

LUBOMÍR SOCHOR: FILOSOF DĚJIN POTLAČENÉHO MARXISMU

Petr Kužel

I. Úvod

Filosofické dílo Lubomíra Sochora je i mezi odbornou veřejností poměrně málo známé. Přispívá k tomu zejména několik skutečností: publikace ucelených monografií mu byly během jeho života opakovaně znemožněny, takže jeho publikované dílo zůstalo roztroušeno v celé řadě časopiseckých studií a článků – českých i zahraničních, samizdatových i exilových, z nichž zejména ty zahraniční jsou dnes již jen obtížně dostupné.¹ Mnoho Sochorových textů navíc nebylo dosud uveřejněno vůbec.

Podobně smutný osud měla i celá řada Sochorových překladů ze šedesátých let, z nichž byla v době jeho života publikována toliko menší část. V řadě případů bylo publikování zakázáno těsně před vydáním. Nevydány tak zůstaly Sochorovy překlady knih Györgye Lukácese, Karla Korscheho, Herberta Marcuseho a dalších. Ty jsou z odstupe mnoha desetiletí postupně vydávány vědeckými nakladatelstvími teprve v posledních letech.²

¹ Z toho důvodu jsem se ostatně také rozhodl zpracovat a připojit Sochorovu bibliografii, a umožnit tak zájemcům utvořit si alespoň základní představu o záberu a rozsahu Sochorovy práce.

² Lukács, G., *Dějiny a třídní vědomí Studie o marxistické dialektice*. Ed. I. Landa. Přel. L. Sochor. Praha: Filosofia, 2020; Lukács, G., *Lenin: studie o souvislosti jeho myšlenek*.

Současné vydávání Sochorových překladů však do jisté míry způsobuje, že je nyní vnímán spíše jako poučený překladatel, případně – vzhledem k posmrtně publikovanému sborníku jeho publicistických textů z exilu: *Úvahy o praxi reálného socialismu* (což je vlastně dosud jediná v češtině publikovaná Sochorova kniha) – jen jako britký kritik normalizačního režimu. Jeho dílo filosofické, práce o dějinách marxismu či analýzy společností sovětského typu tak stále nejsou doceněny. Předkládaný výbor textů se pokouší mezeru v recepci Sochorova díla alespoň zčásti zaplnit. Lze předpokládat, že v budoucnu budou následovat svazky další, které zpřístupní i jiné texty ze Sochorovy rozsáhlé pozůstalosti, zejména cizojazyčné texty z jeho exilového období.

Tento výbor čtenáři zprostředkovává především Sochorovy texty *filosofické*. Je však důležité si uvědomit, že Sochor se neomezoval pouze na zkoumání filosofické problematiky (byť ta u něj rozhodně dominovala), ale měl rovněž vzdělání právnické a sociologické.³ Aby i tyto aspekty Sochorova myšlení byly alespoň částečně v předkládaném výboru zohledněny, rozhodl jsem se zařadit do výboru například text „Nové kladivo na čarodějnice“, v němž Sochor erudovaně a s ironií rozebírá tehdejší československý trestní zákoník, jeho výklady a jurisdikce, a porovnává je s paragrafy trestního zákoníku francouzského; dále pak texty „C. Wright Mills a sociologie sociologie“ a „Sociologie románu“, v nichž se projevuje Sochorův odborný zájem o problematiku sociologickou. Tento celoživotní zájem ostatně dokládá i Sochořem sestavený výbor textů sociologických autorů, které také sám přeložil. Tento výbor však byl – jako mnohé jiné Sochorovy překlady – publikován (v rozšířené podobě) teprve nedávno pod původním názvem *Materiály k teorii elit* v nakladatelství Filosofia.

Ed. P. Kužel. Přel. L. Sochor. Praha: Filosofia, 2023; Korsch, K., *Marxismus a filosofie*. Ed. J. Růžička. Přel. L. Sochor a J. Růžička. Praha: Filosofia, 2019; Marcuse, H., *Erós a civilizace. Filosofické zkoumání Freuda*. Přel. L. Sochor. Praha: Filosofia, 2025; Sochor, L.; Lánský, O. (ed.), *Materiály k teorii elit. Od klasiků do sedmdesátých let 20. století*. Přel. L. Sochor; A. Handl; L. Matoška; J. Sedláček. Praha: Filosofia, 2018.

³ Sociologii vyučoval na Právnické fakultě UK, kde pracoval od roku 1963 a kde výuku sociologie zavedl.

Podíváme-li se, byť jen zběžně, na bibliografii Lubomíra Sochora a na šíři jeho záběru, je zřejmé, že jedním z nejobtížnějších úkolů při ediční přípravě svazku bylo v prvé řadě rozhodnout, které z textů do tohoto výboru zařadit, tak aby výbor pokrýval hlavní oblasti Sochorova intelektuálního zájmu, a samozřejmě, jakým způsobem pak celý výbor strukturovat. Domnívám se, že s určitou mírou zjednodušení můžeme v Sochorově díle identifikovat několik základních oblastí. Tyto oblasti zájmu představují jednotlivé oddíly této knihy.

Logicky se projevovaly i v Sochorově překladatelské činnosti. Překládal jak z italštiny (díla Antonia Gramsciho) či němčiny (knihy G. Lukáse či K. Korsche), tak z ruštiny (A. M. Děborina či L. D. Trockého), z francouzštiny a angličtiny. Jeho zájem o freudomarxismus vyústil v překlad knihy Herberta Marcuseho *Erós a civilizace*, zájem o teorii elit v překlad základních textů teoretiků elit (Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Robert Michels, Karel Mannheim, Hans P. Dreitzel, Raymond Aron, György Lukács, Alexander Schiffrin, Thomas B. Bottomore, Ljubomir Tadić), z nichž sestavil již výše zmíněný sborník *Materiály k teorii elit*.

Jednotící osou Sochorových textů byl nedogmaticky pojatý marxismus jakožto kritická teorie společnosti. Sochor přitom jasně rozlišoval na jedné straně mezi „marxismem-leninismem“, touto, jak psal, „nekritickou a apologetickou ideologickou naukou, jež je ztělesněním byrokratického falešného vědomí“, a „kritickou dialektickou teorií společnosti, kterou vypracoval Marx“⁴ na straně druhé. Kritika marxismu-leninismu jakožto státní ideologie „reálného socialismu“ byla ostatně námětem řady Sochorových textů (zejména z jeho pozdního období), charakterizoval jej jako kryptonáboženský dogmatismus a častoval přívlastkem *liturgický* marxismus-leninismus. (K Sochorovu pojetí marxismu jako kritické teorii společnosti a k pojetí „liturgického marxismu-leninismu“ se vrátíme níže.)

Cenným vodítkem při strukturaci tohoto výboru mi byl Sochorův strojopis z roku 1978, jehož nadpis *Příspěvky k dějinám marxismu*.

⁴ Viz tento svazek, s. 569.

*Studie a články*⁵ byl použit jako název naší knihy. Sochorův strojopis obsahuje následující texty: „Teoretické dílo Antonia Labrioly“, „Filosofie a ekonomie. K problematice odcizení v marxismu“, „A. M. Děborin a dvacátá léta v sovětské filosofii“, „C. Wright Mills a sociologie sociologie“, „Antonio Gramsci jako politický myslitel“ a „Filosofická konfrontace Marxe a Freuda“. Tyto poměrně rozsáhlé studie, společně s později (tj. v roce 1980) vydanou studií „György Lukács a Karl Korsch: filosofická diskuse dvacátých let“ tvoří jádro i nyní publikovaného výboru. K nim jsou v rámci jednotlivých oddílů připojeny kratší články (či odborné recenze), které dané téma doplňují.

Náš výbor obsahuje jednak texty, které již byly v minulosti publikovány (oficiálně, v exilu či samizdatu), jednak texty, které byly nalezeny v Sochorově pozůstalosti, a které tedy vycházejí úplně poprvé. Mezi ně patří zejména studie „Antonio Gramsci jako politický myslitel“ a „Filosofická konfrontace Marxe a Freuda“, dále pak články „Znovu o marxismu a asijském výrobním způsobu“ či „Socialismus a odcizení“. Studie „György Lukács a Karl Korsch: filosofická diskuse dvacátých let“ vyšla dosud pouze v italštině, česky tedy vychází rovněž poprvé. Čtenář po přečtení knihy pravděpodobně sám shledá, že jsou jednotlivé texty vnitřně propojené. Dříve než se však zaměříme na Sochorovo dílo, řekněme si nejprve pár slov o autorovi samém.

II. Biografie

Lubomír Sochor se narodil 7. července 1925. V letech 1937–1944 studoval víceleté gymnázium v Praze, po maturitě byl přidělen německými okupačními úřady do továrny jako zámečnický. Během války se politicky radikalizoval, přijal myšlenky socialismu, resp. marxismu a zapojil se do podzemní odbojové činnosti. Aktivně se rovněž účastnil Pražského povstání v květnu 1945. Po válce vystudoval filosofii

⁵ Zároveň chci na tomto místě poděkovat Ivanu Landovi, který provedl první roztřídění materiálu z pozůstalosti L. Sochora uložené v Archives et Musée de la Littérature v Bruselu a také navrhl první strukturaci tohoto výboru.

na Filosofické fakultě UK a práva na Právnické fakultě UK. Od roku 1949 do roku 1961⁶ působil jako redaktor *Nové myslí*, která představovala „teoretický a politický časopis ÚV KSČ“, jak zněl její podtitul.

V bezprostředně poválečných letech, zhruba až do poloviny padesátých let, inklinoval, podobně jako většina tehdejších levicových intelektuálů, ke stalinismu. Vzápětí „prodělal krizi, která se u něho projevila již po Stalinově smrti, nicméně naplno propukla až po odhalení a kritice „kultu osobnosti““.⁷

Jak je zřejmé z bibliografie, v roce 1954 Sochor přestává publikovat, k psaní se opět vrací až v roce 1957. Od tohoto roku se však již tematika článků proměňuje. Píše texty o humanistickém marxismu, o raném Marxovi, reflektuje debaty o humanismu a marxismu ve Francii či o marxistických teoreticích, kteří představovali v rámci marxismu určitý heterodoxní proud vůči stalinskému pojetí marxismu: o Antoniu Gramscim, Karlu Kautském, Antoniu Labriolovi aj.⁸ Jak ještě uvidíme, intelektuální vypořádání se se stalinismem bude tvořit významnou osu Sochorova intelektuálního vývoje i v dalších letech, v podstatě až do konce jeho života.

V letech 1957 až 1961 studuje Sochor doktorské studium filosofie na FF UK a v roce 1961 obhájí kandidátskou práci na téma *Marxova teorie „odcizení“ a spory o „mladého“ Marxe* (ve strojopise 330 stran). V roce 1961 měla vyjít knižně. V jednom ze strojopisů nacházejících se v pozůstalosti autora Sochor uvádí, že k vydání mělo dojít pod názvem *Spory o mladého Marxe*, a že je dokonce již „uzavřena smlouva s nakladatelstvím“ SNPL.⁹ Lze spekulovat o tom, že pokud by skutečně vyšla v roce 1961, jak bylo plánováno – ve stejném roce jako první české vydání Marxových *Ekonomicko-filosofický rukopisů z roku 1844* (na

⁶ Naposledy je uveden v tiráži jako člen redakční rady v 10. čísle z října 1961.

⁷ Landa, I., Lubomír Sochor a pragmatika stalinismu, *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 3, 2019, 1, s. 171.

⁸ Viz například Sochorovy články: „Marxismus a humanismus“ (1958), „Marxistický humanismus“ (1958), „Úvod do raných děl Marxe a Engelse“ (1958), „Antonio Gramsci a kultura“ (1959) aj. Podrobněji viz oddíl Bibliografie v tomto svazku, s. 587–608.

⁹ „Seznam prací L. Sochora (do 20. ledna 1961)“, strojopis, s. 2.

jejichž vydání se mimochodem Sochor společně s Radovanem Richtou odborně podílel¹⁰) a dva roky před vydáním Kosíkovy *Dialektiky konkrétního*, která problematiku odcizení v tehdejším Československu značně zpopularizovala –, mohla by získat značný ohlas. K tomu ovšem nedošlo a kniha nespátřila příslovečné „světlo světa“ dodnes.¹¹

O důvodech je sice možné rovněž jen spekulovat, ale zdá se být takřka jisté, že bezprostřední příčinou byly Sochorovy politické postoje. Jak uvádí Jan Auerhan, Sochor v této době „kritizoval pomalou destalinizaci v Československu, žádal rehabilitaci obětí politických procesů padesátých let a odmítal kampaň proti „titovcům““. ¹² Sochorova kritika stalinismu mu tak vynesla četná obvinění z revizionismu, až byl nakonec v roce 1961 z důvodu spolupráce s tzv. „jugoslávskou skupinou“ obviněn z „titoismu“ a vyloučen z KSČ.¹³ Byl nucen opustit katedru filosofie na brněnské univerzitě, kde v té době působil, a pracoval pak dva roky jako frézař ve vysočanské Tesle. Je zřejmé, že za těchto okolností nemohla Sochorova kniha o Marxovi v roce 1961 vyjít.

O dva roky později byl však Sochor rehabilitován a od roku 1963 až do roku 1969 vyučoval na Právnické fakultě v Praze filosofii

¹⁰ Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Přel. Z. Sekal. Praha: SNPL, 1961, s. 6.

¹¹ Určitý ozvuk této práce představuje Sochorův text „Filosofie a ekonomie. K problematice odcizení v marxismu“. Viz tento svazek, s. 383–426.

¹² Auerhan, J., Předmluva. In: Sochor, L., *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu (Vybrané statě z let 1969–1986)*. Köln: Index, 1987, s. 4.

¹³ Gabriel, J., „Lubomír Sochor“. In: Gabriel, J. a kol., *Slovník českých filosofů*. Brno: Masarykova univerzita, 1998, s. 523–524. Ústředními postavami tzv. jugoslávské skupiny byl bývalý ředitel večerní školy marxismu-leninismu Eduard Novák a bývalý pracovník městské poradny marxismu-leninismu Klement Lukeš. Lukeš byl v září 1961 zatčen a vazebně vyšetřován. Kvůli zlepšení vztahů s Jugoslávií však bylo na zákrok ÚV KSČ vyšetřování po dvou měsících zastaveno. (Viz Vojtěchovský, O., *Z Prahy proti Titovi!* Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2012, s. 596.) Diskusí skupiny se účastnili také jugoslávští diplomaté a novináři, mnohdy se debaty odehrávaly přímo na jugoslávském velvyslanectví. Kromě Sochora se jich účastnil také například Jaroslav Opat, Jiří Pelikán a další. Viz Landa, I., Lubomír Sochor a pragmatika stalinismu, s. 172.

a sociologii.¹⁴ V roce 1964 mu také bylo obnoveno členství v KSČ.¹⁵ Možnost publikovat výše zmíněnou práci se tak znovu otevřela a v roce 1964 *Literární noviny* skutečně oznamují, že mezi tituly zařazenými do edičního plánu Nakladatelství politické literatury pro rok 1965 je i vydání knihy Lubomíra Sochora s názvem *Marxova teorie odcizení a spory o mladého Marxe*.¹⁶ Kniha však opět z neznámého důvodu nevyšla.

V roce 1965 se Lubomír Sochor habilitoval.¹⁷ Přednášel filosofii a sociologii, etiku, ale vedl i specializované kurzy, například o psychoanalýze a marxismu. Zasadil se mj. o zavedení studia sociologie na Právnické fakultě.¹⁸ V roce 1968 se aktivně účastnil pražského jara a spolupracoval s časopisy, které myšlenky pražského jara prosazovaly. Během šedesátých let psal mj. pro *Literární noviny*, *Literární listy*, *Plamen*, *Světovou literaturu*, *Orientaci*, *Dějiny a současnost* aj.¹⁹ Podporoval reformní proud, včetně koncepce rad pracujících s široce pojatými pravomocemi vůči managementu.²⁰ V rámci reformního proudu tak

¹⁴ Viz Gabriel, J., Lubomír Sochor, s. 524; Auerhan, J., Předmluva, s. 4; Landa, I., Lubomír Sochor a pragmatika stalinismu, s. 172.

¹⁵ Poznámka *Listů, Listy. Časopis československé socialistické opozice* 16, prosinec 1986, 6, s. 25.

¹⁶ Viz Ediční plán na rok 1965 – Nakladatelství politické literatury, *Literární noviny* 13, 15. srpna 1964, 33, s. 11. (Oproti práci kandidátské nejsou již výrazy *odcizení a mladého* uvedeny v uvozovkách.) Je zde rovněž oznámeno vydání Sochorova překladu Děborinovy knihy *Filosofie a politika*. Vydání *Marxovy teorie odcizení a sporů o mladého Marxe* bylo rovněž avizováno v *Co nového vyjde?* (1. října 1964, 40, s. 7). Děkuji za tyto informace Lukáši Broulovi.

¹⁷ Tématem jeho habilitace byly *Studie z dějin marxistické filosofie*. Jak uvádí *Věstník ministerstva školství a kultury* (21, 1965, 13, s. 128), habilitace se konala 20. května 1965 v 15:30 v místnosti 28 na Právnické fakultě UK v Praze 1.

¹⁸ „Návrh na zavedení výuky sociologie na právnické fakultě“, strojopis (nedatováno), s. 1.

¹⁹ Šéfredaktorem měsíčníku Svazu československých spisovatelů *Plamen* byl jmenován Karel Kosík a jeho zástupcem K. Kostroun; členy řídicího výboru jsou dále M. Kundera, L. Sochor a J. Škvorecký, *Nový život, měsíčník cyrilometodějské ligy pro kulturu a život z víry*, 1969, 3, s. 69.

²⁰ Srov. Dělnická samospráva – ano, či ne?, *Reportér* 3, 1968, 23, příloha, s. iii–xii.

stál na pozicích radikálních demokratů proti technokratické koncepci. Prosazoval koncepci společenské samosprávy, v níž spatřoval nástroj proti byrokratizaci společnosti, proti rozdělení společnosti na lidi, kteří řídí, a ty, kteří jsou řízeni, proti rozdělení na subjekty a objekty řízení.²¹ Technokratický proud podle něj vlastně jen představoval „boj za kvalitnější, zdatnější a výkonnější byrokratismus“, ale byl jen modernější a efektivnější variantou „technokraticko-byrokratických tendencí“, které jsou vlastní stalinismu.²²

Po invazi v srpnu 1968 byl Sochor na Vysočanském sjezdu zvolen členem ústředního výboru KSČ.²³ Vzhledem k jeho roli během pražského jara byl napadán v sovětském tisku, mj. v tzv. *Bílé knize*.²⁴

²¹ „Proti silným byrokratickým tendencím má socialistická společnost prostředek, nikoli ovšem zázračný, přesto však účinný. Je to Marxova myšlenka samosprávy.“ Viz tento svazek, s. 434.

²² Technokratická koncepce, v dobové terminologii také nazývaná manažerismus, představovala jeden z proudů tehdejšího reformního komunismu. Usilovala především o efektivní řízení podniků. Její zastánci prosazovali decentralizaci ekonomiky, přičemž jednotlivé podniky měli spravovat schopní manažeři podle principů ekonomické racionality. Rady pracujících měly podle technokratické koncepce být spíše jen kontrolním orgánem a manažeři či ředitelé podniků měli být do čela podniků i nadále dosazováni seshora (státem). Oproti tomu radikální demokraté, kam patřil L. Sochor (ale například i Robert Kalivoda, Egon Bondy, Petr Uhl aj.), se shodovali s technokraty na principu decentralizace, efektivního řízení a zbavení se centrálního plánování (kdy stát byl de facto jediným ekonomickým subjektem v plném slova smyslu a jednotlivé podniky jen jeho „převodovou pákou“), ale prosazovali, aby pracující měli v radách pracujících většinu, aby rady měly širší pravomoci, včetně jmenování manažerů a ředitelů (a podniky se tak staly nezávislé na zásazích státu, a management podniků by podléhal demokratické kontrole pracujících). Rady pracujících se však v pojetí tohoto radikálně demokratického proudu měly stát zároveň i politickým orgánem socialistické samosprávy. Podrobněji se této otázce věnuji v textu: *Pražské jaro: boj o rady pracujících, společenskou samosprávu a ekonomickou demokracii*. In: Hauser, M. (ed.), *Pražské jaro. Logika nového světa. Od reformu k revoluci*. Praha: Filosofie, 2022, s. 73–145.

