

Václav
Tomek

Ondřej
Slačálek

DEJINY
IDEJÍ



Anarchismus

SVOBODA PROTI MOCI

VYŠHRAD

Václav
Tomek
Ondřej
Slačálek

Anarchismus

SVOBODA PROTI MOCI

VYŠEHRA D

Janě a Lence

Tato publikace vznikla s podporou grantového projektu
GA AV ČR IAA 9009103

© Václav Tomek, Ondřej Slačálek, 2006

ISBN 80-7021-781-2

Obsah

| | |
|---|-----|
| Na úvod – <i>Jan Keller</i> | 9 |
| Předmluva | 10 |
| | |
| Anarchismus jako idea a její vývoj | 15 |
| 1. Pojem anarchie a předchůdci anarchismu | 23 |
| 2. Rozumná společnost bez státu (<i>William Godwin</i>) | 50 |
| 3. Ničím neomezený jedinec (<i>Max Stirner</i>) | 60 |
| 4. Vlastnictví – krádež, nebo záruka svobody? (<i>Pierre-Joseph Proudhon</i>) | 81 |
| 5. Za diktaturu všech (<i>Joseph Déjacque</i>) | 104 |
| 6. Ideály i bomby (<i>Od prvních anarchistických aktivit až po období propagandy činem</i>) | 115 |
| 7. Vášně bořit je i tvůrčí vášně (<i>Michail Bakunin</i>) | 135 |
| 8. Evoluce rodnou sestrou revoluce (<i>Élisée Reclus</i>) | 168 |
| 9. Jed, puška a dynamit (<i>Johann Most</i>) | 186 |
| 10. Buřičova morálka a pospolitost (<i>Petr Kropotkin</i>) | 200 |
| 11. Svobodná škola (<i>Francisco Ferrer</i>) | 237 |
| 12. Tři soupeřníci anarchismu (<i>William Morris, Oscar Wilde a Lev Tolstoj</i>) | 247 |
| 13. Mezi svobodou a autoritou (<i>Anarchismus v Čechách 1880–1923</i>) | 271 |

| | |
|---|-----|
| 14. Od odborů k revolucím (<i>Od revolučního syndikalismu ke španělské revoluci</i>) | 301 |
| 15. Odborářská utopie (<i>Émile Pouget</i>) | 351 |
| 16. Stát je vztah mezi lidmi (<i>Gustav Landauer</i>) | 365 |
| 17. Jedinec, který se narodil ženou (<i>Emma Goldman</i>) | 381 |
| 18. Národ je výtvořem státu (<i>Rudolf Rocker</i>) | 405 |
| 19. Komuny i kolektivy, barikády i ministerstva (<i>Španělský anarchismus, sociální revoluce a občanská válka</i>) | 426 |
| 20. Od kroužků k sociálním hnutím (<i>Od konce španělské občanské války do současnosti</i>) | 453 |
| 21. Řekni, k jaké utopii se hlásíš, a já ti povím, jaký jsi (<i>Marie Louise Berneri</i>) | 483 |
| 22. Společnost jako ekosystém (<i>Murray Bookchin</i>) | 497 |
| 23. Lidská přirozenost proti nelegitimní moci (<i>Noam Chomsky</i>) | 523 |
| 24. Anarchismus jako způsob organizace (<i>Colin Ward</i>) | 530 |
| 25. Zpět k lovcům a sběračům? (<i>John Zerzan</i>) | 545 |
| 26. Globální komuna bez vlády (<i>Anarchist Federation</i>) | 567 |
| 27. Svobodu i autonomii (<i>Novodobý český anarchismus</i>) | 577 |
| Několik poznámek k anarchistickému dějepisectví | 608 |
| Otazníky anarchismu a anarchismus jako otazník | 617 |
| Soupis použité literatury | 629 |
| Ediční poznámka | 658 |
| Jmenný rejstřík | 659 |

Na úvod

Anarchismus jako teorie společnosti i jako hnutí má svoji budoucnost teprve před sebou. Současný vývoj totiž nepozorovaně, ale o to systematictější vytváří podmínky pro realizaci jeho myšlenek. Stát, proti němuž se anarchisté vždy tak bouřili, rychle ztrácí v podmínkách ekonomické globalizace půdu pod nohama a stává se prázdnou fasádou. Velké organizace, které byly anarchistům vždy tak podezřelé, se samovolně rozkládají ve volné, pružné a měnlivé sítě, takže Proudhon by dnes mohl zvolat: „Tvořte své sítě a budete svobodni!“

Rostoucí nejistota, která tento překotný, nikým nenaplánovaný a nikým nepředvídaný vývoj doprovází, povede lidi k tomu, že se rozpomenou na polozapomenuté vzorce vzájemné pomoci a ochrany v kritických situacích.

Lze předpokládat, že největším nepřitelem spontánně vznikajících komunit už brzy nebude státní moc, ale to, co se za její fasádou krok za krokem upevňuje – polomafiánské, polofeudální formy osobní závislosti. Stát totiž kdysi vznikl generalizací a formalizací dvou typů ochrany – jednak to byla pomoc mezi sobě rovnými, jednak závislost klientů na mocném patronovi. Stát téměř udusil první z obou forem, aby o to více, v příšeří oficiální moci, rozvinul formu druhou. Při rozkladu státu, k němuž v podmínkách globalizace nepochybně dojde, si budou obě formy ochrany opět konkurovat. Nemá-li převládnout klientská závislost, tak jako tomu bylo vždy v minulosti, kdykoliv ústřední moc zeslábla, bude na anarchismu, aby prosadil svoji alternativu. Ta spočívá v dobrovolné kooperaci uskutečňované v rámci solidární ekonomiky a ve vytváření dynamických komunit, jejichž členové si budou poskytovat pomoc a vzájemnou ochranu zásadně na základě rovnosti. Žádnou jinou ochranu před klientským systémem zplozeným upadající státní mocí totiž mít nebudou. Pokud se dávný projekt anarchismu nezrealizuje, čeká nás postmoderní feudalizace. Tak nevábná vyhlídka jistě stojí za to, abychom si začali připomínat, oč anarchismu vždycky šlo.

Jan Keller

Předmluva

Tato práce se snaží uceleně popsat vývoj politického myšlení světového anarchismu jako první knižní publikace v českém jazyce takřka po sto letech. V roce 1900 vyšla původní česká práce Františka Hermana *Anarchisté a jejich učení* a roku 1910 překlad práce polského historika a sociologa Ludwika Kulczyckého *Současný anarchismus* (již autor pro české vydání rozšířil). Od té doby sice byla sice vydána celá řada dílčích anarchistických textů, většinou ale v málo dostupné podobě, ať už jako dobová vydání z počátku 20. století, nebo v současném anarchistickém samizdatu. Přesto je využíváme a odkazujeme na ně, protože se mnohdy jedná o jediné české překlady zajímavých materiálů. Abychom k nim čtenářům usnadnili přístup, uvádíme u samizdatově vydaných textů i jméno vydavatele, protože standardní bibliografické údaje by v takových případech patrně nepostačovaly.

Anarchismus měl a má v dějinách politického myšlení svou zajímavost i význam, a proto se domníváme, že je třeba takřka stoletou mezeru jeho zpracování v naší společenskovední literatuře zaplnit. Naše práce by měla být první splátkou tohoto dluhu. Vzhledem k šíři tématu bylo nutné zvolit určité vymezení. V našem případě je to zaměření na vývoj anarchistického myšlení. Jsme ovšem toho názoru, že ideje nelze oddělovat od jejich nositelů, a zejména dějiny anarchistických myšlenek od dějin anarchistického hnutí nebo od životních osudů jednotlivých anarchistů, a proto budeme námi vybrané téma sledovat též v těchto souvislostech.

Naše práce tedy není v pravém smyslu prací historickou, která by zaznamenávala dějinné peripetie anarchismu dopodrobna. Doufáme, že se anarchismus bude stále více stávat předmětem akademického výzkumu a že i u nás budou publikována odpovídající historická zpracování tématu. Věříme rovněž, že tento pokus o zmapování vývoje anarchistických myšlenek se může stát pomocí a inspirací pro příští práce o anarchismu psané i z jiných hledisek.

Těžištěm knihy jsou monografické kapitoly věnované jednotlivým myslitelským osobnostem anarchismu. Tímto způsobem nemohli být samozřejmě zpracováni všichni představitelé tohoto myšlenkového směru. Snažili jsme se, aby výběr autorů odrážel různé proudy a vývojové tendence v jeho dějinách. Jsme si vědomi toho, že vedle důrazu na osobnosti je právě tak možné psát dějiny anarchistického myšlení s důrazem například na různé proudy a koncepce, na skupiny a organizace, na jednotlivé časopisy nebo na reflexi událostí, do nichž anarchistické hnutí tak či onak vstoupilo. Patrně nejzajímavější by byla syntéza těchto přístupů. Zvolili jsme nicméně důraz na osobnosti v přesvědčení, že je nutné vzít v úvahu, že myšlenky jsou tvořeny a diskutovány autory s vlastními životními osudy, východisky a vývojem. Tato koncepce také alespoň do jisté míry odpovídá individualistickým tendencím anarchismu. Důraz na osobnosti rovněž umožňuje, aby naše práce byla srovnatelná s dějinami jiných názorových směrů, které rovněž bývají většinou psány se zřetelem na ‚velké osobnosti‘, ‚myslitele‘ a ‚představitel‘.

Vzhledem k nutnému rozsahovému omezení kapitol jsme museli vybírat i v rámci myšlení jednotlivých autorů. Zaměřili jsme se proto především na jejich pojetí anarchismu. Jiné aspekty jejich děl nás zajímají především v tom, jak s tímto pojetím korespondují. Někdy jsme rovněž ve snaze poskytnout nikoli komentovaný soupis děl, ale hlubší pohled do myšlení jednotlivých autorů, věnovali zvýšenou pozornost některým jejich textům a jiné opomenuli nebo jen zmínili. Tento záměr byl motivován snahou spíše přispět k získání konkrétnější představy o myšlenkách vykládaných autorů než poskytnout jakýsi zprůměrovaný, nehodnotící přehled jejich děl.

Jelikož zmapování anarchistických myšlenek založené pouze na několika desítkách (ať už jakkoli vybraných) autorů by bylo nutně neúplné, doplnili jsme svůj výklad čtyřmi kapitolami o obecném vývoji anarchistického hnutí, jednou kapitolou o dějinách španělského anarchismu a dvěma kapitolami o anarchismu českém. I v těchto částech se ovšem zabýváme především dějinami myšlenek a zároveň se zde vyrovnáváme s autory, kterým jsme nevěnovali samostatnou kapitolu. (Někdy, jako například u Errica Malatesty, ne z toho důvodu, že bychom je pokládali za méně zajímavé či málo reprezentativní, ale proto, že jejich osobní vývoj natolik splynul s vývojem hnutí, že jsme pokládali za problematické obojí od sebe oddělovat.)

V jednotlivých kapitolách byl co nejvíce kladen důraz na původní texty jednotlivých představitelů anarchismu. Ve snaze přiblížit je co nejautentičtěji uvádíme často rozsáhlejší citace z jejich děl. Čtenář tak bude moci sám poznat způsob, jakým jednotliví autoři formulovali své názory. Jako sekundární literaturu jsme používali jednak práce o anarchistických osobnostech a o jednotlivých aspektech vývoje anarchistických myšlenek, jednak dostupné historické syntézy. Proto jsme pokládali za potřebné zařadit na závěr stručnou poznámku, která se snaží o zhodnocení nejvýznamnějších prací a tendencí v anarchistickém dějepisectví. Učinili jsme tak nejen vzhledem k tomu, že z něho vycházíme u velké části uvedených informací, ale též proto, že zároveň samo tvoří součást myšlení o anarchismu a jeho (sebe)vymezování.

Naše práce se snaží shrnout a uvést do českého prostředí výsledky poznávání anarchistických myšlenek. V mezích svých možností jsme se ve výkladu snažili potlačit svoje subjektivní názory a maximálně vycházet z prezentovaných a interpretovaných textů. Jak jsme již zmínili, zpracovávání dějin anarchismu je u nás dosud převážně pole neorané. To se projevuje nejen v tom, že chybí celá řada překladů stěžejních textů anarchistického myšlení, ale i v časté absenci nebo špatném používání terminologie. Zde se zmíníme alespoň o nejpalcivějším případě, kterým je francouzské slovo *libertaire*. To označuje stoupence anarchistického pojetí svobody; někdy (zejména ve francouzském a španělském jazyce) se používá v podstatě jako synonymum pro anarchistu, v anglofonním prostředí je také (např. u historika anarchismu Petera Marshalla) používáno jako označení pro širší proud názorů blízkých anarchismu důrazem na svobodu. Do češtiny je vesměs překládáno jako *libertinský*, s cílem odlišit anarchistický důraz na svobodu od pravicového *libertariánství*. Problém je ale v tom, že pojem *libertinství* odkazuje k de Sadovi, zatímco pojem *libertariánství* k Déjacqueovi a Fauremu a je na Západě běžně používán jak anarchisty, tak od padesátých let pravicovými libertariány. Z toho důvodu překládáme tento pojem v českém prostředí poněkud nezvykle pojmem *libertariánský*, eventuálně *libertarián* či *libertariánka*.

Literatura je členěna podle jednotlivých kapitol, odkazujeme na ni přímo v textu v závorkách, přičemž první údaj uvádí jméno autora, druhý rok vydání a třetí odkaz na stránku.

Poděkování

Naše kniha by v této podobě nemohla vzniknout bez pomoci celé řady lidí, jimž bychom chtěli na tomto místě poděkovat. Dr. Břetislav Daněk nás přivedl k napsání této publikace, v průběhu práce nám laskavým způsobem připomínal termíny a s naším textem redakčně pracoval. Alice Dvorská pročetla velkou část kapitol před vydáním a mnohými připomínkami je stylisticky zkrášlila. Velmi nápomocno četnými výpůjčkami zahraniční literatury nám bylo Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (Mezinárodní centrum pro výzkum anarchismu, CIRA) se sídlem v Lausanne a dále pražská knihovna a infocentrum Krtkova Kolona. Londýnská knihovna a nakladatelství Kate Sharpley Library a dále Lucien Van Der Walt, Michael Schmidt, Jan Hnilica, Vratislav Domovský, Arnošt Novák, Roman Dergam a Alexandra Slačálková nám zapůjčili rukopisy svých textů a překladů ještě před jejich publikací. Arnošt Novák nám poskytl řadu materiálů a cenné rady ke kapitole o Murrayi Bookchinovi. Rovněž Jindřich Zíka, Vojtěch Spiwok a Tamara Nováková nám zapůjčili některé potřebné publikace. Katarína Potfajová laskavě zkontrolovala překlady z francouzštiny v kapitole o Josephu Déjacqueovi. Pavel Barša nám velmi pomohl konzultacemi k částem o anarchismu po španělské sociální revoluci i k úvodu a závěru knihy. Štěpánu Steigrovi jsme rovněž zavázáni za cenné poznámky k závěru knihy a části o Murrayi Bookchinovi. Část o českém anarchismu rovněž podrobili kritice Martin Bastl a Petr Urbanec. Marta Kolářová a Linda Sokačová měly cenné připomínky ke kapitole o Emmě Goldman a k pasážím o anarchofeminismu. Petr Wohlmuth nám zapůjčil knihu a laskavě pročetl kapitolu o španělském anarchismu. Z Filozofického ústavu AV ČR nám poskytl konzultaci k 1. kapitole doc. Milan Mráz, výpůjčku řady zahraničních publikací pro nás zprostředkoval dr. Pavel Durica a četné kopie a přepisy textů pořídil Jiří Pěnička. Rádi bychom poděkovali také našim rodinám a blízkým, bez jejichž vlídného snášení obtíží spojených s psaním knihy by nikdy nevznikla.

Anarchismus jako idea a její vývoj

Anarchismus je široký proud sociálně politických myšlenek, jehož definování je problematické. „Termín ‚anarchismus‘ nepatří nikomu,“ napsal Noam Chomsky. Proto je i obtížné jej přesně vymezit. Vyjděme nicméně ze slov italského anarchistického revolucionáře Errika Malatesty, který roku 1907 o anarchismu hovořil jako o „úplném osvobození celého lidstva... z trojího zotročení: ekonomického, politického a morálního“. Jinými slovy anarchismus je snahou o popsání společenského útlaku v jeho úplnosti, úsilím o boj proti němu a o uskutečnění neutlačivých alternativ. Kořenem útlaku je přitom moc – moc lidí nad jinými lidmi, ať už se projevuje v rovině politického či ekonomického donucení, či vštěpováním hodnot hierarchie a výchovou k poslušnosti. Smyslem anarchistického usilování je společnost bez moci jedněch nad druhými a naopak s mocí lidí nad co největším rozsahem podmínek jejich vlastních životů. Společnost, která nejen odstraní politickou nadvládu a ekonomické znesvobodňování, ale také bude založena na výchově všech lidí v silné, svobodné a zodpovědné jedince s důrazem na kulturu svobody, emancipace a různorodosti.

Anarchismus byl uceleně formulován v 19. století v diskusi s jinými politickými ideologiemi. S nimi mnohdy sdílel základní hodnoty i nesouhlas s jednotlivými podobami útlaku. Zároveň je ale pokládal za nedůsledné v úsilí o prosazení těchto společných hodnot a kritizoval je za uzavírání kompromisů s jinými podobami útlaku nebo dokonce za jejich posilování.

