

## O HISTORICKÝCH KOŘENECH BURŽOASNÍHO INDIVIDUALISMU (PŘÍSPĚVEK K ROZBORU DĚJIN BURŽOASNÍHO MYŠLENÍ)

KAREL MÁCHA

„Jistota vlastnictví je  
podstatným základem eko-  
nomického řádu společnosti“.  
François Q u e s n a y

Individualistické pojetí člověka je něčím, s čím dnešní lidé nemohou souhlasit. A přece kdysi bylo uznávaným, ba vyzdvihovaným jako nejrozumnější řešení vztahů mezi lidmi. Máme-li tento historický paradox pochopit, musíme vyjít z toho, že individualistické teorie společnosti byly výrazem, reflexem společenských poměrů doby, jež je zrodila.<sup>1a</sup>

Historickou hranici vzniku individualismu jako obecného rysu společenských vztahů dané společnosti je obtížné určit. Kořeny moderního individualismu tkvějí v období obrovského časového rozsahu: mezi 14. a 19. stoletím. Obecně lze říci, že individualismus se rodí už v období přechodu od feudalismu ke kapitalismu. Protože nositelem těch společenských vztahů, pro něž je individualismus charakteristickým, byla především buržoasie, jsou podmínky vzniku individualismu v tomto smyslu totožné s podmínkami vzniku buržoasních společenských vztahů, tedy s podmínkami vzniku a rozvinutí buržoasie jako třídy. Růst buržoasie byl ovšem velice rozmanitý. Různé země Evropy, jež je kolébkou kapitalismu, měly různé tempo vývoje. Holandsko a Anglie dospěly dříve k buržoasní revoluci než Francie; rozklad feudalismu zde měl různé formy, buržoasie nestejnou sílu. Tato situace je zkomplikována tím, že země, ve kterých se nejdříve rozvinula obchodní a lichvářská buržoasie, jako Itálie,<sup>1</sup> volily dlouho raději formu soužití s feudalismem, než revoluci; naopak je tomu v Holandsku a v Anglii, kde zmohtnul obchodní kapitál později než v Itálii. Individualismus zevšeobecňoval ruku v ruce s vývojem peněžních vztahů, růstem

<sup>1a</sup> Smyslem této studie je načrtnout v hlavních obrysech vznik buržoasního individualismu z podmínek, za nichž se společensky rodila buržoasie. Pro bližší pochopení individualismu je třeba určit aspoň tyto jeho stránky: 1. Individualismus je koncentrovaným antagonismem daného historického komplexu společenského dění: je obecným a podstatným rysem společenských vztahů kapitalistické formace. 2. Individualismus je historickou kategorií příznačnou až pro kapitalistickou formaci. 3. Nositelem individualismu v této podobě je od počátku svého vzniku třída buržoasie. 4. Zdrojem individualismu je proces kapitalistické výroby, který produkuje nejen třídní antagonismy, ale je konec konců i zdrojem antagonismů mezi jednotlivci. 5. Individualistické teorie společnosti jsou výrazem vznikajících a vyvíjejících se společenských vztahů kapitalistické formace.

<sup>1</sup> Engels hovoří v *Anti-Dühring* o „prvním historickém národě kapitalistů — Italech 15. a 16. století“. Engels, *Anti-Dühring*, Praha 1949, 80.

obchodního a lichvářského kapitálu; tento kapitál však vznikl a měl mezinárodní charakter už před buržoasní revolucí.

Zevšeobecnění individualismu je třeba chápat jako proniknutí kapitalismu do všech oblastí společenského života. Toto proniknutí však trvá různě dlouho podle charakteru jednotlivých oblastí. Je tedy stanovení historické hranice individualismu velmi obtížné.

Individualistické pojetí člověka je ideologickým sublimátem společenské situace vznikající buržoasie (tedy výrazem jejího poměru k životu a světu, k náboženství, k penězům, výrazem jejích snah a tužeb, i její přirozené ziskuchtivosti a bezohlednosti). Individualistické pojetí člověka je tak teoretickým ekvivalentem vlastního praktického života buržoasie. Problém, který se tu vynořuje, je možno označit jako problém vytváření ideálů buržoy, ideálního individua kapitalismu (ideálního vztahu individua a společnosti). Tento problém je historicky fixován v typických buržoasních teoriích společenských vztahů. Na rozboru teoretického výrazu tohoto ideálu lze pak určit stupeň jeho pravdivosti.

Na tuto stránku vzniku individualismu naráží Kautsky, když při analýze výsledků původní akumulace podotýká, že vznik kapitalismu nelze pochopit jen z „hmotných prvků“, že bylo zapotřebí „nového ducha“, aby kapitalismus pronikl do života lidí.<sup>2</sup> Čím byl tento nový duch? Chápeme-li tuto větu materialisticky, lze říci, že při zkoumání ideálního individua kapitalismu nemůžeme odhlížet od obdobného ideálu předchozí, feudální společensko-hospodářské formace, a že musíme dokonce chápat ideový spor těchto dvou formací jako jednu ze sil, jež pomohly prosadit nový typ společenských vztahů.

Pro feudalismus je podle S o m b a r t a příznačné, že „nejvyšším ideálem oné doby, jak jej dokonale podává obdivuhodný systém sv. Tomáše, je jednotlivá duše sama v sobě spočívající a ze sebe vystupující.“<sup>3</sup> Pro rozlišnost ideálů feudálního a buržoasního není však příznačným rysem izolovanost v pojetí daného individua; naopak, tento rys je v obou případech zdánlivě shodným. Rozlišnost je dána celkovou souvislostí daného individua, v níž je toto pojímáno. Náboženská filosofie středověku byla sama jen produktem materiálních společenských vztahů: hierarchické rozdělení společnosti nalézalo svůj výraz i v hierarchii nebeských bytostí; pro tento svět bylo však mnohem důležitější to, že se v hierarchii tomismu odrážela stabilita, státnost, neproměnlivost daného společenského řádu. Konservatismus a tuhé kastovníctví feudální společnosti nemohlo být změněno svými vlastními silami, v rámci feudalismu, mohlo být jen zničeno a vystřídáno něčím novým. Buržoasie, která se zrodila uprostřed feudální společnosti, musela proto vystoupit proti této společnosti jako vnější, cizí síla. Nastupující buržoasii je na překážku právě tato státnost a odolnost jakýmkoliv změnám, kterou se vyznačuje feudální ideál společnosti. Jestliže tedy musela být v zájmu buržoasie zrušena nejen ela a kontribuce feudalismu, ale konec konců i rozbit celý feudální systém vzájemné společenské podřízenosti, postihl tentýž osud i *ideální* výraz feudální historické skutečnosti. Vyložíme-li si tedy Kautského myšlenku materialisticky, vyplývají z ní dva důležité závěry: 1. nahrazení ideálního individua feudalismu ideálním buržou bylo provedeno (i když v rámci dobové determinace) jako teoretický důsledek nahrazení jednoho společenského řádu druhým. Nedošlo tedy k pouhému

<sup>2</sup> „Bedurfte es eines neuen Geistes bei den Proletariern und mehr noch bei den Kapitalisten, die den Produktionsprozess auf die neue Basis zu stellen hatten.“ K. K a u t s k y, *Die materialistische Geschichtsauffassung* II, Berlin 1927, 385.

<sup>3</sup> W. S o m b a r t, *Der Bourgeois*, München und Leipzig 1923, 23.

ovlivnění pozdější ideje idejí dřívější. 2. Nahrazení feudálního ideálu individua ideálem buržoasním je tedy relativním pokrokem, neboť je výrazem relativního pokroku v celkovém vývoji společenských vztahů.<sup>4</sup>

Za této situace působily na rozvoj individualistického pojetí člověka zejména dvě význačné historické síly: předně, rozpor mezi systémem feudálního vlastnictví (se zasahováním feudálního státu do vlastnictví středních vrstev včetně) a rostoucím kapitalistickým systémem výroby, který vyžadoval co nejmenších omezení. Za druhé, rozpor mezi katolicko-teologickou obhajobou monarchistického systému jako projevu vůle boží na zemi a mezi racionalistickou filosofií nového myšlení zdůrazňujícího svobodu a rovnost.

\*

## INDIVIDUALISMUS JAKO IDEOLOGICKÝ VÝRAZ PŘECHODU OD FEUDALISMU KE KAPITALISMU

Do jaké míry byla novověká racionalistická filosofie přímým ideovým výrazem zájmů buržoasie, je těžko zjistit.<sup>5</sup> Je však dost příznačné, že „duch kapitalismu“ se před revolucí neprojevoval ani tak ve svém kramářském plášti jako spíše v rouchu idejí, které se zájmy měšťáctva neměly zdánlivě nic společného, jako je vůbec kupodivu, jakou obrovskou úlohu sehrála na pohled nečasová filosofie Rousseauova.<sup>6</sup> Ale přes tento paradox se stal ideál svobodného člověka, duchovně a mravně čistého individua, ideovou platformou, na níž byly hájeny zájmy početného západoevropského městského stavu.