²³ *Sedm pražských dnů. 21.–27. srpen 1968: Dokumentace*. Praha: Academia, 1990, s. 90.

²⁴ Později pak byl dehonestován i v normalizačních publikacích: viz Matouš, M., *Fronta bez příměří. Československo v boji proti ideologické diverzi*. Praha: Svoboda, 1974,

V roce 1969 byl ještě zvolen řádným profesorem Univerzity Karlovy, nicméně nastupující normalizační režim ho již odmítl profesorem jmenovat. V roce 1969 byl znovu vyloučen z KSČ. Zůstal sice zaměstnancem Právnické fakulty, nicméně pracovat zde mohl pouze v oddělení dokumentace jako bibliograf a dokumentátor, „a to pod dohledem tajné policie (roku 1972 byl zatčen a krátce uvězněn za šíření protivládních tiskovin)“.²⁵

V roce 1978 odešel se svou francouzskou manželkou do Paříže.²⁶ Během exilu působil jako redaktor v exilových periodikách: v Liehmových *150 000 slov*, v Pelikánových *Listech* či ve francouzském časopise *L'Alternative* vydávaném Françoisem Masperem (později se časopis přejmenoval na *La nouvelle Alternative*). Jak uvádí Jan Auerhan, Sochor publikoval rovněž v časopisech *Praxis*, *Rinascita*, *Les Temps Modernes*, *Le Matin*, *Politique aujourd'hui*, *Die Zeit* aj. Až do roku 1981, kdy byl zbaven československého občanství, psal však pod pseudonymy či anonymně.²⁷ Jako historik marxismu se rovněž podílel na italských několikasvazkových dějinách marxismu (*Storia del marxismo*), jejichž hlavním editorem byl Eric Hobsbawm, či na americkém slovníku marxismu a neomarxismu.²⁸ Přednášel rovněž na pařížské univerzitě o komunikačních technikách a sdělovacích prostředcích v zemích

s. 168; týž, *Úloha revizionismu v současném ideologickém boji*. Praha: Svoboda, 1979, s. 217, 222; Hrzal, L.; Netopilík, J., *Ideologický boj ve vývoji české filozofie*. Praha: Svoboda, 1975, s. 202–203, 255–256.

²⁵ Landa, I., Lubomír Sochor a pragmatika stalinismu, s. 173.

²⁶ Některé zdroje uvádějí rok 1979 (viz Auerhan, J., Předmluva, s. 4; Gabriel, J. a kol., *Slovník českých filosofů*, s. 524). Vzhledem k tomu, že Sochorův text „Ou bien une réforme de structure, ou bien une nouvelle gomulskisation du pouvoir“, který vyšel 1. září 1978 v *Le Matin*, obsahuje dovětek, že autor je „un réfugié d'un pays de l'Est“ (*uprchlík z východoevropské země*), lze se domnívat, že Sochor ve skutečnosti odešel do exilu již v roce 1978.

²⁷ Je tedy pravděpodobné, že se v budoucnu Sochorova bibliografie ještě rozšíří.

²⁸ Sochor, L., „Arnošt Kolman“ a „Radovan Richta“. In: Gorman, R. A. (ed.), *Biographical Dictionary of Marxism*. Westport, CT: Greenwood Press, 1986, s. 168–169, 288–290; Sochor, L., „Robert Kalivoda“, „Karel Kosík“, „Zdeněk Mlynář“, „Petr Uhl“. In: Gorman, R. A. (ed.), *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*. Westport, CT: Greenwood Press, 1985, s. 224–226, 240–242, 308–310, 421–422.

sovětského bloku²⁹ a především stále pracoval na své monografii *Stalin a marxistická teorie*, v níž analyzoval fenomén stalinismu.³⁰

V pátek 14. listopadu 1986 spáchal Lubomír Sochor ve svém pařížském bytě sebevraždu.³¹

III. Stalinismus a dějiny marxismu

Jak bylo řečeno v předchozí biografické skice, od první poloviny padesátých let byl určujícím předmětem Sochorovy teoretické reflexe fenomén stalinismu, který kritizoval a analyzoval z marxistických pozic. Nešlo nicméně o pouhé odmítnutí stalinismu a kultu osobnosti, o to prohlásit stalinismus za „úchylku“ od „pravověrného“ marxismu. Sochor se pokoušel stalinismus pochopit v rámci široce pojímaného vývoje marxistické filosofie, jako jeho součást, a analyzovat jej zároveň v souvislosti s vývojem politických a ekonomických problémů daného období. Jednoduše řečeno, Sochor se pokoušel aplikovat marxismus jako kritickou metodu analýzy společnosti na dějiny samotného marxismu. To u něj vyústilo v projekt vytvoření komplexních dějin marxistické filosofie.

V Sochorově pozůstalosti nalezneme několik návrhů, základní osnovy práce i konkrétní zapojení mezinárodních badatelů.³² Nutno říci, že v šedesátých letech, kdy svůj návrh konceptualizoval, žádné kritické dějiny marxismu, v nichž by marxistické kritické ostří bylo

²⁹ Poznámka *Listů*, s. 25.

³⁰ Landa, I., Lubomír Sochor a pragmatika stalinismu.

³¹ Poznámka *Listů*, s. 25.

³² Viz Sochor, L., Nárys pracovních úkolů na obecných dějinách marxistické filosofie, strojopis (nedatováno), s. 1–2; týž, Práce na dějinách marxistické filosofie, strojopis, 30. 5. 1964, s. 1–2. Měl vzniknout tým lidí, kteří by na dějinách marxistické filosofie pracovali. Tuto práci měl vést Lubomír Sochor. V edici Filosofická knihovna bylo plánováno vydat základní prameny k dějinám marxistické filosofie. V roce 1965–1966 měla být organizována vědecká konference a v horizontu „asi osmi let“ měla vzniknout finální třísvazková kolektivní monografie. Ta bohužel nikdy nevznikla, jelikož většina lidí, kteří se měli na práci podílet, přišla v roce 1969 o místo.

aplikováno vůči marxismu samému, neexistovaly. Začaly se však objevovat první vlašťovky.³³

Sochor se v této souvislosti věnuje vůbec otázce *možnosti* a historicky podmíněné *potřebě* takovýchto dějin. Ty se vynořily teprve po odmítnutí kultu osobnosti. Proč tomu tak bylo? Stalinismus měl – jak ve vývoji společnosti, tak ve vývoji filosofie – tendenci vycházet z určitého jednodimenzionálního, unilaterálního a především lineárního pojetí vývoje. V tomto stalinském pojetí vývoj nutně probíhá skrze určitá předem daná stadia: od otrokářské společnosti k feudalismu, kapitalismu a poté nutně k socialismu a komunismu. Ve filosofii je pak vytyčena jasná linie od Marxe k Leninovi a Stalinovi, od idealismu k materialismu apod. Co do této linie nezapadá, je považováno za jakousi odchylku či úchylku, kterou „dějiny“ (mnohdy chápané jako jakýsi samostatný subjekt) odstraní, směřující stále výše k vyššímu a vyššímu pokroku.

V takovémto pojetí dějin se vlastně veškeré dějiny filosofie a politiky (ale i myšlení vůbec) dělí podle jednoduché dichotomie na pokrokové a zpátečnické, přičemž těmi zpátečnickými není třeba se podle stalinského pojetí vlastně nijak zvlášť zabývat, je třeba je pouze demaskovat, označit za zpátečnické a porazit je či zničit (a to navíc nikoli prostředky intelektuálními, ale mnohdy i mocenskými). Tento přístup fakticky znemožňoval reálné dějiny marxistické filosofie vůbec psát, neboť ty se (ostatně jako vývoj jakékoli jiné oblasti) vyznačovaly spletitostí, nejrůznějšími zatáčkami a slepými uličkami a vzpíraly se jednoduché, přímočaré ideologické schematizaci. Na základě schematizace lze vytvořit jen mytologii či ideologii marxistických dějin, nikoli však postihnout skutečný vývoj marxistické filosofie. Sochor proto v této souvislosti uvádí, že „stalinismus vědeckou práci na dějinách marxistického teoretického myšlení fakticky zlikvidoval“.³⁴

³³ Sochor sám zmiňuje několik těchto prvních vlašťovek: práci P. Vranického *Historija marksizmu*, přípravné práce Luciena Goldmanna ve Francii, činnost Feltrinelliho ústavu v Miláně a Gramsciho ústavu v Římě. Viz Sochor, L., *Práce na dějinách marxistické filosofie*, s. 1.

³⁴ Tamtéž.

Je trivialitou říci, že stalinská představa lineárního pokroku, zbavení se zpětné vazby, možnosti sebereflexe a tím i možnosti nápravy systému, vedla nutně k jeho degeneraci. Stejně tak je zřejmé, že ani dějiny marxismu, dějiny emancipačního hnutí nejsou jen nějakým lineárním kumulativním sledem událostí s předem danou a vytyčenou trajektorií. Jak Sochorovo stanovisko výstižně vyjádřil Ivan Landa, dějiny marxismu „vždy byly spíše hledáním, v němž domnělá odchýlení nelze v žádném případě hodnotit jako slepá vývojová ramena“, ³⁵ která by byla dalším vývojem prostě překonána. To, že se ta či ona koncepce historicky prosadila, zatímco koncepce jiné byly odsunuty do pozadí, neznamená, že by vyčerpaly svůj teoretický potenciál, zvláště pokud byly – jak jsme naznačili výše a jak se to v období stalinismu často přiházelo – odsunuty nikoli z důvodů teoretických, ale mocenských.

Zde narážíme na důležitý aspekt Sochorova přístupu k dějinám marxismu: Pokud se z marxismu stal v období stalinismu „liturgický marxismus-leninismus“ a státní ideologie, jejímž smyslem je udržovat mocenské pozice vládnoucích a společenský status quo, lze se oprávněně domnívat, že právě ty marxistické koncepce, které byly touto ideologií odsunuty na periferii či byly označeny za „úchylku“ od marxismu, si mnohdy podržely (či mohou obsahovat) určitý emancipační potenciál.

Sochorova práce na dějinách marxismu není v tomto kontextu samoúčelná. Reflexe oněch stalinismem potlačených ³⁶ marxistických

³⁵ Landa, I., Lubomír Sochor: od stalinismu k teoriím stalinismu, rukopis, s. 4.

³⁶ Výraz „potlačení“ přebírám z psychoanalýzy. Záměrně zde (i v názvu této studie) akcentuji především tento výraz, místo výrazu „vytěsnění“. Oba výrazy představují obranné mechanismy, nicméně zatímco vytěsnění je víceméně automatický, samovolný proces, který probíhá nevědomě (bez vědomé kontroly) – člověk například vytěsní traumatickou vzpomínku z dětství a není si ani vědom toho, že ji vytěsnil –, potlačení je vědomý a záměrný proces. Proto v souvislosti se stalinismem a záměrným odmítnutím některých marxistických konceptů užívám pojem *potlačení*, i když je zřejmé, že v řadě případů marxistických konceptů je možné rovněž mluvit i o *vytěsnění*. Ve hře byly oba obranné mechanismy. (Zároveň je třeba v této souvislosti říci, že v době, kdy psal Sochor své texty o psychoanalýze, nebyla česká terminologie ještě zcela ustálená, takže pojem *Verdrängung*, který se dnes překládá jako vytěsnění, překládal jako potlačení – ovšem s německým pojmem v závorce.)

konceptů nemá vést pouze k rekonstrukci skutečných dějin marxismu. Myšlenková reprodukce těchto dějin směřuje k odhalení konceptů, které nesou emancipační náboj a které mohou aktivně působit v reálných společenských emancipačních procesech. *Teoretická práce* na dějinách marxismu je tak prostředkem sloužícím *praktické* přeměně. U marxistického autora tomu ostatně těžko může být jinak.

Tato teoretická rekonstrukce potlačených dějin marxismu (a jeho potlačených emancipačních koncepcí) je tak nejvíce potřebná právě ve chvíli, kdy marxismus (a obecně levice) prochází krizí. Sochořem naznačený přístup k dějinám marxismu nás tak může činit do jisté míry imunními vůči „levicové melancholii“.³⁷ V minulosti nemusíme vidět jen náhrobní kameny: mrtvé, nerealizované koncepce, neúspěšné politické snahy. Je možné v nich vidět i potlačené prvky, k nimž je možné se vracet a které se teprve v budoucnu budou moci plně rozvinout.³⁸

Sochor k tomu uvádí: „... když v obecném povědomí začíná suverénně panovat přesvědčení, že určitý teoretický problém je ‚definitivně‘, jednou provždy vyřízen a zbývá jej jen založit ad acta, bývá to předzvěstí toho, že nějaký bystrý a kritický duch brzo ukáže novým způsobem naprostou problematičnost dané věci.“³⁹ Ve svých sondách do dějin marxismu se vlastně pokouší právě o něco takového: ukázat problematičnost opuštění určitých konceptů za situace, kdy nebyly překonány společenské podmínky, z nichž tyto koncepce vzešly a na které reagovaly. Určující myšlenkou je mu přitom „myšlenka o historičnosti samého historického materialismu“,⁴⁰ v níž se projevuje mj. Sochorova návaznost na Györgye Lukáse a Karla Korscheho.

Otázkou je, jak úzká je spjatost marxistických konceptů s kapitalistickou společností, tedy do jaké míry jsou marxistické koncepty aplikovatelné i mimo ni a využitelné při analýze společnosti „postkapitalistické, nikoli však socialistické“. Sochor se domnívá, že vy-

³⁷ Traverso, E., *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. New York: Columbia University Press, 2016.

³⁸ Tamtéž.

³⁹ Viz tento svazek, s. 464–465.

⁴⁰ Viz tento svazek, s. 213, 247, 260.

užitečné jsou, neobejde se to však bez transformace teoretické výbavy marxismu. Výsledkem jsou Sochorovy kritické analýzy reálného socialismu za využití principů historického materialismu. K tomu-to problému se však vrátíme později, nyní zůstaňme ještě u problematiky dějin marxismu a rekapitulujme Sochorův přístup k marxistickým dějinám.

Jak jsme již řekli, možnost marxisticky pojatých, a tedy kritických dějin marxismu, kdy historický materialismus nepředstavuje soubor „věčných pravd“, ale samy principy historického materialismu jsou historizovány, se otevřela až s pádem kultu osobnosti a lineárního pojetí dějin, o němž jsme mluvili výše. S debaklem stalinismu vzniká zároveň i potřeba kritické reflexe marxistických dějin. Teprve ve chvíli, kdy neplatí, že vše je již v potenci předem dáno, jen dosud v čase neprojeveno, má smysl zkoumat ony potlačené dějiny marxismu a hledat v nich prostředky pro kritickou analýzu současnosti. V této souvislosti Sochor říká, že „není proto náhodné, že s bojem proti kultu osobnosti a s překonáváním jeho důsledků vzniká také zesílený zájem o reálné dějiny marxistické filosofie, které jsou opět pojímány ve své celé šíři“.⁴¹ Na jiném místě pak formuluje, proč filosofická tendence reprezentovaná Stalinem, která vykristalizovala během dvacátých let a na dlouhou dobu „monopolně převládla“, znemožnila fakticky skutečnou historiografii marxismu a nahradila ji mytologií.⁴²

Zatímco reálný vývojový proces marxismu představuje bohatou a rozmanitou dějinnou skutečnost, byla historiografie tohoto procesu, až na malé výjimky, opravdovým „malováním šedí na šedé pozadí“. Schematismus a vulgarizace velmi silně zamořily dějiny marxistického teoretického myšlení, a zvláště pak dějiny marxistické filosofie. Stalinské období neumožňovalo, aby marxismus uplatnil na své vlastní dějiny svou vlastní kritickou revoluční metodu.⁴³

⁴¹ Viz tento svazek, s. 85.

⁴² Mytologické funkce z vulgarizovaného marxismu-leninismu se Sochor komplexněji věnuje především v textech z exilu. Viz níže.

⁴³ Viz tento svazek, s. 171.

Dějiny marxismu však pro Sochora nejsou jen jakýmsi od reality odtrženým intelektuálním cvičením, nepředstavují „ryze akademickou záležitost“. V jeho pojetí mají být zároveň bojem proti nihilismu k hodnotám, které marxismus přinesl. Právě ve vytvoření tohoto nihilismu spatřuje i jeden z hlavních negativních teoretických důsledků intelektuálního stalinismu:

Jedním z největších hříchů dogmatismu je totiž naprostý nihilismus k hodnotám, které přinesly vlastní dějiny marxismu, a k jejich myšlenkovému odkazu, k problematice, kterou tyto dějiny obsahují. Pro vzdělaného a tvořivého marxistu je naopak zcela logické, že se neustále vyrovnává s problémy, které autochtonní vývoj marxismu v minulosti nastolil, že je pociťuje jako součást dnešní živé problematiky, že je znovu a znovu promýšlí.⁴⁴

Lze myslím říci, že Sochorovi se v jeho dílčích sondách do dějin marxismu skutečně podařilo představit problematiku, kterou řešili jednotliví autoři ve dvacátých letech (Děborin, Lukács, Korsch, Kautsky, Gramsci) či autoři ještě starší (Labriola), jako součást „dnešní živé problematiky“. Při četbě Sochorových prací a děl autorů, kterými se zabývá, čtenář zjišťuje, že se zde analyzovaná problematika skutečně v různých variacích v současném levicovém myšlení a polemikách stále vrací. To jenom dokazuje, že tyto problémy emancipačních hnutí nebyly vyřešeny a že je v mnoha ohledech inspirativní se k dějinám marxistického myšlení, jak je Sochor zpracovává, navracet. Tím spíše, že Sochor nebyl jen suchopárný akademik. Shoduje se spolu s Gramscim v názoru na „političnost filosofie“, „názoru, který je vlastní všem velkým a nepokryteckým filosofům klasické tradice“.⁴⁵ A byť se Sochorovy texty vyznačují značnou erudicí, v jejich pozadí je vždy znát určitá společenská angažovanost v tom nejlepším slova smyslu. Ostatně, jak jednou prohlásil Thomas Hobbes: „nikdo by nemusel sdělovat jiným

⁴⁴ Viz tento svazek, s. 465–466.