Stejně jako liberálové kladli anarchisté hlavní důraz na svobodu člověka. Má-li se ale jednat o skutečnou svobodu, argumentovali anarchisté, nemůže jít pouze o negativní svobodu jedince ‚od‘ společnosti. Jestliže člověk musí být členem společnosti už jen pro své přežití (nehledě na to, že jejím členem většinou být chce), musí i jeho svoboda znamenat nejen ochranu jeho autonomie, ale zároveň možnost reálně ovlivňovat podobu společnosti, v níž žije. Druhou stranou svobody, právě tak důležitou, jako je ta první, negativní

svoboda, je tedy pozitivní svoboda účastnit se společného rozhodování. A to bez toho, aby toto nezadatelné právo na někoho delegoval, protože tím už vzniká nepříjemná mocenská nerovnováha, vydělení a zvýhodnění jedné skupiny lidí (vládnoucích) oproti druhým (ovládaným).

V mnoha ohledech se anarchisté mohli shodnout se **socialisty**; ostatně tvořili a tvoří v jistém smyslu radikální křídlo socialistického hnutí. Kritiku formálnosti liberálního pojetí svobody mají oba směry společnou – anarchisté z ní ovšem nevyvozují podceňování svobody jedince jako takové, které lze vysledovat u některých socialistických proudů. Většina anarchistů se rovněž shoduje se socialistickou kritikou soukromého vlastnictví výrobních prostředků (přestože menšinový proud v anarchismu vnímal právě vlastnictví jako jednu z možných záruk svobody jedince). Vize anarchistické společnosti jsou vesměs založeny na ekonomické vzájemnosti a společné správě věcí náležitých celé společnosti. Nástrojem takové správy ale nemůže být stát, právě tak jako tato instituce nemůže představovat prostředek revoluční přeměny. Stát je pro anarchisty institucí, která už z definice znamená koncentraci moci do rukou malé menšiny, přičemž většina se ocitá v postavení manipulovaných jedinců, takřka bezbranných vůči monopolu násilí, pokud se nespojí a proti státu se nepostaví. Revoluce má podle anarchistů stát ne přetvořit a ještě posílit (zabavením majetku a revoluční mocí), ale zničit. Namísto něj má vzniknout síť samosprávných komun sdružujících se zdola nahoru podle potřeb svých členů do různých federací právě tak, jako se sami tito členové volně podle svých potřeb a uvážení sdružují do těchto komun.

S **konzervativismem** anarchismus spojuje oddělení státu a společnosti. Tu ovšem anarchisté nevnímají jako síť autoritářských (zejména patriarchálních) mezilidských vztahů reprodukujících tradiční hodnoty, ale se zřetelem k jejímu vývoji a k roli menšin, které v ní prosazují nové myšlenky a přístupy. Tato společnost pak už nestojí vedle státu s tím, že jej potřebuje jako konečnou sankci svých jednotlivých autoritářských vztahů, ale proti státu.

Lze ale nalézt shodné rysy i u proudu, který je anarchismu tak protikladný, jako **nacionalismus** – ostatně, mnozí anarchisté bojovali za práva potlačovaných národů. Za hlavní oblast shody zde můžeme pokládat oddanost konkrétní lidské pospolitosti. Anarchisté ovšem tuto oddanost směřují jednak vůči celému lidstvu, jednak vůči menším společenstvím, jejichž čle-

nové se mohou osobně znát a spolupracovat. Národy jsou anarchistickou teorií vesměs odmítány jako falešná identita vytvářená k obrazu jednotlivých států, jako scestná ideologie zakrývající iluzorním ‚bratrstvím‘ v rámci jednoho národa existující rozdíly mezi privilegovanými a neprivilegovanými a zároveň jako nástroj k nebezpečnému štvání jedněch lidí proti druhým.

Snaha o uchopení fenoménu útlaku v celé jeho šíři pochopitelně sblízuje anarchismus s **hnutími bojujícími proti jednotlivým podobám útlaku** – jako je feminismus, antirasismus, hnutí gayů a lesbiček, antikolonialismus a jako koneckonců bylo a je i dělnické hnutí. Pro anarchismus tato hnutí rovněž představují zrcadla, ve kterých může rozpoznat svou vlastní nedůslednost a nedostatečné uplatnění svých myšlenek v teorii i praxi. Cíle těchto hnutí anarchismus podporuje a snaží se je zahrnout do svého vlastního rámce, na druhé straně usiluje o to, aby se tato hnutí nespokojila pouze se svým vlastním tématem a propojovala se s dalšími projevy odporu vůči útlaku. Toto propojení je podle anarchistů alternativou k nesnášenlivému ‚zapouzdření‘ dílčích emancipačních proudů pouze v jejich problémech a zároveň vůči jejich sklouznutí k pouhým reformám systému, z něhož vyrůstají tytéž nespravedlnosti, proti kterým chtějí bojovat.

* * *

Pro široce pojatý antiautoritářský proud nebylo těžké hledat v dějinách politického myšlení a aktivit předchůdce. Zároveň to mohlo být ošidné – tím, že by přitom došlo k vytržení myšlenek z dobového kontextu a původních souvislostí, k dezinterpretaci i k ideologickému překrucování. Na druhé straně nelze popřít, že lze v dějinách vysledovat různé myšlenky podobné těm anarchistickým. Neméně zajímavá je rovněž diskuse, která se fenoménu předchůdců anarchismu věnuje.

Za předchůdce anarchismu v užším slova smyslu lze pokládat čtyři autory. První tři z nich bývají pokládáni za anarchistické klasiky – nebyli ovšem součástí anarchistického politického úsilí a z jejich myšlenek vycházejí různé politické proudy. **William Godwin** byl na sklonku 18. století autorem vize společnosti rozumných lidí, kteří společnou správou svých věcí a racionální domluvou umožní omezení donucovací moci na minimum. Mladohegelovec **Max Stirner** zase postavil ve čtyřicátých letech 19. století jedince proti společnosti jako zcela suverénní individuum bouřící se nejen proti mocenskému donucení, ale i proti myšlenkám a představám, k jejichž přijímání ho

společnost vede, a nakonec i proti celé společnosti ve jménu své jedinečnosti. **Pierre-Joseph Proudhon** spojil ve stejné době osvobození člověka s kritikou soukromého vlastnictví a socialistickým projektem. Aby ovšem člověk v nové společnosti mohl být svobodný, je třeba, aby socialismus nezahrnoval odlidštěný mechanismus státu, ale vytvořil nové uspořádání společnosti, založené na samosprávě a autonomii jedince, zajištěné i osobním vlastnictvím. Svě místo má vedle těchto tří autorů i méně známý **Joseph Déjacque**, který v padesátých letech 19. století formuloval radikální utopickou vizi, jež spojila svobodu všech lidských jedinců s odmítnutím dosavadních politických, ekonomických i duchovních a kulturních institucí a s propagací komunistické ekonomické vzájemnosti. Jinými složkami této vize byl pak důraz na rovnost mužů a žen a propagace násilného boje vykořisťovaných proti vykořisťovatelům.

O samostatném anarchistickém hnutí a také o anarchismu jako jasně vymezeném proudu politického myšlení můžeme hovořit až od druhé poloviny šedesátých a ještě spíše od sedmdesátých let 19. století. Jeho počátky jsou spojeny s vystoupením **Michaila Bakunina**, revolučního veterána, který anarchismus vymezil jako protistátní a svobodnou podobu socialismu. Jasně vystoupil proti Marxově vizi převzetí politické moci ‚proletariátem‘ (respektive elitou jeho ‚předvoje‘) jakožto nebezpečné spoléháním na stát a posilováním jeho znesvobodňující moci. Dodejme ovšem, že anarchismus neodlišoval od marxismu jen důraz na boj za lidskou svobodu proti státní moci, ale rovněž radikalita v používaných prostředcích. Proti parlamentarismu sociálních demokratů postavil na jistou dobu ‚propagandu činem‘, což mu získalo trvalou pověst terorismu. Představitelem tohoto přístupu byl od konce sedmdesátých let 19. století **Johann Most**.

Anarchismus ovšem přišel i s pozitivní vizí. Ta stavěla na sounáležitosti člověka a přírody, kterou ve svých dílech zdůrazňovali **Élisée Reclus** a **Petr Kropotkin**. Anarchistický komunismus byl v jejich podání obnovou organické povahy lidského společenství, osvobozením evolučně vytvořené sounáležitě a dobré lidské přirozenosti. Vládci a vykořisťovatelé byli pokládáni za parazity na lidské pospolitosti, kteří kvůli prosazení svých výhod zničili její původní povahu, charakterizovanou spoluprací, a otupili ji celou řadou donucovacích institucí – od vlády a vlastnictví přes církve až po armády. Dodejme, že anarchistické kritice i vizi lepší společnosti se na přelomu 19. a 20. století přiblížila celá řada svobodomyslných a kritických autorů,

včetně spisovatelů **Williama Morrise**, **Oscara Wilda**, **Lva Tolstého** či pedagoga **Francisca Ferrera**. Do jisté míry v opozici vůči anarchokomunistické vizi pak stál proud individualistických autorů, jejichž nejvýznamnějším představitelem byl **Benjamin Tucker**, který se snažil pokračovat v tradici zajištění svobody člověka ve společnosti volné dohody jeho majetkem.

Právě na přelomu století došlo rovněž k rehabilitaci mnoha anarchistických principů v dělnickém hnutí, kde je přejaly radikální odbory. Velmi často se ale staly pouhým nástrojem krátkodobých a jednostranných bojů, a ne celkové přeměny společnosti, jak by si to anarchisté přáli. Z tohoto hlediska zdánlivě více slibovala revoluční hnutí, jichž se v první polovině 20. století v mnoha případech anarchisté významně účastnili – v Mexiku, Rusku, Německu, Itálii, Mandžusku. V případě neúspěchu ovšem anarchisty čekalo rozdrčení kontrarevolucí, v případě úspěchu role zklamaných revolucionářů varujících před novou tyranií, která z revoluce vzešla.

Anarchistické odborové hnutí (anarchosyndikalismus) se rozvíjelo ve dvou vlnách. V první anarchisté v tomto hnutí nadšeně podněcovali živelnou aktivitu a bojovnost pracujících a kladli důraz na praktickou stránku bojů a sebevědomí pracujících jako výrobců všeho bohatství ve společnosti. Poté, co tváří v tvář první světové válce hnutí selhalo, snažili se anarchosyndikalisté o silnější propojení radikálního odborářství s myšlenkami anarchismu a o varování pracujících před autoritářskou ‚emancipací‘ pracujících ze strany bolševiků a dalších proudů. Za představitele první z těchto vln lze označit **Émila Pougeta**, významnou postavou té druhé byl **Rudolf Rocker**, rovněž autor stěžejní anarchistické analýzy nacionalismu. Anarchismus ale nebyl úzce svázán pouze s dělnickým hnutím. Jeho agenda zahrnovala rovněž protináboženské aktivity, antimilitarismus, kritiku manželství a propagaci volné lásky a rovněž rovnost žen a mužů i aktivity s tím související, včetně kontroly porodnosti. Protagonistkou těchto bojů byla mimo jiné už od přelomu 19. a 20. století **Emma Goldman**. Význam má v této souvislosti rovněž **Gustav Landauer** se svou vizí svobodného socialismu jako nikoli jednorázového aktu, ale neustále se rozvíjejícího procesu etické přeměny celé lidské společnosti i každého jejího člena.

Zlomovou událostí pro dějiny anarchismu se stala **španělská občanská válka** v letech 1936–1939. Pro španělské anarchistické hnutí se přitom jednalo nejen o sebezáchovný boj tváří v tvář klerikálně nacionalistickému vojenskému puči, ale zároveň o příležitost k vyústění jeho mnohaletých

organizačních, kulturních i bojových aktivit a k pokusu o uskutečnění jeho společenských projektů. Zároveň ale bylo postaveno před zásadní politickou volbu, zda se bude podílet na státní moci a tím i rovnocenně na antifašistické koalici, nebo zda zůstane věrné svým anarchistickým zásadám, podíl na politické moci odmítne a pokusí se prosazovat autonomní politické směřování, které by ovšem představovalo překážku pro antifašistickou jednotu. Španělské anarchistické hnutí si vybralo první možnost, a tak je zkušenost španělského anarchismu smíšená – zahrnuje na jedné straně příliš brzy potlačené společenské experimenty s družstvy, kolektivizací a komunami, na straně druhé příběh hnutí, které kvůli bezprostřední nutnosti potlačilo své politické názory až k hranicím, za nimiž začíná popření vlastní identity.

Po občanské válce ve Španělsku a druhé světové válce anarchismus spíše přežíval v relativně malých kroužcích a skupinách. Nicméně rozvíjel po svém myšlenky, jež se později staly hybnou silou větších hnutí, která znamenala zpochybnění autority v mnohem širším měřítku – ať už to byla hnutí zahrnované pod termín nová levice a další hnutí v šedesátých letech, nebo tzv. antiglobalizační hnutí na konci devadesátých let.

Anarchisté se vyslovovali proti oběma stranám studené války. Toto stanovisko jasně formulovala **Marie Louise Berneri**, rovněž autorka anarchistického zhodnocení utopického myšlení. Významnou společensko-politickou kritiku rozvinul rovněž **Noam Chomsky**, jehož východiskem bylo přesvědčení o v zásadě dobré a tvořivé lidské přirozenosti, která má právo demontovat jakoukoli mocenskou instituci, jež nebude schopna ospravedlnit svou existenci. Praktický pohled podobný tomu Landauerovu zastával **Colin Ward**, snažící se najít anarchistické tendence v různých proměnách lidské každodennosti své doby, od architektury až po sexuální revoluci. V osmdesátých letech 20. století pak došlo k obrodě radikálního anarchokomunistického proudu, jehož patrně nejdůslednější reprezentantkou je britská **Anarchist Federation**.

Anarchismus sehrál nikoli nevýznamnou roli v ekologickém hnutí, kde měl značný význam **Murray Bookchin** se svým pojetím **sociální ekologie** jako pokračování analýzy ekologických vztahů i v lidské společnosti. Bookchin tento koncept spojil s klasickou anarchokomunistickou vizí, kterou je podle něj za současného stavu lidské společnosti nejen možné, ale i nutné uskutečnit. Možné, protože stav technologických prostředků umožňuje

všelidský blahobyt, a nutné proto, že ponechají-li se tyto prostředky majetným a mocným, budou kvůli udržení svých zisků v neúprosném konkurenčním mechanismu dále jednat v duchu záhubných trendů, jež hrozí zničit lidstvo jako biologický druh. Oproti Bookchinově vizi stavějící na racionalitě a vývoji pokládá tzv. **primitivismus** za kořen ekologické krize jakoukoli techniku a civilizaci. Mnozí anarchisté primitivisty kritizovali,



Hlavním symbolem anarchismu je od šedesátých let 20. století písmeno A v kroužku; barvami anarchistických symbolů už od 19. století nejčastěji bývá černá a rudá.

nelze ovšem popřít, že v dílech anarchoprimitivistů, jejichž nejvýznamnějším reprezentantem je **John Zerzan**, nalezneme propracovanou kritiku mocenských aspektů takových základních fenoménů lidského žití a společnosti, jako např. jazyka, počítání, měření času či symbolického myšlení.

Specifikem anarchismu v českém prostředí je přerušená kontinuita. V první vlně mezi osmdesátými lety 19. století a dvacátými lety 20. století existovalo anarchistické hnutí, které se vyvinulo od propagandy činem a individualismu k anarchokomunismu, organizaci anarchosyndikalistických odborů, antimilitaristické činnosti a zásadním programatickým diskusím. Hnutí ovšem začalo opouštět anarchistická stanoviska ve prospěch zdánlivě praktičtější politické aktivity a nakonec se krátkodobě ztotožnilo se samostatným československým státem. Pozdější radikální opozice proti tomuto státu byla již vedena z prostátních, leninistických pozic, což vzdor existenci několika varovných hlasů znamenalo na dlouhou dobu konec českého anarchismu. Přes jisté náběhy např. v surrealismu nebo v revolučně orientovaných skupinách přelomu šedesátých a sedmdesátých let 20. století došlo k jeho obnově až na sklonku osmdesátých let 20. století; toto hnutí působí a vyvíjí se dodnes.

1. Pojem anarchie a předchůdci anarchismu

Pojem anarchie

Dříve než se ohlédneme po předchůdcích anarchistické myšlenky, všimněme si samotného slova anarchie a kontextu, v jakém se začalo používat a jaký neslo obsah.

Pojem anarchie je odvozen ze záporu původně řeckého slova *arché* znamenajícího vládu, velení, úřad, říši, ale také počátek, původ, princip. U Aristotela je tímto slovem vyjadřováno, z čeho něco je (látka, věci) nebo se děje, z čeho něco vzniká, z čeho se něco poznává (princip poznání, zvláště vědy, primitivní pojem, axiom). Sloveso *archein* znamená být na počátku, být první a rovněž vládnout, zatímco *archesthai* znamená být podroben vládě, být ovládán. V řeckých Athénách byli voleni nejvyšší úředníci, *archontí*, kteří se zodpovídali lidovému shromáždění. Slovo *anarchia* označovalo bezvládí a neposlušnost. Přídavné jméno *anarchos* znamenalo bez vládce, bez vlády. (*Anarchos* je tvar pro mužský a ženský rod; *anarchon* tvar pro střední rod.) U **Parmenida** (konec 6. – poč. 5. st. př. n. l.) bylo pojmem *anarchos* označováno to, co nemá počátek. U **Homéra** (8. st. př. n. l.) a **Hérodot**a (485 př. n. l. – kol. 425) byl těmito pojmy označován stav, kdy chyběl vůdce společenství či u vojska vojevůdce. **Euripidés** (kol. 480 př. n. l. – 406 př. n. l.) používal tento pojem pro obdobnou situaci, kdy námořníci neměli velitele. **Xenofón** (430 př. n. l. – 354 př. n. l.) pojmenovával anarchií ten rok, v němž nevládl žádný vůdce – *archón*, a tedy v něm bylo politické bezvládí.