Zdála-li by se však podivnou blízkost zájmů buržoasie a filosofických požadavků rozumu, pak naopak není nikterak kupodivu tehdejší politická aktuálnost osvícenských, zdánlivě abstraktních hesel lidskosti. Pro sílu zmíněných rozporů (a pro slabost feudalismu před revolucí) je naopak charakteristická *politická* průhlednost těchto filosofických požadavků. Jestliže ještě Montesquieu byl nucen halit své — nikoliv příliš rebelantské — názory do alegorických skrývaček, pak encyklopedisté se vyjadřují již daleko otevřeněji. Sama myšlenka osvobození rozumu měla pro ně velmi praktické důsledky:

„Filosofovat znamená vrátit rozumu všecku jeho důstojnost a vrátit mu všechna jeho práva, to jest vrátit každou věc jejímu skutečnému určení a setrát jho veřejného mínění a autority“.

<sup>4</sup> To, co Sombart nazývá „duchem“ kapitalismu (*Der moderne Kapitalismus* I a II, 29—30), „duchem předkapitalismu“ a v čem ovšem neoprávněně spatřuje primární sílu historie, je jen odrazem tohoto vývoje, vnitřního napětí a změny feudálních společností. Vítězství ducha kapitalismu, tj. „hrabivosti, ziskuchtivosti, rozšafného počtářství a hospodárnosti“ (*Der Bourgeois*, 24), není pak jen degradací původního člověka (jak se domnívá Sombart: „Der vorkapitalistische Mensch: das ist der natürliche Mensch. Der Mensch, wie ihn Gott geschaffen hat“. *Der Bourgeois*, 11); je to současně pravdivý výraz *historického vývoje* společnosti.

<sup>5</sup> „Finančníci a generální pachtýři brali v ochranu filosofy“ — jak podotýká André Soboul. A. Soboul, předmluva k *Výboru z encyklopedie*, Praha 1954, 8.

<sup>6</sup> Jak podotýká Russell, měly podobný význam pro vývoj anglické buržoasie zdánlivé skutečnosti vzdálené názory anglických filosofických radikálů z konce 18. století; viz o tom poznámku v jeho knize *Svoboda a organisace*, Praha 1948, 93 a dále.

praví Mme de Lambert. Podobně výroky lze najít u Diderota, Helvétia i u řady jiných.<sup>7</sup> Všeobecnost rozporu mezi „třetím stavem“ a feudalismem se tu odráží v požadavku návratu k „rozumné“ společnosti, jejímž základem je přemýšlející, ušlechtilé individuum. Zde je možno pozorovat už zřetelný rozdíl vzhledem k feudálně patriarchální společnosti, v jejímž pojetí jednatelce vystupoval zpravidla buď jako reprezentant stavu (jako vzorný šlechtic, rytíř, či naopak služebník nebo reprezentant cechu), nebo jako představitel některé z feudálních činností, které ovšem byly také stavovské. V ideologii, která připravovala buržoasní revoluci, vystupuje individuum jako reprezentant lidskosti vůbec, tedy sebe sama. Toto individuum nepatří již feudalismu, neboť v tomto řádu nebylo místa, kde by mohlo jako takové existovat — a je tedy přirozené, jestliže Rousseau je umísťuje na poušť. „Návrat“ k ideální společnosti znamená požadavek jiné společnosti než feudální; v tom je jeho historicky pokrokový charakter. S tím souvisí i požadavek všestranného osvobození lidí od tyranie klamů, předsudků a mínění, které brání rozumu v jeho osvobození. Tento požadavek — vznášen ještě v jiné, hlubší souvislosti, má své logické řešení v rámci racionalistického způsobu myšlení ve svobodě jednatelce. Vzhledem k feudálnímu názoru na jednatelce je zcela pochopitelné, proč jde právě o svobodu *jednatelce*: neboť právě jednatelce jakožto individuum je z hlediska feudálního způsobu myšlení nepochopitelným a především zbytečným pojmem. Avšak buržoasní ideologie staví naopak na jednatelci, na činném, prosperujícím individuu svůj ideál společnosti. A v tomto bodě se opět stýká ideální individuum osvícenců s požadavkem buržoasie.<sup>8</sup> Tento požadavek duchovního osvícení, osvobození se od nadvlády ilusí, je politicky zaměřen proti feudalismu a jeho vládnoucí církevní ideologii. I když sám o sobě není ovšem uskutečnitelný ani v buržoasní společnosti, je v dané situaci objektivně prospěšným buržoasí. Materiální rozpor mezi systémem feudálního vlastnictví a požadavky bohatnoucí buržoasie se tak na vyšší rovině projevuje i v soudobém rozporu idejí a právě tím se stávají tyto ideje mocnou silou společenského pokroku. V tom právě je vysvětlení jejich působení na masy drobných vlastníků, jimž se stal rámec feudální společnosti příliš úzkým. Právě proto nebyla odtazítost filosofických požadavků absolutního rozumu na překážku tomu, aby se v nich zobrazily ideály mešťanstva.

Nové pojetí člověka na konci feudalismu bylo tak výrazem podmínek, za nichž se třída nových vlastníků prodrala k moci.

Za podmínky vzniku kapitalistických vztahů je třeba pokládat alespoň tyto:

1. Rozvoj výroby a dělby práce, který vede k vytvoření nových nástrojů a forem organizace práce. Tím je umožněna tvorba kapitalistických zbožních vztahů (viz K. Marx, *Kapitál I*, Praha 1953, 189, pozn. 41).

2. Přeměna malovýroby kapitalistickým způsobem [zejména formou rozvoje manufaktur. Ty se objevují ojedinele už ve 14. stol. (Itálie) a v 15. stol. (Čechy, Španělsko, Německo, Holandsko), v širším měřítku už od 16. stol.].

3. Rozvoj dopravy, kooperace a vůbec toho, co je u klasiků marxismu nazýváno jako „styk“ („Verkehr“), tj. včetně rozvoje vzájemné závislosti jednotlivých výrobců v manufaktuře.

<sup>7</sup> Viz o tom Henri Sée, *Les idées politiques en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1920.

<sup>8</sup> Jak podotýká Keynes, ideje Lockeova a Humeova „individualismu“ byly „dobrým základem pro vlastnická práva a pro svobodné nakládání vlastnického individua svou osobou a svým vlastnictvím.“ J. M. Keynes, *Das Ende des laissez-faire*, München und Leipzig 1926, 6.

4. Relativní osvobození výrobců od feudálních pout (zejména od nevolnictví; viz. K. Marx, *Kapitál* I, Praha 1953, 754—755).

5. Zvětšení masy pracovních sil ve výrobě (viz o tom např. B. F. Poršněv, *Nástin politické ekonomie feudalismu*, Praha 1959, 143—146).

V tom má „duch kapitalismu“ svou materialistickou stránku a v tom je i vysvětlení toho, proč filosofický požadavek svobodného lidstva uskutečňuje právě buržoasie.

## TEORIE SPOLEČENSKÉ SMLOUVY

Racionalismus 18. století úzce souvisí s individualistickým pojetím společnosti: byly-li dějiny vždy projevem nebo naopak porušením rozumu, byla jejich podstata vždy stejná: jednáící individuum, jež bylo jejich základem, se podstatně nezměnilo. Souvislost tohoto pojetí společnosti a zájmů buržoasie není ovšem zjevná.

Teoretickým výrazem buržoasních požadavků svobody jsou úvahy o vzniku společnosti a možnostech její změny, zlepšení v zájmu „všech stavů“. Tyto úvahy jsou nejsoustavněji vyjádřeny v teoriích „společenské smlouvy“. Z úzce věcného hlediska nejsou tyto teorie (mající své vzory už u starověkých sofistů) ničím novým; z hlediska požadavků předrevoluční buržoasie mají však obrovský význam pro cestu třetího stavu k moci nad společností. Stupeň pokrokovosti těchto smluv se měří především praktickou použitelností jejich závěrů a vůbec stupněm jejich přiměřenosti soudobým politickým požadavkům buržoasie. Tak historicky dochází k zdánlivě paradoxnímu závěru, že teoretická hodnota těchto teorií pro dnešek záleží především v tom, do jaké míry byly soudobým návodem k praktické buržoasní svobodě. To je jedním důležitým zřetelem teorií společenské smlouvy. Druhým je to, že v těchto teoriích se obrazil daný buržoasní zájem ve specificky přiměřené formě: tím, že byl zdůrazňován především zájem individua. V této zastřenosti byl současně politický osten teorií společenské smlouvy. V tom smyslu jsou tyto teorie jedním z ideologických teoretických kořenů buržoasního individualistického pojetí člověka.