⁴⁵ Viz tento svazek, s. 163.

svou moudrost, kdyby nedoufal, že tím něčeho dosáhne. (...) Veškerá spekulace míří koneckonců k nějakému jednání či výkonu.“⁴⁶

Domnívám se, že tato v dobrém slova smyslu angažovanost dává Sochorovu projektu dějin marxismu i dnes určitou živost. Nejedná se pouze o samoučelné akademické zkoumání dějin, byť vědecké zpracování je součástí Sochorova projektu, ale skrze minulost se řeší především přítomnost – a budoucnost. S mírnou nadsázkou řečeno, Sochor se pokouší provést určitou psychoanalýzu dějin marxismu a v rámci dějin marxismu vytvořené, ale vytěsněné či potlačené obsahy přenést z nevědomí a učinit je znovu vědomými. A činí tak především s ohledem na budoucnost. Sochor to říká explicitně:

Nechápu ovšem dějiny marxismu jako ryze akademickou záležitost, jako disciplínu, která pouze shromažďuje informace o tom, jak se v čase střídaly marxistické koncepce nebo mínění jednotlivých stoupenců marxismu, nýbrž jako myslivý postoj marxismu k jeho vlastnímu dějinnému vývoji, k jeho reálným dějinným metamorfózám, jako teoretickou sebereflexi, z níž přítomná teorie může čerpat inspiraci ke svému dalšímu vývoji. Chtěl bych při této příležitosti poznamenat, že k nejtěživějším důsledkům stalinismu v duchovní oblasti patří naprostý nihilismus k hodnotám, které marxismus vytvořil ve svém vlastním dějinném vývoji. A naopak, každá vážná snaha o obnovu tvořivých intelektuálních sil dnešního marxismu musí jít ruku v ruce s úsilím o probádání skutečných dějin marxismu, se zkouškou, kterou marxismus podstoupí tím, že uplatní svou vlastní kritickou metodu, historický materialismus na svůj vlastní dějinný vývoj a transformace, které prodělal.⁴⁷

⁴⁶ Hobbes, T., *Opera philosophica qua latine scripsit omnia II*. Londini, 1839–1845, s. 6; citováno dle Röd, W., *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*. Přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2001, s. 249.

⁴⁷ Viz Sochor, L., Lukácsovo dílo *Geschichte und Klassenbewusstsein* a jeho role v dějinách marxismu, strojopis (nedatováno), s. 5.

IV. Předmarxistická myšlenková tradice

Pro Sochorovo zkoumání je příznačné, jakými postavami se v rámci dějin marxismu zabýval nebo jaké autory překládal. Jak bylo řečeno, překládal například díla Gramsciho, Děborina, Lukácse, Korsche, Marcuseho či Trockého. Tento výběr není samozřejmě náhodný. Jak uvádí výstižně Jan Auerhan, „jde o marxisty, ale zároveň o autory velmi vzdálené dnešní ‚stranické linii‘ a považované oficiálními ‚marxisty-leninisty‘ za zrádce (Trockij), za třídní nepřátele (Marcuse), za nebezpečné revizionisty (Lukács, Korsch, Děborin) nebo aspoň za úchylkáře (Gramsci)“.⁴⁸

Za zmínku v této souvislosti rovněž stojí to, že významnou pozornost Sochor nevěnoval pouze dějinám marxismu v úzkém slova smyslu, ale i proudům, které marxismu předcházely a na které marxismus v té či oné podobě navazoval. Sochorův projekt dějin marxismu tedy zahrnuje i prehistorii marxismu, kam lze zařadit i nejranější vývoj Marxe a Engelse v období jejich novohegelovství.

Nemá smysl zde reprodukovat obsah těchto jednotlivých textů (zahrnuty jsou do VII. oddílu knihy), ale přece jen je dejme do určitého kontextu s jinými Sochorovými texty a vztáhněme je k celkovému kontextu jeho prací na dějinách marxismu.

Výše jsme řekli, že Sochor zkoumá a akcentuje jakousi potlačenou rovinu marxistických koncepcí. Nejinak je tomu v případě zkoumání předmarxistické tradice. Konkrétně to můžeme ukázat na jeho textu o Charlesi Fourierovi. Je symptomatické, že Sochor svůj text nazval „Neznámý Fourier“, a i v jeho případě píše o určité „oficiální verzi“ Fourierova díla, tak „jak prošla filtrem větší či menší ortodoxie jejich žáků, kteří často přizpůsobují dílo učitele svému vlastnímu obrazu a odstraňují z něj, co se příliš rozchází s obecným způsobem nazírání a tradiční morálkou“.⁴⁹ Sochor se zaměřuje právě na tuto Fourierovými žáky odfiltrovanou vrstvu, která však působí v jeho díle

⁴⁸ Auerhan, J., Předmluva, s. 5.

⁴⁹ Viz tento svazek, s. 483.

důležité heterodoxní napětí. Jsou to totiž podle Sochora právě tyto „heretické elementy“, které zbavují Fourierovo dílo jeho strnulosti a činí z něj dílo živé.

Sochor se zaměřuje především na Fourierův rozsáhlý rukopis *Le nouveau monde amoureux* (*Nový milostný svět*), který se Fourierovi žáci vědomě rozhodli nevydat. Existoval pouze v archivech a jeho význam docenil až André Breton v *Ódě na Charlese Fouriera*. Fourierův význam spočívá především v tom, že netematizoval – jako řada jiných utopických socialistů – pouze to, jaké mají být ekonomické vztahy a organizace společnosti, ale zaměřil svoji pozornost i na faktory antropologické, zejména na iracionální momenty lidské přirozenosti, které rozpracoval ve své teorii vášní.

V rámci ní Fourier rozlišoval dvě primární vášně: vášně směřující k ukojení sexuálního pudu a hladu. Tento „podzemní proud“ Fourierova myšlení přitom tvoří určité linie a vazby k tradicím, které Sochor zkoumá v jiných textech a které tvoří významné pozadí právě oněch potlačených dějin marxismu.

Je to jednak určitá linie libertinského proudu, která jedním směrem vede až k dílu markýze de Sade, v druhém směru pak k Sigmundu Freudovi.⁵⁰ Na rozdíl od Freuda však Fourierova kritika a jeho otevřenost a radikálnost ve snaze odstraňovat nejrůznější sexuální tabu nebyla nijak brzděna „respektem k vládnoucímu principu reality“, „nevyžaduje jejich potlačování, nýbrž s nimi harmonuje“.⁵¹ Diskuse o potlačení a sublimaci sexuálního pudu pak vede přes Freuda

⁵⁰ „Otevřenost a radikálnost, s nimiž Fourier přistupuje ke světu sexuality, ho přibližuje dvěma myslitelům, kteří v této oblasti došli nejdále: k D. A. F. de Sadeovi a k S. Freudovi. Jako utopista anticipuje některé převratné objevy Freudova vědeckého myšlení: dělením vášní (pudů) na primární a sekundární, tezemi, které se přibližují Freudově teorii sublimace apod.“ Viz tento svazek, s. 486. Rozboru díla markýze de Sade se Sochor věnuje ve studii Sadův ateismus (viz tento svazek, s. 475 až 481). Dodejme také, že Sochor se velmi razantně zasazoval o vydání díla markýze de Sade, včetně nejrůznějších „pobuřujících“ pasáží, které se v ediční praxi často vypouštěly.

⁵¹ Viz tento svazek, s. 486.

k Wilhelmu Reichovi, Herbertu Marcusovi a Erichu Frommovi, jimž se Sochor věnuje ve svých studiích o freudomarxismu.⁵²

Fourierova teorie vášní má však blízko i k ranému Marxovi, jeho antropologickým úvahám o člověku jako bytosti vášnivě, bytosti trpící apod. Rovněž i tyto Marxovy filosofické úvahy představovaly součást v té době potlačeného marxismu. Sochor se těmto aspektům věnuje v textech, které jsou řazeny v oddíle o odcizení a samozřejmě v knize *Spory o mladého Marxe*.

Sochor samozřejmě nezpochybňuje celkovou utopičnost Fourierova přístupu, který byl podle něj „překonaný marxismem“. Přesto i na tomto krátkém textu je možno vidět obecnější Sochorův náhled, že i myšlenkově překonané koncepce si stále uchovávají svůj kritický potenciál a že zvědomění této vlastní potlačené či upozaděné historie (či prehistorie), která v dominantním výkladu marxismu existuje toliko skrytě jako ponorná řeka, představuje určitou pružinu jejího vývoje.

Při četbě jeho [Fourierova] díla se neodbytně vnucuje myšlenka, zda tento utopický socialismus, překonaný marxismem, neobsahuje prvky, jež nebyly zdaleka překonány, a zda k němu vědecký socialismus nemusí jít více než po sto padesáti letech znovu do „učení“, aby tu našel okruh problémů, které do velké míry zanedbal a s nimiž se musí vyrovnat.⁵³

Právě tato otevřenost marxismu vůči jiným proudům, ale i vůči svým vlastním dějinám, je zdrojem jeho živosti, zdrojem, který mu umožňuje reagovat na aktuální společenské výzvy. Marxismus ovšem zůstane marxismem pouze tehdy, pokud si tuto otevřenost uchová.

Zdánlivě překonané koncepce se tak opět vyjevují v novém, aktuálním světle. Tak například i dílo Paula Lafargua *Právo na lenost* obsahuje pronikavé postřehy o problematice volného času, který zde není zto-

⁵² V tomto výboru zejména ve studii „Filosofická konfrontace Marxe a Freuda. K teoretickému dílu Wilhelma Reicha“.

⁵³ Viz tento svazek, s. 487.

tožňován pouze s mimopracovním časem a jehož problematiku zkoumá sociologie volného času a s ní spjatá sociologie masové kultury.⁵⁴

Tyto na první pohled oddělené problematiky, byť jsou tematizovány v oddělených článcích či studiích, tvoří v Sochorových textech vzájemně propojený a organický celek. Úzce se k nim váže rovněž problematika odcizení a zbožního fetišismu, ke které nyní přejdeme.

V. Odcizení a zbožní fetišismus

Sochor spojuje rozbor Marxovy teorie odcizení a problematiky zbožního fetišismu s principy Marxovy kritické metody a pochopitelně s problematikou konkrétní historické formy dialektiky subjektu a objektu (a s převrácením subjektu v objekt a vice versa). Jeho rozbor představuje fundovaný vhled do tohoto aspektu Marxova myšlení a čtenářům, kteří nejsou s Marxovou teorií odcizení příliš obeznámeni, může sloužit i jako velmi vhodný úvod.

Osobně považuji za podnětný Sochorův výklad Marxových pojmů „přírodně historický proces“ a „přírodní zákon“, resp. „přirozený zákon“. S problematikou odcizení u Marxe se také v marxologických debatách pojí otázka kontinuity a diskontinuity raného a pozdního Marxe. V těchto debatách stojí Sochor na straně zastánců kontinuity.⁵⁵ Dokládá, že problematika odcizení z raných rukopisů je přítomna u pozdního Marxe právě v koncepci historicky určeného převrácení subjektu v objekt a naopak.⁵⁶

Nebudeme nijak přehánět, když řekneme, že v Marxově *Kapitálu* tento motiv skutečně nacházíme doslova na každém kroku.⁵⁷

⁵⁴ Tato tematika je řazena do VI. oddílu knihy.

⁵⁵ Zároveň však v této souvislosti poznamenejme, že usiloval o to, aby byly vydány překlady zastánců diskontinuity, například dílo Louise Althussera, s odůvodněním, že by měly být známy i argumenty druhé strany, a to nejlépe v jejich původní podobě, nikoli pouze jejich interpretace.

⁵⁶ Viz tento svazek, s. 385.

⁵⁷ Marx například píše, že kapitál je síla, která „se odcizila práci a vládne nad jejími vlastními předmětnými podmínkami“; „výrobní proces vládne lidem, a ne

A právě toto převrácení, s nímž je spojeno rovněž odcizení, zároveň propojuje podle Sochora marxistickou filosofii a politickou ekonomii, problematiku odcizení a problematiku fetišismu (a to nejen fetišismu zbožního).⁵⁸ Podle Sochora tak marxistická filosofie a politická ekonomie tvoří jednotu a právě problému této jednoty věnuje i velkou část své úvahy.

Sochor především zdůrazňuje – v protikladu k tomu, jak bývá Marx mnohdy vykládán –, že pozdní Marx teorii odcizení neopustil, ale že „je v *Kapitálu* zachována v teorii zbožního fetišismu a zvěcnění (*Verdinglichung*) a ve všech pojmech, jež s touto teorií souvisejí (*osamostatnění, zvnějšnění, zkonstatnění, mystifikace* atd.).“⁵⁹ Zároveň však ukazuje, že teorie odcizení a teorie zbožního fetišismu tvoří sice jednotu v rámci Marxova zkoumání problematiky kapitalismu, ale nejsou to dvě slova pro totéž, a „teorie odcizení si v *Kapitálu* udržuje v rámci teorie zbožního fetišismu svou relativní samostatnost“.⁶⁰ Specifikace rozdílnosti a vzájemného postavení obou koncepcí tvoří důležitý aspekt Sochorova zkoumání. Není třeba jej zde reprodukovat, a dublovat tak výklad knihy, ale přece jen je třeba na význam rozdílnosti a vzájemné provázanosti obou koncepcí alespoň upozornit.

Dalším důležitým tematickým motivem Sochorovy analýzy odcizení je její odlišení od „zpredmetnění“. Zatímco zpredmetnění je „věcnou“ součástí dialektiky subjektu a objektu, kdy člověk (subjekt) v každé dějinné epoše nutně nějakým způsobem zpredmetňuje své

člověk výrobnímu procesu“; „dělník nepoužívá výrobních prostředků, nýbrž výrobní prostředky používají dělníka“; píše o „převrácení, ba zvrácení poměru mezi mrtvou a živou prací, mezi hodnotou a silou vytvářejících hodnotu“, přičemž toto „převrácení vlastní kapitalistické výroby a charakterizující ji se obráží [rovněž] v hlavách kapitalistů“. (Viz Marx, K., *Kapitál I*. Praha: SNPL, 1954, s. 99, 334–335 aj.) Bylo by samozřejmě možné uvést další a další příklady.

⁵⁸ Marx přímo či nepřímo píše v *Kapitálu* o celé řadě způsobu fetišistického názírání, které je příčinou opět celé řady mystifikací. Tento fetišistický charakter se pochopitelně netýká pouze zboží či zbožní formy. Týká se stejně (či spíše ještě větší měrou) rozvinutých kategorií: peněžní formy, mzdy, renty, kapitálu, monetární soustavy apod. Viz například Marx, K., *Kapitál I*, s. 100.

⁵⁹ Tento svazek, s. 397.

⁶⁰ Tento svazek, s. 397.

bytostné síly, vytváří předmětný svět, zlidšťuje přírodu a vytváří rovněž objektivní společenské vztahy, v odcizení se toto zpředmětnění mění pouze tehdy, když

tyto objektivní vztahy přestávají být bezprostředně společenskými vztahy osob samých, jakmile se stávají nezávislými na jejich kontrole a individuální vědomé činnosti, jakmile člověk, jenž je reálným subjektem („kořenem“) těchto vztahů, se stává jejich objektem, a jakmile se naopak tyto vztahy osamostatňují a mění se ve společenský samočinný subjekt, jehož samopohyb se stává zdrojem společenského pohybu.⁶¹

Ve zpředmětnění existuje vždy „možnost odcizení a tato možnost se může uskutečnit tam, kde existuje vztah člověka k člověku“. Toto ovšem, jak píše Sochor dále, je naprostá „banalita, na níž si velmi zakládají existencialističtí kritici Marxe, kteří považují odcizení za trvalý a průvodní znak lidské existence“.⁶² Zpředmětnění nemusí být nutně odcizením, obsahuje rovněž možnost skutečně „autentického lidského vztahu“. Marxova teorie odcizení situuje odcizení historicky, analyzuje jeho společenské příčiny a nečiní z něj existenciální či přinejmenším transhistorické fátum.

To na druhou stranou ale neznamená, že by v předkapitalistických společnostech neexistovaly prvky odcizení.⁶³ Tyto prvky tam nepochybně existovaly, nicméně přesto se, jak píše Marx, v těchto společnostech „společenské vztahy osob v jejich práci (...) jeví jako jejich vlastní osobní vztahy a nemaskují se za společenské vztahy věcí“.⁶⁴ Všeobecnou „kvalitou lidských společenských vztahů“ se tak

⁶¹ Tento svazek, s. 398.

⁶² Tento svazek, s. 398.

⁶³ „S různými elementy této přeměny lidských výtvorů v subjekt společenského pohybu a člověka v jeho objekt, tj. s různými elementy odcizení se setkáváme v různých společenských řádech. Je to despotická moc státu ve starých asijských společnostech, náboženské odcizení, úloha práva v antickém Římě (redukcce člověka na abstraktní subjekt práva atd.).“ Tento svazek, s. 398.

⁶⁴ Marx, K., *Kapitál I*, s. 95.

odcizení stává „až za kapitalismu, na základě jejich zvěcnění. Jeho tajemství odhaluje Marx svou teorií zbožího fetišismu.“⁶⁵ Opět ale pro úplnost dodejme, že i v kapitalismu existuje samozřejmě celá řada vztahů či typů vztahů, které nepodléhají zbožíně-peněžní logice, fetišismu a kapitalistické logice odcizení a zvěcnění.⁶⁶ V nich klíčí zárodky *lidské* společnosti.

V tomto smyslu také – dodejme – Marx píše, že „stanovisko starého materialismu je ‚občanská‘ společnost; stanovisko nového materialismu je *lidská* společnost“,⁶⁷ kdy občanská společnost má poněkud jiný význam, než přisuzujeme tomuto pojmu dnes. Marx jím rozumí ekonomickou strukturu buržoazní či „občanské“ (*bürgerliche*) společnosti, kde každý realizuje své ekonomické zájmy prostřednictvím trhu, a podřizuje se tedy logice zbožíně-peněžních vztahů (která vůči němu vystupuje jako „přírodní zákon“). *Lidská* společnost je naopak společnost, kde je tato zbožíně-peněžní logika překonána a v níž, „předpokládáš-li *člověka* jakožto *člověka* a jeho vztah ke světu jako vztah lidský, pak můžeš lásku vyměnit jen za lásku, důvěru jen za důvěru atd.“⁶⁸

Nadvláda zbožíně-peněžních vztahů však vede k tomu, že se osobní vztahy zvětňují, vztahy osob se jeví jako vztah věcí a dochází k převrácení subjektu v objekt a naopak.⁶⁹ Dochází tím k určité naturalizaci společenských vztahů.

⁶⁵ Viz tento svazek, s. 399.

⁶⁶ „V intimní sféře, ve vztazích dvou nebo několika jedinců může osobní vztah zůstat bezprostředně lidským vztahem, neboť zůstává pod jejich přímou kontrolou, a to závisí na jejich osobních lidských potencích: proto mohly a budou existovat velké lásky a přátelství právě tak jako jejich tragická ztroskotání.“ Viz tento svazek, s. 398.

⁶⁷ Marx, K., Teze o Feuerbachovi. In: Marx K.; Engels, B., *Spisy*, sv. 3. Praha: SNPL, 1958, s. 19.

⁶⁸ Marx, K., Vláda peněz v občanské společnosti. In: *týž, Odcizení a emancipace člověka*. Praha: Mladá fronta, 1967, s. 110.

⁶⁹ Výrobní proces se osamostatňuje, vládne člověku, nikoli člověk výrobnímu procesu. Kapitál se stává subjektem tohoto procesu, kapitalisté se stávají duší nadaným kapitálem a jsou ve svém jednání podřízeni imperativům kapitálu (tržní logice), stejně jako jednotliví pracovníci jsou podřízeni logice sebezhodnocování hodnoty. Stávají se objektem celého procesu, zatímco mrtvá věc se stává jeho subjektem. Pracovník nevyužívá stroj, ale stroj využívá pracovníka atd.