Od původního významu chybějícího vůdce se odvíjelo používání pojmu *anarchia* k pojmenování stavu, kdy docházelo ke ztrátě zákonnosti a k politickému chaosu. **Platón** (427 př. n. l. – 347 př. n. l.) použil pojmu anarchie ve svém žebříčku politických forem od aristokracie, oligarchie, přes demokracii, anarchii až k tyranii. Demokratická polis u něho patří k nespravedlivým formám jako anarchická; je tak málo jednotná jako vojáci bez nadřízeného.

Anarchie znamená pro Platóna také obecnou mravní neukázněnost. V demokracii, kde člověk neovládá své vášně, panuje anarchie, stav, kdy se pod rouškou svobody skrývá nepořádek. Rovněž u Aristotela (384 př. n. l. – 322 př. n. l.) je s demokracií spojeno nebezpečí, že sklouzne do nepořádku a nezákonnosti, tj. do anarchie. Anarchie vystupuje ve spojení s pojmem *ataxia*, který znamená nedostatek řádu. Za stavu, kdy vládne *anarchia* a *ataxia*, dochází ke snaze zvrátit ústavu. Pokud k takovému stavu dojde v demokracii, bohatí občané začnou pohrdat ústavou a snaží se změnit politické zřízení v oligarchii. Aristotelés také mluví o anarchii jako o stavu, kdy otroci ztratí svého pána. *Arché* je u Aristotela chápána jako vláda či politický úřad. (Mulgan, 1998, s. 70)

Oproti Platónovu a Aristotelovu pojetí dostal pojem anarchie pozitivní obsah jako budoucí ideál u Aristippa (435 př. n. l.–355 př. n. l.) a u Zenóna (336 př. n. l.–264 př. n. l.) jako pojmenování společenství bez vlády, které bylo vnímáno jako společenství moudrých. (Nettlau, 1993, s. 12; Schmück, 1993, s. 8)

Ve středověku bylo slovo *arché* překládáno jako *principium*, počátek, a tudíž slovem *anarchos* bylo označováno takové bytí, jež nemá ani začátek ani konec – tedy sloužilo pro pojmenování absolutního bytí, boha. (Dierse, 1971, s. 267–268)

Teoretik silného státu Niccolo Machiavelli (1469–1527) používal pojem anarchie ve smyslu stavu, znamenajícího úpadek demokracie, což upomíná na pojetí Platóna a Aristotela. V jeho výkladu jsou tři pozitivní formy vlády – monarchie, aristokracie a demokracie, jež se mohou zvrhnout do odpovídajících negativních forem, jimiž jsou tyranie, oligarchie a anarchie. Machiavelli píše, „že se musí rozeznávat šest druhů ústav, z nichž tři jsou velmi špatné, tři dobré samy v sobě, ale tak snadno se kazí, že se stávají rovněž zhoubnými. Dobré jsou tři uvedené výše [tj. knížectví neboli monarchie, vláda optimátů neboli aristokracie a vláda lidu neboli demokracie – pozn. autorů], špatné jsou tři ostatní, které vycházejí z prvních tří a každá se podobá takovou měrou té, která je jí nejbližší, že se snadno jedna zvrhne v druhou; protože knížectví se stává snadno tyraníí, panství optimátů oligarchií a lidovláda anarchií.“ Machiavelli těchto šest druhů ústav chápe jako etapy ústavního vývoje, v nichž jedna ústava přechází v jinou: od knížectví k tyranii, od aristokracie k oligarchii, od demokracie k anarchii. O posledních dvou píše: „Když generace, která jí [tj. demokracii – pozn. autorů] založila,

vymřela... hned se přešlo v bezuzdnost, nikdo se nebál ani soukromníků, ani zřízcenců státních: takže každý dělal, co se mu líbilo, čímž denně se napáchalo tisícero bezpráví, až z nouze nebo z popudu nějakého rozšafného muže anebo, aby se vyvázlo z takové anarchie, se zavádí opět monarchie, z níž se ponenáhlu přechází v anarchii... A takový je kruh, jímž státy probíhaly a probíhají ve svém životě ústavním.“ (Machiavelli, 1900, s. 116–117)

Erasmus Rotterdamský (1466/1469–1536) pokládal za důležité, aby se mocenské faktory ve státě vzájemně vyrovnávaly, aby nedošlo ani k tyranii, ani ke vzpouře a anarchii, přičemž anarchii považoval za mnohem škodlivější než tyranii. Také náboženský reformátor **Jan Kalvín** (1509–1564) pokládal anarchii za horší než tyranii, která je sice zavrženíhodnou politickou formou, ale má ještě stopy řádu a spravedlnosti. Podle německého kalvinisty **Johanna Althusia** (1557–1638) odporuje anarchie rozumu a přirozenému právu, a proto je zavrženíhodná. Podobné stanovisko se nachází u autora politické utopie *Oceania* (1656) **Jamese Harringtona** (1611–1677), který se obával anarchie: dostane-li se nejvyšší moc do rukou reprezentantů lidu, bude mít lid právo odporovat. Ve svém díle popisoval ideální stát, v němž spočívá správná forma vlády v rovnováze mocí. Když je tato rovnováha porušena, pak se opět ony dobré formy vlády jako monarchie, aristokracie a demokracie zvrhávají do tyranie, oligarchie a anarchie.

Charles Louis Montesquieu (1689–1755) považoval otroctví i anarchii za porušení přirozeného práva. Podle **George Berkeleyho** (1684–1753) je naopak anarchie přírodním stavem, v němž nepanuje řád a mír mezi lidmi. Teprve ve společenském stavu není člověk vydán napospas silnějšímu a je chráněn před bezprávím a násilím. **François Marie Voltaire** (1694–1778) byl toho názoru, že lidstvo se pohybuje mezi dvěma extrémy: na jedné straně despotismus, který znamená zneužití monarchie, na druhé straně anarchie spočívající ve zneužití republiky. V pohledu **Denise Diderota** (1713–1784) tihne každá vláda buď k despotismu, nebo k anarchii. Ovšem z těchto dvou považoval anarchii za méně škodlivou. Podle **Jeana Jacquese Rousseaua** (1712–1778) znamenala anarchie každé zrušení státu, každé zneužití vlády, ať už by se jednalo o oligarchii nebo tyranii.

Friedrich Schlegel (1772–1828) ve svém spisu *Versuch über den Republikanismus* (Zkoumání o republikanismu, 1796) označil anarchii za stav absolutní svobody. Považoval vzpouru proti absolutnímu despotismu za oprávněnou. V anarchii spatřoval ideál, k němuž se člověk může přibližovat. Později

se ovšem jeho hledisko podstatně změnilo: anarchie a despotismus se vzájemně posilují; proti despotismu a anarchii jako negativním formám stavěl teokracii a heroismus. **Johann Gottlieb Fichte** (1762–1813) sice pojem anarchie používal k negativnímu označení hospodářského systému své doby, ale zároveň se vyslovil v tom smyslu, že úkolem státu je učinit sama sebe zbytečným a že lidstvo se stále více přibližuje k bezstátní společnosti. **Immanuel Kant** (1724–1804) označil anarchii ve svém spisu *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (Antropologie v pragmatickém ohledu, 1791) v neutrálním vyjádření jako „zákon a svobodu bez moci“, aniž by ovšem takový stav měl být hoden usilování, neboť v anarchii panuje jen bezpráví a chaos.

Za Velké francouzské revoluce se pojem začal používat již častěji. Jako-
bínský předák **Maximilien Robespierre** (1758–1794) poukázal na to, že
výtka destrukce a anarchie je používána proti těm, kteří usilují o rovnost
a spravedlnost, ohrazoval se však, že revoluční vláda nemá nic společného
s nepořádkem a anarchií. Angličan **Jeremy Bentham** (1748–1832) ze svého
utilitaristického stanoviska napadl ve svém protirevolučním spisu *Anarchi-
cal Fallacies* (Anarchické bludy: 1791) francouzskou Deklaraci práv člověka
a občana. Poukázal na to, že stará tyranie jednoho pána bude nahrazena no-
vou tyraníí kolektivní anarchie. Bentham mluvil v souvislosti s francouz-
skou revolucí o „kolektivní anarchii“, která podle něj nahradila starou tyra-
nií jednoho vládce. (Marshall, 1993, s. 432)

Girondista **Jacques Pierre Brissot de Warville** použil ve své volební řeči
v květnu 1793 pravděpodobně poprvé i výraz *anarchista* ve smyslu diskredi-
tujícím jeho politické protivníky, aniž by mezi nimi politicky rozlišoval.
Girondisté vyčítali údajným anarchistům, že chtějí ovládnout Národní
konvent a svrhnout republiku, že namísto nového pořádku usilují ještě
o rovnost vlastnictví a o další vzpoury. V roce 1797 zavedlo **Direktorium**
v Radě pěti set přísahu, v níž měl každý poslanec slíbit „nenávisť vůči krá-
lovství a anarchii“. Od té doby se udržoval v obecném povědomí – zejména
ze strany vládnoucích stran a institucí v evropských zemích i v Americe –
obsah pojmu v negativním smyslu jako ohrožení obecného pořádku a stá-
vajícího vládnoucího systému.

Až **Pierre-Joseph Proudhon** (1809–1865) dal roku 1840 slovu anarchista
pozitivní obsah, když se sám označil za anarchistu ve smyslu člověka usilu-
jícího o svobodu jednotlivců ve svobodných společenstvích bez přítomnosti
vlády, státu, moci.

Aktivní socialistický publicista **Moses Hess** (1812–1875) na počátku čtyřicátých let 19. století převzal Proudhonovo pojetí anarchismu a propagoval je zejména ve svém spisu *Die Philosophie der Tat* (Filozofie činu, 1843). Ve spojení s anarchií zdůrazňoval zejména ateismus a komunismus. Narodil od vnějšího omezování svobodného ducha kladl důraz na autonomii individua. Jeho názor odpovídal individualisticko-anarchistickému pojetí, které formuloval ještě před Maxem Stirnerem. Konstatoval, že hodnota anarchie spočívá v tom, že individuum má být znovu odkázáno na sebe sama, že má vycházet ze sebe sama, neboť pokud individuum věří na nějakou moc mimo sebe, pak je také z vnějšku omezeno. Rovněž v sociální oblasti by mělo být individuum ve své činnosti určeno samo sebou, aniž by byly uznávány meze jeho aktivity určované z vnějšku. Navzdory jejímu titulu jde ve *Filozofii činu* o spíše spekulativní pojetí individua, jež však autor záhy – v polovině čtyřicátých let – opustil a distancoval se tak od Stirnerových i od Proudhonových názorů.

Konečně anarchistické názorové postoje nemusely být vázány na užití pojmu anarchie v pozitivním smyslu, případně vůbec na jeho použití. **Max Stirner** (1806–1856) tento pojem takřka nepoužíval, a pokud, pak v negativním smyslu. Ve své koncepci důrazu na individuum použil pojmu jedinec nebo egoista, nikoli však v psychologickém smyslu.

Jeden ze zakladatelů literárního hnutí Mladé Německo **Ludwig Börne** (1786–1837) byl jedním z prvních, kteří se v Německu vyslovili pro anarchii, a to roku 1825 v tom smyslu, že nezáleží na tom, v čích rukou se moc nachází, nýbrž že musí být zmenšována. Ovšem žádný vládce se dobrovolně nenechá o moc připravit. Moc musí být omezena tím, že společnost bude zbavena pánů, neboť svoboda vychází pouze z anarchie, jak to Börne pochopil na základě dějinného poučení. Nemá tedy smysl zakrývat oči před nutností revoluce. (Schmück, 1993, s. 12)

Wilhelm Marr (1819–1909) z okruhu mladohegelovců, který působil ve Švýcarsku jako mluvčí hnutí Mladé Německo a své názory prezentoval prostřednictvím jím vydávaných *Blätter der Gegenwart für soziales Leben* (Listy přítomnosti pro sociální život), uveřejnil v roce 1852 práci *Anarchie oder Autorität* (Anarchie, nebo autorita). Ve svých úvahách prohlášoval, že monarchie, ale i jiné podoby státu či zastupitelského systému jsou před soudem individua odsouzeny k zániku. Pro zachování individuality může být uvažována pouze vláda všech (omniarchie), jež však činí vládu jednotlivců

zbytečnou a stane se anarchií. Později se však – podobně jako Hess – od svých mladistvých názorů distancoval, ale na počátku devadesátých let se ke svým anarchistickým ideálům opět přihlásil. (Zenker, 1979, s. 90–91)

Koncem čtyřicátých let 19. století zastával **Karl Grün** (1817–1887) v *Triersche Zeitung* (Trevírské noviny) myšlenky anarchismu skrývané pod pojmem *utokracie* (*Utokratie*), jímž označoval politický cíl takové společnosti, kde neexistuje žádné panství.

Období anarchistického terorismu, tzv. propagandy činem konce 19. století a protisocialistického zákonodárství pouze zvýraznilo negativní obsah pojmů anarchie, anarchista a anarchistický, který se v obecném povědomí udržoval od francouzské revoluce z přelomu 18. a 19. století. Francouzský anarchista **Gaston Leval** označil roku 1969 volbu slova *anarchie* za monumentální omyl, který vede – již od Proudhonovy volby dát mu pozitivní obsah – k ohromným nedorozuměním. Leval poukázal na to, že veřejné mínění se zdráhalo Proudhonův pozitivní obsah slova akceptovat. A tak se podle něj od roku 1840 anarchisté neúnavně snaží vnutit veřejnému mínění něco, co ono odmítá. Anarchisté, kteří se snaží tvrdohlavě prosadit takový smysl slova proti veřejnému mínění, se tak postavili mimo ně. (Oberländer, 1972, s. 12) Oberländer k tomu dodává, že přitom ještě za Bakunina se tehdejší antiautoritáři vymezovali spíše jako svobodní socialisté, a teprve od osmdesátých let 19. století se začalo mnohem více užívat slovo *anarchisté*, jež používali jeho marxovští kritici a k němuž se hlásili sami kritizovaní.

Předchůdci anarchismu

Ve snaze o široké historické založení anarchismu jako hnutí a jako myšlenkového směřování sahali teoretikové či historikové anarchismu hluboko do historie, aby poukázali na takové projevy, jež jsou příbuzné snahám moderních anarchistů 19. století. Pravděpodobně má tato snaha svůj počátek zejména u **Petra Kropotkina**, který jako člověk své doby a jako vědec (geograf) sledoval cíl dát svému přesvědčení vědecké, především přírodovědní opodstatnění. Na začátku své *Moderní vědy a anarchie* Kropotkin píše, že v každé době byli vedle přívrženců státu i anarchisté. „V každé době zápasily v nitru lidských společností dva proudy. Na jedné straně davy, lid, vypracovaly ve formě mravů množství zřízení, nutných k umožnění života ve společnostech:

k udržování míru, k utišování potyček, k praktikování vzájemné pomoci ve všem, co vyžadovalo spojené úsilí. Kmen u divochů, později vesnická obec a ještě později středověká města, která kladla první základy mezinárodního práva, všechny tyto instituce a mnohé jiné byly vypracovány ne zákonodárci, nýbrž tvůrčím duchem mas. Na druhé straně byli v každé době kouzelníci, mágové, přivolavači deště, věštcí, kněží,“ dále pak ti, kteří věděli více o přírodě, a pak i ti, kteří byli „náčelníky bojových tlup, o kterých se předpokládalo, že znají tajemství kouzla, jímž se zajišťuje vítězství...“ (Kropotkin, 1922, s. 9–11). Tak Kropotkin promítl svou představu o těch, kteří se vzpouzejí autoritě, kteří jí odporují a neuznávají ji v protikladu k těm, kteří představují moc a osobují si právo na její uplatňování a prosazování, až do nejzazších počátků lidské prehistorie.

Podobně u profesně a politicky spřízněného Élisée Recluse, Kropotkinova přítele a spolupracovníka, můžeme sledovat – tentokrát na jeho rozsáhlém geografickém díle – jak se postupně přibližovalo jeho geografické zaměření antropologickému a sociálnímu hledisku. Kromě toho i Reclus se ve své práci *Evoluce, revoluce a ideál anarchistický* pokusil vyvodit z historické tendence společenského vývoje jeho směřování k anarchii. Max Nettlau ve svém rozsáhlém historickém díle *Dějiny anarchie* pak sledoval tuto historicky založenou linii anarchistické myšlenky od hluboké minulosti. Rovněž neanarchističtí historikové anarchistické myšlenky a hnutí sahali ve svém záběru i ke vzdáleným historickým podobám a projevům ideálu svobody, jež myšlenkově rezonovaly s ideou anarchie, např. Ernst Victor Zenker v devadesátých letech 19. století, nebo např. u nás František Herman v práci *Anarchisté a jejich učení* (1900).