Zůstává otázkou, do jaké míry byl záměr autorů teorií společenské smlouvy zájmem cílevědomě buržoasním. Je však nesporné, že tyto teorie, které předpokládají, že společnost se skládá z jednotlivců a které nehistoricky přenášejí soudobou společenskou skutečnost do období „původního stavu“ lidstva (a tak vytvářejí argumenty proti přežívajícímu feudalismu), že tyto teorie jsou ve velmi dobré shodě s požadavky „třetího stavu“. Z řady teorií společenské smlouvy, jejichž autory jsou Hobbes, Spinoza, Althusius, Grotius, Locke, Rousseau aj.<sup>9</sup> vyniká po stránce společenské vhodnosti především Rousseauova koncepce.<sup>10</sup>

Smyslem Rousseauovy teorie společenské smlouvy je stanovit a zaručit ideální vztah jednotlivce a společnosti. Tím, že bude — podle Rousseaua — zaručena

<sup>9</sup> Viz o tom Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Paris 1934. Otto Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1880. Galvano delle Volpe, *Marx e Rousseau*, Torino 1957.

<sup>10</sup> I když je ovšem třeba brát v úvahu i národní specifičnost problematiky svobody, jak ji nadhazuje Rousseau. (Na tento moment upozorňuje např. Wiese: „Jeho pojem svobody je docela jiný než ten, který se teoreticky i prakticky vyvinul v Anglii“. L. v. Wiese, *Der Liberalismus in Vergangenheit und Zukunft*, Leipzig 1917, 41.)

skutečná svoboda jednotlivce, bude vytvořena svobodná společnost; je třeba jen najít takovou formu vlády nad lidmi, jež by tuto svobodu mohla zaručit.<sup>11</sup> Tím je teoreticky formulován soudobý nejožehavější politický problém: jak zaručit svobodu každého jednotlivce a současně ochranu před jednotlivcem, despotou?<sup>12</sup>

Lze říci, že kořenem vzniku Rousseauovy teorie společenské smlouvy je politický interes,<sup>13</sup> nikoliv teoretická skrupule. Absolutismus — z Rousseauova hlediska — představuje nadvládu jednoho individua nad masou ostatních individuí. Absolutismus může být tedy nejlépe vyvrácen tím, že bude proveden důkaz o rovnosti tohoto individua se všemi ostatními, že všichni jednotlivci ve společnosti jsou si rovni. Jednotlivec-tyran takto ztrácí veškeré oprávnění na potlačování ostatních: „Může-li jednotlivec, jak praví Grotius, zeiziti svou svobodu a státi se otrokem pána, proč by celý národ nemohl zeiziti svou svobodu a státi se poddaným krále“.<sup>14</sup> „Když se . . . každý dává všem, nedává se nikomu“.<sup>15</sup> Tím, že se daný jednotlivec stane samovládcem, nedbajícím obecných společenských zájmů, potlačujícím všechny ostatní jednotlivce společnosti, tím se původní smlouva mezi ním a jimi („společenská smlouva“) stává neplatnou. Původní rovnost, kterou všichni dobrovolně porušili, se objevuje znovu a na vyšším stupni: jako rovnost útlaku, jako rovnost otroků. Tím však jsou už dány podmínky pro svržení tyрана a obnovení původní rovnosti svobodných.

Není těžké rozpoznat, že Rousseau tu načrtává program boje proti konkrétní tyranii, tyranii feudalismu a tím i program nejbližší etapy vývoje buržoázie. Nicméně, tuto stránku Rousseauovy teorie společenské smlouvy lze konstatovat mnohem spíše z hlediska buržoázie než z hlediska Rousseauova. Vlastní Rousseauovo východisko je poněkud jiné: přitom však není lhostejné<sup>16</sup> k soudobým politickým zájmům, ač předpokládá současně existenci a možnosti existence ideálního, dokonalého člověka, povýšeného nad hemžení všední skutečnosti. „Dle mých zásad společnost není člověku věci přirozenou . . .“<sup>17</sup> říká Rousseau. Individualistické pojetí dejin, které je v pozdější buržoázní vědě tak složitě vykládáno, se tu objevuje v naivně průhledné podobě. A přece, jakkoliv je tato Rousseauova tese z hlediska materialistického pojetí dějin nesprávnou, přece její společenská oprávněnost v daném momentu vývoje byla nade vše pochybnost: materialistické jádro Rousseauova individualismu je v jeho sepětí se soudobým společenským zájmem buržoázie.<sup>18</sup> A tuto stránku konečně v jistém smyslu naznačil sám Rousseau —

<sup>11</sup> „Jak se nalezne společenská forma, která hájí a chrání každého člena a ve které každý jednotlivec, ač se spojuje se všemi, přec jen poslouchá sebe a zůstává svobodem, tak, jako předtím?“ J. J. Rousseau, *O společenské smlouvě*, Praha 1947.

<sup>12</sup> C u n o w správně zdůraznil, že Rousseau dosáhl velkého společenského účinku své teorie právě tím, že problém vztahu jednotlivce a společnosti vytýčil v jeho celé teoretické hloubce a závažnosti pro vyřešení všech dalších, odvozených problémů. Viz Heinrich C u n o w, *Die Marx'sche Geschichts-Gesellschafts- und Staatstheorie*, Berlin 1920.

<sup>13</sup> Jak svědčí ostatně podtitul jeho hlavního díla: *Du contrat social ou principes du droit politique*.

<sup>14</sup> *O společenské smlouvě*, 15.

<sup>15</sup> „ . . . jelikož suverén je tvořen jednotlivci, z nichž se skládá, nemá, ani nemůže míti zájem opačný jejich zájmů . . .“ Tamtéž, 23, 26.

<sup>16</sup> To je ona známá „rousseauovská hádanka“, kterou snad nejduchaplněji vyslovil Lion F e u c h t w a n g e r ve své historické konstrukci „bláznavou moudrostí“. Je třeba dodat, že plebejskou teorii společenské smlouvy — pozdější platformu Robespierrova jakobínství — nemohl napsat blázen, ale prozíravý a politicky citlivý myslitel.

<sup>17</sup> J. J. Rousseau, *Rozprava o původu nerovnosti mezi lidmi*, Praha 1949.



ona idealisovaná společnost, „návrat“ k níž je tak žádoucí, není ničím jiným, než ideální buržoasní společností;<sup>19</sup> tedy společností jednotlivců, z nichž každý něco vlastnil, i když toto vlastnictví bylo společné. Teorie společenské smlouvy však zaměňuje výsledek s jeho kořeny. Společnost vytvořila jednotlivce ve smyslu společenskosti — a nebylo tomu naopak. Proto i onen individualismus, který Rousseau předpokládá už od prvopočátku společnosti, je produktem — a nikoli kořenem — třídní společnosti. Jestliže Rousseauovy ideály v jistém směru spadají v jedno se soudobými zájmy buržoasie, je to možná náhoda. Ale nebylo náhodné, že ten ideál individua, jež buržoasie přijala za svůj, byl individualistický.<sup>20</sup>

To, že teorie společenské smlouvy mají teoreticky pro dnešek význam především potud, pokud byly soudobě prakticky pro buržoasii použitelné, může být dovedeno do důsledku, který — ač pravdivý — může vyhlížet jako vulgarisace: vůbec nezáleželo především na teoretické důslednosti těchto teorií; záleželo především na tom, do jaké míry byl tou kterou smlouvou vyjádřen reálný třídní buržoasní zájem. Rousseauova teorie společenské smlouvy se stala ideovým základem francouzské buržoasní revoluce a nebylo v tomto případě na závadu, že tento základ byl idealistický.<sup>21</sup> Nebylo na závadu to, že Rousseauovo pojetí svobody nebylo nejdůslednějším dosud podaným řešením tohoto problému — přednosti Rousseauovy teorie společenské smlouvy byly jiného druhu. Případ této teorie je důkazem toho, že při vytváření základních principů buržoasní ideologie nezáleželo ani tolik na vlastní teoretické důslednosti a logické správnosti těchto principů jako spíše na jejich použitelnosti; je současně důkazem toho, že při hodnocení stupně pokrokovosti dané teorie pojednávající o vztahu jednotlivce a společnosti nemůžeme přihlížet jen k ní samé, k její vlastní hodnotě, jakožto teorie, ale že ji musíme nezbytně hodnotit z hlediska jejího společenského účinku.

Markantně tento rys vyniká ve srovnání Rousseauova pojetí vztahu jednotlivce a společnosti se Spinozovým řešením téhož problému.<sup>22</sup> Spinozovo zpracování tohoto problému je všestrannější a důslednější než Rousseauovo; a pokud jde o problém svobody jednotlivce, zvláště o problém svobody poznávání, řekl bychom, že stojí blíže materialistickému pojetí vztahu jednotlivce a společnosti než Rousseau. A přece jeho úloha ve vývoji buržoasního myšlení — nemluvíme-li už vůbec o vlivu na praktické dějiny buržoasie — je ve srovnání s Rousseauem nepatrná. V čem hledat vysvětlení? Omezíme se jen na dvě poznámky: 1. Předně tu bylo rozhodující okolností jisté to, že Spinoza vystoupil se svými tesemi téměř století před Rousseauem; v době, kdy nejen nebyly rozpory feudální společnosti tak vyhraněné, jako tomu bylo ve Francii druhé poloviny 18. století, ale dokonce v době, kdy buržoasní revoluce byla ve Spinozově vlasti, Holandsku, již skončena a nastávalo období konsolidace společenských vztahů. I když se nám Spinozovy názory zdají být spíše před-revolučními, i když je mnohem méně filosofem provedené buržoasní revoluce, než jím byl např. Hobbes, pak je to do značné míry optický klam: reformátorský ráz Spinozových

<sup>18</sup> Jestliže se Janet domnívá, že „Rousseau jest mezi politiky první, kteří ukázali, že jest v člověku něco nezcizitelného, nezávislého na všeliké smlouvě“, pak je třeba dodat, že toto obecně lidské se objektivně krylo s konkrétním třídním zájmem buržoasie. Janet, *Dějiny vědy politické* II, Praha 1896, 247.