Buržoazní společnost se stává druhou „přírodou“ a nutnost, jež v ní vládne, nabývá formy přírodní nutnosti. „Věcné vztahy osob a společenské vztahy věcí“ jsou ovládány zákonitostí, která si razí cestu proti individuální libovůli jako „všemocný přírodní zákon“, a vývoj celé této ekonomické společenské formace je „přírodně historickým procesem“.^[70] Tyto „přírodní zákony“ („*Naturgesetz*“) jsou formou, v níž se vůči jednotlivcům i společenským skupinám prosazuje společenská souvislost výroby v podmínkách, kde existuje vzájemné oddělení bezprostředních výrobců a výrobních podmínek. Avšak ráz „přírodního zákona“ má forma této společenské nutnosti, avšak sama tato nutnost je jiného rázu, než je nutnost přírodní.⁷¹

U Marxova pojmu *Naturgesetz* je třeba se na chvíli zastavit. Sochor jej překládá jako „přírodní zákon“; oficiální překlady *Kapitálu* pak jako „přirozený zákon“. Domníváme se, že oficiální překlad vystihuje Marxovu intenci lépe. Píše-li totiž Marx o antagonismech, „které vyvěrají z přirozených zákonů kapitalistické výroby“, ⁷² je zřejmé, že se nejedná o žádné „přírodní zákony“, ale o zákony, které jsou jednoduše *vlastní* kapitalismu jakožto určitému historicky specifickému výrobnímu způsobu. Z toho plyne nejen to, že to nejsou žádné „přírodní zákony“ v běžném slova smyslu, ale nejsou to ani zákony, které by bylo možné přenášet na jiné historické epochy (nemají transhistorický charakter, nýbrž jejich platnost je omezena právě jen na určitý historicky vzniklý výrobní způsob, jak Marx opakovaně zdůrazňuje); za třetí, tyto zákony (a to je již méně zřejmé) jsou „zákony pohybu“ kapitalismu v jeho „ideálním průřezu“. To je Marxův předmět zkoumání. Marxovým teoretickým předmětem *stricto sensu* není ani kapitalismus Anglie 19. století, ani žádná jiná země 19. století. Zkoumá to, co dělá kapitalismus kapitalismem, a to, jakými imanentními zákony se kapitalismus řídí. Jsou to zákony, které se *projevují* (nikdy

⁷⁰ [Marx, K., *Kapitál I*, s. 20, 29, 195; týž, *Kapitál III/2*. Praha: SNPL, 1956, s. 429 apod. – Pozn. P. K.]

⁷¹ Viz tento svazek, s. 407.

⁷² Marx, K., *Kapitál I*, s. 16.

však v čisté podobě) jak v Anglii 19. století, tak třeba v USA století 21., zkrátka ve všech společnostech, v nichž „vládné kapitalistický výrobní způsob“ (jak zní první věta *Kapitálu*).

To, jak se pak tyto zákony v té či oné společnosti projevují *konkrétně*, však není možné zkoumat jinak než zase jen *konkrétním* zkoumáním daných společností a jejich specifických rozdílů. Nevyplývá to ze samých obecných zákonů kapitalismu. Reálný vývoj konkrétních společností proto samozřejmě nelze redukovat na projev obecných „zákonů pohybu moderní společnosti“, které jsou teoretickým předmětem Marxova zkoumání – a Marx to ve svém zkoumání také nikdy nedělal a nikdy netvrdil. Porozumění těmto obecným zákonitostem může poskytnout pouze klíč, či jak píše Marx „vodítko“, k pochopení jejich konkrétních *projevů*. Anglii, v níž byla v Marxově době kapitalistická výroba nejrozvinutější, a tedy se v ní kapitalistické vztahy projevovaly v nejtýpichtější podobě, užíval Marx, jak píše explicitně, pouze jako „*ilustraci*“⁷³ těchto obecných tendencí. Nikdy ale netvrdil, že by všechny země musely projít stejným vývojem a podstoupit „všechny osudové peripetie kapitalistického zřízení“.⁷⁴

Naopak v každé kapitalistické společnosti existuje celá řada prvků a vztahů, které kapitalistické nejsou (vztahy osobní, které nepodléhají zbožně-peněžní logice), ale různou měrou v nich také „nadále živoří starobylé a přežilé způsoby výroby se svým doprovodem zastaralých společenských a politických poměrů“.⁷⁵ Proto se to, co Marx nazývá „logickým pohybem“ a co je vyjádřeno výše zmíněnými „zákony pohybu moderní společnosti“, musí nutně lišit od reál-

⁷³ „Klasickou zemí kapitalismu je až dosud Anglie. To je důvod, proč Anglie slouží za hlavní ilustraci mého teoretického výkladu.“ Marx, K., *Kapitál I*, s. 16.

⁷⁴ Marx, K., „Dopis redakci listu *Otčestvennyje zapiski*“ z listopadu 1877. In: Marx, K.; Engels, B., *Spisy*, sv. 19. Praha: NPL, 1966, s. 145. Viz též, Marx, K.; Engels, B., Předmluva k druhému ruskému vydání. In: tíž, *Komunistický manifest*. Praha: Svoboda, 1972, s. 12.

⁷⁵ Marx, K., *Kapitál I*, s. 16. K podrobnějšímu rozboru určení „předmětu Marxova zkoumání“ viz například Heinrich, M., *How to Read Marx's Capital: Commentary and Explanations on the Beginning Chapters*. Přel. A. Locascio. New York: Monthly Review Press, 2021, zejm. kapitolu „The Object of Investigation“ a Appendix 6; Althusser, L., L'objet du *Capital*. In: týž; Balibar, E.; Establet, R.; Macherey, P.;

ného „historického pohybu“ jednotlivých společností, jak na to sám Marx explicitně upozorňuje.⁷⁶

Jsou to hlavně Marxovi kritici, kteří Marxův pojem *Naturgesetz* chápou jako univerzální zákon, jako obdobu skutečně „přírodního zákona“⁷⁷ a přikládají mu mechanistickou interpretaci, která ústí do interpretace historicistické, tj. interpretace o domnělých neměnných zákonitostech dějin, které lze prý objevit. Ačkoli se domnívám, že Sochorův překlad „přírodní zákon“ není nejšťastnější, je na druhou stranu zřejmé, že Sochor ve svém výkladu věcně přesně vystihuje, jaký má pojem *Naturgesetz* u Marxe skutečně význam, a že mu tento historicistický a mechanistický význam nepřisuzuje. Zřejmé je to mimo jiné i z následující pasáže.

Marxův termín „přírodní zákon“ vyvolával a ještě vyvolává četná nedorozumění a je základem mechanistických analogií, které ztotožňují společenskou nutnost vůbec s přírodní zákonitostí, kterou studují přírodní vědy. Na tom se zakládají

Rancière, J., *Lire le Capital*. Paris: Quadrige/Presses universitaires de France, 1996, s. 245–418; Foley, D. K., *Understanding Capital: Marx's Economic Theory*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 1986; Moseley, F., *Money and Totality*. Chicago, IL: Haymarket Books, 2016. V češtině je, pokud jde o zmíněnou problematiku, nejlepší Zelený, J., *O logické struktuře Marxova kapitálu*. Praha: ČSAV, 1962; týž, *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*. Praha: Academia, 1968; Ransdorf, M., *Nové čtení Marxe*. Díl 1. Plzeň: Euroverlag, 2010 (zejm. první tři kapitoly).

⁷⁶ O rozdílu mezi logickým a historickým viz zejména Marxovy *Rukopisy Grundrisse*.

⁷⁷ To se projevuje i v některých překladech. Například v českém překladu Popperovy *Bídy historicismu* je Marx citován takto: „I když společnost objeví přírodní zákon, který určuje její vývoj, ani pak nemůže přeskóčit přírodní stadia svého vývoje...“ Popper, K., *Bída historicismu*. Přel. J. Odehnalová. Praha: OIKOYMENH, 1994, s. 46. Je přitom z kontextu zřejmé, že nejde o žádná „přírodní stadia“, ale o „přirozená stadia“, a stejně tak nejde o „přírodní zákon“, ale o „přirozený zákon“. V angličtině se rozlišuje mezi *natural laws* (přirozené zákony) a *laws of nature* (přírodní zákony či zákony přírody). V anglickém překladu *Kapitálu* se v uvedené pasáži proto pochopitelně setkáváme s pojmem *natural law*, nikoli *laws of nature*. V českém oficiálním překladu *Kapitálu* je správně uveden pojem: *přirozený zákon*.

i „naturalistické“ interpretace marxismu, s nimiž se setkáváme například u K. Kautského a v jiné podobě také u J. V. Stalina. Ve skutečnosti termín „přírodní zákon“ má u Marxe především negativní smysl a nemá tentýž smysl jako u fyzika, který mluví o „přírodních zákonech“ v pozitivním smyslu. Tyto objektivní společenské vztahy nemají „hrubou smyslovou hmatatelnost“ vztahů mezi přírodními objekty a neobsahují „ani atom přírodní látky“. Jejich objektivita je zvláštním, specifickým druhem předmětnosti, která se liší od objektivního bytí přírodního světa.⁷⁸

Zákon hodnoty⁷⁹ (a jeho působení, tedy i kapitalistické vztahy) je vůči jednotlivci sice plně objektivní a v *tomto smyslu* vůči němu vystupuje jako „přírodní zákon“ (Marx zmiňuje například působení nabídky a poptávky, které působí vůči jednotlivci jako „přírodní zákon“ nezávislý na jeho vůli⁸⁰), ale oproti skutečným „přírodním zákonům“ (které jsou nezměnitelné a na člověku a lidstvu nezávislé) jsou tato objektivní působení lidským výtvořem, jsou historicky vzniklé, a tudíž i historicky přechodné a změnitelné.

Pojem „přírodní“ a „společenské“ se obvykle chápe jako protiklad. Nedorozumění vzniká tím, že Marx oba pojmy spojuje. Toto spojení se projevuje i u Marxova klíčového pojmu hodnoty, na což ostatně upozorňuje i Sochor. Hodnotovost (*Wertgegenständlichkeit*) zboží nevychází podle Marxe z jeho fyzikálních vlastností. „V pří-

⁷⁸ Viz tento svazek, s. 407.

⁷⁹ Sochor v této souvislosti poukazuje na Marxovo tvrzení, že hodnota neobsahuje „ani atom přírodní látky“. Přesto je však něčím zcela objektivním a objektivní je i působení hodnoty. Stejně tak objektivní jsou i společenské vztahy, které (byť nejsou materiální v tom smyslu, že by byly hmotné) stávají se ve své zvěcně podobě objektem (ovšem v jiném smyslu než hmota).

⁸⁰ Marx jako příklad uvádí působení nabídky a poptávky, které osciluje kolem hodnoty určitého zboží, jež je zase určena společensky nutnou pracovní dobou: „Společensky nutná pracovní doba si razí cestu náhodnými a stále kolísajícími směnnými vztahy výrobků soukromých prací jen násilně jako přírodní zákon, který působí podobně jako zákon tíže, spadne-li někomu dům na hlavu.“ Marx, K., *Kapitál I*, s. 93.

mém opaku k smyslově hrubé hmatatelnosti zbožných těles nevchází do hodnotovosti ani atom přírodní látky. Obracejme a otáčejme si každé jednotlivé zboží, jak chceme, nepostihneme je jako ztělesněnou hodnotu.“⁸¹ Hodnota tedy „má čistě společenský charakter“.⁸² Je určena čistě *společensky*, tj. „společensky nutnou pracovní dobou“. Marx ale přesto píše, že zbožní forma vyjadřuje společenské charakteristiky práce jako „společensko-přírodní vlastnosti“ (*gesellschaftliche Natureigenschaften*). Jinak řečeno, společenské vlastnosti se vůči jednotlivci projevují a jsou jím zakoušeny, *jako kdyby* to byly „přírodní/přírozené“ vlastnosti věcí samých. A tyto zvěcnělé společenské vztahy pak vystupují vůči jednotlivci a působí s nutností *jakoby* „přírodního zákona“.⁸³

Právě na nepochopení Marxova pojmu „přírodní zákon“ a kontextu, v jakém jej Marx užívá, se zakládá i řada Marxových kritik, z nichž nejtypičtější a jednou z nejznámějších je kritika Karla Poppera. Ten na tomto nepochopení zakládá svou interpretaci Marxe jakožto *historicisty*, a píše dokonce, že „Marxova formulace“, tj. formulace, v níž Marx uvádí svůj pojem *Naturgesetz*, „skvěle reprezentuje historicistický postoj“.⁸⁴

Popperovi a všem zastáncům interpretace Marxe jakožto *historicisty* však unikají i další souvislosti Marxova teoretického systému. Jednak si neuvědomují, to, co jsme naznačili již výše, že Marxova analýza zkoumá kapitalistickou společnost v jejím „ideálním průřezu“, zkoumá ji tedy v její *logické* podobě, a mluví-li Marx o „vnitřní“, imanentní dynamice kapitalismu a o jejím „zákonu pohybu“ či „skutečném zákonu pohybu“, týká se tento zákon právě jeho *logického pohybu*. Oproti tomu *historický pohyb* nikdy neexistuje v takto krysťalicky čisté podobě, mj. i proto, že žádná kapitalistická společnost „neodpovídá plně svému pojmu“ (Marx). A proto jsou logický vývoj a historický vývoj rozdílné, mnohdy dokonce protikladné. Marx

⁸¹ Marx, K., *Kapitál I*, s. 64.

⁸² Tamtéž.

⁸³ Podrobněji k problematice „přírodního“ zákona viz například Heinrich, M., *How to Read Marx's Capital*, s. 148–149.

⁸⁴ Viz Popper, K., *Bída historicismu*, s. 46.

například v *Rukopisech Grundrisse* uvádí celou řadu příkladů, kdy si historický a logický pohyb neodpovídají (i příkladů, kdy si odpovídají a kdy si jsou dokonce protikladné).⁸⁵

Dalším důvodem, proč není možné považovat Marxe za historistu, je ta skutečnost, že historicismus předpokládá transhistorické pojmy a zákonitosti, které jsou nadhistorické. Přesně to ale Marx odmítá. Marxova metodologie je explicitně založena na odmítnutí transhistorických pojmů. Každý pojem v jeho teoretickém systému musí vykázat svoji teoretickou genezi v rámci konkrétních historických vztahů, přičemž Marx ve svém díle věnuje značnou pozornost tomu, jaké vznikají v teoretických systémech klasické politické ekonomie logické rozpory a nekonzistence tím, že se určité historicky omezené pojmy (a skutečnosti, které tyto pojmy vyjadřují) neoprávněně považují za transhistorické.⁸⁶

U kritiky Karla Poppera jsme se krátce zastavili proto, že jeho porozumění Marxovi vlastně úzce koresponduje se Stalinovou interpretací Marxe, a Popper tento stalinský výklad Marxe fakticky reprodukuje. Sochorovo zpřítomnění a analýza problematiky odcizení a zbožního fetišismu je namířena právě proti stalinskému výkladu Marxe, ale je zároveň i implicitní odpovědí těm Marxovým

⁸⁵ Podrobněji se věnuji otázce historického a logického pohybu u Marxe a problematice, která je s těmito pojmy spojená, v knize *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět*. Praha: Filosofia, 2014, zejm. s. 83–107; částečně též ve studii: Marx, Althusser a problém metody, *Filosofický časopis* 63, 2015, 3, s. 379–396.

⁸⁶ Přesněji řečeno, u raného Marxe ještě nacházíme i transhistorické kategorie, to je ovšem v pozdějším Marxově díle radikálně překonáno a kritika transhistorických kategorií tvoří klíčový aspekt Marxova kritického přístupu v pozdějších letech. Výstižně to vyjadřuje například Moishe Postone: „V raných dílech zůstávají Marxovy kategorie stále transhistorické. Ačkoli problémy raného období zůstávají ústředním bodem i jeho pozdějších děl – například jeho analýza odcizení –, jsou tyto problémy historizovanými, a tím jsou zároveň transformovány. Ústřední postavení historické specifičnosti společenských forem v Marxových zralých dílech spolu s jeho kritikou teorií, které tuto specifičnost chápou transhistoricky, ukazují, že kategorie raných Marxových děl nelze přímo ztotožňovat s kategoriemi kritiky politické ekonomie nebo je přímo používat k jejich objasnění.“ Postone, M., *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, s. 74.

kritikům, kteří byť sice nejsou stalinisté, přesto je jejich výklad Marxe silně ovlivněn právě stalinským chápáním a stalinskou dogmatikou. Jelikož v politické rovině vystupují jako odpůrci stalinismu, popřípadě tak jako právě Karl Popper jako zastánci „otevřené společnosti“, může být jejich poplatnost Stalinově interpretaci Marxe poněkud zastřena, a jejich kritika Marxe si tak může uchovat svoji popularitu i po odmítnutí Stalinova kultu.

Z výše řečeného je také zřejmé, že pochopení vnitřní souvislosti teorie odcizení a zbožního fetišismu s Marxovou ekonomickou analýzou kapitalismu tak není pro Sochora samoúčelné. Je nezbytné nejen pro hlubší pochopení marxismu jako celku, ale i proto, „aby se marxismus zbavil vulgarizace, kterou podstoupil ve svém stalinském období“.⁸⁷

Tím se dostáváme ke dvěma důležitým otázkám, které si Sochor klade. Jednak k otázce, proč stalinismus pojem odcizení upozadil a proč k této problematice „zůstali slepí tak mnozí marxisté“, jednak k otázce – a tím Sochor vystupuje za horizont vytyčený Marxem –, zdali a jak je možné aplikovat teorii odcizení a zbožního fetišismu i na společnosti postkapitalistické, společnosti tehdejšího reálného socialismu.

Začneme první otázkou. Sochor konstatuje, že „po dlouhá léta se marxistická filosofie ve své dogmatické podobě, reprezentované Stalinem, k pojmu odcizení nehlásila. Pojem odcizení se buď ignoroval, nebo byl prostě tabu.“⁸⁸ I přes toto odmítnutí si však později „pojem odcizení vydobyl právo na život“.⁸⁹ Sochor zde nicméně pozoruje jiný problém. Ve chvíli, kdy stalinismus již tento pojem zcela ignorovat nemohl, dochází ke schematizaci a vulgarizaci tohoto pojmu. Tím, že je pojem odcizení „vytrhován z celku marxismu a že je zbavován konkrétního obsahu, klesá na úroveň prázdné abstrakce, z pojmu degeneruje v nevědeckou *obecnou představu*, která má pouze vnější zdání pojmu“.⁹⁰

⁸⁷ Viz tento svazek, s. 387.

⁸⁸ Viz tento svazek, s. 394.

⁸⁹ Viz tento svazek, s. 387.

⁹⁰ Viz tento svazek, s. 388.

Dochází, jak píše Sochor, k „odcizení samotného odcizení“, k „odcizení na druhou“. Má-li stalinismus do své teoretické výbavy pojem odcizení zahrnout, může tak učinit pouze tím způsobem, že jej bude vulgarizovat a zbaví jej jeho původního kritického obsahu.

Sochor tuto nemožnost začlenění chápe jako určitý symptom, který vypovídá něco podstatného o stalinismu jako určitém myšlenkovém systému. Čeho je však symptomem? Podle Sochora – zjednodušeně řečeno – toho, že stalinismus fakticky eliminuje subjekt a subjektivní perspektivu. Stalinismus je „logikou teorie, která popřela veškerou subjektivitu“.⁹¹ Mizí-li subjekt, vytrácí se pochopitelně dialektika subjektu a objektu a veškerý společenský pohyb se fakticky redukuje jen na projev objektivně platných zákonů vývoje, jimž se tzv. podřizují dějiny, v nichž člověk je v pozici jen nesvéprávné loutky dějinných sil. Stává se jen nástrojem této dějinné objektivity, nástrojem, který „zůstává bez subjektivity a niternosti“.⁹² I když připustíme, že nějakou subjektivitu třeba přece jen má, jeho subjektivní motivace se stávají vedlejšími a je hodnocen jen „podle skutečných či možných důsledků [svých] činů a objektivních postojů“⁹³ ve vztahu k těmto „velkým“ dějinám, jež se samy stávají subjektem poté, co skutečný subjekt (člověk) zmizel.

Tím, že se subjektivní perspektiva i subjektivní motivace člověka zcela vytrácejí ze zorného pole stalinismu, vytrácí se z jeho pole – jak jsme již řekli v předchozím odstavci – i celá dialektika subjektu

⁹¹ Viz tento svazek, s. 522.

⁹² Tento svazek, s. 523.