Zůstává otázkou, do jaké míry lze mluvit v pravém slova smyslu o předchůdcích anarchismu či jen o podobných a příbuzných historických projevech. Konečně v novověkém a posléze moderním porozumění subjektu a chápání individua jde o jiný koncept svobody, osobnosti, suverenity, ale i společnosti a autority.

Zde však nejde o to, abychom vyhledávali za každou cenu jakousi anarchistickou stránku lidské prehistorie a historie. Lze ještě sledovat samotný pojem *anarchie* v jeho původních významech u starých Řeků. Lze s jistou střízlivostí poukázat na některé vybrané – co do obsahu anarchistické – stránky či momenty lidských dějin nebo na takové, které se pozdějšímu anarchistickému myšlení a hnutí více či méně podobají. Není však naším

cílem, abychom každý náznak zpochybnění hierarchie či projev odporu vůči ní klasifikovali v kontextu anarchistického myšlení, respektive abychom anarchistické myšlení klíčící v epoše buržoazních revolucí a rozvíjející se v 19. století zpětně projektovali do raných epoch vývoje lidské společnosti.

Současný autor **Peter Marshall** ve své rozsáhlé práci *Demanding the Impossible* (Požadování nemožného, Marshall, 1993, s. 53 – 65) ovšem předchůdce anarchismu nachází již v taoismu a buddhismu. Uvádí, že právě v taoismu se projevoval nejranější výklad anarchistických principů. Klade taoismus do protikladu s konfucianismem. Tam, kde konfucianismus představuje státoporné směřování, kde chce dobývat a využívat přírodu, znamená taoismus naopak důraz na přemýšlení a porozumění přírodě, dokonce má na přírodě hlavní zájem. Její součástí je člověk a taoismus sleduje člověka v harmonii s přírodou, jejímž zákonitostem člověk podléhá.

Naopak rozvinutější lidská společnost je kritizována, neboť směřuje ve svých zákonech k protipřírozeným principům, usiluje o bohatství, válčí, páchá násilí, čímž se člověk vzdaluje svému přirozenému stavu. Taoisté tudíž odmítají aktivitu, jež spočívá v protikladu k přírodě, takže každé zasahování do přirozeného běhu člověka a společenství vede taoismus k tomu, aby odmítal všechny formy, jež jsou do přirozeného běhu vkládány, jako je autorita, vláda, stát. „To z nich dělá předchůdce moderního anarchismu a sociální ekologie,“ tvrdí Marshall. (Marshall, 1993, s. 56)

O následující pasáži z knihy *Tao te t'ing* se Marshall vyjádřil, že by mohla být označena za první anarchistický manifest:

Čím více je ve světě zákonů a záporů,
tím více lid chudne.

Čím více je ostrých nástrojů mezi lidem,
tím více je zmatků v zemi.

Čím více chytrosti a obratnosti má člověk,
tím více vzniká výmyslů a výstředností.

Čím více se vydává zákonů a nařízení,
tím více je zlodějů a lupičů.

Proto praví moudrý:

Já nezasahuji – a lid se sám rozvíjí;

setrávám v klidu a tichu – a lid se sám napравuje;

nevměšuji se – a lid sám od sebe prospívá;

nic si neřádám – a lid sám si uchovává jednoduchost.

(Lao-c', 1971, s. 118–119)

Marshall poukazuje na sociálně kritické zaměření *Tao te ťingu*, na kritiku byrokratické, válečnické a obchodnické povahy čínského feudálního pořádku, přičemž dílo nabízí sociální ideál beztřídní společnosti, bez vlády a bez patriarchy. Jak uvádí česká překladatelka *Tao te ťingu* Barbara Krebsová: „V taoismu je důsledně zachováno prvenství práva morálního před legálním, neboť všechna světská zařízení a ustanovení jsou výmyslem člověka, nikoli přírody; proto taoismus odmítá instituce s jejich ‚příkazy a zákazy‘, odmítá moc a násilí, jakoukoli přehnanost a překotnost, jakékoli ‚zasahování‘, neboť to vše narušuje přirozený běh, přirozenou míru věcí.“ (Lao-c', 1971, s. 28)

Svobodná společnost znamená tedy pro taoisty společnost bez vlády, v níž by individua byla ponechána sama sobě, ovšem v zabývání se sebou samými by nezapomínala na druhé, a v tom je zahrnuto i dobro ostatních. Čím více člověk dělá něco pro ostatní, tím více má, čím více dává druhým, tím více má hojnosti, takže součástí sociálního ideálu je kooperativní společnost bez vlády a v harmonii s přírodou. Marshall uzavírá: „Taoismus nabízí první a jedno z nejpřesvědčivějších vyjádření anarchistického myšlení.“ (Marshall, 1993, s. 59) Takováto interpretace taoismu jej ovšem dosti vytrhuje z jeho dobového kontextu a opomíjí, že se jednalo spíše o idealizaci venkovské minulosti a z politického hlediska je základní text taoismu, *Tao te ťing*, formulován patrně jako rady panovníkovi (byť značně nekonvenční).

Z hlediska kritiky moci byl zajímavý taoista Čuang-c' (pravděpodobně 369–286 př. n. l.), který kritizoval vnucování obecných norem a uniformity, moc nad lidmi a kulturu této moci (spojenou s čínskými konfuciánskými učenci), která podle jeho názoru měla být příčinou lidské zkaženosti a katastrof. Kritizoval dokonce i vnucování jakýchkoli obecných norem. Traduje se o něm, že odmítl nabídku stát se ministrem těmito slovy:

„Zlato a zisk, ministerské křeslo a vznešené postavení! Nikdy jsi neviděl obětího vola na oltářích na hranicích města? Pěknou řádku let ho vykrmují, do zdobných hedvábí ho halí, jen aby ho nakonec přitáhli do zlatého chrámu! Nebyl by v té chvíli [raději] tím posledním prasetem, na kterém nikomu nesejde, nemyslíš? Běž jenom pryč a přestaň mě tahat do té své špíny! To se už budu raděj dál po svém vyvalovat ve svém blátě, než bych se dal kterýmkoli státem zotročit! V životě už nepřijmu úřad, tak se budu moct těšit ze své svobodné vůle!“ (Kráľ, 1971, s. 55) S anarchismem byl Čuang-c' spojován mimo jiné Bertrendem Russellem a Egonem Bondym. (Russel, 1918; Bondy, 1993, s. 95)

Rovněž buddhismus je u Marshalla spojován s myšlenkami moderního anarchismu, i když sám autor připouští, že hledat v něm libertariánské prvky není zcela obvyklé. Zejména v zen-buddhismu se podle Marshalla rozvinuly libertariánské tendence v plném rozsahu. Stav osvícení, k němuž je zenový buddhismus zaměřen, má za cíl jakousi sebe-disciplinovanou svobodu, nikoli závislost na učiteli, mistru. Osvícení může být dosaženo pouze vlastním úsilím, nikoli mocí někoho druhého. Buddhismus nezná autoritu, neboť individuum je sobě samému autoritou. Je rovnostářský, protože každý může dosáhnout osvícení svým vlastním učením se na základě bezprostřední zkušenosti. Nezná žádný soubor pravidel a omezení. V přirozeném světě není žádný důvod pro hierarchii nebo nadvládu, všichni jsme se narodili svobodní a sobě rovní. A pro buddhismus je tato rovnost jak duchovní, tak sociální. Zatímco ke své spáse se může dopracovat pouze individuum, na mysli má mít i druhé. Zen-buddhismus není mystikou směřujícím mimo tento svět, ale týká se všeho jsoucna zde a nyní. Odmítá soukromé vlastnictví a v dychtění po majetku spatřuje pouto, které brání duchovnímu rozvoji. Nikoli za přijímání, ale za možnost dávat, obdarovávat má být člověk vděčný.

Marshall poukazuje na silného libertariánského ducha buddhismu, na jeho odmítání hierarchie a nadvlády, na to, že je zaměřen na osobní autonomii i sociální blaho. Každý člověk je nejen součástí společnosti, ale samotné přírody. Buddhismus nabízí morální bázi pro svobodnou společnost. Podle Marshalla především vize sociální svobody činí buddhismus velkým zdrojem anarchistického citění. (Marshall, 1993, s. 60–65)

Již v zaměření na taoismus a buddhismus je zcela zřejmé, že zde nelze mluvit v pravém slova smyslu o kořenech anarchismu, nanejvýše o myšlenkách či tendencích, které – byť historicky i kulturně velmi vzdálené moderní západní civilizaci i jejím odstředivým tendencím – mohou rezonovat s novověkými a moderními libertariánskými myšlenkami. Rovněž termín předchůdce může v takových kontextech působit poněkud účelově, jako výsledek zpětné projekce novověké zkušenosti. Přijměme tedy toleranci i vůči příbuzným či nám blízkým myšlenkám a nechtějme je vždy subsumovat pod naše soudobá hlediska. Tradice budiž pro nás jistým osvětlujícím hlediskem, ale nikoli – byť dobře míněným – poutem ani přizpůsobovanou minulostí. I tak je světlo vržené do minulosti již projekcí.

Jestliže anarchistické hnutí vzniklo v evropském prostředí, je třeba se

zamyslet nad jeho kořeny v kontextu evropského myšlení. Určité projevy blízké anarchistickému přístupu nalezneme v některých myšlenkách řecké filozofie, které stály v opozici proti Platónovi, a velmi významná je zde (stejně jako u jiných sociálně-revolučních proudů) role křesťanství.

Z hlediska anarchismu je zajímavá pasáž Samuelova kázání ve Starém zákoně, kde varoval Izrael před králem, jak mu radil Hospodin: „Důrazně je varuj a oznam jim právo krále, který nad nimi bude kralovat.“ Samuel tak odpověděl „těm, kteří od něho žádali krále“. Jeho varování bylo následující: „Toto bude právo krále, který nad vámi bude kralovat: Vezme vám syny a zařadí je ke svému vozatajstvu a jezdecktvu, aby běhali před jeho vozem. Ustanoví si velitele nad pluky a setninami, a další, aby pro něho obstarávali orbu a sklizeň, a další, aby pro něho zhotovovali válečnou výzbroj a výstroj jeho vozů. Také dcery vám vezme za mastičkářky, kuchařky a pekařky. Vezme vám nejlepší pole, vinice a olivové háje a dá je svým dvořanům a služebníkům. Vezme vám otroky a otrokyně a nejlepší jinochy i osly, aby pro něho pracovali. Bude vybírat desátky z vašich stád, a stanete se jeho otroky. A přijde den, kdy budete úpět kvůli svému králi, kterého jste si vyvolili...“ (Bible, 1979, s. 213)

Revoltní směry se významně profilovaly v odporu proti hegemonii křesťanství, zároveň ale do jisté míry převzaly a zesvětlily některé jeho pojmy a představy – zejména představa jednorázové revoluce a nastolení dokonalé společnosti může v některých svých podobách připomínat poslední soud a věčnou blaženost. (Barša, 2005) Už bible navíc obsahuje některé pasáže kritické vůči moci (ovšem vedle jiných vyzývajících k její poslušnosti). Anarchistické přístupy také někteří autoři hledali u prvotních křesťanů (ačkoli to byla pospolitost podřízená dosti striktním normám a autoritě náboženství). Především ale měly svůj význam napětí mezi světskou a duchovní mocí ve středověku, renesance a posléze osvícenství.

Myšlenky evropského humanismu a osvícenství, jež obracely pozornost od boha k člověku a od náboženství k přesvědčení o významu vědy, spočívaly v základech oněch myšlenkových a později i praktických tendencí, jež umožnily vznik a utváření anarchistických koncepcí svobody člověka a osvobození celé společnosti provázejících 19. a 20. století.

Z historických sociálně politických jevů bývají s myšlenkami pozdějšího anarchismu spojovány takové tendence a hnutí, v nichž se ke slovu hlásily projevy odporu vůči světské i církevní autoritě, radikální kritika stávajícího

společenského pořádku a jeho zlořádů, a kde se prosazovaly názory na svobodu a rovnost všech, na společenství statků, kde nebyla respektována stávající sociální a politická hierarchie. Nelze tedy očekávat vykrystalizované zásady u všech hnutí, ale spíše důraz na myšlenky a přístupy připomínající jednotlivé aspekty pozdějšího anarchismu. Památky na tato hnutí je rovněž obtížné interpretovat, protože jsou často deformovány faktem, že je zanechali jejich pronásledovatelé, hlavně inkvizice; i přesto je středověká hereze zajímavým tématem pro historické myšlení. (Machovcová – Machovec, 1960; Lambert, 2000)

V této souvislosti připomíná Zenker hnutí **bratrů a sester svobodného ducha** ze 13. století, kteří se hlásili ke společenství statků, k úplné rovnosti a zavrhovali každou vládu jedněch nad druhými. Podle jejich panteistických názorů byl bůh přítomen všude, tedy i v každém člověku, a tak cokoli člověk činil, pocházelo z vůle boha, a tudíž omezování člověka vnější mocí nebylo ve shodě s boží vůlí. Jejich zakladatelem byl **Lambert de Begue** z Lutychu. Nazýváni byli pikarty a rozšířili se ve východní Francii a v části Německa – v Porýní. Při pronásledování v Rakousku se uchýlovali až na Moravu a do Čech, odkud byli roku 1390 vytlačeni. Anarchistické tendence lze ale najít i v jiných hnutích nespokojenců středověké Evropy – např. na konci 14. století v povstání Johna Balla v Anglii.

K lidovému kacířství, které se vlastním způsobem vyrovnávalo s neuspokojivým stavem společnosti, patřilo **valdenství**, jež je odvozováno od lyonského měšťana Petra Valdese, který koncem 12. století opustil svou živnost, rozdal majetek chudým a hlásal dobrovolnou chudobu. Požadoval návrat k apoštolskému životu, kritizoval oficiální církev, odmítal války a trest smrti. Hnutí se počátkem 14. století rozšířilo až do střední Evropy. I přes tvrdé pronásledování mělo silný vliv ještě i na přelomu 14. a 15. století. (Boubín, 2005, s. 19–20) Valdenství nepředstavovalo ucelený myšlenkový systém, ale vycházelo z myšlenky návratu k původní křesťanské církvi (respektive představě o ní), do níž byl promítán – jako Boží zákon – ideál požadovaného společenského uspořádání: bez společenských rozdíků, v rovnosti, ve společné práci i v užívání jejích výsledků, bez hromadění bohatství – jako život v ušlechtilé chudobě pro všechny. Tak valdenství představovalo odpověď na stav soudobé společnosti a církve, který budil u prostého lidu velký odpor.

Pozoruhodným jevem mezi středověkými podobami radikalismu a odporu vůči moci byl na samém počátku husitského hnutí (1419–1421) **táborský**

radikalismus. Navázal na středověká kacířská lidová hnutí (valdenské i bratry a sestry svobodného ducha) a vyšel z Husovy kritiky církve a společnosti, inspirovaný jeho myšlenkou Božího zákona jako nejvyššího ideálu, jenž se má stát absolutní normou pro společnost i pro jednotlivce. Vládnoucí, kteří se neřídí tímto zákonem, nemohou vykonávat spravedlnost. Poddaní se jim pak mohou, ba musí postavit na odpor. Táborský radikalismus představovaný venkovskou a městskou chudinou poté pokročil dále v požadavcích odstranění stávající podoby společnosti a zavedení spotřebního komunismu.

Myšlenky valdenských s požadavkem všeobecné chudoby, panteistické představy bratří a sester svobodného ducha s požadavky uspokojení přirozených lidských potřeb (v kontrastu s hlásaným středověkým asketismem církve) spolu s chiliastickým očekáváním Božího království se v táborském radikalismu projevy v revoluční podobě odporu vůči církvi i vládnoucím – a to v ozbrojeném lidovém boji s požadavkem spravedlivého uspořádání sociálních poměrů. „Žádnému nechťi poddáni býti, žádnou uzdou správců nechťi držáni býti,“ jak dokládá jedno dobové svědectví. (Míka, 1963, s. 46)

Táborští radikálové požadovali likvidaci církevní i světské moci. V okruhu jejich působnosti byl vyvlastněn církevní majetek a částečně se zhroutilo i světské panství a bylo ustanoveno společenství statků. V přesvědčení, že bůh není v nebi, ale ve všech dobrých lidech, se prostředkování institucionalizované církve mezi ním a světem stalo zbytečným, neboť bůh nestál nad světem, nýbrž byl jeho součástí.