<sup>19</sup> Viz o tom např. *O původu nerovnosti mezi lidmi*, Praha 1949, 61.

<sup>20</sup> Pod „svobodným rozvojem osobnosti“ si buržoasie představovala volnou soutěž. J. Srovnal, předmluva k vydání knihy *Claude Adrian Helvétius, výbor z díla*, Praha 1953, 6.

<sup>21</sup> Viz o tom K. Marx, *Ke kritice politické ekonomie*, Praha 1953, 155.

<sup>22</sup> Benedikt de Spinoza, *Rozprava politická. Benedikta Spinozy spisy filosofické* III, Praha 1939.

názorů byl do značné míry holandské buržoasii po revoluci spíše na překážku. A ovšem jeho ateismus popuzoval mešťanstvo všeho vyznání. V tomto smyslu by bylo třeba Spinozu hodnotit spíše jako předbojovníka francouzské buržoasní revoluce — a encyklopedisté se z něho také v mnohém poučili. Ale i v tomto směru se staví do cesty překážka: právě ten, jenž nejvíce ovlivnil nejpokrokovější osobnosti francouzské revoluce, Rousseau, si ze Spinoze vzal pramálo; a nemůžeme se ani divit, jestliže holandský racionalistický ateista hluboce věřícího Rousseaua nepřitahoval. A tak byly soudobé společenské podmínky Spinozovi málo příznivé; je spíše případem pokrokového myslitele, který se narodil příliš pozdě a přišel buržoasii nevhod, nežli raným předrevolučním myslitelem. To bylo také patrně hlavní překážkou toho, proč se jeho konstruktivní návrhy na úpravu buržoasní ústavy neuskutečnily. 2. Rousseau ovlivnil ideově francouzskou buržoasní revoluci nejen tím, že tak říkajíc přišel včas: ale samy společenské podmínky jeho doby působily patrně značným vlivem na jeho názory. Kromě už zmíněné politické vyhraněnosti jeho protiabsolutistických názorů působila patrně dynamičnost jeho nástinu vývoje společnosti,<sup>23</sup> která předpokládala svržení despoty jako přímo historickou nutnost. A tento rys je nespornou Rousseauovou předností oproti Spinozovi, který místo boje proti despotovi klade na prvé místo svornost, a který místo o ideální společnosti uvažuje spíše o možnostech zlepšení současné společnosti založené na soukromém vlastnictví. Spinoza ani nepočítá s možností podstatného vývoje společnosti: navrhovaná zlepšení nemají být zrušením podstaty soudobé, buržoasní společnosti, ale spíše jejím dokonalejším projevem. V tomto smyslu se stává Spinozova koncepce dokonalé občanské ústavy pro porevoluční buržoasii, obávající se jakýchkoli změn, zbytečnou a pro náladu předrevoluční buržoasie nepřijatelnou. A tak zůstává Spinozův racionalistický ideál svobodného člověka nevslyšen. Spinoza má s Rousseauovým pojetím lidského individua řadu znaků společných: stejně jako Rousseau chápe i on člověka jako daného, jako vždy stejného — první člověk byl podle tohoto pojetí na stejné úrovni jako člověk 17. století (a jedině z tohoto hlediska je pochopitelný vznik teorie o přirozeném lidském právu a o společenské smlouvě). Sdílí s Rousseauem i základní myšlenku svobodnosti a svobodomyšlnosti, odporu proti jakémukoliv druhu násilí a zotročování. Konečně, podobně jako u Rousseaua, i u Spinozy nacházíme racionalisticko-individualistické pojetí individua jakožto individua a v tom smyslu jako konstitutivní jednotky společnosti. Nicméně, to jsou iluze i meze dané soudobou úrovní myšlení a vědy o společnosti. Avšak vezmeme-li názory obou zdánlivě nehistoricky, tj. v jejich rozlišnosti co do řešení těchto problémů, kupodivu vyniká starší koncepce Spinozova jako důslednější a pravdivější. Rousseau here společnost jako něco jednotlivci nepřirozeného — u Spinozy je tomu naopak: „Společnost velice jest prospěšna, ba dokonce i nezbytna nejen k ochraně od nepřátel, nýbrž též k tomu, aby se pořídily mnohé věci; neboť kdyby lidé nebyli ochotni vzájemně si pomáhati, nedostávalo by se jim ani schopností, ani času, aby se pokud lze obživili a udrželi.“<sup>24</sup> Je-li pak jednatel nesyvobodný, není to dáno tím, že existuje ve společnosti;<sup>25</sup> je to naopak tím, že jeho přirozená, tj. společenská existence je pokřivována a je mu v ní bráněno. V tom je první rozlišení Spinozy od Rousseaua. Tím je položen základ k druhé rozlišnosti v pojetí svobody jednotlivce; a rozdíl od Rousseaua, který chápe svobodu jednotlivce jakožto nezadatelné právo jednotlivce, nezadatelné nikomu, a tudíž jako něco,

<sup>23</sup> V této souvislosti není bez zajímavosti Engels o v o ocenění Rousseaua: „Máme... už u Rousseaua nejen myšlenkový pochod, který se navlas rovná pochodu, sledovanému v Marxově *Kapitálu*, nýbrž i v jednotlivostech celou řadu těchto dialektických obrátů, kterých užívá Marx: procesy, které jsou svou povahou antagonistické, obsahují v sobě rozpor, zvrhání se jedného extrémů v jeho opak, konečně jako jádro všeho negace“. B. Engels, *Anti-Dühring*, Praha 1949, 123.

<sup>24</sup> *Benedikta Spinozy Traktát theologicko-politický* o několika rozpravách, v nichž se dokazuje, že netoliko lze dáti svobodu myšlení filosofickému, aniž se tím nějak ublíží zbožnosti a pokoji veřejnému, nýbrž že potlačili se tato svoboda, ohrožen jest i veřejný pokoj a zbožnost sama; hlava V, článek 18, 108.

<sup>25</sup> „... se zřetelem k svobodě, k níž se všichni rodí.“ Tamtéž, hlava XVI, 287.



s čím jest jednotlivci nakládati podle jeho libosti,<sup>26</sup> chápe Spinoza svobodu jednotlivce jako něco daného „přírodou“ a tedy této přírodě poplatného. Jednotlivec podle Spinozy existuje jen jakou součástí přírody a svobodným se stává tím, jestliže si omezenost své existence uvědomuje jako nutnou. Jestliže tedy Rousseau předpokládá, že jednotlivec může zciziti svou svobodu,<sup>27</sup> pokládá to Spinoza nejen za nemožné, ale i za neúčelný předpoklad uvažování o svobodě jednotlivce.<sup>28</sup> A i v tomto bodě bychom řekli, že Spinoza stojí blíže materialistickému pojetí vztahu člověka a společnosti než Rousseau. Nicméně, podobný soud lze vyslovit jen s vědomím, že jde o dodatečné hodnocení z hlediska dneška. Tyto přednosti Spinozova pojetí poměru člověka a společnosti se totiž nerealisovaly. I když Spinozovy návrhy na úpravu občanské ústavy zůstávají na půdě buržoasního myšlení, i když jeho koncepce společnosti nesporně patří mezi nová pojetí člověka, příznačná pro konec feudalismu a nástup nového společenského řádu, i když jeho pojetí svobody jednotlivce bylo relativně pravdivější než Rousseauovo, nepřijala je buržoasie za své. Nicméně i to je rys, který je pro vývoj „ducha kapitalismu“ příznačným.

## SVOBODA A ROVNOST

Nepochopili bychom teorie společenské smlouvy s jejich ústředními myšlenkami svobody a rovnosti a s jejich individualistickým pojetím společnosti, jestliže bychom je brali jen jako produkt myslivých a geniálních jedinců. Pod tímto zorným uhlém byl posuzován racionalistický individualismus v chápání společnosti téměř celou mimomarxistickou historií filosofie a výsledkem bylo, že zůstal nepochopem. Teorie společenské smlouvy, stejně jako celý individualistický ráz úvah o společnosti, příznačný pro období před francouzskou buržoasní revolucí, je pochopitelná jen z hlediska historických podmínek, z nichž vznikla, z hlediska vytváření buržoasních společenských vztahů, z hlediska nástupu buržoasie jako fakticky vládnoucí společenské třídy. Individualistické pojetí společnosti je subjektivním výrazem — často jen anticipací těchto podmínek; ony jsou jeho determinantou v poslední instanci. Nelze-li nám sledovat celou bohatost ideologických výrazů buržoasie v jejím vzestupu, všimněme si s tohoto hlediska bedlivěji alespoň dvou ústředních devis, v nichž je tato ideologie koncentrována a v nichž se vyskytuje všude — svobody a rovnosti.