⁹³ Tento svazek, s. 522. Sochor toto stalinské pojetí, které se vyznačuje zbavením niternosti a subjektivity, charakterizuje ve své předmluvě k románu Artura Koestlera *Tma o polednách*. Ten pojednává o stalinských procesech, kde hlavní hrdina, N. S. Rubašov, je inspirován pravděpodobně z velké části N. Bucharinem. Slavoj Žižek zajímavým způsobem ukazuje, jakou funkci plní stalinský přístup založený na ztrátě lidské subjektivity v rámci moskevských procesů, konkrétně právě v rámci Bucharinova procesu. Projevuje se zde určitá paradoxnost toho, že Bucharin vše přijímá, objektivně naplňuje, co se po něm chce, přijímá roli zrádce i trest, ale to, co způsobuje Bucharinovi takové trauma, píše Žižek, „není rituál jeho veřejného ponižení a trestu, nýbrž možnost, že by Stalin opravdu uvěřil obviněním proti němu“. Bucharin například píše Stalinovi: „Ó pane, kdyby jen existoval způsob,

a objektu, včetně – pro Marxovo myšlení tak klíčové – problematiky jejich převrácení. Logicky tím pak mizí ze zorného pole stalinistické teorie i problematika odcizení a fetišismu (a to nejen zbožního).

V rehabilitaci pojmu odcizení v jeho původní podobě s jeho kritickým potenciálem tak Sochor hledá pojem, kterým lze útočit na strnulou dogmatiku stalinského teoretického systému a dehumanizaci tehdejšího společenského systému. Opatření, která slouží k překonání odcizení (k tomu je třeba tento problém ale nejprve pojmenovat a připustit, že odcizení je i za reálného socialismu zcela reálným jevem) se tak stávají zároveň bojem proti „oněm deformacím stalinského období“. Tento boj je součástí celkového emancipačního procesu, byť se pochopitelně neredukuje jen na něj. V konkrétních podmínkách tehdejšího „reálného socialismu“ však boj za překonání odcizení vedl v Sochorově případě k tomu, že se výrazně angažoval v šedesátých letech v prosazení tzv. „rad pracujících“. V jejich zavedení spatřoval naplnění původních Marxových ideálů společenské samosprávy, skutečné zespolečenštění produkčních prostředků⁹⁴

který by umožnil, abys viděl mou duši beze slupky a otevřenou. (...) Nyní vidíte jasně do mého svědomí. Naposledy Vás žádám o odpuštění (pouze v srdci, ne jinak). Z tohoto důvodu Vás v mysli objímám. Buďte sbohem a vzpomínejte v dobrém na svého ubohého N. Bucharina.“ Výmluvná je rovněž Bucharinova řeč v rámci procesu: „Nezastřelím se, protože lidé by řekli, že jsem se zabil, abych poškodil stranu. Pokud však zemřu jakoby na nemoc, co tím ztratíte? (Smích) (...) Nedělám si žádné nároky. Jenom jsem popisoval, co mám v hlavě, čím procházím. Pokud tím snad způsobuji politickou škodu, třeba tu nejmenší, pak o tom nebudu diskutovat, udělám, co řeknete. (Smích). Proč se smějete, není na tom nic směšného. (...) Celá tragédie mé situace spočívá v tom, že tenhle Pjatakov a další jemu podobní tak otrávil vzduch, že vznikla taková atmosféra, že už nikdo nevěří lidským citům – žádné emoce, žádné srdečné projevy, žádné slzy. (Smích) Mnohé projevy lidských pocitů, které dříve představovaly jistou formu důkazu – a nebylo na tom nic špatného – dnes ztratily svou platnost a sílu.“ Citováno dle Žižek, S., *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* Přel. M. Ritter. Praha: Tranzit, 2007, s. 102–107.

⁹⁴ Zestátnění produkčních prostředků, kdy o produkčních prostředcích, výrobě, způsobu práce apod. nerozhodují „bezprostřední výrobci“, nýbrž odcizená státní moc, není pro Sochora *zespolečenštěním* výrobních prostředků. Naopak odcizení se jen dále petrifikuje a stát se stává jediným zaměstnavatelem, vůči němuž jsou všichni stále jen bezmocní proletáři.

a jejich apropriaci „bezprostředně sdruženými svobodnými individui“ (Marx). To ostatně představuje i krok k překonání odcizené práce v těch nejzákladnějších podobách: k překonání odcizení pracujících od produktů jejich činnosti, od této činnosti samé a od sebe samého.

VI. Asijský výrobní způsob

V předchozích podkapitolách jsme zmínili, že Sochor odmítal stalinskou představu o linearitě dějin. S odmítnutím této představy úzce souvisí také jeho texty o tzv. „asijském výrobním způsobu“, jelikož řešení problematiky, se kterou je koncepce asijského výrobního způsobu spojena, podle Sochora „významně prohlubuje a také pozměňuje ustálený schematický obraz o materialistickém pojetí dějinného procesu“.⁹⁵ Sochor si totiž všímá toho, že Marxova teorie asijského výrobního způsobu

proti vládnoucí představě o uniformitě světových dějin klade multiformitu dějinného procesu. Proti svým původem osvícenské tezi o automatickém pokroku a neustále vzestupném dějinném vývoji po linii či spirále staví jako jejich dějinný protějšek neméně reálné možnosti stagnace, regrese, cyklického pohybu a „věčného návratu téhož“, nebo přesněji, spojuje tyto různé a protikladné formy dějinného pohybu s historickými rozdíly Západu a Orientu.⁹⁶

V Marxově koncepci asijského výrobního způsobu tak podle Sochora nacházíme mnohem komplexnější pojetí historického procesu než lineární a stále progresivní střídání jednotlivých společensko-ekonomických formací, což o ni samozřejmě vzbudilo značný teoretický zájem. Avšak vzhledem k tomu, že tato Marxova koncepce podvracela základní pilíře stalinského pojetí marxismu, podle něhož jednotlivé

⁹⁵ Tento svazek, s. 360.

⁹⁶ Viz tento svazek, s. 360.

společensko-ekonomické formace představují univerzální stupně vývoje lidské společnosti, kterými musí každá společnost zákonitě projít, byla debata o asijském výrobním způsobu v roce 1931 autoritativně uzavřena a koncept asijského výrobního způsobu odmítnut s tím, že je to teorie „věčně nesprávná a politicky škodlivá“.⁹⁷ Důležitou roli v tomto odmítnutí sehrála dogmaticky pojatá Leninova přednáška „O státu“ z roku 1918, vydaná poprvé v lednu 1929, podle níž ve vývoji lidstva existuje pět společenských řádů: prvobytný, otrokářský, feudální, kapitalistický a komunistický. V diskusích ze třicátých let se „přesně rozlišovalo mezi *asijským výrobním způsobem jako samostatnou formací*, jejíž uznávání bylo prohlašováno za trockismus, a mezi *Marxovou charakteristikou asijských společností*, tehdy známou především z *Kapitálu* a korespondence, jež byla pro studium starého Orientu používána, avšak ve spojení se základní otrokářskou charakteristikou“.⁹⁸ Stoupenci oficiální verze se tak mohli rozhodnout pro feudální či otrokářský charakter starověké antiky a Orientu, přičemž však ani jedno „řešení“ bohužel neodpovídalo realitě. Jak píše Sochor, „marxismus sám sobě [připravil] jakousi teoretickou zkoušku, kterou musí podstoupit, má-li být adekvátní historické realitě“.⁹⁹

Jak ukazuje podrobnější historické zkoumání asijských či afrických dějin, teorie pěti formací jakožto „univerzálních“ stupňů vývoje za univerzální považovat nelze, protože je tato představa postavena pouze na neoprávněném zobecnění *jedné* určité vývojové cesty. Marx sám před takovýmito zobecněními varoval, poukazoval na to, že nejsou oprávněná, a na to, že reálné dějiny mají vždy více představitosti než my. Při konkrétním zkoumání si s žádnými schématy nevystačíme,¹⁰⁰ je potřeba zkoumat danou společnost ve všech jejích

⁹⁷ Pečířka, J.; Pešek, J., Předmluva. In: tíž (ed.), *Rané formy civilizace*. Praha: Svoboda, 1967, s. 11.

⁹⁸ Tamtéž, s. 16.

⁹⁹ Viz tento svazek, s. 361.

¹⁰⁰ Vždyť „je něco docela jiného dostat vědu kritikou nejprve na takový stupeň, aby se mohla pojímat dialekticky, než aplikovat abstraktní, hotový systém logiky na mlhavé představy o takovémto systému“. Marx Engelsovi 1. února 1858. In: Marx, K.; Engels, B., *Spisy*, sv. 29. Praha: Svoboda, 1969, s. 306.

rovinách, včetně toho, jak se tyto roviny vzájemně ovlivňují, abychom pochopili její strukturu a dynamiku.

Je sice pravda, že Marx napsal, že „v hrubých obrysech je možno označit asijský, antický, feudální a moderní buržoazní výrobní způsoby za progresivní epochy ekonomické společenské formace“,¹⁰¹ je ovšem zřejmé, že toto rozdělení považoval jen za velmi „hrubé“ členění (v *Rukopisech Grundrisse* například vypracovává členění jemnější). Nejde však ani tak o to, jestli takovýchto formací budeme definovat pět nebo třeba patnáct, ale především o to, že *jakékoli* schéma odpovídá realitě jen v těch *nejobecnějších* určeních, má jen pomocnou úlohu a že konkrétní historická realita je vždy mnohem bohatší. Výstižně tento Marxův přístup charakterizuje Maurice Godelier:

Model odpovídá skutečnosti jen částečně. *Kapitál* není skutečná konkrétní historie toho či onoho kapitalistického národa, ale studie struktury, která národy charakterizuje jako „kapitalistické“, nehledě na nekonečné rozmanitosti národních skutečností. Marx nás na to výslovně upozorňuje: „Při takovémto *všeobecném* rozboru se *vůbec vždy předpokládá*, že skutečné poměry *odpovídají svému pojmu*, nebo, což je totéž, skutečné poměry se zobrazují jen natolik, nakolik vyjadřují svůj vlastní všeobecný typ.“¹⁰²

Touto metodou může být pochopena „logika“ společenského vývoje. Aby nedošlo k hrubému nedorozumění o schématech vývoje vytvořených Marxem a Engelsem, je třeba především přiznat, že nechtějí a ani nemohou představovat skutečnou historii společnosti, nýbrž abstraktní historii skutečností, redukovanych na jejich základní struktury, zpětný pohled na podstatu jejich vývoje, chápaného jako rozvoj *vnitřních* možností i bezmoci těchto struktur.

Tato schémata jsou tudíž souborem pracovních hypotéz, vázaných na stav poznání a skutečnosti, jsou zároveň

¹⁰¹ Marx, K., Předmluva *Ke kritice politické ekonomie*. In: Marx, K.; Engels, B., *Spisy*, sv. 13. Praha: NPL, 1963, s. 37.

¹⁰² Marx, K., *Kapitál III/1*. Praha: SNPL, 1955, s. 158 (kurzíva M. Godelier).

výsledkem teoretické úvahy i východiskem pro další dešifrování nekonečné pestrosti konkrétních dějin. Teprve v rovině těchto konkrétních dějin prokazují hypotetická schémata svou pravdivost. Zde je třeba překonat ustavičné pokušení přeměnit hypotézu v dogma, přeměnit pravdu, která má být ověřena, v pravdu zřejmou, na které není co ověřovat a která může zpupně a priori ovládat fakta.¹⁰³

Tolik tedy k roli schémat v Marxově zkoumání historického procesu. Tento proces navíc není, jak bylo řečeno, podle Marxe nijak lineární. Marx se vůči lineárnímu pojetí dějin explicitně vymezuje, odmítá, aby jeho dílo bylo takto vnímáno, a často je nucen uvádět věci na pravou míru.

Je to patrné například i z jeho úvah o vývoji Ruska. Píše, že Rusko má „nejkrásnější příležitost“ nepodstoupit „všechny osudové peripetie kapitalistického zřízení“. Energicky se brání proti snahám z jeho „historické skici o vzniku kapitalismu v západní Evropě stůj co stůj udělat historicko-filosofickou teorii o všeobecné cestě, kterou musí s osudovou nevyhnutelností projít všechny národy za jakýchkoli historických okolností“, a výslovně odmítá představy o „univerzálním paklíči“ jakési všeobecné historicko-filosofické teorie, jejíž největší ctností je její nadhistoričnost.¹⁰⁴

Obdobně rovněž v dopise Věře Zasuličové z 8. března 1881¹⁰⁵ zdůrazňuje, že jeho analýza – jak je v *Kapitálu* přímo uvedeno – je „výslovně omezena na země západní Evropy“ (zvýrazněno Marxem). Marx dále píše, že „důvod tohoto omezení“ je uveden ve francouzském vydání *Kapitálu* (kap. 32, s. 341), na který přímo odkazuje.¹⁰⁶

¹⁰³ Godelier, M., Pojem „asijský výrobní způsob“ a marxistická schémata vývoje společnosti. In: Pečírka, J.; Pešek, J. (ed.), *Rané formy civilizace*. Praha: Svoboda, 1967, s. 155–156.

¹⁰⁴ Marx, K., Dopis redakci listu *Otčestvennyje zapiski* z listopadu 1877, s. 145.

¹⁰⁵ Marx, K.; Engels, B., *Spisy*, sv. 35. Praha: Svoboda, 1971, s. 195.

¹⁰⁶ Tamtéž. Viz též Marx, K., *Le Capital*, Gesamtausgabe (MEGA), sv. II/7. Berlin: Dietz Verlag, 1989, s. 677 [původní vydání z let 1872–1875, s. 341].

Ostatně jakoukoli *filosofii* dějin Marx odmítá i z toho důvodu, že filosofii považuje *expressis verbis* za jednu z forem ideologie, a ve chvíli, kdy se „začne zobrazovat skutečnost, ztrácí samostatná filosofie půdu pro svou existenci“. ¹⁰⁷ Ze zkoumání historického vývoje lze vyabstrahovat „nanejvýš souhrn nejobecnějších závěrů“, avšak „samy o sobě, odděleny od skutečných dějin, nemají tyto abstrakce vůbec žádnou cenu“ a „rozhodně nepodávají nějaký návod nebo schéma, podle něhož by bylo možno přistřihovat dějinné epochy, jako to dělala filosofie“. ¹⁰⁸

Z toho důvodu je také zřejmé, proč Marx své pojetí dějin nechápal jako jakousi „*filosofii* dějin“ a ani neměl tendenci vytvářet nějaký „-ismus“. Nikdy rovněž nepoužil pojem „historický materialismus“ ani „dialektický materialismus“, kriticky se vymezoval i vůči pojmu „marxismus“ slovy „rozhodně nejsem marxista“, ¹⁰⁹ rovněž odmítal, že by někdy vytvořil nějakou teorii „socialistického systému“, apod. ¹¹⁰

Transformaci Marxova kritického přístupu v určitou formu abstraktního schematického systému opět výstižně vyjadřuje Maurice Godelier:

Historický materialismus, otevřený systém hypotéz, jež mají být ověřeny, se tak přeměnil a degradoval ve „filosofii dějin“, filosofii, kterou Marx ocejšoval v *Německé ideologii* jako „recept, schéma, podle kterého se dají historické epochy přizpů-

¹⁰⁷ Marx, K.; Engels, B., *Německá ideologie*. In: tíž, *Spisy*, sv. 3. Praha: SNPL, 1958, s. 41.

¹⁰⁸ Tamtéž.

¹⁰⁹ K Marxově odmítnutí vytvářet nějaký uzavřený teoretický, filosofický či ideologický systém viz například Heinrich, M., „Je ne suis pas marxiste“. Online. Dostupné na: <https://libcom.org/article/je-ne-suis-pas-marxiste-michael-heinrich> [cit. 15. 7. 2025].

¹¹⁰ „Nikdy jsem nebudoval [žádný] socialistický systém.“ Marx, K., Poznámky k „Učebnici politické ekonomie“ Adolpha Wagnera. In: Marx, K.; Engels, B., *Spisy*, sv. 19, s. 393.

sobit“. Tento schematický recept, protichůdný marxismu, našel svůj nejjasnější výraz a své posvěcení ve výkladu J. V. Stalina *O historickém a dialektickém materialismu*.¹¹¹

Vrátíme-li se ale zpět k Sochorovi, od něhož jsme v předchozích odstavcích poněkud odbočili, je nyní zřejmější, proč přikládal pojmu asijského výrobního způsobu takový význam a proč byl pro něj důležitý jak z hlediska dějin potlačeného marxismu, tak i z hlediska jeho kritiky stalinismu. Jak si Sochor všímá, celá diskuse o asijském způsobu výroby totiž „vede za meze tohoto pojmu, k založení srovnávací teorie společenských struktur a k vybudování multilineárního vzorce vývoje společností“, v jehož rámci marxismus „musí rozpracovat i své vlastní základní principy“.¹¹²

Pojem asijského výrobního způsobu je však podstatný ještě z jiného hlediska, z hlediska, které v době diskusí o tomto tématu v sobě obsahovalo výrazný politický osten. Někdejší marxista a bývalý člen frankfurtské školy Karl August Wittfogel, který se od třicátých let soustavně věnoval dějinám Číny, využil – poté, co se obrátil proti marxismu a přešel na antikomunistické pozice – ve své slavné knize *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (1957) pojem asijského výrobního způsobu, vypuzeného předtím z marxismu, k tomu, aby ukázal, že marxisté tento pojem ve skutečnosti zavrhlí ze strachu, že by tím přiznali svůj totalitarismus, a to, že byrokratická třída, disponující despotickou mocí, se může opírat i o formy „socialistického“ kolektivního vlastnictví.

Wittfogel se postavil proti hlavním přístupům, které se pokoušely definovat charakter tehdejší sovětské společnosti. Nepovažoval totiž Sovětský svaz ani za „reálný socialismus“, ani za jakousi „degenerovanou formu dělnické vlády“ jako trockisté, ale ani za „státní kapitalismus“, nýbrž za moderní verzi orientální despotie, která se stejně jako její archaická předchůdkyně vyznačuje centralizovanou

¹¹¹ Godelier, M., Pojem „asijský výrobní způsob“ a marxistická schémata vývoje společnosti, s. 181–182.

¹¹² Viz tento svazek, s. 370.

despotickou vládou, silnou vrstvou byrokracie a kolektivním vlastnictvím výrobních prostředků.¹¹³

Pojem asijského výrobního způsobu tak byl z dějin marxismu vytlačen vlastně dvakrát. Jednak z toho důvodu, že narušoval kanonickou představu přisuzovanou mylně marxismu o linearitě dějin, jednak proto, že analýza tohoto pojmu ukazovala, že kolektivní formy vlastnictví nemusí samy o sobě vést k beztrždní společnosti, nýbrž právě k orientálnímu despotismu a novým formám útlaču. Wittfogel však zároveň sugeruje představu, že právě toto byl důvod, proč Marx s Engelsem pojem asijského výrobního způsobu opustili, a že to udělali čistě účelově.¹¹⁴

¹¹³ Budeme-li někdejší společnosti sovětského typu chápat jako moderní verze orientálního despotismu, lze v této souvislosti jistě uvažovat o tom – a tato otázka se přímo nabízí –, zdali jednou z příčin toho, proč tyto režimy v Evropě padly, zatímco v Číně se udržel, nebylo mimo jiné i to, že systém orientální despotie byl evropským společnostem cizí, zatímco v Číně odpovídal jeho historické tradici. V Rusku, které je v tomto ohledu rozkročeno mezi tradicí evropskou a asijskou, režim sice padl (stejně jako v Evropě), ale postupně začíná převažovat jiný pól, který inklinuje zpět k orientální despotii.