V okruhu působnosti táborského radikalismu tedy platilo, že „není nic mé a nic tvé, ale všechno mají všichni rovným dílem společné, tak také vždycky mají mít všichni vše společné, a nikdo nemá mít nic odděleně; jinak kdo má něco odděleně, ten smrtelně hřeší“. (*Antologie z dějin českého a slovenského myšlení*, 1981, s. 135) A v představě budoucího uspořádání společnosti to dále znamenalo, že „žádný král již nemá být volen na zemi, neboť nyní má panovat sám Kristus... V ten čas nebude na zemi žádné kralování, panování ani poddanství, všechny roční platy a daně přestanou a jeden druhého nebude k ničemu donucovat, neboť si všichni budou rovni jako bratři a sestry.“ (*Antologie z dějin českého a slovenského myšlení*, 1981, s. 136) Podobně bylo lidu řečeno, že „již dávky pánům nadále nebude platit, ani pod ně příslušet, ale že jejich dědiny, rybníky, louky, lesy a všechno jejich panství mají vám být svobodná a nižádný vám v tom nebude překážet“. (*Antologie z dějin českého a slovenského myšlení*, 1981, s. 129)

Táborské hnutí ovšem pod tlakem okolností husitských válek dělalo stále větší kompromisy s dobovou realitou, až se nakonec jeho radikalismus uchoval spíše v náboženské než sociální oblasti. V důsledku toho rezignovalo na svůj radikálně rovnostářský program a kupříkladu k vesničanům z okolí se začal Tábor sám už roku 1420 chovat jako klasická „vrchnost“, vybírající dávky. Jak krátce po bitvě u Lipan shrnul táborský politik Šimon Kovář, následkem této politiky „obce a zejména lidé poddaní, jichž velký počet jsme měli, odvrátili se od nás, protože jsme je dávkami přetížili“. (Kalivoda, 1997, s. 232–233) Ještě před definitivním potvrzením tohoto obratu se ovšem z Tábora vydělila radikální frakce, která podle (sporých a sporných) dobových pramenů přeměnila táboritskou kritičnost (možná i pod zahraničními vlivy) v radikální odmítnutí mnoha náboženských dogmat a v rozchod se středověkou společenskou morálkou. Stoupenci tohoto radikálního proudu měli dojít až k negaci víry husitských chiliastů v konec světa a příchod království nebeského i jejich důrazu na oltářní svátost. Jejich názorový vývoj vyústil v přesvědčení, že království Boží již nastalo, ale uskutečňovat je budou lidé a bude mu vlastní lidská svoboda a radost – s tím, že pokud by tomu tak být nemělo, nechťejí ani být křesťany. S tím souviselo i sexuální uvolnění, volná láska a dokonce nudismus, který byl těmto kacírům uvnitř kacírského hnutí přičítán (proto i označení *adamité*). Radikalita heretických názorů, které tento proud reprezentoval, inspirovala filozofa Roberta Kalivodu k prohlášení, že *adamité* byli „první formou ateismu v dějinách českého myšlení a jedním z prvních projevů náboženského ateismu v evropských duchovních dějinách“. (Kalivoda, 1997, s. 260) I když jiní autoři byli vzhledem k povaze pramenů (které jsou v podstatě tvořeny snahami dokázat *adamitskou* bezbožnost) poněkud skeptičtější, i oni uznávali význam této radikální frakce a upozorňovali na souvislost mezi jejím potlačením a změnou orientace Tábora (krátce poté došlo rovněž k čistce mezi táborskými kněžími coby hlasatelé lidového radikalismu, jíž padly za obět až tři čtvrtiny dosavadního táborského duchovenstva). (Šmahel a kol., 1988, s. 282–291)

Významným myslitelským zjevem husitství, jehož kritika násilí nezůstávala bez ohlasu ani v pozdějších letech a za důležitého myslitele je pokládán dodnes, byl Petr Chelčický (kol. r. 1390–kol. r. 1460). Ten se setkával s vůdčími osobnostmi husitského hnutí a studoval spisy jeho představitelů. Na jedné straně v návaznosti na táborský radikalismus ještě prohloubil sociálně kritické názory husitství, na druhé straně však odmítal ozbrojený boj, který

vedli husité se světskou i církevní mocí, neboť uznával pouze boj duchovní. Odmítal dobové mocenské pojetí společnosti dělící ji na tři stavy („trojím lid“) a vyslovil se pro všeobecnou rovnost lidí. Naopak třetí stav, tedy rolníky, řemeslníky, kupce či nájemce, považoval za základ společnosti, za jediný křesťanský stav. Z jeho kritiky stávajícího společenského uspořádání vyplývá představa společnosti spočívající na základě sociální rovnosti a spravedlnosti. Chelčického odpor proti násilí však zahrnuje nejen násilí vládnoucích, ale i utlačovaných, neboť považuje násilí za projev lidské zkaženosti.

Chelčického kritika společnosti a její krize vycházela z představy původní všeobecné rovnosti křesťanské obce. „Apoštolé ten lid v rovnosti zřídili, aby ničím sobě povinni nebyli... protož aby jako mnohé údy jednoho těla spolu sobě povolně, bez nucení násilného, sloužili skrze lásku a prospěšni sobě byli ... neboť v ten čas panování pohanské s mocí donucující mezi tím lidem nebylo.“ (*Antologie z dějin českého a slovenského myšlení*, 1981, s. 150) Pak Chelčický kriticky sledoval utváření mocenského a represivního charakteru světských i církevních institucí. Odmítl oficiální učení církve o trojím lidu, neboť odporovalo jeho chápání Božího zákona, podle něhož si mají být všichni rovni. Ve své kritice světské moci se nezastavil ani před odsuzováním husitské šlechty, jež odírala venkovský lid stejně jako šlechta katolická.

Chelčický vycházel z předpokladu Božího zákona, v němž mají být všichni sjednoceni a rovni, zatímco „každý stav táhna sobě zvolené zvláštnosti, jimiž se dělí od zákona Kristova, uráží jej. A takové stavy, v sobě rozdělené, nemohou vstoupiti pod zákon boží.“ (*Antologie z dějin českého a slovenského myšlení*, 1981, s. 154) Chelčického deviza rovnosti by měla být řešením: zákon Boží, který se vztahuje na všechny, „to uvádí ve množství, aby rovností přistoupil jeden k druhému a miloval jeden druhého jako sám sebe, jeden druhého břímě nesl, a což každý chce od jiných, to aby jim činil“. (*Antologie z dějin českého a slovenského myšlení*, 1981, s. 155) Zatím lidské zákony tomuto Božímu zákonu odporují. Stát tedy byl zřízení hříšné, pocházející ze zla, neboť má za příčinu nerovnost společenských stavů.

Na tradici myšlenek husitských, Chelčického a reformačního radikalismu navazovala **jednota českých bratří**, jež byla společenstvím venkovské chudiny a radikálních kněží; bratří ztělesňovali nejen bezprávné postavení chudých, ale i jejich touhu po spravedlivé společnosti. K těmto pramenům odkazovali pak sami čeští anarchisté na počátku 20. století jako na nejlepší tradice národní historie. „Ukázalo by se, že jsme organicky rostlí s ideovým

světem Čechů patnáctého, šestnáctého a sedmnáctého století. Směr politického úsilí českého národa, autonomistický federalismus, jde nepochybně k nám,“ jako „cesta od centralizace k federaci národů, při plné autonomii každého národa.“ (*Nová Omladina*, 1906) Sami anarchisté tak pojmenovali historické ideové prameny anarchismu v českém prostředí: „Ideje českých revolucionářů patnáctého století, nejkrajněji levého jejich křídla – táboritů, byly svou podstatou anarchistické a komunistické. Ideové proudění, jemuž položil základ Petr Chelčický a jehož nositelem byl kulturní výkvět našeho národa ve století patnáctém, šestnáctém a sedmnáctém – jednota českobratrská – bylo anarchistické a komunistické. Ideje anarchismu jsou vlastně ideami oživujícími v patnáctém a šestnáctém století všechn politický a kulturní život národa českého... Anarchistický socialism není tedy rostlinka cizí, k nám podloudně importovaná, nýbrž vrací toliko cizina, co jí národ český dal ve století patnáctém, šestnáctém a sedmnáctém: český socialism, tj. socialism anarchistický.“ (*Komuna*, 1907)

Když v devadesátých letech 19. století a na přelomu století byly v Petrohradu vydány Chelčického spisy *O trojím lidu* a *Sít víry*, upoutaly pozornost Tolstého,¹ neboť mu byly myšlenkově blízké. „Především jej zaujala hluboká nenávisť Chelčického ke všemu násilí a k válkám, idea, kterou sám ve svých dílech nejednou hlásal.“ (Míka, 1963, s. 145–146) Rudolf Rocker označil Chelčického za předchůdce Tolstého a Kropotkin ho zařadil mezi předchůdce anarchismu. (Marshall, 1993, s. 92)

Kropotkin konstatoval, že „anarchie se zrodila z téhož kritického a revolučního odporu, z něhož se všeobecně zrodil socialismus“. Ovšem zatímco socialismus se zastavil u negace kapitálu a nedošel k negaci autority a státu, „anarchie se ve své kritice před těmito institucemi nezastavila“. (Kropotkin, 1922, s. 13) Ve svých *Dějninách socialismu* připomíná holandský anarchista přelomu 19. a 20. století Ferdinand Domela Nieuwenhuis kromě husitství, tábořského radikalismu, Chelčického a jednoty bratrské (Nieuwehuis, 1907, s. 108–111) také poměrně rozsáhlé, ale obsahově velmi různorodé **hnutí novokřtěnců** – hutteritů, původně vedených **Jakobem Hutterem**, upáleným roku 1536 v Innsbrucku. V mnoha ohledech se jednalo o následovníky „bratří a sester svobodného ducha“, v některých případech s projevy komunismu.

¹ Na Chelčického byl Tolstoj upozorněn českým etnologem P. Durdíkem (Boubín, 2005, s. 168).

V pokusu o ustavení ‚Nového Jeruzaléma‘ v Münsteru (1534) pokročilo společenství v čele s **Johannem Bockelsonem (Janem z Leidenu)** ke snahám o společenství výrobní vedle spotřebního. Smysl pro společenství byl považován za nejdůležitější. (Marshall, 1993, s. 94) Přes veškerou rozmanitost tendencí uvnitř hnutí novokřtěnců lze shrnout, že v některých jejich podobách se objevovaly anarchistické rysy. Novokřtenci pohlíželi na stát s nedůvěrou nebo ho přímo odmítali a většinou také odmítali užívání zbraní.

Jedním z velkých libertariánských klasiků je někdy opomíjený přítel francouzského humanisty Michela de Montaigne, **Etienne de La Boétie** (1530–1563), který na počátku sedmdesátých let 16. století napsal práci *Discours de la servitude volontaire* (Rozprava o dobrovolném otroctví, 1571–1573). Jako mladý právník se vyslovoval pro náboženskou toleranci vůči pronásledovaným hugenotům. Hlavním předmětem pro autora *Rozpravy* je otázka, proč by se lidé měli podrobovat politické autoritě nebo vládě. Boétieho úvaha je smělou obhajobou svobody a jeho myšlenka směřuje k tomu, že neexistuje žádná potřeba vlády a pro lidstvo je třeba si jen přát, aby vláda zmizela a lidé mohli být znovu svobodní a šťastní.

Ovšem někdy se zdá, jako by lidé svobodu odmítali, neboť je příliš snadné ji získat. La Boétie ve své úvaze vyslovil myšlenku, že vláda existuje, protože se lidé nechávají ovládat, a zmizí, když poslušnost lidí skončí. Dále však ukazuje, že svoboda je přirozený instinkt a cíl a že otroctví není zákonem přírody, ale spíše silou zvyku. Konečně pak La Boétie došel k závěru, že vláda je udržována těmi, kdo mají zájem na jejím panování. Osten La Boétieho uvažování směřoval k tomu, že lidé se chovají, jako by zde byla nějaká smlouva, která by je nutila, aby byli poslušní. Ale jelikož jejich poslušnost je dobrovolná, mohou lidé jednat právě tak, jako by žádná smlouva nebyla, a tedy neposlouchat své vládce. Odtud vyplývá hlavní idea, že lidé jsou zdrojem politické moci a že by se měli rozhodnout, zda tuto moc propůjčí vládcům, nebo ji propůjčit odmítnou, když to uznají za vhodné. (Marshall, 1993, s. 110)

La Boétie upozornil na to, že jakmile se lidé dostanou do područí tyрана, jakmile jsou ztročeni, zapomínají na svou někdejší svobodu. A s provokující ironií poznamenává, že to vytváří dojem, jako by se ani nechtěli probudit a získat svobodu zpět. Lidé slouží tak ochotně, až by se dalo říci, že neztratili svou svobodu, ale získali své otroctví. (Marshall, 1993, s. 111) La Boétie napsal takovou „strhující apologii svobody, že vedle ní zcela mizí porozumění pro nutnost autority“. (Zenker, 1979, s. 13).

V době anglické občanské války a revoluce v 17. století se objevily vedle dosavadních požadavků hospodářské jistoty a svobody od tyranie také požadavky individuálních práv. Formulovány v požadavcích diggerů jsou označovány za jedny z prvních zjevně anarchistických projevů. Na rozdíl od levellerů (rovnostářů), kteří sice prosazovali rovnost práva, ale nikoli rovnost vlastnictví, označovali se diggeři také za skutečné rovnostáře (True Levellers), neboť vystupovali i s požadavkem ekonomické rovnosti. Jejich mluvčí **Gerrard Winstanley** (1609–1676) jednoznačně prohlašoval, že dokud není dosaženo univerzálního společenství, nemůže být dosaženo ani univerzální svobody. A diggeři si byli vědomi toho, že moc státu úzce souvisí se systémem vlastnictví.

Diggeři se opakovaně pokoušeli uskutečnit venkovskou komunu a v ní takové uspořádání, které by bylo podnětem k dalekosáhlé revoluci. Komuny diggerů měly být příkladem a zárodkem jejich představy svobodného komunismu a současně také ekonomickou bází a živoucím společenstvím. Diggeři pocházeli z řad zemědělských dělníků, nájemců, bývalých vojáků nebo – jako Winstanley – z těch, kteří ve svém povolání ztroskotali.

V jejich pojetí bylo původní uspořádání na zemi, kdy všechny věci byly všem společné, pokaženo hrabivostí, vraždami, loupežemi a státní mocí. Zlo spočívá v soukromém vlastnictví, které jeho majitelé získali a udržují utlačováním. Diggeři si uvědomovali souvislost mezi hospodářskou mocí, státem a jeho ideologií. Hlavními předměty jejich kritiky byli vlastníci půdy, právníci a církev jako základní opory královské moci. Kritizovali právní systém, který je vymyšlen tak, aby udržoval prostý lid v podřízenosti. Diggeři požadovali právo osídlit ladem ležící a obecní půdu, aby se mohli vymanit z područí soukromého vlastnictví.

Venkovská komuna diggerů představovala rovnostářskou pospolitost se společenstvím statků, bez vlády, zákonů, trestů, peněz. Sami prohlásili, že lid Anglie nebude svobodný, dokud nebudou chudí bezzemci moci obdělávat obecní půdu, díky čemuž se postarají sami o sebe. Od chudých se očekávalo, že se sami chopí nejdříve činu k dosažení spravedlnosti, jíž stojí bohatí v cestě. Nenásilný způsob takové přeměny spatřovali v bojkotu práce pro vlastníky, který by právě je přivedl k bankrotu. Násilí považovali diggeři za nepřijatelný prostředek k dosažení nenásilné společnosti, neboť se sami přesvědčili, že občanská válka vedla pouze k nastolení nových tyranů, nikoli k jejich odstranění. Odstranění krále podle diggerů neznamenalo

konec, nýbrž začátek revoluce. Nešlo jim však o odstraňování osob, ale o odstraňování moci. Celkem diggeři prezentovali své zásady a záměry v osmnácti letácích; většinu z nich sepsal Winstanley.