Myšlenka rovnosti všech lidí nebyla pro 17. a 18. století novinkou. Tato myšlenka se zcela pravidelně vyskytovala ve všech revolučních hnutích dějin a ve své zmyšticisované formě byla dokonce obsažena i v páteři feudální ideologie — křesťanského náboženství. Nicméně, myslitelům feudalismu bylo naprosto jasné, že na tomto světě rovnosti není a býti nemůže. A krvavý osud tolika potlačených selských rebelií byl toho permanentním důkazem během celého feudalismu; neboť myšlenka rovnosti na tomto světě byla hrdelním proviněním na feudálním společenském řádu. Co tedy způsobilo, že na konci existence feudalismu se heslo rovnosti stává všeobecným a veřejně hlásaným požadavkem buržoasie?

Marx ukázal v *Kapitálu* na souvislost vývoje hodnotových forem a vývoje myšlení. Na této zdánlivě nahodilé souvislosti je geniální jeden rys: totiž zdůraznění toho, že do soudobé *směnné formy* společnosti se podstatně promítaly všechny

<sup>26</sup> I když tento smysl svého pojetí svobody jednotlivce poněkud zmírňuje rozlišováním mezi „svobodou přirozenou“ a „svobodou občanskou“. *O společenské smlouvě*, 28.

<sup>27</sup> *O společenské smlouvě*, 15.

<sup>28</sup> „...nikdo nemůže všeho odevzdati moci nejvyšší a ... toho ani třeba není.“ *Traktát theologicko-politický*, hlava XVII, 291.

soudobé podstatné *společenské vztahy*. Čím obecnější co do sféry svého vlivu se stává daná hodnotová forma, tím se stává i intenzivnějším koncentrátem společenských vztahů. Nejmarkantněji se pak tento rys projevuje v nejobecnější — peněžní — hodnotové formě: jestliže se peníze stávají všeobecným ekvivalentem směny, neznamená to současně nic jiného, než že vše je možno hodnotit pod zorným úhlem peněz jako prostředku všeobecné směnitelnosti. Tak se stávají peníze universálním nivelisátorem společenských hodnot.<sup>29</sup> Z toho hlediska lze říci, že je-li předpokladem zevšeobecnění kapitalistických společenských vztahů zobecnění peněžní hodnotové formy, pak předpokladem zevšeobecnění individualismu jako obecného a podstatného rysu těchto vztahů je rozšíření peněžních vztahů na všechny oblasti společenského života. Tak asi lze formulovat hlavní poučení z Marxova rozboru vývoje hodnotových forem pro stanovení jednoho z hlavních kořenů individualismu. Tuto souvislost pochopíme ještě jasněji, jestliže si blíže rozebereme (— z hlediska Marxova pojednání o vývoji forem hodnoty —) Marxovu myšlenku o „odcizení“ člověka sobě samému a tím i společnosti. Máme-li pojem „odcizení“ totiž pochopit historicky, pak je třeba vzít do úvahy nejen celé období třídní společnosti, jež vytváří člověku odcizeného přírodě i sobě; tomuto pojmu především odpovídá historická skutečnost přechodu od feudální společensko-hospodářské formace ke kapitalistické, pro níž jsou peníze „krví“ společnosti, jak praví Rousseau (*Rozprava o politické ekonomii*, Praha 1956, 25). Tato důležitá etapa procesu „odcizení“ má pak několik stupňů.

1. Předně — kvalitativní změna vztahu jednotlivce ke společnosti odcizením se tohoto jednotlivce společností začíná v poměru tohoto jednotlivce k sobě samému, tj. k předmětu své práce. „Každá forma přirozeného bohatství, dříve než je nahrazena směnnou hodnotou, předpokládá bytostný vztah individua k předmětu, takže se individuum po určité stránce samo ve věci zpředměťuje...“<sup>30</sup> (To je situace, jaká je ve středověkém řemesle, které není jen řemeslem, ale současně i uměním atd.) Zde peníze ještě nerozvinuly svou moc a ponechávají možnost rozvoje individualit skrze předmět jejich konkrétní společenské práce, kde je ještě umožněna dělba práce bez svých deformujících následků. Se zevšeobecněním peněžních vztahů se však tato situace mění: peníze jako reprezentant společenského, všeobecného bohatství „...nepředpokládají naprosto žádný individuální vztah k svému držiteli; jejich držba neznamená rozvoj některé z bytostných stránek jeho individuality; naopak je spíše držbou něčeho, co nemá žádnou individualitu...“<sup>31</sup>

Tak peníze začínají působit jako rozpustidlo staré, patriarchálně vzniklé individuality. Tak je vytvořena podmínka k vzniku nového typu společenských vztahů.

2. Výrazem odcizení se člověka své lidské podstatě se stává v důsledku této nové společenské síly individualismus. Tím, že vztahy mezi lidmi se mění z původní lidské podoby (resp. formy, v jaké existovaly v patriarchální společnosti) ve vztah, v němž se stává člověk pro člověka jen předmětem pro získání osobního užitku, jen předmětem vykořisťování, tím dochází k vyvrcholení tohoto odcí-

<sup>29</sup> Viz K. Marx, *Kapitál I*, Praha 1953, 82—87.

<sup>30</sup> říká Marx a pokračuje: „... a jeho držení věci se zároveň jeví jako určitý rozvoj jeho individuality; mít bohatství v ovcích znamená rozvíjet svou individualitu jako pastevec, být bohat obilím znamená rozvíjet se jako zemědělec atd.“ K. Marx, *Nárys kritiky politické ekonomie. O umění a literatuře*, Praha 1951, 55—56.

<sup>31</sup> Tamtéž, 56.

zení. Jednotlivec se může odcizit své podstatě jen tak, že se odcizí společnosti. Prostředkem tohoto odcizení jsou peníze — universální zprostředkovatel jakýchkoliv vztahů mezi jednotlivci. Tím pak, že v daném systému těchto společenských vztahů dochází k převedení všech lidských hodnot na hodnotu peněžní, směnnou, tím že se začíná stávat smyslem vztahů mezi jednotlivci nikoliv vzájemná existence jednotlivců, ale sám tento směnný vztah. Dochází konec konců k tomu, že ve směnném procesu mizí nejen ten, s nímž se směňuje, ale i ten, jenž směňuje: na místě obou zůstává jen kvantitativní vyjádření jejich hodnot. Tím je jednotlivec odcizen už nejen sám sobě, ale i společnosti. A i když kořen tohoto odcizení vězí už ve feudalismu, přece jde v kapitalistické společnosti o kvalitativní odlišnost nového typu společenských vztahů od typu předchozího.<sup>32</sup> Změna záleží v tom, že namísto staré společnosti, v níž peníze mohly nanejvýš být reprezentantem individuality, začíná individualita nacházet svou výlučnou funkci v reprezentaci peněz; v tom je však právě *buržoasní* podstata této individuality. Tím je povýšen individualismus na signum nové společnosti.

3. Toto individualistické odcizení se liší od předchozích etap třídní společnosti v tom, že na rozdíl od nich má v kapitalistické společensko-hospodářské formaci individualita „neosobní“<sup>33</sup> povahu. Zatím co ve feudalismu je na příklad jasné, kdo nad kým vládne (což je ovšem sankcionováno bohem), v kapitalistické společnosti vzniká právě problém toho činitele, jenž je svrchovaně vládnoucím. Zatím co ve feudální společnosti je na každém aktu násilí jasné znát ruka pánova, v kapitalistické společensko-hospodářské formaci zůstává právě tento problém dlouho záhadou (ne náhodou jsou, na rozdíl od feudálních selských rebelií, první vzpoury dělnictva ne proti fabrikantům, ale proti strojům, v nichž dělnictvo spatřuje zdroj svých běd). Tato neosobní moc — moc peněz — vede k tomu, že jejím subjektem se může stát každý a tato moc se tedy stává zdrojem všeobecné a všestranné společenské protikladnosti. Tím, že je tato moc vzhledem k jednotlivci *neosobní*, postihuje *každého* jednotlivce. Lze tedy vcelku říci, že v hesle rovnosti všech lidí se v dané etapě třídního vývoje podstatně projevuje učinění všech lidí rovnými prostřednictvím směnného procesu. Projevuje se v něm působení nových vznikajících výrobních a směnných vztahů na vědomí společnosti, a tedy v této formě příznak konce feudalismu.