¹¹⁴ „Manažersko-byrokratické důsledky vyplývající z asijského pojetí brzy uvedly do rozpaků jeho nového přívržence, tj. K. Marxe. Rostoucí měrou znepokojovaly i jeho přítele B. Engelse.“ Wittfogel, K. A., *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Heaven: Yale University Press, 1964, s. 411. Jak poměrně detailně ukazuje Godelier, důvodem, proč Engels v *Původu rodiny* opustil pojem asijského výrobního způsobu, nebyly nějaké temné motivy, jak předpokládal Wittfogel, ale bylo to dáno vlivem L. H. Morgana a jeho práce *Pravěká společnost* a „solidností jeho kritiky řeckého basilea a římského rex, kritiky, která ho svedla, aby popíral existenci jakéhokoli království v raných dějinách Řeků a Římanů. To, co se ukazuje v Morganově vlivu, je stav vědecké informovanosti o těchto raných dějinách v polovině 19. století. Pro vědce této doby začaly dějiny první olympiádou. Dnes archeologie rozšířila tyto dějiny o dvě tisíciletí a v Evropě objevuje společenské vztahy, které připomínají Blízký východ. Hypotéza o asijském výrobním způsobu se zdá nabývat platnosti, kterou Marx vůbec nepředvídal, leda v teoretické podobě ve své proslulé poznámce z *Kapitálu*, jež zůstala dlouho nejasná a v níž umisťoval antický výrobní způsob do doby, když se rozpadlo původní orientální pospolné vlastnictví a dokud se ještě otroctví nepodařilo zmocnit se do značnější míry výroby“ (*Kapitál I*, s. 360, pozn. 24).“ Godelier, M., Pojem „asijský výrobní způsob“ a marxistická schémata vývoje společnosti, s. 178–179.

Toto vše vedlo k tomu, že Wittfogelovo dílo o orientálním despotismu bylo marxisty většinou ignorováno, ačkoli, jak Sochor upozorňuje,¹¹⁵ jeho dílo většinou znali a v mnohém na něj nepřiznaně navazovali. K podobnému závěru dochází i G. L. Ulman, který explicitně zmiňuje i Sochora,¹¹⁶ a to jako jednoho z mála marxistů, kteří se s Wittfogelovou kritikou pokoušeli otevřeně, kriticky a nezaujatě vyrovnat.¹¹⁷

Narážíme zde opět na to, co jsme již zmínili v předchozích podkapitolkách. Potlačené marxistické koncepty, potlačené z hlavního „kánonu“, a jejich nová analýza, jejich nové nasvícení se stávají pro Sochora nástrojem k rozvoji marxismu jako kritické teorie. Samozřejmě však nemůže jít „o návrat k původní Marxově teorii asijského způsobu výroby, protože by to znamenalo návrat k překonané úrovni vědecké informace“, nicméně „zbaven mrtvých součástí, konfrontován s veškerou vědeckou informací“ se „pojem ‚asijského způsobu výroby‘ nebo pojem mu odpovídající, ale lépe pojmenovaný, může uplatňovat v moderní vědě“.¹¹⁸ To ovšem předpokládá kritický přístup marxismu ke skutečnosti i k marxismu samému. Tato možnost se však pro československý oficiální marxismus v době normalizace uzavřela.

¹¹⁵ „V pojednáních o této problematice se většinou nesetkáváme se jménem Karla Augusta Wittfogela buď vůbec, anebo nejvýše v letmých polemických poznámkách pod čarou, v nichž bývá toto jméno většinou doprovázeno přívlastky ‚renegát‘ nebo ‚falzifikátor‘. A přece je na pracích zmíněných autorů patrné, že Wittfogelovy spisy znají a že na jeho starší práce i navazují.“ Viz tento svazek, s. 361.

¹¹⁶ Kromě textů „Karl August Wittfogel. Osud jednoho sporu a jednoho intelektu“, „Znovu o marxismu a asijském způsobu výroby“, které jsou zařazeny do tohoto výboru, existuje k tomuto tématu v Sochorově pozůstalosti ještě text „Asijský způsob výroby a svět“ (strojopis, krátký publikovaný text „Francouzští marxisté o asijském způsobu výroby“ (*Příspěvky k dějinám KSČ* 4, 1964, 5, s. 767) a řada ručepsných poznámek.

¹¹⁷ Viz Ulman, G. L. (ed.), *The Science of Society: Toward Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel*. The Hague: Mouton Publishers, 1978, s. 420–421. Za odkaz na tuto práci děkuji Ivanu Landovi.

¹¹⁸ Viz tento svazek, s. 370.

VII. Život v exilu

Tímto se postupně dostáváme k Sochorově vlastní kritice společností sovětského typu a k období jeho exilového působení. Ačkoli byl značně kritický k řadě aspektů tehdejší společenské skutečnosti již od druhé poloviny padesátých let, teprve s nástupem normalizace a zejména po jeho odchodu do exilu v roce 1978 získává jeho kritika náležité ostří. Své kritické texty uveřejňuje v zahraničí nejprve pod pseudonymy, po ztrátě československého občanství od roku 1981 již pod vlastním jménem.¹¹⁹

Stále přitom pracuje na projektu syntetických dějin marxistické filosofie. Jak nicméně vyplývá z jeho korespondence, je z této práce neustále vytrhován jednak činností pro univerzitu (Sochor v době svého exilu přednášel na pařížské Sorbonně¹²⁰), jednak až horečnou činností pro nejružnější exilová periodika, kde působil jako redaktor (většinou zdarma), a pro místní tisk. Toto vytrhávání a nemožnost soustředit se na dokončení vlastních knižních prací, stejně jako poměrně tíživá existenční situace, na něj začínají zřejmě stále více psychicky doléhat. Odráží se to i v jeho roztržce s Antonínem Liehmem, která je i určitým vhladem do Sochorovy situace československého exulanta:

Milý Tondo, dovol, abych Ti potvrdil, že jsem obdržel 1500 franků, jimiž jsi uhradil jednak má reálná vydání pro revue *150 000 slov* za období od 1. listopadu 1983 do 31. března 1984. Reálná vydání, která jsem platil předem ze své nepříliš hluboké kapsy, činila 720 franků. Dovol, abych Ti poděkoval

¹¹⁹ Výběr těchto textů je zařazen do VIII. oddílu tohoto výboru.

¹²⁰ Na základě dopisu od Roberta Kalivody (Bielefeld, 21. 6. 1981), kde Kalivoda Sochorovi gratuluje ke „Gastprofesūře“, lze předpokládat, že Sochor přednášel na Sorbonně minimálně od roku 1981. Toto zaměstnání mu také umožnilo alespoň částečně se zbavit existenční tísně, a jak píše Kalivoda dále, „toho dosavadního nu-zování“ a „idiotského překládání“. (Robert Kalivoda Lubomíru Sochorovi, Bielefeld, 21. 6. 1981, rukopis, s. 1.)

za odměnu, kterou jsi mi poukázal (820 F) za práci univerzitního profesora, nebo za činnost vyžadující úroveň tohoto vzdělání. Pro zajímavost jsem zaznamenával hodiny, věnované práci v období, o němž se zmiňuji. Podle mých přesných záznamů odměna za hodinu kvalifikované práce činí, vezmu-li za základ skromná kritéria vzdělance, 70 centimů za hodinu. Kdyby kalkul prováděl nekvalifikovaný dělník podle svých kritérií, činila by 1,20 franků za hodinu. Jistě, že znáš, kolik činí SMIC, a to, že uklízečka v Arcueil (nikoli v Paříži) nezametá za nižší mzdu než 25 F za hodinu. Chápeš, že za těchto podmínek nemohu vykonávat funkci placeného člena redakční rady. Chtěl jsem ti vrátit zmíněných 820 F, ale nakonec jsem si to rozmyslel. Řekl jsem si, že almužnu, která mě páčila v ruce, utratím jako milionář. Jel jsem do parfumerie a utratil jsem všechno za kolínskou vodu Chanel a podobné zbytečnosti, abych je daroval své nezaměstnané ženě jako dárek, který patrně málokdy dostala ve svém životě. (...) Od prvního září jsem ochoten dále spolupracovat s časopisem, o jehož velkém významu jsem přesvědčen. Jako neplacený, dobrovolný spolupracovník budu ovšem jednat jako svobodný muž. (...) Miluji především nezávislost ducha i těla. Zůstávám nadále Tvým přítelem. Čas získaný odstupem od odměňované práce pro 150 000 slov budu věnovat bezplatné spolupráci s *Listy*. Tam jsem pod každým článkem alespoň podepsaný, právě tak jako v *Alternativě*. Kromě toho mám možnost spolupracovat s jinými francouzskými revuemi, které jsem zanedbával pro Tvůj časopis. Samozřejmě také bezplatně. Pokud bych se chtěl prodávat, mám možnost psát do týdeníků a vydělávat za hodinu 200–500 F, což jsem po léta odmítal. Dávám přednost ideálům, ale sloužím za důstojných podmínek. Ostatní důvody jsem Ti uvedl v předchozím dopise (studie, knihy a zdraví).¹²¹

¹²¹ Dopis L. Sochora Antonínu Liehmovi, Arcueil, 4. září 1984, strojopis.

Ony zdravotní důvody, které Sochor v závěru svého dopisu zmiňuje, se týkají jeho problému se zrakem (zelený zákal) a vysokého očního tlaku, který mu způsoboval bolest v čele.¹²² Další důvody se týkají snahy dokončit především knižní práce, k čemuž ho nabádají i jeho přátelé: „[Karel Kosík] mi nadává, že se příliš rozptyluji a že místo článků mám psát knihy. Plánů mám na několik knížek, myslím, že Karel má pravdu, a tak se do toho chci na podzim pustit.“¹²³ Rovněž Robert Kalivoda na něj naléhá, aby zanechal „idiotského překládání“ a dokončil především práci na dějinách marxismu:

Myslím, že máš předpoklady udělat konečně pořádné dějiny marxismu, které musí být *kritické* i k Marxovi a Engelsovi – v tom smyslu, že ukážou velikost vědeckých objevů, ale i metafyzickou (především hegelíánskou) omezenost jejich záběru. Není to prostě ještě konkrétní dialektika (nikoliv dialektika konkrétního – což je dialekticko-metafyzické spekulování o konkrétnosti).¹²⁴

Knihy, o kterých se ve výše citovaném dopise A. Liehmovi Sochor zmiňuje, se měly týkat jednak jeho dějin marxismu, jednak jeho práce o stalinismu a poststalinismu. Oba úkoly jsou však pro Sochora vnitřně propojené. Jak jsme řekli výše, práce na dějinách marxismu měla vést nejen k adekvátnímu uchopení těchto dějin, ale měla i zpřítomnit potlačené marxistické koncepty a vést k rekonstrukci principů historického materialismu samého. Zároveň analýza společností sovětského typu představovala pro Sochora v jistém smyslu prubířský kámen a zatěžkávací zkoušku životaschopnosti marxismu jako kritické teorie společnosti. Sochorovy texty z druhé poloviny

¹²² Podrobnější popis svých zrakových problémů podává Sochor v dopise Zdeňku Mlynářovi ze 7. září 1984.

¹²³ Dopis L. Sochora Antonínu Liehmovi, Arcueil, 1. července 1984, strojopis. Obdobně v dopise Zdeňku Mlynářovi: „Budu-li mít materiální podmínky, začnu psát i knihy. Mám zatím látku na 2–3.“ Dopis L. Sochora Zdeňku Mlynářovi, Arcueil, 7. září 1984, strojopis, s. 2.

¹²⁴ Dopis Roberta Kalivody Lubomíru Sochorovi, Bielefeld, 21. 6. 1981, s. 2.

sedmdesátých let a z let osmdesátých je třeba dle mého názoru vnímat touto optikou. Sochor sám k tomu uvádí:

Jestliže historický materialismus chce podat opravdu pádný důkaz o svých nevyčerpaných tvořivých možnostech, musí podrobit přísné vědecké analýze a kritice tento společenský řád, v historii nový a nevídaný, bohužel ve zcela negativním smyslu. Učiní-li to, mohl by zároveň podstatně zdokonalit a zmodernizovat svou pojmovou výzbroj a přizpůsobit své konceptuální prostředky potřebám sociologické analýzy této postkapitalistické, nikoli však socialistické společnosti. Kdyby marxismus opravdu vědecky prozkoumal své nepodařené sociální potomstvo, tj. „reálný socialismus“, mohl by opět nabýt kvalit, kterých na dlouhou dobu pozbyl, tj. mohl by se znovu stát kritickou teorií společnosti, jíž u svého zakladatele skutečně byl. Neujme-li se tohoto úkolu a neuspěje-li při jeho řešení, je nenávratně ztracen.¹²⁵

Jakým způsobem Sochor ve svých analýzách společnosti postupuje a k jakým závěrům, co se týče charakteru „reálného socialismu“, dochází?

VIII. Kritika společností sovětského typu

Nejsystematičtější textem, v němž Sochor analyzuje „reálný socialismus“ je jeho *Contribution à l'analyse des traits conservateurs de l'idéologie du „socialisme réel“*. V roce 1983 vychází knižně. Jak se ovšem Sochor zmiňuje v jednom z dopisů, tento náklad určený pro frankofonní čtenáře byl bohužel „zcela znehodnocen“.¹²⁶ (Nezmrzačená a nezkrácená

¹²⁵ Viz tento svazek, s. 565.

¹²⁶ „Mladý Tigris to při sazbě zmrzačil k nepoznání. Neprovedl korektury, nasekal spoustu pravopisných chyb (nemá asi francouzské školy), vynechal celé věty,

verze později vyšla v *Les Temps Modernes* na pokračování.¹²⁷ Následně text vyšel také v angličtině, němčině a češtině.¹²⁸)

Sochor se v něm, podobně jako v textu „Sovětský ideologický systém a jeho vývojové perspektivy“, zaměřuje především na ideologii reálného socialismu. Ta přitom ústí v určitou obecnější teorii ideologie a subjektivity. Sochor v podstatě dochází k analogii teze o materiální existenci ideologie, tak jak byla formulována například v díle Louise Althussera a jak ji dále rozvíjeli teoretici jako Slavoj Žižek, Mladen Dolar, Franck Fischbach, Warren Montag aj. Píše-li Louis Althusser, že ideologie nemá žádnou samostatnou existenci mimo instituce a že je vždy materializovaná v ideologických státních aparátech, že ideologie nejsou ideje, ale především materiální jednání subjektu, resp. že ideologie subjektu je totožná s jeho jednáním, nacházíme v Sochorově zkoumání stalinické ideologie podobné motivy. Konstatuje, že i když Stalin již dávno zemřel,

je stále přítomen mezi živými prostřednictvím institucí, které byly za jeho vedení vybudovány, a ideologie marxismu-leninismu, již vypracoval a systematizoval. Dokonce i fakt, že nynější vládnoucí špička se tváří, jako by Stalin byl nikdy neexistoval, a snaží se vydávat jeho praktické a ideologické dílo za kolektivní výtvar strany a jejích vedoucích orgánů, svědčí o vitalitě Stalinových myšlenek a o jejich institucionální objektivizaci. (...) Oficiální sovětská společnost se snaží

a dokonce přeskočil jednu kapitolu. A tak nepatrný francouzský náklad (600 výtisků) určený pro celý frankofonní svět, je zcela znehodnocen.“ Dopis L. Sochora Antonínu Liehmovi, Arcueil, 1. července 1984, strojopis.

¹²⁷ K okolnostem vydání Sochor uvádí následující: „Naštěstí Bernard Chavance, ekonom, který pravidelně píše do *Les Temps Modernes*, si přečetl rukopis a byl tím tak unesen (podle jeho vlastních slov), že považuje za nutné, aby se se studií seznámila širší francouzská veřejnost.“ Tamtéž. Redakce *Les Temps Modernes* řšila, zdali poměrně dlouhou studii uveřejnit celou, či jen ve zkrácené podobě. Nakonec, pravděpodobně i na přímluvu Simone de Beauvoir, byla uveřejněna celá.

¹²⁸ V češtině byla dosud uveřejněna jen neúplná verze, zkrácená o desítky stránek.

Stalina zapomenout, ale stalinismus bez Stalina je stejně živý jako dříve a stále představuje její institucionální a ideologický základ. Ideologie „reálného socialismu“ má své prameny ve stalinismu.¹²⁹

To, v čem se liší ideologie reálného socialismu od stalinismu, není nějaká zásadní změna psané doktríny (byť Sochor samozřejmě píše, že se význam některých pojmů přesunul, některé myšlenky se vynechaly, změnil se akcent, došlo ke „změně ve formě“ apod.). Zásadní změna však spočívá v tom, že se ideologie reálného socialismu stala jakýmsi „novým návodem k jeho použití“. Změnilo se „používání“ ideologie, její společenská funkce.

Zatímco „ortodoxní“ marxismus II. internacionály přeměnil Marxovu kritickou teorii kapitalistické společnosti v systematizovanou doktrínu, která má být jakýmsi „světovým názorem“ (*Weltanschauung*), a Lenin dal marxismu instrumentalistický a voluntaristický nádech, Stalin omezil marxismus na několik základních principů, z nichž se vyvozovaly logické důsledky. Tato metoda založená na sylogismech (či jak Sochor ironicky dodává: u Stalina to bylo spíše na paralogismech) byla inspirovaná teologií a scholastickou filosofií.¹³⁰ Tato metoda umožnila systematizovat leninismus (později přejmenovaný na marxismus-leninismus), zároveň umožnila Stalinovi již v zárodku zlikvidovat jiné interpretace leninismu, eventuálně je prohlásit za kacírství.

V ideologii reálného socialismu však dochází k zásadní proměně, kdy ony principy marxismu-leninismu ztrácejí i zbytky svého původního obsahu, který si ještě během stalinismu udržovaly. Neslouží již, jak píše Sochor, „ani k interpretaci, ani k systematizaci“, ale stávají se již čistě formálními a formalizovanými *signály*, které vyjadřují pouze příslušnost k doktríně. S tímto „formalismem principů jde ruku v ruce ritualizace doktríny marxismu-leninismu“.¹³¹

¹²⁹ Sochor, L., „Reálný socialismus“: ideologie obrácená k minulosti. In: týž, *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu*, s. 85.

¹³⁰ Tamtéž, s. 86.

¹³¹ Tamtéž, s. 87.

A právě tato ritualizace je podle Sochora podstatou ideologie reálného socialismu. S ní se úzce pojí i ritualizace jazyka, který už vlastně nic obsahového nevyjadřuje. Zmíněná ritualizace se opírá o celý systém svátků, oslav a strnulých obřadů (První máj, výročí VŘSR, porážka fašismu apod.), v němž komunistická strana představuje určitý analogon církve svaté. Důležité již není *poznání*, ale *víra* a přináležitost „k obci věřících“, která se projevuje účastí na rituálech.

Marxismus, který v „reálném socialismu“ přestal být kritickou či vědeckou teorií společnosti – teorií, která, má-li zůstat marxismem, musí neustále revidovat svá východiska i závěry –, mění se na čistou ideologii a *víru*.¹³² Stává se tím, co Sochor označuje jako „liturgický marxismus-leninismus“. Sochor mimo jiné poukazuje na souvislost mezi „zliturgičtěním“ marxismu-leninismu a vývojem pravoslavné církve, která se oproti katolické církvi více orientovala na ceremonie než na teologii. Byla vždy spíše liturgickou církví. Věřící si osvojuje logos prostřednictvím obřadů¹³³ a ideologie se obsahově vyprazdňuje.

Historický materialismus hlásaný ideologií „reálného socialismu“ je jen slovní klišé, pouhý zbytek marxistického slovníku. Ve skutečnosti se „reálný socialismus“ přeměnil v nejvulgárnější idealistickou koncepci dějin, která – až na několik termínů – nemá nic společného s Marxovou teorií. Soudím, že tomu nemůže být jinak: historický materialismus je nepoužitelný v rámci „reálného socialismu“, nemá místa v jeho struktuře. Nemůže sloužit k ospravedlnění zavedeného pořádku, a proto odumřel a nelze jej oživit. Návrat k Marxovu historickému materialismu, s jeho funkcemi bořit a demystifikovat, je myslitelný jen mimo režim.¹³⁴

Obdobně se Sochor vyjadřuje v textu „Sovětský ideologický systém a jeho vývojové perspektivy“: „Návrat k Marxovi [v režimech reál-

¹³² Jak uvidíme níže, ani víra již vlastně není potřeba.