Dva měsíce před založením kolonie diggerů vydal Winstanley práci *The New Law of Righteousness* (Nové zákony spravedlnosti, 1649), v níž vyslovil svou kritiku soukromého vlastnictví, práva a moci a poukázal na jejich vzájemnou souvislost, na skutečnost, že stát a jeho instituce existují proto, aby udržely nejnižší třídy společnosti v područí. Jediné řešení podle Winstanleyho spočívá ve zrušení soukromého vlastnictví, takže vláda a církve se pak stanou zbytečnými. V budoucnosti se pak půda stane obecným majetkem, nebude třeba žádných pánů nad ostatními, každý bude pánem sám nad sebou, každý bude podléhat jen zákonu spravedlnosti. Winstanley nevyzýval k masové vzpouře ani k vyvlastňování půdy bohatým. Odmítal užívání násilí. Vycházel z přesvědčení, že rozsah neobdělávané půdy, kterou mohou chudí obdělávat, je dostatečný. Zatímco Winstanley ve svém díle *Nové zákony spravedlnosti* zobrazil představu společnosti bez vlády, po zániku diggerské kolonie začal revidovat svůj pohled na možnost jejího bezprostředního uskutečnění. (Marshall, 1993, s. 99–100)

V roce 1652 napsal práci *The Law of Freedom in a Platform* (Nárys zákona svobody), kde již podával novou a poněkud autoritářšější verzi komunistické společnosti. Vycházel ze stejných základních předpokladů a zdůrazňoval svobodu každého individua, kterou spatřoval v ekonomické jistotě. Ale své dosavadní zkušenosti ze společenství diggerů vyjádřil v poznatku o nutnosti vnějšího sociálního řízení, tedy o nutnosti vlády pro zajištění svobodného pořádku a společného míru. Pro ilustraci rozdílu mezi Winstanleyovým *Novým zákonem spravedlnosti* (1649) a *Nárysem zákona svobody* (1652) uvádí Marshall, že zatímco předchozí práce z roku 1649 je jedním z prvních velkých anarchistických textů, druhá práce z roku 1652 působí svým neumělým jazykem jako jakýsi proto-marxistický text. (Marshall, 1993, s. 101)²

Diggeři byli většinou chudí lidé, oběti ekonomického úpadku, který následoval po občanské válce, a jejich požadavky byly v zásadě sociální a ekonomické. Poznali, že byli oloupeni bohatými nejen o politická práva, ale

² George Woodcock uvádí, že koncem 19. století se někteří marxisté pokoušeli prezentovat Winstanleyho jako svého předchůdce, ale sám Woodcock píše – ovšem s odkazem na jeho práci z roku 1649 –, že jeho komunismus byl plně libertariánský. (Woodcock, 1986, s. 45)

o základní životní prostředky. Jejich protest byl výkřikem hladu. Rovněž jejich vůdci Gerrard Winstanley a William Everard trpěli problémy, jež doba přinesla. Jejich úsilí o prosazení zásad svobody předjímalo pozdější neúspěšné anarchistické pokusy uskutečnit nové mezilidské vztahy v komunitních experimentech rázu komunistických kolonií. George Woodcock v diggerech spatřuje dokonce předchůdce anarchistické tradice přímé akce. (Woodcock, 1986, s. 40–45)

Tak jako se hnutí diggerů v Anglii objevilo v době opadávání revoluční vlny a ekonomického úpadku, za podobné situace v průběhu roku 1793 vystoupilo i hnutí francouzských *enragés* (zběsilých). Největšího rozsahu došlo mezi městskou chudinou v Paříži a Lyonu. *Enragés* nebyli politickou stranou, ani organizací, šlo o volné skupiny podobně smýšlejících revolucionářů, kteří odmítali jakobínskou koncepci autority státu. Byli přesvědčeni, že je třeba jednat přímo (v jejich situaci jim ostatně nic jiného nezbývalo). V ekonomických opatřeních spatřovali způsob jak skoncovat se svou chudobou. Mezi *enragés* se dostávalo nejvíce pozornosti revolučnímu kazateli **Jacquesovi Rouxovi**, původně venkovskému duchovnímu, který v roce 1790 přišel do Paříže. Prohlašoval, že každá podoba vlády musí být zavržena a že půda patří všem stejně. Z nespokojenosti nad tím, že se nesplnily naděje, které byly do revoluce vkládány, prohlásil, že „senátorský despotismus je právě tak hrozný jako královské žezlo, neboť lidi spoutává, aniž by si to uvědomovali, brutalizuje a zotročuje je prostřednictvím zákonů, o nichž předpokládají, že je sami vytvořili“. Roux krátce vydával noviny *Le Publiciste* (Publicista). V řadě svých vystoupení odsuzoval, že revoluce dovolila přežít třídní strukturu společnosti, neboť jaká je to svoboda, pokud jedna třída nechává hladovět jinou třídu lidí. Kritizoval, že zákony ochraňují vykořisťování, kterému se ve stínu revoluce daří. Požadoval vtělit do ústavy odsouzení šmelinářství, a to tak, aby do toho vláda již nemohla zasahovat. Právě hnutí *enragés* také bývá přičítáno radikální heslo o tom, že na světě nebude mír, dokud nebude poslední šlechtic viset na střevech posledního kněze.

K *enragés* se připojil vzdělaný řečník **Jean Varlet**, nadšený revolucí. Ve svém útoku na konzervativní skupiny v Konventu navrhoval všeobecné odsouzení myšlenky zastupitelské vlády. K agitátorům mezi *enragés* ještě patřil **Theophile Leclerc** z Lyonu, jenž krátce vydával noviny *L'Ami du peuple* (Přítel lidu), a herečka **Claire Lacombe** se svou organizací republikánských revolucionářek.

Varlet, který přežil teror Direktoria, vydal prohlášení, pravděpodobně nadepsané *Explosion* (Exploze), jež Woodcock označil za první anarchistický manifest v kontinentální Evropě. (Woodcock, 1986, s. 51) Podtitulem byla věta: „Raději ať zhyne revoluční vláda než princip.“ V reakci na dosavadní běh událostí se v prohlášení mj. psalo: „Despotismus přešel z královského paláce až do kruhů výboru. Není to královské roucho, ani žezlo, ani koruna, pro něž je král nenáviděn, ale ctižádost a tyranie. V mé vlasti se pouze vyměnily šaty.“ (Woodcock, 1986, s. 51) Varlet se zamýšlel nad tím, proč se revoluční vláda stala stejně tyranskou jako panování krále. Zčásti jde o opojení mocí, takže se lidé domnívají, že jim zůstane v rukou moc navždy. Nejde však o pouhou slabost lidí, jde o rozpor, který je již v samotné instituci vlády. Neboť „vláda a revoluce jsou neslučitelné“. Takový byl hlavní myšlenkový závěr hnutí enragés.

Woodcock poukázal na to, jak pomalu se k takovému stanovisku enragés dopracovávali; vysvětlil to tím, že sami byli přímo ve středu událostí, kdežto u anglických diggerů se mohl Winstanley zamýšlet nad přítomným děním poněkud v ústraní.

Mezi předchůdci anarchistických myšlenek připomenuli Max Nettlau i George Woodcock amerického osvícence Thomase Paina (1737–1809), jehož extrémní nedůvěra vůči vládě nepochybně ovlivnila Williama Godwina. Paine sice připustil, že vláda je nutná, ale zdaleka není žádoucí. Ve své práci *Common sense* (Zdravý rozum, 1776) považoval za důležité rozlišování mezi společností a vládou. Zatímco společnost je výsledkem našich potřeb, vláda je výrazem naší zkaženosti. Společnost je náš ochránce, zatímco vláda je naším trestajícím. (Woodcock, 1986, s. 46)

Rovněž v jeho dalším díle *Rights of Man* (Práva člověka, 1791–1792) pretrvává nedůvěra ve vládu. „Většina pravidel, která panují mezi lidmi, není výrazem vlády. Mají svůj původ v principech společnosti a přirozené povaze lidí. Tato pravidla existovala dříve než vláda a existovala by, i kdyby vláda byla zrušena. Vzájemná závislost lidí, zájem jednoho člověka o druhého a všechny součásti civilizovaného společenství navzájem tvoří pletivo souvislosti, jež drží společenství pohromadě... Společný zájem reguluje záležitosti společenství a tvoří jeho zákony. A tyto zákony mají větší vliv než zákony vlády.“ (Woodcock, 1986, s. 46)

Ve shodě s Godwinem také Paine došel k názoru, že vláda je jen překážkou přirozené tendence ke společenství a že nejdokonalejší civilizace je

taková, která skýtá nejméně příležitostí pro vládu, protože si své věci reguluje a spravuje sama. V tomto zorném úhlu lze spatřovat charakteristickou pozici anarchisty. V přítomnosti, jíž dominuje vláda, spatřuje zlo, v pohledu do minulosti vidí ztracený ráj primitivní nevinnosti a v pohledu do budoucnosti chce znovu dosáhnout zlatého věku svobody. Jak konstatuje Woodcock, v temperamentu a ideálech byl Paine velmi blízko anarchistům, ale nedostatek optimismu vůči blízké budoucnosti mu neumožnil stát se jedním z nich. (Woodcock, 1986, s. 47)

Někdy bývá k proudu amerického libertariánského myšlení řazen jeden z otců zakladatelů USA a také jejich třetí prezident **Thomas Jefferson** (1743–1826), mimo jiné i pro výrok, že „nejlepší je ta vláda, která vládne co nejméně“. I tento vliv byl ovšem spíše volný, rozhodně nemůžeme tohoto aktivního demokratického politika (a také vlastníka černošských otroků) pokládat za nějakého přímého předchůdce anarchismu. (Woodcock, 1986, s. 45)

Zatímco americký filozof a básník **Ralf Waldo Emerson** (1803–1882) bývá zmiňován mezi předchůdci anarchismu pro svůj negativní poměr vůči státu, bývá však zároveň připomínáno, že v jeho případě nejde o úplný anarchismus, neboť v určitém případě zároveň akceptoval potřebu státu. Na jedné straně tedy stát a zákony představovaly vždy nepřátele svobody a ctnosti a samotná existence politických institucí znamenala ponižování individuální lidské důstojnosti, respektive svědčila o stávající nedokonalosti člověka, zatímco s příchodem moudrého člověka stát zajde. Podle Emersona byl každý současný stát zkažený a dobří lidé se nesmí příliš podrobovat zákonům. Na druhé straně představoval však stát jakési východisko z nouze, které je zapotřebí pro vzdělání a výchovu člověka, než dosáhne moudrosti.

Henry David Thoreau (1817–1862) byl žákem Emersonovým, ale svůj individualismus domýšlel mnohem důsledněji. Cítil se unaven moderní civilizací a hledal vlastní způsob života. Postavil si přístřešek v přírodě (na Emersonových pozemcích) a strávil zde přes dva roky sám. Po opuštění přístřešku byl však zatčen a uvězněn pro neplacení daní. Na základě této zkušenosti napsal esej *On the Duty of Civil Disobedience* (O povinnosti k občanské neposlušnosti, 1849). Připomenul s porozuměním Jeffersonovo volební heslo, že nejlepší je taková vláda, která vládne co nejméně. Z toho ovšem Thoreau vyvodil, že tedy „nejlepší je ta vláda, která nevládne vůbec; a až

budou lidé na ni připraveni, budou takovou vládu také skutečně mít. Vláda je v nejlepším případě jen prospěšnou pomůckou, ale většina vlád je obvykle a všechny vlády jsou někdy neprospěšné.“ (Thoreau, 1995)

Odtud pak Thoreau dovozoval představu takového státu, který se spravedlivě chová ke všem lidem a s úctou jedná s každým jednotlivcem. Ve skutečnosti to byla představa lidstva, které nepotřebuje stát vůbec a jež si své záležitosti mezi sebou zařizuje tak jako přátelští sousedé. Takový je podle Thoreaua možný budoucí vývoj. Ve své kritice nespravedlivého státu ukazoval, že nemůže brát za svou takovou vládu, která je zároveň vládou nad otroky. Kromě toho za vlády, která zavírá lidi nespravedlivě, tak jako v jeho případě, by vlastně správné místo pro spravedlivé lidi mělo být ve vězení, poznamenal s hořkou ironií.

Ve svém důrazu na individuuum došel k závěru, že je třeba oponovat špatným lidským zákonům, jež stát vyžaduje. Pokud člověk usoudí, že jde o špatné zákony, nemá povinnost je poslouchat, ba naopak je povinován neposlušností vůči nim. Tak se Thoreau dopracoval k odmítnutí vnější autority a vlády. Stejnou námitku jako proti státu vznášel i proti armádě, neboť v obou případech se na lidech vyžaduje, aby sloužili jako stroje bez rozumu. „Nenarodil jsem se, abych byl donucován. Chci dýchat podle zvyku,“ prohlásil Thoreau. Práci *O povinnosti k občanské neposlušnosti* označil Peter Marshall za autorův největší příspěvek k libertariánskému myšlení. (Marshall, 1993, s. 185)

Ve své dalším eseji *Walden; or Life in the Woods* (Walden čili Život v lesích, 1854) popsal svou vlastní zkušenost hledání života mimo civilizaci. Člověk se v městské civilizaci stal pouhým výrobcem a spotřebitelem a ztratil vlastní cestu. Otroctví nespočívá pouze ve formě zotročení černochoů, ale v zotročení celé společnosti. Nejhorší je, že lidé se zotročují sami. Svým pobytem uprostřed lesů chtěl Thoreau konfrontovat svůj život v prostotě, nezávislosti a velkodušnosti s životem v civilizaci. Ovšem nesledoval odmítnutí civilizace vůbec, chtěl nalézt život podle vyššího zákona. Nešlo mu o obhajobu primitivismu, nýbrž o jakousi tvůrčí alternativu ‚civilizace‘ a ‚barbarství‘. Thoreau usiloval o zachování individuality člověka tváří v tvář donucovacím institucím a konformnímu chování moderní civilizace. Neodmítal společnost ani družnost svých bližních. Jeho úsilí směřovalo k tomu, aby na místo úspěchaného světa obchodu a zasahování státu představil vizi decentralizované společnosti obcí, v nichž by lidé žili v neformální dobrovolné spolupráci.

Zde by nebylo potřeba ani policie, ani armády, neboť okrádání by neexistovalo. Volný čas by byl věnován rozvoji duševních i sociálních možností. Samy obce by se staly univerzitami. Thoreau poznal donucovací povahu státu, ale neuvažoval o jeho svržení silou. Odmítal však loajalitu vůči němu.

Thoreau zůstává spíše libertariánem nežli anarchistou, konstatuje Marshall. Ačkoli sdílel anarchistický cíl společnosti bez státu, byl ochoten užívat jeho existence v přítomnosti s přesvědčením, že bude ještě dlouho trvat, než stát odumře. Ovšem Thoreau předjímal moderní anarchismus svým zájmem o život svobodných a samosprávných individuí v decentralizovaném společenství. Zároveň je předchůdcem sociální ekologie v poznání, že ochranou původní přírody ochraňujeme sami sebe. (Marshall, 1993, s. 186–188)

Zdá se, že není náhodou, že se právě v americké tradici prosazoval a uplatňoval spíše individualistický moment anarchistického odmítnutí, odporu či protestu (na rozdíl od kolektivistických či komunistických koncepcí, jež vznikaly převážně v evropských společnostech, které se po staletí utvářely v relativní stabilitě a k nimž pak směřovaly i kolektivistické či komunistické anarchistické koncepce). Konečně není bez zajímavosti, že i Thoreau navrhoval věnovat pozornost vedle záležitostí týkajících se věcí veřejných – *res-publica* – také otázkám, týkajícím se věcí individuálních, soukromých – *res-privata*. (Woodcock, 1986, s. 389) Právě v Americe se individualistický anarchismus stal nejvíce rezonujícím proudem mezi anarchistickými směry. Neznamenalo to ovšem klást důraz pouze na jednotlivé osoby, nýbrž vyzvedávání významu, suverenity, odpovědnosti a svobody každého individua.

Poté, co se šířilo hnutí utopických kolonií, vznikajících pod vlivem socialistů, jako byli Owen, Cabet a Fourier, zároveň se ukazovalo, že v těchto svobodných koloniích se záhy prosazovaly autokratické prvky a kolonie se brzy zase rozpadaly. Josiah Warren (1798–1874), člen jedné takové owenovské kolonie – New Harmony (Nová harmonie) – zažil, jak se nedařilo najít soulad mezi kolektivní autoritou a individuální iniciativou, mezi potřebami osobní autonomie a požadavky přizpůsobení se společenství. Poté co kolonii roku 1827 opustil, zabýval se dále možnostmi souladu mezi individuem a komunitou. Ve své práci *Equitable Commerce* (Spravedlivý obchod, 1846) došel k závěru, že společenství musí být tvořeno tak, aby chránilo neporušenou suverenitu každého individua. Proto všechny vztahy a spojení osob a zájmů musí být založeny tak, aby byla zachována svoboda každého. Warrenovi šlo o to, že by se společenství mělo přizpůsobovat potřebám indivi-

dua, a nikoli naopak. „Individuum je svou povahou sobě samo zákonem,“ konstatoval Warren. (Marshall, 1993, s. 385)

Warren se zabýval souvislostí mezi svobodou a vlastnictvím a hledal způsob, jak ve stávající nevyhnutelné dělbě práce porovnávat výsledky tak, aby byly spravedlivě srovnatelné a tak mohl být realizován „spravedlivý obchod“. Pokusil se zavést bodový systém, který by nahradil běžné peníze a v němž by se kalkulovalo s pracovním časem. Svůj systém se pak snažil prakticky ověřit založením tzv. Time Store v Cincinnati. Zboží zde bylo prodáváno za výrobní cenu a placeno provozními body, které představovaly ekvivalent času jejich vlastní práce. Time Store po tři roky prokazoval praktičnost Warrenovy koncepce.

V roce 1833 začal Warren vydávat první anarchistické periodikum v Americe – *The Peaceful Revolutionist* (Pokojný revolucionář). Zároveň se zabýval myšlenkou na modelovou obec, v níž by se realizoval jeho spravedlivý obchod. V roce 1834 spolu se svými přívrženci zakoupil v Ohiu pozemek a založil **Village of Equity** (Spravedlivá obec), jež byla – od pokusu diggerů v 17. století uskutečnit svobodné společenství – první realizovanou anarchistickou komunitou. Osmnáct rodin si postavilo své domy, kooperativně si zřídilo parní pilu. V obci nebyla žádná hierarchie, panovala zde pouze vzájemná dobrovolná dohoda a kooperace na základě principu práce za práci. Obec se však zhroutila kvůli epidemii malárie a chřipky.

Warren v přesvědčení o funkčnosti svých koncepcí založil roku 1846 další společenství s názvem **Utopia**, a to zejména ze členů někdejších neúspěšných fourieristických komunit. Utopia fungovala na individualistických základech vzájemné pomoci téměř dvacet let, bez jakýchkoli regulací, předpisů, organizačních řádů, bez úředníků či kazatelů, neboť se takový požadavek či potřeba nevyskytly. Warren již roku 1850 založil další společenství – **City of Modern Time** (Město moderní doby) na Long Islandu – jehož trvání přesáhlo desetiletí. U obou společenství nelze přesně stanovit datum ukončení jejich činnosti, neboť nezanikla, pouze se ze své mutualistické báze postupně měnila v běžné americké obce.