Že individualistické pojetí člověka vzniklo až v období úpadku feudalismu, není náhodné. Je jen ideovým reflexem oněch společenských procesů, které předznamenával zánik feudální moci (vytváření nových společenských tříd, pauperisace drobných vlastníků, zvýšený stupeň vykořisťování po třicetileté válce, zakládání manufaktur jako nových zdrojů bohatství a úpadek cechovního řemesla s tím spojený, rozvoj obchodu a pokles významu šlechty atd.).

Restrukturalisace feudální společnosti byla závislá na *zevšeobecnění* peněžní hodnotové formy, na rozšíření její platnosti i na samu šlechtu. Aby bylo možno znehodnotit šlechtické predikáty, bylo zapotřebí vyjádřit je v penězích.<sup>34</sup> Tím se vytvořila podmínka i pro *zevšeobecnění* buržoasního individualismu. Individualis-

<sup>32</sup> Viz tamtéž, 70.

<sup>33</sup> Tohoto termínu používá M a r x při charakteristice protikladnosti feudálního pozemkového vlastnictví a kapitalistického peněžního vlastnictví. Viz K. M a r x, *Kapitál* I, Praha 1953, 165.

<sup>34</sup> Trpce si na tuto novou skutečnost rozkladu feudalismu stěžuje např. Clausewitz: „Penězi lze dnes všechno vyrovnat, a proto jsou měřítkem — či spíše exponentem — všech činných sil“. Carl von Clausewitz, *Politische Schriften und Briefe*, München 1922, 87.

mus jako obecný rys společenských vztahů nebyl možný ve společnosti odstupňované podle stavů či kast; neboť samy tyto kasty jsou absolutně nesouměřitelné (ne náhodou jediné absolutní měřítko lidské hodnoty ve feudální společnosti — rovnost před bohem — je jenom pomyslné). To, že se stal požadavek rovnosti všech lidí heslem buržoasie, je tedy z hlediska předrevolučního, politicky nerovnoprávného třetího stavu zcela pochopitelné, neboť tento požadavek se kryl s třídním materiálním zájmem buržoasie.

Buržoasie však měla od počátku na svém politickém osvobození zájem jen do té míry, pokud bylo předpokladem ochrany jejich soukromovlastnických zájmů.<sup>35</sup>

Od počátku projevoval se příznačný rys buržoasního pojetí rovnosti, jež měla být v kapitalistické společensko-hospodářské formaci uskutečněna jen jako rovná možnost vykořisťování člověka člověkem, každého každým. V tom, že na základě nerovných materiálních podmínek společenské existence jednotlivých individuí byla požadována rovnost těchto individuí — která ovšem nemohla být uskutečněna jinak než formálně — byla už anticipována historicky uskutečněná nerovnost lidí v kapitalistické společnosti.<sup>36</sup> Neboť ona buržoasní rovnost s feudály byla možná jen na základě existující všeobecné nerovnosti, jinak by nebyla možná ani pozdější existence buržoasie jako vládnoucí třídy. A ovšem i naopak: kapitalistický společenský řád zrušil feudální nerovnost, ale musel nechat nedotčenu antagonistickou povahu společenských vztahů feudalismu. Protože však pravá podoba této rovnosti se objevuje až ve vlastním kapitalismu, mohla být v její anticipované předrevoluční formě — v požadavku rovnosti všech lidí — setřena její třídní povaha a ilusorní skutečnost rovnosti mohla tak vyhlížet jako skutečná rovnost. Takto historicky uskutečněný požadavek fiktivní rovnosti všech lidí (jakožto konec konců ideový odraz zevšeobecnění peněžní hodnotové formy) se stal prvním obecným projevem individualistického pojetí vztahu jednotlivce a společnosti a současně mocným nástrojem vytvoření a fixování tohoto pojetí ve vědomí společnosti. Individualismus, který se stal charakteristickým obecným znakem společenských vztahů kapitalistické společnosti, potřeboval ke svému zrození právě tuto rovnost — rovnost, která ve vztahu vykořisťovatelů a vykořisťovaných byla ve skutečnosti formální, ve vztahu vykořisťovatelů mezi sebou ve své formálnosti skutečná.

\*

Totéž lze do značné míry říci o požadavku buržoasní svobody.<sup>37</sup> Také on má

<sup>35</sup> Jak svědčí např. i H o b b h o u s e : „... od sedmáctého století finanční svoboda pojímána tak, jakoby zahrnovala v sobě i to, co se nazývá svobodou politickou.“ L. T. H o b b h o u s e, *Liberalism*, Praha 1914, 17.

<sup>36</sup> Což pravděpodobně nejvyspělejší ideologové buržoasie tušili: už ve francouzské Encyklopedii je požadavek sociální rovnosti obcházen (viz heslo „Rovnost“); Rousseauův důsledný požadavek majetkové rovnosti lidí — jakkoliv se pohybující v rámci soudobého myšlení — byl encyklopedisty pokládán za výstřední a neuskutečnitelný.

<sup>37</sup> Hesla svobody a rovnosti nelze dost dobře od sebe oddělovat (pro úzky obzor buržoasních prací o individualismu je příznačné, že vznikla dosti rozsáhlá literatura jen o tom, zda lze obě hesla do sebe zahrnovat či zda je třeba pojednávat o nich odděleně). Podle našeho názoru jsou obě hesla dvě stránky téhož: pokud je chápeme jako ideové projevy těžce společenské podstaty, potud spadají v jedno; pokud je rozlišujeme jako relativně samostatné ideové výrazy, potud mají relativně rozlišný obsah a je třeba podle toho s nimi operovat.

svou všelidskou i buržoasní tvář; zdá se však, že v něm je třídní subjektivita buržoasie více patrna. Původní, revoluční formulace buržoasní svobody je sice nestraná: „Svoboda spočívá v tom, že každý může dělat všechno to, co neškodí jiným. Tedy vykonávání přirozených práv jednotlivcových má jen tu mez, která zabezpečuje ostatním členům společnosti požívání těchže práv. Tato mez může být stanovena jen zákonem.“<sup>38</sup> A bylo tomu tak zajisté proto, že požadavek svobody byl prvním a hlavním protifeudálním požadavkem, jak buržoasie, tak především ostatních porobovaných tříd a vrstev.<sup>39</sup> Nicméně už ten sám fakt, že teoreticky byl požadavek svobody formulován v situaci, kdy buržoasie byla objektivně nejpokrokovější společenskou třídou, že tato teoretická formulace byla teoretiky třetího stavu vypracována ve prospěch tohoto stavu, nutně vedl k jeho specifikaci i deformaci v *buržoasním* smyslu i u těch nejpokrokovějších vládních skupin francouzské buržoasní revoluce. (Ostatně o tom dodatečně svědčí nejen chvatné vydání Le Chapellierova zákona,<sup>40</sup> ale i na příklad řada rysů jakobínského revolučního teroru.) To je subjektivně třídní stránka požadavku svobody. Tato stránka byla nutně determinována soudobě objektivně pokrokovou rolí buržoasie. Objektivní determinace hesla svobody vznikla průběhem historického vývoje několika předchozích staletí. Ve formulaci svobody, jak ji podává revoluční ústava, se odráží základní požadavek buržoasie, jež předznamenává její historickou dráhu a pozdější základní zákon kapitalismu: získat svobodu maximálního zisku. V tom smyslu je požadavek svobody něčím, co je vlastním buržoasní ideologií.

Svoboda jako politické heslo buržoasie se rodí v období prvotní akumulace.<sup>41</sup> Systém peněžních vztahů tvořil v tomto období po určitou dobu základnu soužití buržoasie a šlechty.<sup>42</sup> Konec konců však muselo dojít k tomu, že pro narůstající kapitalistické výrobní a směnné vztahy se staly meze feudální společnosti se svými pilíři — výsadami a pozemkovou rentou na základě nevolnického systému — příliš úzkými. Ideologickým výrazem rozchodu buržoasie se systémem feudální společnosti je heslo svobody. Tím není řečeno, že by třetí stav byl „nesvobodným“ stavem feudální společnosti. Naopak, v mezích této společnosti požíval jistých „svo-

<sup>38</sup> Viz *Prohlášení práv*, článek 4. Oficiální český překlad pro školy z r. 1920: „4. Svoboda v tom záleží, moci činiti vše to, co neškodí druhému: tudíž není v provádění přirozených práv pro nikoho mezi kromě těch, jež zajišťují druhým členům společnosti, dosahovati týchž práv. Tyto meze mohou býti ustanoveny pouze zákonem.“ Podrobnější rozbor tohoto článku viz L. v. W i e s e, *Liberalismus*, Leipzig 1917, 24—27.

<sup>39</sup> V hesle svobody setkávaly se společné zájmy mnoha společenských skupin: „V jedné věci ... jsou tyto liberální postuláty: svoboda osobnosti včetně svobody přesídlení a svobody smluvní; svobodný obchod ve vnitrozemí i zahraničí; svobodné vlastnictví, především statků a půdy, a proto zrušení feudální soustavy. Sedlák chtěl být osvobozen od pána, řemeslník od cechu, dělník od vrchnostenských a cechovních daní a spotřebitel od monopolu cechů.“ Uvádí H. L e v y, *Liberalismus u. Kapitalismus*, 12.