¹³³ Tamtéž, s. 88.

¹³⁴ Tamtéž, s. 98.

ného socialismu – pozn. P. K.] považují za nemožný. Jeho kritická teorie společnosti by právě tak rozleptávala zcela zvěčnělou ideologii, jako by rozleptávala instituce, které tato ideologie legitimuje.“¹³⁵

Z těchto a dalších důvodů Sochor mimo jiné předpokládá, že ve vývoji ideologického systému v Rusku bude stále více dominovat „ruské konzervativní myšlení jakožto tradiční ideologická legitimace ruské říše“.¹³⁶ Zmiňuje „zapomenuté reakcionáře“ jako Nikolaje Jakovleviče Danilevského, Konstantina Petroviče Pobědonosceva, Konstantina Leontjeva, Nikolaje Berďajeva, Nikolaje V. Ustrjalova aj., kteří „vyslovili řadu zajímavých myšlenek anticipujících dnešek“ (a zdá se, že i zítřek), podle nichž Rusko bude využívat tuto konzervativní tradici, „proti liberalismu, demokracii, konstitucionalismu a parlamentarismu. Aby se Rusko uchránilo před západoevropskou hnilobou.“¹³⁷ Z dnešního pohledu se zdá, že vývoj v Ruské federaci tento Sochorův předpoklad potvrzuje.¹³⁸ Vraťme se však k Sochorovým úvahám o vývojových perspektivách ideologie „reálného socialismu“.

I když liturgický marxismus-leninismus má svou formou blízko k církevní dogmatice (Sochor uvádí celou řadu analogií mezi ideologií pozdního stalinismu a církví: důraz na ceremonie, kult slavných postav socialistického hnutí, kult generálního tajemníka, struktura společenského času podle významných „socialistických“ svátků apod.), přece jen je zde podstatný rozdíl. Zatímco křesťanské rituály a liturgie, byť jsou sebevíce zformalizované, předpokládají v rámci své ideologie určitý obsahový prvek, kdy například modlení, roz-

¹³⁵ Viz tento svazek, s. 583.

¹³⁶ Tento svazek, s. 584.

¹³⁷ Tento svazek, s. 580.

¹³⁸ Příklad tohoto trendu v současném ruském myšlení zřejmě nejlépe ilustruje význam, jakému se v Rusku těší dílo Alexandra Dugina, který ve svých textech spojuje konzervativní myšlení návratu k pravoslavným tradicím s myšlenkou obnovy velkoruské říše, nacionální ruský šovinismus a odmítání politického liberalismu a demokratických institucí. Viz například Dugin, A., *Čtvrtá politická teorie*. Zvolen: Sol Noctis, 2020. Zmínit lze však i další autory: Konstantina Malofejeva, Sergeje Kurginyana, Mikhaila Remizova, Nataliji Narochnitskou a celou řadu dalších.

hřešení, kázání o vzkříšení by nedávaly smysl, pokud by křesťan nevěřil (byť třeba jakkoli vlažně) v existenci boha. Rozdíl je také v tom, že liturgie a rituál mají v křesťanství služebnou úlohu a nejsou čistě samoúčelné. Vyjadřují nějaký náboženský obsah, bez něhož nejsou možné. Předpokládají přinejmenším nějakou *skutečnou* víru v boha.

Oproti tomu subjekt ideologie reálného socialismu může slavit výročí VŘSR, aniž by jakkoli věřil v ideály Října, a dokonce i tehdy, když s nimi bytostně nesouhlasí. Stává se totiž zcela lhostejným, čemu jako subjekt věří, důležitá je sama účast na těchto oslavách. Ideologie reálného socialismu tak není souborem nějakých idejí (ať už falešných, či nikoli), ale je souborem ritualizovaného jednání. Jak píše Sochor, jeho ideologie je „souhrnem ceremonií a oslav“.¹³⁹ Podstatné není myšlení subjektu, ale jeho jednání.¹⁴⁰

Zatímco v křesťanství, ale například ještě i v období stalinismu, víra v určitý soubor idejí jaksí podkládala povahu určitých rituálů, povahu institucí a určitého jednání subjektu, kdy bez víry v „základní principy“ by se tento společenský tmel začal drolit, ideologie „reálného socialismu“ již žádnou víru v „základní principy“ nepotřebuje, nepotřebuje ani tyto principy samy. Je *obsahově* zcela vyprázdněná, není již nositelem *žádných* společenských ideálů.

Sochor však zdůrazňuje, že toto obsahové vyprázdnění ideologie není *selháním* její ideologické funkce, nýbrž právě naopak. Hlavní funkcí každé vládnoucí ideologie je hájit status quo a dané mocenské vztahy, a tu plní ideologie reálného socialismu více než dobře a paradoxně daleko lépe, než kdyby se jednalo o obsahově jasně vymezenou doktrínu, která by mohla soutěžit s jinými doktrínami či kontraideologiemi, jako tomu bylo ještě v případě ideologie stalinistické. Její zformalizování ideologie reálného socialismu, její redukce na rituál, její „ritualizace“, je „zdrojem její síly v normální nebo

¹³⁹ Sochor, L., *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu*, s. 103.

¹⁴⁰ Jak uvidíme níže, je zde patrná úzká souvislost s althusserovským pojetím ideologie.

„normalizované“ situaci“.¹⁴¹ Právě proto, že tato ideologie není obsahově určena a její jazyk je, jak jsme řekli, zcela zritualizovaný, není proti ní vlastně ani možné žádnou kontraideologii postavit. To činí vládnoucí ideologie velice stabilními:

Poněvadž marxismus-leninismus postupně ztratil svůj racionální obsah a přeměnil se ve formalistickou liturgii, jeho interpretace v opozičním nebo reformním smyslu je stále obtížnější, ba dokonce již je anebo brzy bude zcela nemožná. Tento proces tedy vytvořil velmi účinné zábrany proti ideologickým úchylkám a herezím, zábrany mnohem účinnější, než je cenzura a ideologickopolicejní dohled vykonávaný KGB. Třebaže se to může zdát paradoxní, marxisticko-leninská liturgie zbavená myšlenkového obsahu se stává účinnějším nástrojem sociální kontroly, než byla marxisticko-leninská ideologie stalinské epochy. Zatímco tato byrokratická marxisticko-leninská ideologie byla ještě převráceným, deformovaným, zkrátka falešným *společenským vědomím* (obsahovala již samozřejmě notnou dávku vědomého klamu a lži), liturgický marxismus-leninismus za Brežněva, Andropova, Černěnka a Gorbačova lze charakterizovat jako symptom hlubokého *společenského bezvědomí*.¹⁴²

Redukce ideologie na ritualizovanou praxi navíc umožňuje její snadnější přijetí, než kdyby člověk musel přijímat jasné dané „články víry“. Účast na rituálu totiž „nevyvolává vnitřní konflikty, nepodněcuje zjevení po pravdě“. Není proto důležité postulátům vládnoucí ideologie ani věřit. Ideologie totiž funguje i „navzdory vnitřním rezervám“, jak píše Sochor. „Důležité je účastnit se, zachovávat rituál, i kdyby víra byla slabá nebo vůbec žádná.“¹⁴³

¹⁴¹ Tamtéž, s. 109.

¹⁴² Viz tento svazek, s. 578–579.

¹⁴³ Sochor, L., *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu*, s. 109.

IX. Ideologie jako ritualizovaná praxe (Sochor, Havel, Althusser a Žižek)

Toto pojetí ideologie má samozřejmě velmi blízko ke koncepci, kterou formuloval Louis Althusser a dále rozvinul Slavoj Žižek. Zároveň zde můžeme spatřovat i mnohé z motivů, které formuloval Václav Havel v *Moci bezmocných*. Určitých analogií Sochorova pojetí s pojetím těchto autorů je více, začněme však onou „vnitřní rezervou“, na niž jsme narazili v předchozím odstavci.

Právě ona „vnitřní rezerva“ a subjektivní odstup od ideologie umožňují její snadnější přijetí. Subjekt si může vždy říci: „Ano, je tady ideologie, tato ideologie chce po mně to a to. Já všechno toto dělám, ale já jsem něco více než mé jednání. Za všemi společenskými determinacemi je ještě jakési mé autentické, pravé já. Já vím, že na mě působí ideologie, ale já této ideologii plně nepodléhám, udržuji si od ní odstup.“

Víra, že nějaká část subjektu stojí mimo ideologii, je paradoxně základním pilířem ideologie a umožňuje její fungování. Louis Althusser právě proto kategorii subjektu, jeho imaginární *rozpoznání/nerozpoznání*, plně ztotožňoval s ideologií. Představa jakéhosi plně autentického Já, které je mimo všechny společenské a biologické determinace, je projevem právě tohoto „ideologického nerozpoznání“. Zbavíme-li se všech determinací, žádné Já, které by bylo „schováno“ za těmito determinacemi a jimi neznečištěno, prostě neexistuje. Za těmito determinacemi je jen a pouze *prázdnost*. Veškeré naše Já je konstituováno determinacemi. Subjekt je pro Althussera konstituován působením ideologických interpelačních praktik. Rovněž svoboda volit si mezi multiplikacemi ideologických výzev je iluzorní, resp. je předem zahrnuta do fungování ideologie. A opět tato představa nenadeterminované, a tedy plně svobodné volby (byť je sama o sobě falešná) je pro fungování ideologie nezbytná. Slavoj Žižek velmi pěkně vystihuje, proč je to, co Sochor označuje jako „vnitřní rezervu“, pro fungování ideologie tak moc podstatné:

Byrokratická/symbolická instituce nejenže dělá ze subjektu svůj tlapač, ale na subjektu rovněž požaduje, aby popřel,

že je pouze tímto tlampačem, a předstíral, že vystupuje jako autonomní jednatel. (...) Pointou ovšem není pouze to, že taková autonomizace je dvojnásob falešná, neboť v sobě zahrnuje dvojí popření, ale také to, že žádný subjekt neexistuje dříve než instituce (dříve než jazyk jako ta poslední instituce): subjektivita je vytvořena jako prázdná, jímž je právě samotná podřízenost. (...) Jak by řekl Althusser, představa, že subjekt vždy-již existuje před výzvou, je právě účinkem a důkazem úspěšné výzvy. (...) Výzva je úspěšná přesně tehdy, když se pojmám jako „ne pouze toto“, ale jako „celistvá osoba, která mezi jiným je také *toto*“ – zkrátka imaginární odstup vůči symbolické identifikaci je právě znamením jejího triumfu.¹⁴⁴

Onen subjektivní (ale vždy nutně *imaginární*) odstup od ideologie, který je ale paradoxně důležitým konstituentem ideologie samé a umožňuje její snadnější přijetí, popisuje (byť samozřejmě nepoužívá tuto terminologii) Václav Havel ve slavné pasáži o zelinářovi z *Moci bezmocných*, jenž vyvěšuje do výkladu obchodu ceduli: „Proletáři všech zemí, spojte se!“

Havel právem poukazuje nejen na to, že zelinář tímto heslem pravděpodobně nevyjadřuje svůj názor na svět, ale nejspíše nad smyslem a významem tohoto hesla vůbec nijak nepřemýšlí. Vyvěšením hesla říká něco jiného než to, že se mají proletáři všech zemí spojit. Ve skutečnosti říká: „Já, zelinář XY, jsem zde a vím, co mám dělat; chovám se tak, jak je ode mne očekáváno; je na mne spolehnouti a nelze mi nic vytknout; jsem poslušný, a mám proto právo na klidný život.“ A Havel dodává: „Toto sdělení má přirozeně svého adresáta: je

¹⁴⁴ Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*. Přel. M. Hauser. Chomutov [Brno]: L. Marek, 2006, s. 274. Althusserovo a Žižkovo pojetí ideologie a subjektivity, včetně právě citované pasáže, mimochodem zajímavě rozebírá Franck Fischbach v textu „Les sujets marchent tout seuls...“ Althusser et l'interpellation. In: Bourdin, J.-C., *Althusser: une lecture de Marx*. Paris: Presses universitaires de France, 2008, s. 113–145.

namířeno „nahoru“, k zelinářovým nadřizeným, a je zároveň štítem, kterým se zelinář kryje před případnými udavači.“¹⁴⁵

Havel trefně poukazuje na to, že situace by nefungovala zdaleka tak dobře, kdyby tento skrytý význam vyvěšování cedule – přestože tento skrytý význam každý chápe, takže vlastně příliš skrytý není – byl nahrazen *skutečným* významem a na ceduli by například stálo: „Bojím se, a proto jsem bezvýhradně poslušný.“¹⁴⁶ Nebo: „Vyvěšuji ceduli, protože nechci mít problémy“ apod.

Pokud by se skrytý význam hesla stal takto doslovným a zelinář by ho vyvěšil – přestože by se sám skutečný obsah vlastně nezměnil –, bylo by to vnímáno nejspíše jako provokace a pokus o subverzi.¹⁴⁷ K ideologii proto patří, že se nesmí brát doslova, nesmí vystupovat z daných rituálů, které zároveň umožňují udržovat si *odstup* od daných (bezobsažných hesel). Chybí-li tento odstup, dochází vlastně k porušení pravidel ideologie, jelikož *odstup* je konstitutivním prvkem ideologie a neodmyslitelně k ní patří. Zatímco se tedy zelinář může vnitřně vymezit vůči heslu: „Proletáři všech zemí, spojte se!“ a říci si, že s tímto heslem nesouhlasí, přičemž tato vnitřní distancce mu umožní zachovat si pocit určité vnitřní důstojnosti, u vyvěšování hesla: „Bojím se, proto jsem bezvýhradně poslušný“ zaujetí takovéto nezúčastněné distance a lhostejnosti vůči danému obsahu zaujmout nemůže.

A proto také, jak píše Althusser, „ideologie nemá napsáno na čele, čím je“. Nikoli proto, že by se ideologické obsahy skrývaly (ty jsou naopak členům společnosti velmi zřejmé), ale právě z důvodu popsaných výše: Aby si subjekt mohl zachovat distanci od ideologie a mohl se pojímat jako nezávislý, svobodný autonomní subjekt, který nepodlé-

¹⁴⁵ Havel, V., *Moc bezmocných a jiné eseje*. Praha: Knihovna Václava Havla, 2024, s. 105.

¹⁴⁶ Tamtéž.

¹⁴⁷ Ostatně podobně, jako když Švejk v naprostém souladu s doslovným zněním oficiální ideologie, vykřikuje, že je třeba padnou za vlast a za císaře pána. Každý jej považuje buď za provokatéra, nebo za blázna.

há ideologii (či který jí přinejmenším nepodléhá zcela), ale udržuje si od ní odstup, a který se vyznačuje vlastní myšlenkovou nezávislostí.

Althusser ve své slavné eseji o ideologických státních aparátech formuluje tezi, že ideologie není tvořena idejemi, které by byly nějak odděleny od materiálního světa, měly by pouze ideální povahu a nějak tento svět „zakrývaly“. Ideje samy jsou materiální. Althusser doslova říká, že „existence idejí určitého subjektu (jako jednotlivce) je materiální, neboť jeho ideje jsou jeho materiální činy“.¹⁴⁸ Ideologie je plně obsažena v praktikách a rituálech ideologických státních aparátů. Není ničím mimo ně. Althusser, vycházející ze Spinozova psychofyzického paralelismu, tak dochází ke ztotožnění myšlení a fyzického jednání. Pro fungování ideologie není podstatné, co si člověk myslí a jaký vnitřní odstup zachovává k ideologickým obsahům, ale to, jak jedná, zda dodržuje rituál zpředmětněný v ideologických státních aparátech.

Slavoj Žižek v této souvislosti poukazuje na to, že by bylo „přínosné číst Havla společně s Althusserem a vykládat Havlův slavný příklad zelináře ze začátku *Moci bezmocných* jako vrcholný příklad toho, jak funguje ideologický státní aparát“.¹⁴⁹ Můžeme jen dodat, že Sochorovy úvahy o ritualizaci ideologie a ritualizaci jazyka lze zcela jednoznačně zařadit do této tradice uvažování o ideologii.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Althusser, L., *Idéologie et appareils idéologiques d'État* (Notes pour une recherche). In: též, *Positions*. Paris: Editions sociale, 1976, s. 108.

¹⁴⁹ Žižek, S., *Mluvil tu někdo o totalitarismu?*, s. 90.

¹⁵⁰ Sochor mimochodem Althusserovo dílo dobře znal, a byť nesouhlasil například s Althusserovou tezí o diskontinuitě mezi raným a pozdním Marxem, v Československu opakovaně navrhoval vydání Althusserova díla. Jednak *Číst Kapital*, jednak Althusserovu knihu *Lenin a filosofie*. (Viz Sochor, L., Návrh na výbor z prací strukturalistického marxismu, strojopis, 1. května 1968, s. 1–2; Návrh na vydání práce Louise Althussera *Lénine et la philosophie*, strojopis, 7. 7. 1969, s. 1–2.)

X. Doba postfaktická

Otázkou samozřejmě je, zda a do jaké mají tyto úvahy o funkci ideologie „reálného socialismu“, o které píše Sochor a Havel, která je mj. spojená s vyprázdněním a s „ritualizací jazyka“,¹⁵¹ co říci v dnešních podmínkách, kdy režimy reálného socialismu – stejně jako ona státní ideologie, která byla výtvozem těchto režimů – již neexistují. Domnívám se, že v dnešní době, kterou někteří autoři označují za dobu postfaktickou,¹⁵² si mohou některé Sochorovy úvahy o „ritualizaci jazyka“ a zbavení její obsahové stránky zachovávat určitou nosnost i v pozměněných podmínkách, zejména v souvislosti s tzv. metapolulismem, který se nevyznačuje určitou koherentní představou určitých politických opatření, nýbrž každé společenské skupině slibuje něco jiného, mnohdy i vzájemně si odporujícího.

Jak již bylo řečeno, Sochor píše, že „sama podstata ideologie se redukuje na obřad. Má to důsledky velmi podstatné: vyznavač této ideologie nemá již zapotřebí pronikat do smyslu jejího slova; osvojuje si ji a manifestuje svou příslušnost k ní zcela jednoduše účastí nebo i pouhou pasivní přítomností na obřadech, v nichž se bezduchá ideologie ztělesnila“.¹⁵³

Skutečnost, že vyznavač už nemá potřebu „pronikat do smyslu“ ideologických postulátů, v jistém smyslu spojuje ideologii reálného socialismu právě s dobou postfaktickou. Jednotlivá sdělení se stávají jen prázdným signifikantem, neříkají nic konkrétního ani reálného a sdělování těchto hesel jen poukazuje na poddajnost vládnoucí ideologii, podobně jako zelinářovo vyvěšování hesla „Proletáři všech zemí, spojte se!“.

¹⁵¹ Sochor, L., *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu*, s. 83.

¹⁵² McIntyre, L., *Post-Truth*. Cambridge, MA: MIT Press, 2018; Keyes, R., *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Martin's Press, 2004; Nichols, T., *The Death of Expertise: The Campaign Against Established Knowledge and Why it Matters*. New York: Oxford University Press, 2024.

¹⁵³ Viz tento svazek, s. 578.