V obcích přes jejich individualismus vznikaly podle vlastních snah a přání i obecní struktury jako např. jakýsi „hotel pro děti“ nebo obecní kuchyně. Pokud se vyskytly osoby, jež v obci nebyly vítány, pak je společenství prostě bojkotovalo a tím jim dalo najevo svůj poměr k nim, až posléze samy odešly. (Marshall, 1993, s. 386)

Warrenova snaha spočívala v zachování úplné individuální suverenity včetně naprosté náboženské svobody („každému jeho vlastní víru“), v dosažení beztřídní společnosti s rovnými příležitostmi, kde by neexistovaly jakékoli donucovací instituce a kde by vzájemná spolupráce a spolužití spočívaly na dobrovolných smlouvách. Warrenovy myšlenky měly zřetelnou příbuznost s Proudhonovými, ačkoli vznikaly zcela nezávisle. Když pak byl Proudhonův mutualismus prosazován v Americe, byla již pro něj Warrenem vytvořená půda.

Warrenovy myšlenky a zároveň i zkušenosti z jejich aplikování v praxi se staly rovněž myšlenkovými podněty pro právníka a lingvistu **Stephena Pearla Andrewse** (1812–1886), který byl nejen výtečným představitelem myšlenek anarchistického individualismu, ale i významným propagandistou. V New Yorku proslul řadou přednášek, jež pak vydal knižně pod názvem *The Science of Society* (Věda o společnosti, 1851). Později k nim připojil ještě druhý díl *Cost the Limit of Price* (Výdaje jako limity ceny, 1851). Hlavním principem zůstávala pro něho myšlenka, že ve společnosti je „základním zákonem řádu“ individualita. Současně se snažil i obhajovat Warrenův princip výdajů tím, že při různosti zájmů bude zajištěno, aby jeden měl stejný prospěch z práce druhého. Když vznikla v New Yorku Liga za volnou lásku, účastnil se spolu se spisovatelem Henry Jamesem a sociálním reformátorem Horacem Greeleyem diskuse, která byla ještě s pozdějšími autorovými reflexemi vydána roku 1889 jako *Love, Marriage and Divorce. A Discussion between Henry James, Horace Greeley and Stephen Pearl Andrews* (Láska, manželství a rozvod. Diskuse mezi Henrym Jamesem, Horacem Greeleyem a Stephenem Pearlem Andrewsem). Andrews usiloval o to, aby se v konceptu volné lásky prosadil Warrenův princip suverenity individua tak, jak byl Warrenem míněn, tedy jako „úplná emancipace a sebeurčení“ žen stejně jako mužů. (Marshall, 1993, s. 387; Nettleau, 1993, s. 110–111)

Na Warrenovy myšlenky a praktické zkušenosti se pokusil navazovat také právník **Lysander Spooner** (1808–1887). V roce 1882 vydal práci *Natural Law; on the Science of Justice* (Přirozené právo čili věda o spravedlnosti), v níž zdůrazňoval nedotknutelnost každého individua a v občanské společnosti potřebu, aby se lidé svobodně a dobrovolně sdružovali, aby mezi sebou dodržovali spravedlnost a vzájemně se chránili před provinilci.

Spooner jako právník akceptoval americkou ústavu, ale ve svém konsekventním uvažování popřel smluvní teorii státu a zejména ústavy, neboť po-

važoval za nemožné, aby se tvrdilo, že každý občan uzavřel smlouvu s vládou. Podle Spoonera nemohou lidé uzavírat smlouvu za někoho, leda za sebe, a proto nelze ani tvrdit, že smlouvy uzavřené v jedné generaci by měly zavazovat i generace následující. Proto také každá vláda, která uplatňuje svou autoritu na základě neplatné společenské smlouvy, je nelegitimní. Spooner ve své práci *Přirozené právo čili věda o spravedlnosti* označil všechny velké vlády na světě za pouhé „bandy lupičů, které se spojily za účelem loupění, podrobení a zotročování svých bližních. A jejich právo, jak to samy nazývají, je pouze takovou dohodou, na jakou samy uznaly za vhodné přistoupit, aby udržely své instituce a postupovaly společně při olupování a zotročování ostatních a při zajištění svého dílu kořisti.“ (Marshall, 1993, s. 388) Podle Spoonera se vlády pokoušejí oklamat lidi, že jsou svobodní, protože někteří z nich mohou každých několik let volit nového pána. Ovšem volby nejsou nic jiného nežli jakýsi čin sebeobraný v bláhové naději, že si člověk zachová svobodu na úkor zotročení ostatních.

Ve svém spise *Poverty: Its Illegal Causes and Legal Cure* (Chudoba, její ilegální příčiny a legální léčba, 1846) se zabýval kriminalizací a strachem z chudoby, která je podle Spoonera jen projevem zhoubné nerovnosti a nespravedlivé distribuce bohatství. Spooner ve svém závěru doporučoval, že každý by měl být sám sobě zaměstnavatelem. Ideální podoba společnosti by pak měla být složena z nezávislých farmářů a podnikatelů, kteří by měli přístup ke snadnému úvěru. Spooner byl přesvědčen, že dostane-li každý člověk výsledky své vlastní práce, vyplyne z toho také spravedlivé a rovné rozdělování bohatství. V kritickém pohledu na nedostatky americké společnosti kladl proti ní svou představu o občanské společnosti založené na dobrovolných sdruženích.

Myšlenková linie od Warrena, Andrewse a Spoonera představovala směřování toho amerického individualismu, na který pak vědomě navazoval Benjamin Ricketson Tucker (viz kap. 6).

2. Rozumná společnost bez státu

William Godwin (1756–1836)



William Godwin je z těch myslitelů, kteří zformulovali své názory ještě před vznikem anarchistického hnutí a neměli na ně původně přímý vliv. Svými myšlenkami, vycházejícími z tradice britského radikalismu a z osvícenské filozofie, patří k jeho významným předchůdcům, ba nejdůslednějším anarchistickým myslitelům, který se stal překvapivě aktuálním pro teoretiky a historiky anarchismu v druhé polovině 19. století.

William Godwin se narodil 3. března 1756 v rodině kalvínského duchovního. V roce 1773 začal studovat teologii a zajímal se o soudobou filozofii. Nejvíce na něj působila četba soudobých francouzských filozofů Rousseaua, Holbacha a Helvetia. Ovlivňoval ho jejich kritický postoj vůči náboženství. V roce 1777 se vzdal kariéry duchovního, neboť se stal ateistou; poté se věnoval žurnalistice a spisovatelské dráze. V krátkém sledu pak napsal několik beletristických prací, ale také *Sketches of History* (Črty z historie, 1784), které obsahují mimo jiné poznámky o biblickém Bohu, jež jej kritizují jako zákonodárce v teokratickém státě a tyрана. Byl zprvu nadšen vypuknutím francouzské revoluce roku 1789, záhy ho však začalo odpuzovat její autoritářské směřování. Dostával se tím do rozporu s anglickými radikály, kteří naopak jakobínské revoluční ideály vítali. Z této konfrontace vznikla roku 1793 Godwinova nejvýznamnější práce *An Enquiry Concerning the Principles of Political Justice, and its Influence on General Virtue and Happiness* (Zkoumání o podstatě politické spravedlnosti a jejím vlivu na všeobecnou ctnost a štěstí). V tomto díle vyložil Godwin konsekventně své kritické stanovisko vůči stávající společnosti a jejímu uspořádání a přišel s myšlenkou bezstátní společnosti, která by byla založena na úplné svobodě každého individua a vzájemné ekonomické rovnosti. Kniha měla značný ohlas, britská vláda dokonce diskutovala o možnosti jejího zákazu pro pobuřování. Nakonec se

přiklonila k názoru, že zákazu nebude třeba, protože, jak řekl její předseda William Pitt, „kniha, která stojí tři guineje, nemůže napáchat příliš mnoho škody mezi těmi, kteří si nemohou dovolit utratit ani tři šilinky“. (Marshall, 1993, s. 191) V roce 1796 vyšlo druhé vydání Godwinovy práce, o dva roky později vydání třetí; to již bylo autorem označeno za revidované, neboť zde nejkritičtější místa poněkud zmírnil, jak na to poukázal Max Nettlau v *Dějích anarchismu*. (Nettlau, 1925, s. 69)

O rok později publikoval Godwin svou nejvýznamnější beletristickou práci *Things as they are, or the Adventures of Caleb Williams* (Věci, jak se mají, aneb dobrodružství Caleba Williamse), která představuje v románové podobě jakési beletristické vyjádření jeho politických názorů. Koncem devadesátých let rovněž aktivně útočil jako novinář na tehdejší anglickou vládu, která se snažila represivními metodami potlačit ozvěny revolučního ducha z Francie.

V roce 1797 se oženil se svobodomyšlnou anglickou spisovatelkou a významnou předchůdkyní moderního feminismu Mary Wollstonecraft. Svatba byla pouze ústupkem obou svobodomyšlných individualit dobově převládajícím mravům. Mary Wollstonecraft však ještě v téměř roce náhle zemřela a Godwin se z této ztráty již nikdy zcela nevzpamatoval. Později se ještě oženil s Mary Jane Clairmont, která přivedla do manželství dvě děti; měl tedy na starost celkem početnou rodinu a s obtížemi ji živil svým psaním.

V roce 1795 publikoval Godwin své *Considerations* (Úvahy), v nichž se formou pamfletu vyjadřoval velmi kriticky ke stávající vládní represivní politice a rovněž kritizoval i metody nových politických sdružení. V době práce na revidovaném vydání svého *Zkoumání o podstatě politické spravedlnosti* napsal úvahy o vzdělávání, chování a literatuře, jež vyšly v souhrnu pod titulem *The Enquirer. Reflections on Education, Manners and Literature* (1797) a v nichž se objevují pozoruhodné názory na výchovu a vzdělávání. Godwin zde zastává názor, že cílem výchovy a vzdělávání by mělo být štěstí a rozvíjení kritického a nezávislého uvažování, a proto odmítá dosavadní autoritářskou podobu vyučování a navrhuje výuku respektující vlastní tempo a zájem dítěte. Zároveň se zde věnoval i ekonomii, přičemž jeho úvahy kritizovaly vykořisťování dělníků a předjímaly v jistém smyslu pracovní teorii hodnoty. Právě tyto poznámky vyprovokovaly anglikánského kněze a ekonoma Thomase Roberta Malthuse ke zformulování jeho názorů o populačním principu, který měl podle něj dokázat nemožnost Godwinových názorů

a vůbec změn na pomoc chudým. (Marshall, 1993, s. 197) Se smrtí své ženy Mary Wollstonecraft se pokusil alespoň duchovně vyrovnat v románu *St. Leon* (1799), kde ukazuje na nebezpečí života v osamělosti a oslavuje rodinnou lásku. V dalších letech vydal mj. romány *Fleetwood* (1805) a *Mandeville* (1817). V roce 1820 se znovu vrátil ke kritice svého oponenta Malthuse v práci *On Population* (O populaci), kde ostře odmítl jeho koncepci vztahu mezi rostoucí populací a problémem jejího zásobování potravinami. V pozdějším věku vydal rozsáhlou čtyřsvazkovou práci *The History of Commonwealth* (Dějiny Společenství, 1824–1828) a ve filozofických esejích vydaných pod názvem *Thoughts on Man* (Myšlenky o člověku, 1831) se vlastně znovu zabýval otázkami řešenými ve *Zkoumání o podstatě politické spravedlnosti*, přičemž názorově zůstával v intencích základních principů této své práce. Za zmínku rovněž stojí vliv, který Godwin měl na svého zetě, anglického romantického básníka Percy Bysshe Shelleyho. I když se jejich osobní vztahy postupně problematizovaly, všeobecně se uznává, že na Shelleyho *Zkoumání o podstatě politické spravedlnosti* značně zapůsobil. William Godwin zemřel 7. dubna 1836.

Godwinovy politickofilozofické názory vycházely z prostředí politického individualismu radikální anglické filozofie konce 18. století, která se stavěla kriticky vůči moci státu a v jejím omezení spatřovala perspektivu pro rozvoj svobodného jedince. Seznamoval se s pracemi francouzských filozofů Helvetia, Holbacha a Rousseaua, ale proti jejich koncepcím stavěl svou představu člověka jako součásti univerzálního morálního řádu. Proti Rousseauově společenské smlouvě kladl myšlenku společnosti založené na morálním zákonu. Godwin modifikoval francouzské liberální myšlení osmáctého století myšlenkami anglické radikální filozofie. Chápal společnost jako přirozeně se rozvíjející jev, který může fungovat v úplné svobodě, bez jakékoli politické vlády, ale nesdílel přesvědčení o spontánním svobodomyšlném instinktu nevzdělaných lidí. Jako stoupenec dobového osvícenství byl přesvědčen, že teprve vzdělání je východiskem k osvobození, neboť se obával, že bez výchovy a vzdělání se neovládané vášně nezastaví ani u rovnosti a povedou k honbě za mocí.

Rovněž na poli ekonomických názorů se v této době objevovaly raně komunistické názory a kritiky sociálních důsledků utvářejícího se kapitalistického systému. V Godwinově díle ovšem kritika sociálně politických poměrů dosáhla nejradikálnější podoby. Uvažuje-li Godwin o spravedlnosti a spole-

čenském štěstí, vychází z etického předpokladu solidárních vztahů mezi lidmi. Spravedlnost je postavena jako nejvyšší a nezměnitelný zákon rozumu a člověk je chápán jako rozumná bytost. Jedinec se rozvíjí právě tím, že spoléhá na sílu vlastního rozumu a svědomí, a tím pak dosahuje mravního zdokonalení.

„Spravedlnost zahrnuje všechny mravní povinnosti ... má-li mít nějaký smysl, pak je spravedlivé, že přispívám tolik, jak jen mohu, k blahu celku.“ (Eltzbacher, 1900, s. 37) Opravdově moudrý muž, jak připomíná Godwin, usiluje pouze o blaho celku. „Nepohání ho ani vlastní prospěch, ani ctižádnost, ani dychtivost po cti nebo slávě. Nezná žádnou žárlivost. Ani srovnávání toho, čeho dosáhl, s tím, čeho dosáhli ostatní, ho nezneklidňuje, nýbrž jen srovnávání s tím, čeho by vůbec mělo být dosaženo. Cítí se povinován usilovat o blaho celku; toto blaho je jeho jediný účel, je-li však dosahováno jinými, necítí se zklamán. Všechny považuje za spolupracovníky, nikoho za soupeře.“ (Eltzbacher, 1900, s. 37)

Taková svéprávnost a ctnost, které dosáhne každé individuum, musí pak vést k harmonické a šťastné společnosti. Z takového hlediska posuzuje Godwin stávající společnost, jež je pro něho předmětem radikální kritiky. V této společnosti není dána možnost každému jedinci, aby dosáhl svého přirozeného mravního zdokonalení, neboť se uplatňuje panství člověka nad člověkem. To způsobuje, že dosavadní dějiny jsou sledem zločinů a vzájemného ničení. A Godwin poukazuje na to, že panství vede ke zvrácenosti nejen těch, kteří panství uplatňují, ale i těch, již jsou předmětem jeho uplatňování. Tím, jak se prosazuje panství a moc nad ovládanými, přestává být uplatňován vlastní rozum jedinců, vytváří se u nich závislost na institucích moci a násilí a poslušnost vůči autoritě. A tam, kde se člověk zříká svého rozumu a svědomí, ničí svou vlastní individualitu a stává se horším než zvíře. Je pak jen ochotným nástrojem nespravedlnosti, krutosti a marnotratnosti.

Godwin odmítá takové podřízení jedince v autoritářské struktuře, v níž je člověk předmětem manipulace a příkazování. Je přesvědčen, že pouze za podmínek úplné svobody se může jedinec rozvinout jako svéprávný, ctnostný a šťastný. Proto spatřuje východisko v odstranění všech podob panství a jeho nahrazení úplnou individuální svobodou každého člověka.

Právě stát, třebaš v sebeliberálnější a demokratické podobě, je onou institucí, která znemožňuje sebeurčení a svéprávnost jedince, neboť jeho prostřednictvím jiní lidé posuzují činy jedince a rozhodují o jeho osudu. Stát je

podle Godwina v podstatě ztělesněním panství a prodlužuje neustále existenci sociálního zla. Zatímco společnost představuje přirozenou vzájemnou podporu lidí, stát je institucí historicky pozdější, která vznikla zblouzněním a ničemností menšiny.

„Mezi společnostmi a státem je třeba pečlivě rozlišovat. Lidé se nejprve sdružovali, aby se mohli vzájemně podporovat... Společnost a stát se od sebe liší a jsou různého původu. Společnost vzniká na základě našich potřeb, stát na základě naší špatnosti. Společnost je v každém případě pozhnaní, kdežto stát je v nejlepším případě nutné zlo.“ (Eltzbacher, 1900, s. 41) Stát je nepřirozenou institucí a představuje podle Godwina zlo i ve svých nejlepších podobách, protože vychází z egoistických zájmů několika lidí a znemožňuje svobodné soužití všech, přičemž ve svém nejhorším stavu je stát zlem nesnesitelným.