<sup>40</sup> Viz o tom např. R. G a r a u d y, *Grammaire de la Liberté*, Paris 1950, 9.

<sup>41</sup> G a r a u d y dobře vystihuje souběžnost myšlenkových svobodomyšlných proudů a hospodářského osamostatňování buržoasie, když období prvotní akumulace hodnotí jako „dobyvatelské období buržoasní svobody“. R. G a r a u d y, *Grammaire de la Liberté*, Paris 1950, 41.

<sup>42</sup> Je příznačné, že obchodní kapitál se původně dokonce spojuje s feudály proti začínajícímu průmyslovému kapitálu; viz o tom např. K. K a u t s k y, *Die materialistische Geschichtsauffassung* II, 382—383.



bod<sup>43</sup>; ale zde šlo už o něco vyššího — o svobodu buržoasie jako celku. Toto vědomí společných zájmů buržoasie vzniklo na základě rozporu materiální síly buržoasie a politických mezí, v nichž existovala za feudalismu.

Vznikl zde historicky nový rozpor, který můžeme charakterizovat z jeho dvou podstatných stránek:

1. Peníze jako všeobecné měřítko lidí — feudální renta jako základ výlučnosti šlechty a tedy její nesouměřitelnosti s ostatní společností.

2. Peníze jako společenská síla, jejichž tendencí je rozpínavost až k zevšeobecnění — feudální renta, jejíž tendencí byla setrvačnost v neměnnosti feudalismu. Dialektika tohoto rozporu byla zákonitým vztahem mezi zájmy majitelů feudálních latifundí a mezi zájmy buržoasních podnikatelů, střetávajících se s nimi především v otázce pracovních sil. Poněvadž tento rozporný proces proběhl tím způsobem, že byly do sféry kapitalistické výroby zataženy masy nemajetného obyvatelstva, týkal se tento rozpor celé soudobé společnosti. V tom je *objektivně* společenská určenost požadavku svobody jakožto buržoasního, protifeudálního a obecně pokrokového. Touto historickou determinací je však heslu svobody dán i osobitý individualistický charakter — nejlépe odpovídající zájmům soudobé buržoasie. — Buržoasní revoluce se proto stává revolucí v tom smyslu, že ruší pouta, tj. dávky, poplatky, cla — prostě „nerovnost“ a dává „faire chance“ pro svobodný čachr. V tomto smyslu jsou požadavky svobody a rovnosti ideologickým výrazem zevšeobecnění peněžních vztahů a prostředky vzniku společenských vztahů kapitalistické společnosti, vztahů, jichž charakteristikou je individualismus.

\*

V buržoasních požadavcích svobody a rovnosti se odrazil fakt zevšeobecnování peněžní hodnotové formy jako příznačné podmínky vzniku kapitalistické společensko-hospodářské formace a tím bylo ovlivněno pojetí člověka a společnosti pro vědomí lidí této nastávající formace. K společenské determinaci toho přispěl nejméně ještě jeden významný faktor jako *celková* determinanta chápání vztahu jednotlivce a společnosti: rozvoj obchodu.<sup>44</sup> Obchod tím, že vtiskl svůj ráz všem druhům vztahů mezi jednotlivci dané společností, se tak stal nejvýznamnějším vlivem společenské dělby práce na buržoasní chápání společenského jednání. Velké zeměpisné objevy, které zrychlily vývoj obchodního kapitálu, ve svých důsledcích napomohly k přechodu od feudálního ke kapitalistickému způsobu výroby (zde shrály roli zejména takové faktory, jako rozšíření světového trhu, rozmnožení masy zboží v oběhu, rivalita evropských mocnářů v získání zámořských zdrojů bohatství atd.). Tyto objevy — a veškerá činnost s nimi související — napomohly k zvětšení moci nejen některých feudálních vládců, ale kromě toho třídě, jejíž hospodářská činnost byla spjata s rozvojem obchodu, buržoasii.

Formy této činnosti byly různé a pohybovaly se nikoli vždy v mezích zákona. Pirátští a loupežnickí zakladatelé buržoasních rodů nejsou sice právě příjemnými členy v galerii předků a mnohem více jsou jako předkové vítáni v rodokmenu „vážení obchodníci“. Dnešní

<sup>43</sup> Středověký městský stát „Znal ne tak svobodu, jako spíše „svobody“ — práva korporací zabezpečená privilegii. . .“ L. T. H o b b h o u s e, *Liberalism*, Praha 1914, 9.

<sup>44</sup> „Zbožní oběh je východiskem kapitálu. Historickými předpoklady jeho vzniku jsou zbožní výroba a rozvinutý zbožní oběh, obchod. Světový obchod a světový trh zahajují v XVI. století nové dějiny kapitálu.“ K. M a r x, *Kapitál* I, Praha 1953, 165.

buržoasie je však legitimní dědičkou nejen kramářů a lichvářů, ale i flibustýrů 17. a 18. století.<sup>45</sup> Dnešní kapitalismus je jen rozvinutím všech vlastností prvotní formy kapitálu — obchodního.<sup>46</sup> Nezměnila se tu podstata příslušného typu vztahů mezi jednotlivci, změnila se jen forma.

Pokud jde o změnu této formy, je třeba podtrhnout to, že domněnky o počestném původu rodinného jmění čachrářských dynastií jsou vskutku jen později vytvořenou ilusí. Obchodníci konce feudalismu se často jen málo lišili od loupežníků a jim podobných.<sup>47</sup> Hrubá forma získávání zmíněných majetků byla běžná pro období převládání obchodní formy kapitálu.<sup>48</sup> To nebylo ovšem na překážku rozvoji buržoasie, jejího myšlení i odpovědných (nebo zdánlivě i neodpovídajících) mravních zásad; spíše naopak; lze říci, že mezinárodní solidarita buržoasie jako světové vykořisťovatelské třídy se zrodila právě touto cestou.<sup>49</sup> A pokud jde o zmíněnou hrubou formu zisku obchodního kapitálu, je příznačné, že obchod jako forma buržoasního podnikání byl původně dokonce neomyslný od pirátství a dokonce války.<sup>50</sup> Příbuzenství těchto povolání nebylo ovšem dáno ani božskou Prozřetelností ani usměrňováno státem. Jsou to jen různé stránky živelného procesu, který byl materiálním podkladem ideje svobody — neboť v těchto oborech měli své možnosti k uplatnění silní, bezohlední jedinci, jimž podmínky rozkládajícího se feudalismu usnadnily cestu k zbohatnutí.<sup>51</sup> Tato původní forma „získávání“ bohatství buržoasie, prvotní „akumulace“ (jak tento proces poměrně velmi mírně nazývá Marx) je obdobím hospodářských základů, na nichž konec-konců vyrůstá i individualistické pojetí vztahu jednotlivce a společnosti jakožto pojetí příznačné buržoasní.

Vliv obchodního kapitálu na vytvoření samostatného pojetí společnosti a jejího dění není ovšem třeba přeceňovat. Obchodní a lichvářský kapitál nestojí ještě v protikladu k feudálnímu řádu. Je jen jiným druhem vykořisťování v rámci

<sup>45</sup> Srv. s tím ostatně svědectví buržoasního historika kapitalismu: A. Weber, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre*, München u. Leipzig 1932, 58.

<sup>46</sup> „Nejen obchod, ale i obchodní kapitál je... starší než kapitalistický způsob výroby — ve skutečnosti je historicky nejstarší volnou formou existence kapitálu.“ K. Marx, *Kapitál* III/1, Praha 1955, 344. A dále: „...kupecký kapitál se objevuje jako historická forma kapitálu dlouho předtím, než si kapitál podrobil samu výrobu. Jeho existence a určitý stupeň vývoje jsou samy historickým předpokladem vývoje kapitalistického způsobu výroby.“ Tamtéž, 345—346.

<sup>47</sup> Viz např. W. Sombart, *Der Bourgeois*, München und Leipzig 1923, 77—80. Učebnice *Politická ekonomie*, Praha 1955, 64.

<sup>48</sup> K. Marx říká: „Za své nadvlády ... obchodní kapitál všude představuje systém drancování...“; *Kapitál* III/1, Praha 1955, 350. Viz o tom podrobnosti z vývoje amerického kapitalismu v knize A. Rochestrové, *Americký kapitalismus*, Praha 1950.

<sup>49</sup> Lze dokonce říci, že obchodní kapitál — který nezná „ni roi ni patrie“ — byl materiálním základem vzniku kosmopolitismu; jak poznamenává jeden buržoasní autor: „...komerční“ — to znamená původně mezinárodní.“ H. Levy, *Die Grundlagen der Weltwirtschaft*, Leipzig-Berlin 1924, 21.