Řadu příkladů současné vyprázdněnosti jazyka uvádějí Jean-Yves Le Gallou a Michel Geoffroy v knize *Slovník novořeči*.¹⁵⁴ Název je samozřejmě aluzí na Orwellův *newspeak* z románu *1984*, kdy tato novořeč nevede k popisu reality, ale naopak znemožňuje realitu uchopit, jelikož jednotlivá slova stále mění význam a jednotlivé formulace obsahují protikladná určení („válka je mír“). Zmínění francouzští autoři se zaměřují právě na tuto ideologizaci, ale i ritualizaci jazyka, kdy jednotlivé výrazy v běžném mediálním a politickém provozu již nenesou prakticky žádný smysluplný význam, s nímž by se dalo racionálně polemizovat.¹⁵⁵ Autoři předkládají sto pojmů, které se často objevují v současném mediálním a politickém provozu, a uvádějí jejich skutečný význam. Ten je mnohdy protikladný významu doslovnému. Jejich interpretace se velmi blíží Havlovu „překladu“ hesla vyvěšeného zelinářem: „Proletáři všech zemí, spojte se! = „Bojím se, proto jsem bezvýhradně poslušný“. Při četbě jejich slovníku nelze nenabýt dojmu, že určité rysy ideologie „reálného socialismu“ se dnes v nějakém smyslu vrací. I z toho důvodu má smysl číst polozapomenuté autory, jako je Lubomír Sochor, kteří tuto ideologii a její fungování analyzovali.

XI. Jazyková disidence

S vyprázdněním jazyka a s jeho ritualizací rovněž souvisí Sochorova kritika tzv. „jazykové disidence“,¹⁵⁶ tedy vytváření určitých jazyko-

¹⁵⁴ Le Gallou, J.-Y.; Geoffroy, M., *Dictionnaire de novlangue*. Versailles: Via Romana, 2015.

¹⁵⁵ Nebo je význam ideologických hesel přesně opačný, než by odpovídalo jejich významu doslovnému, nebo je význam posunutý ještě jinak. Autoři provádějí určitou klasifikaci posunutí významu slov a ideologických hesel, a rozlišují proto slova „značkovací“, „tabuizovaná“, „ohromující“, „klamavá“ a „podprahová“. (Viz Le Gallou, J.-Y.; Geoffroy, M., *Dictionnaire de novlangue*, s. 11.) Některé definice slov přebírá od těchto autorů z jejich slovníku sociolog Jan Keller v poslední části své knihy *Hybridní politika* (Praha: Nakladatelství Ivan David, 2020) a doplňuje je některými hesly vlastními.

¹⁵⁶ Viz text, „Spisovná čeština – nebo jazyková disidence?“, tento svazek, s. 573 až 575.

vých novotvarů, jazykového slangu či podle Sochora spíše argotu – mluvě společensky vyloučených skupin. Užíváním těchto novotvarů jednotliví členové vyjadřují do jisté míry příslušnost k dané skupině, a tím i určitou distanci vůči většinové společnosti. Tato jazyková disidence má představovat něco, co bychom dnes mohli označit jako jistou formu „subverze diskurzu“. Sochor nicméně poukazuje na to, že ve skutečnosti žádnou subverzi není. Jazyková disidence a její slang je sice do jisté míry protireakcí na „aparátnický slang“, na jazyk oficiální ideologie, postavit však „proti oficiálnímu kultu jazykového slangu jiný slang“ není podle Sochora narušením dominantní ideologie, ale naopak jejím potvrzením, jejím částečným vítězstvím. Je to jen jiná forma ideologizace jazyka a jeho obsahového vyprázdnění, na kterém *dominantní* ideologie do jisté míry stojí a o které se opírá, jak bylo ukázáno výše.

Sochor v této souvislosti píše, že skutečná politická opozice na poli jazyka proto „není doprovázená žádnou jazykovou disidencí“, neboť takové „zideologizování jazyka“ jen „omezuje a podvazuje skutečnou komunikaci“. ¹⁵⁷ Slang či spíše argot, jenž je projevem právě této jazykové disidence, je dle něj užíván pouze „v mluvě těch stoupců Charty 77, kteří ustoupili mohutnému tlaku ‚normalizačních faktorů‘, snažících se zatlačit jakoukoli opozici na okraj společnosti nebo ji vůbec ze společnosti vytlačit“, a je-li tomu skutečně tak, píše Sochor dále, „tak, ‚normalizátoři‘ dosáhli zčásti svého cíle“. ¹⁵⁸ Sochor vidí v této souvislosti v zásadě dvě cesty:

Jedna cesta vede tam, kam by režim chtěl Chartu 77 dostat, tj. do jakéhosi politického „podsvětí“, [což] je cesta jazykové disidence (...). Druhá cesta, cesta občanské opozice na poli jazyka, je obhajoba ryzí češtiny proti jejím aparátnickým prznitelům. ¹⁵⁹

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 575.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 574.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 575.

Domnívám se, že tyto Sochorovy poznámky mohou být pro dnešní podobu ideologie podnětné. Můžeme pozorovat, že s vyprazdňováním ideového obsahu, který je podstatným rysem i současné dominantní ideologie, se stává právě jazyková *forma* pro vyjádření určitého ideologického postoje a pro přináležitost k určité ideové skupině nakonec stále důležitější. To vede k tomu, že právě nejružnější „subverze“ jazykové či gramatické normy jsou dnes představovány jako nástroj domněle emancipační politiky. Teoretickým východiskem těchto snah je přesvědčení, že jazyk není neutrálním nástrojem, nýbrž že je ve své podstatě ideologický, a že tedy vyjadřuje (a jistým způsobem petrifikuje) dané mocenské vztahy. Snaha tuto ideologičnost jazyka prolomit představuje jakousi obdobu toho, co bychom v návaznosti na Sochora mohli označit právě jako „jazykovou disidenci“. Vede však nikoli k subverzi dominantní ideologie, nýbrž jen k nové formě ideologizace jazyka, která ve snaze subvertovat pravidla gramatiky a slovtvorby, včetně konstrukce vlastních koncovek a zájmen, spíše diskredituje emancipační politiku jako takovou a posiluje v konečném důsledku vládnoucí hegemonii. Kritika jazykové disidencce zleva, která je v Sochorově textu přítomna, je tak možná ještě aktuálnější než v dobách, kdy Sochor tuto kritiku formuloval.

XII. Závěr

Ve svém díle se Lubomír Sochor pokoušel rozvíjet marxistickou teorii jako kritickou teorii společnosti. Z dějin marxismu čerpal mnohdy potlačené a vytěsňené koncepty, které analyzoval a které považoval za inspirativní i pro kritickou teorii tehdejší současnosti. Výše jsme se pokusili představit základní kontury Sochorova filosofického myšlení a postihnout jejich vnitřní souvislosti. Sochor své myšlenky nesyntetizoval do podoby ucelených monografií, z jeho filosofického odkazu tak zůstaly jen dílčí sondy. Po jeho tragickém úmrtí se v československém prostředí dosud neobjevil historik marxismu srovnatelné úrovně. Z tohoto hlediska má smysl se k Sochorovým sondám do dějin marxismu vracet i dnes. Jeho dílo je zakotveno v intelektuálně podnětné tradici československého humanistického marxismu a lze

jej postavit vedle děl Karla Kosíka, Roberta Kalivody, Egona Bondyho, Milana Machovce, Jindřicha Zeleného, Vítězslava Gardavského a dalších. Oproti nim však pochopitelně stojí poněkud ve stínu. Cílem této monografie nebylo nic jiného než vytáhnout jeho dílo z tohoto stínu na denní světlo.

Seznam literatury

- Althusser, L., *Idéologie et appareils idéologiques d'État* (Notes pour une recherche). In: týž, *Positions*. Paris: Editions sociale, 1976, s. 67–125.
- Althusser, L., *L'objet du Capital*. In: Althusser, L.; Balibar, E.; Establet, R.; Macherey, P.; Rancière, J., *Lire le Capital*. Paris: Quadriga/Presses universitaires de France, 1996, s. 245–418.
- Auerhan, J., Předmluva. In: Sochor, L., *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu (Vybrané statě z let 1969–1986)*. Köln: Index, 1987, s. 4–6.
- Co nového vyjde?*, 1. října 1964, 40, s. 7.
- Dělnická samospráva – ano, či ne?, *Reportér* 3, 1968, 23, příloha, s. iii–xii.
- Dugin, A., *Čtvrtá politická teorie*. Zvolen: Sol Noctis, 2020.
- Ediční plán na rok 1965 – Nakladatelství politické literatury, *Literární noviny* 13, 15. srpna 1964, 33, s. 11.
- Fischbach, F., „Les sujets marchent tout seuls...” Althusser et l'interpellation. In: Bourdin, J.-C., *Althusser: une lecture de Marx*. Paris: Presses universitaires de France, 2008, s. 113–145.
- Foley, D. K., *Understanding Capital: Marx's Economic Theory*. Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 1986.
- Gabriel, J., „Lubomír Sochor“. In: Gabriel, J. a kol., *Slovník českých filosofů*. Brno: Masarykova univerzita, 1998, s. 523–524.
- Godelier, M., Pojem „asijský výrobní způsob“ a marxistická schémata vývoje společnosti. In: Pečírka, J.; Pešek, J. (ed.), *Rané formy civilizace*. Praha: Svoboda, 1967, s. 153–201.
- Havel, V., *Moc bezmocných a jiné eseje*. Praha: Knihovna Václava Havla, 2024.
- Heinrich, M., „Je ne suis pas marxiste“. Online. Dostupné na: <https://libcom.org/article/je-ne-suis-pas-marxiste-michael-heinrich> [cit. 15. 7. 2025].

- Heinrich, M., *How to Read Marx's Capital: Commentary and Explanations on the Beginning Chapters*. Přel. A. Locascio. New York: Monthly Review Press, 2021.
- Hobbes, T., *Opera philosophica qua latine scripsit omnia II*. Londini 1839–1845.
- Hrzal, L.; Netopilík, J., *Ideologický boj ve vývoji české filozofie*. Praha: Svoboda 1975.
- Irénée Levier [Sochor, L.], Ou bien une réforme de structure, ou bien une nouvelle gomulkisation du pouvoir, *Le Matin*, 1. září 1978, s. 10.
- Kalivoda, R., Dopis Lubomíru Sochorovi, Bielefeld, 21. 6. 1981, rukopis, s. 1–6.
- Keller, J., *Hybridní politika*. Praha: Nakladatelství Ivan David, 2020.
- Keyes, R., *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York: St. Martin's Press, 2004.
- Korsch, K., *Marxismus a filosofie*. Ed. J. Růžička. Přel. L. Sochor a J. Růžička. Praha: Filosofie, 2019.
- Kužel, P., *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět*. Praha: Filosofie, 2014.
- Kužel, P., Marx, Althusser a problém metody, *Filosofický časopis* 63, 2015, 3, s. 379–396.
- Kužel, P., Pražské jaro: boj o rady pracujících, společenskou samosprávu a ekonomickou demokracii. In: Hauser, M. (ed.), *Pražské jaro. Logika nového světa. Od reformu k revoluci*. Praha: Filosofie, 2022, s. 73–145.
- Landa, I., Lubomír Sochor a pragmatika stalinismu, *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 3, 2019, 1, s. 171–175.
- Landa, I., Lubomír Sochor: od stalinismu k teoriím stalinismu [rukopis].
- Le Gallou, J.-Y.; Geoffroy, M., *Dictionnaire de novlangue*. Versailles: Via Romana, 2015.
- Lukács, G., *Dějiny a třídní vědomí. Studie o marxistické dialektice*. Ed. I. Landa. Přel. L. Sochor. Praha: Filosofie – Academia, 2020.
- Lukács, G., *Lenin. Studie o souvislosti jeho myšlenek*. Přel. L. Sochor. Praha: Filosofie, 2023.
- Marcuse, H., *Erós a civilizace. Filosofické zkoumání Freuda*. Přel. L. Sochor. Praha: Filosofie, 2025.
- Marx, K., Dopis Engelsovi, 1. února 1858. In: Marx, K.; Engels, B., *Spisy*, sv. 29. Praha: Svoboda, 1969, s. 304–307.
- Marx, K.; Engels, B., *Spisy*, sv. 35. Praha: Svoboda, 1971.

- Marx, K., Dopis redakci listu *Otčestvennyje zapiski* z listopadu 1877.
In: Marx, K.; Engels, B., *Spisy*, sv. 19. Praha: NPL, 1966, s. 140–145.
- Marx, K., *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Přel. Z. Sekal. Praha: SNPL, 1961.
- Marx, K.; Engels, B., Německá ideologie. In: tíž, *Spisy*, sv. 3. Praha: SNPL, 1958, s. 23–551.
- Marx, K., *Kapitál I*. Praha: SNPL, 1954.
- Marx, K., *Kapitál III/1*. Praha: SNPL, 1955.
- Marx, K., *Kapitál III/2*. Praha: SNPL, 1956.
- Marx, K., *Le Capital*, Gesamtausgabe (MEGA), sv. II/7. Berlin: Dietz Verlag, 1989.
- Marx, K., Poznámky k *Učebnici politické ekonomie* Adolpha Wagnera.
In: Marx, K.; Engels, B., *Spisy*, sv. 19. Praha: NPL, 1966, s. 391–421.
- Marx, K., Předmluva *Ke kritice politické ekonomie*. In: Marx, K.; Engels, B., *Spisy*, sv. 13, Praha: NPL, 1963, s. 35–39.
- Marx, K., Teze o Feuerbachovi. In: Marx K.; Engels, B., *Spisy*, sv. 3. Praha: SNPL, 1958, s. 17–19.
- Marx, K., Vláda peněz v občanské společnosti. In: týž, *Odcizení a emancipace člověka*. Praha: Mladá fronta, 1967, s. 105–110.
- Marx, K.; Engels, B., Předmluva k druhému ruskému vydání. In: tíž, *Komunistický manifest*. Praha: Svoboda, 1972, s. 10–12.
- Matouš, M., *Fronta bez příměří. Československo v boji proti ideologické diverzi*. Praha: Svoboda, 1974.
- Matouš, M., *Úloha revizionismu v současném ideologickém boji*. Praha: Svoboda, 1979.
- McIntyre, L., *Post-Truth*. Cambridge, MA: MIT Press, 2018.
- Moseley, F., *Money and Totality*. Chicago, IL: Haymarket Books, 2016.
- Nichols, T., *The Death of Expertise: The Campaign Against Established Knowledge and Why it Matters*. New York: Oxford University Press, 2024.
- Pečířka, J.; Pešek, J., Předmluva. In: tíž (ed.), *Rané formy civilizace*. Praha: Svoboda, 1967, s. 9–36.
- Popper, K., *Bída historicismu*. Přel. J. Odehnalová. Praha: OIKOYMENH, 1994.
- Postone, M., *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- Poznámka *Listů, Listy. Časopis československé socialistické opozice* 16, prosinec 1986, 6, s. 25.
- Ransdorf, M., *Nové čtení Marxe*, díl 1. Plzeň: Euroverlag, 2010.
- Röd, W., *Novověká filosofie I. Od Francise Bacona po Spinozu*. Přel. J. Karásek. Praha: OIKOYMENH, 2001.
- Sedm pražských dnů. 21.-27. srpen 1968: Dokumentace*. Praha: Academia, 1990.
- Sochor, L., „Arnošt Kolman“, „Radovan Richta“. In: Gorman, R. A. (ed.), *Biographical Dictionary of Marxism*. Westport, CT: Greenwood Press, 1986, s. 168-169, 288-290.
- Sochor, L., „Reálný socialismus“: ideologie obrácená k minulosti. In: týž, *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu (Vybrané statě z let 1969-1986)*. Köln: Index, 1987, s. 83-109.
- Sochor, L., „Robert Kalivoda“, „Karel Kosík“, „Zdeněk Mlynář“, „Petr Uhl“. In: R. A. Gorman (ed.), *Biographical Dictionary of Neo-Marxism*. Westport, CT: Greenwood Press, 1985, s. 224-226, 240-242, 308-310, 421-422.
- Sochor, L., Antonio Gramsci a kultura [recenze Gramsciho *Sešitů z vězení*], *Nová mysl* 13, 1959, 11, s. 1215-1220.
- Sochor, L., Asijský způsob výroby a svět, strojopis, s. 1-4.
- Sochor, L., Dopis Antonínu Liehmovi, Arcueil, 1. července 1984, strojopis, s. 1-3.
- Sochor, L., Dopis Antonínu Liehmovi, Arcueil, 4. září 1984, strojopis, s. 1-2.
- Sochor, L., Dopis Antonínu Liehmovi, Arcueil, 7. září 1984, strojopis, s.1-2.
- Sochor, L., Dopis Zdeňku Mlynářovi, Arcueil, 7. září 1984, strojopis, s. 1-2.
- Sochor, L., Filosofie a ekonomie. K problematice odcizení v marxismu. In: Cvekl, J.; Dubská, I.; Průcha, M.; Sochor, L.; Nový, L.; Král, M.; Prokop, D.; Jůzl, M., *Sedmkrát o smyslu filosofie*. Praha: NPL, 1964, s. 71-99.
- Sochor, L., Karl August Wittfogel. Osud jednou sporu a jednoho intelektu, *Literární noviny* 15, 1966, 46, s. 8-9.
- Sochor, L., Lukácsovo dílo *Geschichte und Klassenbewusstsein* a jeho role v dějinách marxismu, strojopis (nedatováno), s. 1-21.

- Sochor, L., Marxismus a humanismus (K druhému svazku *Spisů* Marxe a Engelse), *Práce* 14, 29. dubna 1958, 101, s. 4.
- Sochor, L., Marxistický humanismus, *Nová mysl* 12, 1958, 7, s. 679–684.
- Sochor, L., *Marxova teorie „odcizení“ a spory o „mladého“ Marxe*, strojopis.
- Sochor, L., Nárys pracovních úkolů na obecných dějinách marxistické filosofie, strojopis (nedatováno), s. 1–2.
- Sochor, L., Návrh na výbor z prací strukturalistického marxismu, strojopis, 1. května 1968, s. 1–2.
- Sochor, L., Návrh na vydání práce Louise Althussera *Lénine et la philosophie*, strojopis, 7. července 1969, s. 1–2.
- Sochor, L., Návrh na zavedení výuky sociologie na právnické fakultě, strojopis (nedatováno), s. 1–2.
- Sochor, L., Práce na dějinách marxistické filosofie, strojopis, 30. 5. 1964, s. 1–2.
- [Sochor, L.], Seznam prací Lubomíra Sochora (do 20. 1. 1961), s. 1–2 [strojopis].
- Sochor, L., *Úvahy o ideologii a praxi reálného socialismu. (Vybrané statě z let 1969–1986)*. Köln: Index, 1987.
- Sochor, L., Úvod do raných děl Marxe a Engelse [recenze knihy Ivana Dubského *Raná tvorba Marxe a Engelse*], *Nová mysl* 12, 1958, 8, s. 771–772.
- Is [Sochor, L.], Znovu o marxismu a asijském způsobu výroby, strojopis, s. 4–5.
- Sochor, L.; Lánský, O. (ed.), *Materiály k teorii elit. Od klasiků do sedmdesátých let 20. století*. Přel. L. Sochor; A. Handl; L. Matoška; J. Sedláček. Praha: Filosofie, 2018.
- Traverso, E., *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Ulman, G. L. (ed.), *The Science of Society: Toward Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel*. The Hague: Mouton Publishers, 1978.
- Věstník ministerstva školství a kultury* 21, 1965, 13, s. 128.
- Vojtěchovský, O., *Z Prahy proti Titovi!* Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2012.
- Wittfogel, K. A., *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*. New Heaven, Yale University Press, 1964.

Zelený, J., *O logické struktuře Marxova kapitálu*. Praha: ČSAV, 1962.

Zelený, J., *Praxe a rozum. Pojetí racionality a překonání tradiční ontologie v Marxově kritice Hegela*. Praha: Academia, 1968.

Žižek, S., *Mluvil tu někdo o totalitarismu?* Přel. M. Ritter. Praha: Tranzit, 2007.

Žižek, S., *Nepolapitelný subjekt. Chybějící střed politické ontologie*. Přel. M. Hauser. Chomutov [Brno]: L. Marek, 2006.