<sup>50</sup> Viz Goetheovo klasické dvojverší: „Krieg, Handel und Piraterie, dreieinig sind, nicht zu trennen.“ Srv. svědectví A. Rochestrové: „Obchod a pirátství byly v úzkém příbuzenském vztahu.“ (*Americký kapitalismus*, 19.) Viz též Engelsův výrok: „Obchod má také své křížácké výpravy...“ K. Marx — F. Engels, *Sebrané spisy* I, Praha 1956, 526.

<sup>51</sup> Clausewitz nikoli náhodně srovnává válku s obchodem a ukazuje na oboustranný zisk, který by vznikl spoluprací obchodníka a vojáka: „Válka nespadá do oblasti umění a věd, ale do oblasti společenského života. Je rozparem velkých zájmů, který se řeší krvavým způsobem a jen tím se odlišuje od ostatních rozporů. Lépe než s kterýmkoliv jiným uměním lze válku srovnávat s obchodem, který je také rozparem lidských zájmů a činností.“ Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Berlin 1944, 9.

feudalismu.<sup>52</sup> Třída obchodníků a lichvářů není z tohoto hlediska cizím tělesem uvnitř feudální společnosti,<sup>53</sup> ale naopak je do jisté míry i aktivním nositelem společenských vztahů feudalismu. Základním předělem ve vývoji mezi feudální a kapitalistickou společensko-hospodářskou formací není totiž ještě vznik obchodního a lichvářského kapitálu, ale až vznik průmyslového kapitálu. A ne náhodou až tehdy začíná buržoasie usilovat o moc ve státě a uplatňovat se politicky jako samostatná třída. A až tehdy se obchodní kapitál stává jen jednou, nikoliv už základní formou kapitálu.<sup>54</sup> To je proces charakteristický pro období, jež Marx nazývá — na rozdíl od období „prvotní akumulace“ — obdobím „manufakturním“. V tomto období začínají převládat nad hrubě násilnými formami zisků formy méně nápadné, formy ekonomického násilí. V tomto období začíná buržoasie přecházet od svého dřívějšího způsobu společenské existence — kdy byla spíše více-méně samostatnou vrstvou feudální společnosti — k existenci samostatné společenské třídy.<sup>55</sup> A tato samostatnost byla do značné míry závislá právě na její původní převaze v oblasti obchodního podnikání. I v tomto smyslu lze tedy pokládat rozvoj obchodního podnikání ne-li za příčinu, tedy v každém případě za podstatný korelační proces vzhledem ke vzniku a rozvoji individualistického pojetí člověka a společnosti. Staletá praktická zkušenost z obchodního styku mezi jednotlivci se nezbytně odrazila v buržoasním pojetí člověka a působila v tomto smyslu na jeho individualistický charakter.

Pokud jde o zkoumání ideologického a teoretického odrazu rozvinutí obchodního podnikání, pak je třeba vyjít z předpokladu, že obchodní vztah je nejcharakterističtějším projevem vzájemných vztahů buržoasních jednotlivců buržoasní společnosti. Obchodní vztah se stal universálním pojítkem buržoasní společnosti a pronikl do všech jejích oblastí. Tak např. lze říci, že pro buržoasní vědu 17. a 18. století není typickým rysem jen mechanicismus ve vztahu dvou fyzických individuí — molekul, těles; to je jen jednou, obecnou stránkou jejího pojetí koexistence dvou individuí. Druhou stránkou a druhým, konkrétnějším kořenem individualismu je obdobně pojatý akt směny mezi dvěma individuí. V tomto pojetí nejde jen o dva jednotlivce navzájem směňující dvě užité hodnoty; jde o více. Zájmy těchto dvou jednotlivců — zdánlivě se ztotožňující v aktu směny — jsou současně protikladné; dokonce „absolutně protikladné“, jak říká Engels:<sup>56</sup> oba chtějí „vydělat“.

<sup>52</sup> Viz o tom např.: K. Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung* II, 382.

<sup>53</sup> Viz o tom např.: Lujo Brentano, *Zur Geschichte der englischen Gewerkvereine*, Leipzig 1871, 28.

<sup>54</sup> „Za kapitalistického způsobu výroby — tj. jakmile se kapitál zmocní výroby samé a dá jí úplně změněnou a specifickou formu — jeví se obchodní kapitál jen jako kapitál ve zvláštní funkci. Ze všech dřívějších způsobů výroby — a tím více, čím více je výroba bezprostředně výrobou životních prostředků pro výrobee, jeví se obchodní kapitál jako funkce kapitálu par excellence.“ K. Marx, *Kapitál* III/1, Praha 1955, 345—346. Vůbec je třeba říci, že I. část III. dílu *Kapitálu* je dostatečným popřením Sombartova obvinění Marxe, že „simplifikuje“ (*Der Bourgeois*, 125), když vykládá historickou úlohu kapitálu.

<sup>55</sup> Je třeba podotknout, že zvláště v tomto ohledu je ve zmíněném období markantní nepoměr mezi buržoasií francouzskou a anglickou. Zatím co buržoasie v Anglii vcelku zvítězila (i s ohledem na kompromis z r. 1688), je francouzská buržoasie ještě politicky nerovnoprávná, čímž jsou omezeny i její hospodářské možnosti.

<sup>56</sup> B. Engels, *Nástin kritiky politické ekonomie*. K. Marx — B. Engels, *Sebrané spisy* I, Praha 1957, 529.

Poněvadž však tato protikladnost podle názorů buržoasních teoretiků není těmto jednotlivcům na překážku, ale naopak je svádí dohromady k tak užitečnému zaměstnání jako je obchod, je tedy („tedy“ rozumí se s hlediska logiky obchodníka) uspokojováním individuálních zájmů uspokojován i „všeobecný zájem“!<sup>57</sup> Tak vliv směny proniká volky nevolky i do teoretického myšlení buržoasie. A v tom smyslu není přehnané říci, že obchod měl pro buržoasní společenské vědy význam obdobný významu mechaniky pro přírodní vědy. Tento vliv je ještě zesilován tím, že ve zmíněném historickém období je pro rozvoj buržoasie jako třídy nejdůležitější činnost *jednotlivých* podnikatelů. Zájmy těchto jednotlivců pak přicházejí do rozporu s monopolem feudální výroby a feudálního přivlastňování. A z hlediska orientace soudobých buržoasních teoretiků<sup>58</sup> na tyto jednotlivce jsou jejich teorie ideální společnosti jako složené z agilních lidských molekul, individuí, pochopitelné a dokonce relativně historicky oprávněné; a to nejen co do zdůrazňování individuí, ale i co do pojetí těchto individuí jako v podstatě rovných, v podstatě s rovnými možnostmi. Neboť kromě subjektivní buržoasní slepoty, která nevidí a nechce vidět vlastní třídní egoismus, přistupuje v úvahu okolnost nadmíru závažná: v období vzniku zmíněného typu teorii společenských vztahů je společnost poměrně málo diferencována, než aby vynikal *třídní* antagonismus jako princip společenského vývoje. A současně státičnost dosavadního způsobu uvažování stejně jako i státičnost samé, dosud existující feudální společnosti, nedovoluje ještě odkrýt dynamiku společenských rozporů jako hnací síly vývoje.

Vcelku lze tedy říci, že vedle zevšeobecnění peněz jako prostředku směny je druhým důležitým kořenem individualistického pojetí člověka a společnosti rozmach obchodního podnikání a jeho proniknutí do všech spár buržoasní společnosti. V tom smyslu lze říci — nebereme-li v úvahu ještě jiné, zato však podružnější kořeny tétož, že proces vzniku a rozvoje buržoasního individualistického pojetí vztahu jednotlivce a společnosti závisel především na rozvoji těchto dvou faktorů.

<sup>57</sup> Na tomto místě nelze nepřipomenout skvělé Marxovo ironisování onoho typu buržoasního myšlení, jež produkuje „freetrader vulgaris“: „Sféra oběhu čili směny zboží... je pravým rájem přirozených práv člověka. Zde vládne jedině svoboda, rovnost vlastnictví a Bentham. Svoboda! Neboť vstupují ve vzájemný vztah jen jako majitelé zboží a směňují ekvivalent za ekvivalent. Vlastnictví! Neboť každý nakládá jen s tím, co mu patří. Bentham! Neboť každý z nich se stará jen o sebe. Jediná moc, která je svádí dohromady, a spojuje, je úsilí každého o vlastní prospěch, o zvláštní výhody, osobní zájem.“ K. Marx, *Kapitál* I, Praha 1953, 195.

<sup>58</sup> Za jeden z důležitých zdrojů individualistického pojetí společnosti je třeba pokládat vedle toho i linii politicko-hospodářských teorií, z nichž neobyčejně výrazným typem vznikajícího individualismu je zejména princip „laissez-faire“. V těchto ekonomických názorech se buržoasní vědomí realizuje ve formě, která je pro buržoasii jako třídu dokonce nejpříznačnější; jde však už jen o odvar z filosofického řešení poměru individua a společnosti. Z tohoto důvodu — i pro nedostatek místa — je tato linie vzniku individualismu v této stručné stati vynechána.