Zasahování státu do společnosti má pouze protispolečenský dopad, neboť není možné podle pevného závazného měřítka porovnávat různá jednání odlišných jedinců. Všeobecně závazné právo a zákon znemožňují, aby si jedinec utvářel vlastní názor, a činí z něho morálně a intelektuálně nesvéprávného člověka. „Neměli bychom nikdy zapomínat, že každá vláda znamená zlo a zbavuje trůnu náš vlastní úsudek a svědomí.“ (Eltzbacher, 1900, s. 41)

Rovněž hromadění bohatství v rukou několika málo lidí znamená podle Godwina materiální bídu obrovské masy ostatních lidí, jejich ekonomické vykořisťování a vede v celku společnosti k upevňování panství jedněch nad druhými a stává se zdrojem zločinů. Kromě toho, jak říká Godwin, „nahromadění vlastnictví obrací moc myšlenky v prach, zhasí jiskru génia a utápí velkou masu lidí v nejnižších starostech. A bohatým odnímá nejprospěšnější a nejsilnější pohnutku k činnosti... Bohatý zde zůstává jako jediný předmět všeobecné vážnosti a uctivosti. Nadarmo přicházejí střídmost, ryznost a píle, marné jsou nejvznešenější duchovní síly a zanícená lidská láska, pokud člověk žije ve špatných poměrech. Získávání majetku a jeho stavění na odív patří k všeobecné vášni. ... Již dávno by moc vyklidila své pole před rozumem a vzděláním, ale nahromadění majetku upevnilo rřiši moci. ... To, že jeden člověk žije v přebytku, zatímco jiný strádá, je pramenem zločinu.“ (Eltzbacher, 1900, s. 48)

Podle Godwinovy představy by nové rozdělení společenského bohatství mělo vycházet z potřeb lidí. Taková sociální rovnost všech jedinců by byla teprve hospodářským základem pro jejich svobodné seberozvíjení a zne-

možňovala by ekonomické vykořisťování. „Podle čeho je určeno, zda předmět, který je lidstvu prospěšný, má být tvým nebo mým vlastnictvím? Je jen jedna odpověď: podle spravedlnosti. ... Zákony různých zemí nakládají s vlastnictvím na tisíce různých způsobů; ale pouze jeden z nich může nejlépe odpovídat rozumu. ... Naše živočišné potřeby, jak je známo, spočívají ve stravě, ošacení a bydlení. Má-li mít spravedlnost nějaký smysl, pak nemůže být nic nespravedlivějšího než to, že toto jednomu člověku chybí, zatímco druhý toho má přespříliš. Ale spravedlnost se zde nezastavuje. Každý má, pokud na to společná zásoba zboží postačuje, nejen nárok na prostředky k živobytí, nýbrž na prostředky k dobrému životu. Je nespravedlivé, že jeden člověk pracuje až k ohrožení svého zdraví nebo svého života, zatímco druhý se utápí v přebytku. Je nespravedlivé, že jeden člověk nemá volnou chvíli, aby vzdělával svého ducha, zatímco jiný nepohne prstem ve prospěch celku.“ (Eltzbacher, 1900, s. 48–49)

Godwinova představa o budoucí bezstátní neautoritářské společnosti je postavena na základě radikální individuální svobody – opírající se o rozum a vzájemnou lásku plně autonomních mírumilovných jedinců, kteří mezi sebou uzavírají řadu krátkodobých vzájemných dobrovolných úmluv. Veřejné záležitosti měly být vyřizovány bez jakýchkoli stálých institucí. Všechna rozhodnutí a jednání měla vycházet z rozumného posouzení a diskuse zúčastněných lidí. Základem budoucí společnosti měly být malé autonomní a samosprávné obce a společnost měla být tudíž decentralizovaná.

„Sdružení lidí, kteří dbají příkazů rozumu, nepocituje ani sebemenší potřebu zvětšovat své území... Veškeré zlo, které je se státem jako takovým spojeno, se zhoršuje s prostorovým rozšiřováním moci státu, naopak je oslabováno, pokud zůstává omezeno na malé území,“ tvrdí Godwin. A jak by zajišťovala budoucí společenství ty úkoly, které zabezpečuje soudobý stát? „Z těchto úkolů mají své oprávnění pouze dva: odstranění bezpráví páchaného v obci vůči jednotlivci ve společenství ... a společná obrana proti vnějšímu napadení... Z těchto úkolů pouze první může představovat přetrvávající starost. Na to by postačoval porotní soud, který by rozhodoval o poškozeních členů obce a měl rozhodovat o vlastnických neshodách...“ A to nikoli na základě nějakého právního řádu, nýbrž podle rozumu. (Eltzbacher, 1900, s. 44)

Vzájemná kooperace mezi samosprávnými obcemi ani spolupráce mezi jedinci v rámci obce by nebyla dána žádnými závaznými směrnici. Godwin

je přesvědčen, že všeobecná spravedlnost a společenský prospěch zavazují lidi více než úřední dopis a pečeť. V takové společnosti platí jako jediná autorita mezi lidmi dobrovolné přesvědčování na základě racionální argumentace. „S jakým nadšením musí dobře informovaný přítel lidstva hledět vstříc oněm šťastným dobám, kdy již nebude existovat stát, tato bezcitná mašinerie, jež byla jedinou přetrvávající příčinou vsí lidské nepravosti a která v sobě spojuje škodlivé vlastnosti nejrůznějšího druhu, jež mohou být odstraněny pouze jejím úplným zničením.“ (Eltzbacher, 1900, s. 46)

Rovněž způsob, jakým bude možné dospět k takové společnosti, je odvozován od jedinců. Ve stávající autoritářské společnosti jsou chudí a bohatí na sobě závislí prostřednictvím klamného vědomí, které v nich panství vytvářelo. Panství se tak zakládá na důvěře ovládaných, pocházející z jejich nevědomosti. Godwin se tudíž domnívá, že prostřednictvím racionální osvěty mohou být odstraněny i stávající autoritářské poměry a že tedy záleží pouze na odpovídající osvětě a jejím šíření, aby mohlo být zpochybněno a odstraněno ono klamné vědomí autoritářských poměrů a aby se pravdě a rozumu dostalo co největšího rozšíření. Ve svém důsledně individualistickém přístupu vychází Godwin z přesvědčení, že příslušná racionální osvěta může probíhat pouze jako svobodná iniciativa těch, kteří s osvětou přicházejí, z jejich vlastního popudu, nikoli jako organizovaná propaganda, jež by znamenala omezování.

Základními prostředky jsou tedy dokazování a přesvědčování. „Nejlepší záruka pro šťastné východisko spočívá ve volném, neomezovaném výkladu. Na takovém bojišti musí vždy vítězit pravda. Chceme-li tedy zlepšit společenská zřízení lidstva, musíme hledat prostředky v přesvědčování slovem a písmem. Taková činnost nemá hranic, takové úsilí nesnese žádného přerušování. Každý prostředek je vhodný, ani ne tak, aby upoutával pozornost a přesvědčoval o našem mínění, jako spíše aby odstraňoval překážky myšlení a otevíral chrám vědy a pole zkoumání pro každého. ... Člověk, který má na srdci znovuzrození svého rodu, by měl mít vždy před očima dvě zásady, totiž považovat za podstatný právě pokrok při odhalování a šíření pravdy, a pak klidně léta vyčkávat, než naléhat na uskutečnění svého učení.“ Zároveň však Godwin připouští: „To neznamená, jak by se mohlo zdát, že změna našich poměrů je nesmírně vzdálená. Povaha lidských věcí je taková, že velké změny náhle nastupují a že velké objevy se uskutečňují nenadále, takřka náhodně... Říše pravdy přichází potichu. Sémě ctnosti může vzejít, i když se

již pokládalo za ztracené... Bude-li přítel lidstva neúnavně hlásat pravdu a ostražitě překonávat překážky svého postupu, může s klidným srdcem hledět vstříc rychlému a příznivému výsledku.“ (Eltzbacher, 1900, s. 52–53)

S tím souvisí i Godwinovo odmítání revolučních násilných prostředků, neboť v nich se uplatňují vášně a výsledek je závislý na náhodném poměru sil, ale neprosazuje se rozum. A přitom postup rozumu je podle Godwina nezastavitelný a nic ho nemůže ohrozit. „Úplná přeměna, jíž je zapotřebí, nemůže být uvažována jako [jednorázový – pozn. autorů] čin. Spočívá ve všeobecném osvícení. Lidé pocítí svou situaci a jejich pouta zmizí jako přízrak. Udeří-li hodina rozhodnutí, nebudeme potřebovat tasit meč ani pohnout prstem. Protivníci budou příliš slabí, než aby se mohli všeobecně touze lidstva postavit do cesty.“ (Eltzbacher, 1900, s. 53–54)

Godwinovo přesvědčení o síle rozumu a osvěty vede k představě, že stávající majetkový systém bude možné zcela změnit prostřednictvím vhodné osvěty. A že konečně „vyrovnání stavů a postavení umožní značnou měrou rovněž vyrovnání majetku“. Tehdy poznají i vyšší vrstvy nespravedlnost stávajícího rozdělení vlastnictví. „Bohatí a horní stavy se neuzavřou před výhledem na všeobecné štěstí, bude-li jim ve vši zřetelnosti a kouzlu ukázáno.“ (Eltzbacher, 1900, s. 56) Revoluce se zde jeví jako zralý plod, jako společenská přeměna, která se uskuteční bez použití moci a násilí.

Tím, že bude odstraněn stát, zmizí ze společnosti také podstatný zdroj konfliktů. Revoluce vzejde od lidí tím, že se lidé zbaví kontroly a utiskování státem. Ovšem nikoli tím způsobem, že by vytvořili opoziční moc, která by byla stejně násilná jako stávající stát, nýbrž zrušením státu tak, že přestanou komunikovat se státními orgány. Malé autonomní okrsky budou své záležitosti spravovat samy a státní moc tak vyjde naprázdno, rozplyne se. Jedinci zvítězí nad státem právě tím, že se nebudou sdružovat jako nová moc. Tato představa měla ohlas u Gustava Landauera, jehož koncepce ‚vystoupení z kapitalistické společnosti‘ a zakládání vlastních, mimo stát existujících a s kapitalisty nekomunikujících spolků a svobodných kolonií, obcí a dvorů spočívala na přesvědčení, že takovým způsobem bude kapitalismus ‚odstaven‘ od moci.

Jakkoli se Godwinovým myšlenkám nedostávalo příslušného rozšíření, kromě toho, že jím byli inspirováni představitelé raného anglického dělnického hnutí (Robert Owen), představuje Godwinova koncepce ve svém úhrnu anticipaci základních momentů anarchistické teorie. Nicméně mezi

představiteli anarchismu zůstávaly jeho myšlenky opomíjeny až do Kropotkina, který teprve koncem 19. století objevil Godwina jako předchůdce tohoto hnutí. Od té doby je Godwinovo myšlení v dějinách anarchistických koncepcí připomínáno a analyzováno. Již v roce 1895 zmínil historik anarchismu Ernst Victor Zenker Godwinovo jméno mezi předchůdci anarchismu jako představitele krajně levicové reakce na Rousseauovu myšlenku společenské smlouvy, který ve svých úvahách šel až k nejzazším důsledkům a „ve svých zkoumáních o politické spravedlnosti požadoval odstranění každé vlády, nastolení společenství statků, zrušení manželství a zároveň realizaci sebeovládání člověka podle požadavků spravedlnosti“. (Zenker, 1895, s. 13)

O pět let později jiný historik anarchismu Paul Eltzbacher věnoval Godwinovi již jednu z jedenácti kapitol svých dějin vedle ostatních významných představitelů hnutí, jako byli Proudhon, Stirner, Bakunin či Kropotkin. (Eltzbacher, 1900, s. 35–56)¹

Erwin Oberländer ve své antologii anarchismu řadí Godwina (spolu s Proudhonem) mezi jeho nejvýznamnější předchůdce. Poukazuje na to, že ve svém chápání dějin spatřoval neustálý sled zločinů a v politických institucích viděl počátek všech nepravostí a mezi nimi jako největší nepravost právě nerovné rozdělení vlastnictví. Godwin poukázal na těsnou souvislost mezi mocí a vlastnictvím, neuvažoval však o jeho odstranění, nýbrž chtěl umožnit, aby je mohl užívat každý. Ovšem především zásadní odmítnutí státu v jakékoli podobě, snaha o decentralizaci a víra v racionalitu jednotlivců a malých skupin, které budou vznikat ze svobodného sdružování a vyvarují se institucionalizace, řadí Godwina k anarchistům, i když jim jeho jméno bylo dlouho neznámé. (Oberländer, 1972, s. 11, 13–15) Dodejme, že – jak již bylo zmíněno – měl tento výrok platnost, pouze pokud popisoval anarchistické myšlení před koncem 19. století.

„Godwin stojí v čele tradice anarchismu,“ uvádí George Woodcock, „neboť argumenty, které poskytl v roce 1793 ve své publikaci *Zkoumání o podstatě politické spravedlnosti*, zahrnují všechny podstatné body anarchistické doktríny. Odmítl každý společenský systém závislý na vládě. Navrhl vlastní koncepci zjednodušené a decentralizované společnosti s minimem autority, spočívající na dobrovolném rozdělování materiálních statků. Godwin

1 Právě tato kapitola byla hlavním zdrojem naší charakteristiky Godwinova učení.

navrhl vlastní způsob postupu na základě propagandy, která neměla nic společného s žádnou politickou stranou nebo politickým cílem... zcela předjímal anarchismus 19. století.“ (Woodcock, 1986, s. 54)

Jako sociálního filozofa Peter Marshall označil Williama Godwina za nejdůslednějšího a nejprozíravějšího představitele filozofického anarchismu, který věřil, že politika se nedá oddělovat od etiky, předložil přesvědčivou koncepci spravedlnosti, ostře hájil svobodu projevu a přesvědčení, namísto stávajících tyraní navrhoval decentralizovanou společnost dobrovolných sdružení svobodných a vzájemně si rovných individuí, poukázal na zničující důsledky nerovnosti mezi lidmi a navrhl systém svobodného komunismu – což už je ovšem spíše Marshallovo poněkud volné domýšlení názorů samotného Godwina. Radikalismus své doby překročil svou neohroženou dedukcí z jeho základních principů a stal se prvním velkým anarchistickým myslitelem. (Marshall, 1993, s. 219)

V českém prostředí nevyvolalo Godwinovo politické myšlení, pokud je nám známo, žádný vážnější zájem ani reflexi.

3. Ničím neomezený jedinec

Max Stirner (1806–1856)



V dějinách anarchistického myšlení je Max Stirner pokládán za jednoho z významných zakladatelů tohoto učení, za myslitele, který se pokoušel konsekventně domýšlet nezávislost a svobodu individua. Ačkoli svým životem a dílem spadá do první poloviny 19. století, pro kontext anarchistického myšlení byl objeven dodatečně teprve v devadesátých letech 19. století.

Narodil se jako Johann Caspar Schmidt 25. října 1806 v Bayreuthu v protestantské rodině. Otec vyráběl hudební nástroje; zemřel brzy po synově narození. Matka se znovu provdala za lékárníka. Syn vyrůstal v rodině svého kmotra v Bayreuthu a navštěvoval zdejší gymnázium.

Roku 1826 se zapsal na berlínskou univerzitu, kde navštěvoval přednášky Hegela a Schleiermachera. Po dvou letech přerušil studia a po necelém semestru studia v Erlangenu se vydal na cestu po Německu, ale v roce 1833 se vrátil do Berlína a studia zde dokončil. Roku 1838 byl krátce ženatý; v roce 1839 nastoupil jako učitel na berlínské dívčí škole. Podruhé byl ženatý v letech 1843–1846.

Na počátku čtyřicátých let v Berlíně patřil ke kroužku mladohegelovců, opozičně smýšlejících mladých intelektuálů – **Die Freien** (Svobodní) – kolem bývalého hegelovce a ještě předtím teologa Bruno Bauera. Tehdy také publikoval své první literární a žurnalistické texty a podepisoval některé příspěvky pseudonymem Max Stirner.

Ve čtyřicátých letech vznikala jeho nejvýznamnější práce *Der Einzige und sein Eigentum* (Jedinec a co je mu vlastní, 1845)¹. Spolupracoval s opozičním

¹ Kniha vyšla s tímto vročením již na podzim roku 1844 v Lipsku u nakladatele Otto Wiganda. Někdy je titul práce překládán také jako *Jedinec a co mu náleží*, např. v překladech Marxových textů, jindy pod titulem *Jedinec a jeho vlastnictví*.

listem *Leipziger Allgemeine Zeitung* i s Marxovými novinami *Rheinische Zeitung*. Již na počátku čtyřicátých let opustil místo učitele. Živil se překlady děl francouzských a anglických ekonomů, zejména Jeana Baptisty Saye a Adama Smithe. Žil v Berlíně převážně v chudobě, dvakrát byl dokonce vězněn pro dluhy a často se musel skrývat před věřiteli. Neúčastnil se ani událostí revolučních let 1848 a 1849 a zemřel zapomenut svými současníky 25. června 1856 v Berlíně.

Stirner svými názory patří mezi zastánce individualismu, jeho individualismus má však krajní podobu a ve srovnání s Proudhonem, který se neustále snažil přihlížet k sociálně politické realitě, zastával Stirner naopak důsledný filozofický individualismus. V úsilí o zachování individua, jeho nezávislosti a volnosti vystupoval nejen proti vnějším institucím, které omezují lidskou svobodu, jako je stát, právo, vlastnictví, ale i proti abstrakcím, vůči nimž je individuum omezováno na své svobodě a individuálnosti.

Práce *Jedinec a co je mu vlastní* byla a je v podstatě jedinou Stirnerovou prací, se kterou je jeho jméno v dějinách idejí spojováno. Bezprostředně po vydání se o ní hodně mluvilo – jako o „příliš radikální“ nebo o „tak radikální, že si sama odporuje“. Někteří kritici a recenzenti reagovali na Stirnerovu práci menšími texty, na něž pak Stirner odpověděl článkem „Stirnerovi recenzenti“.² Marx spolu s Engelsem podrobili Stirnerovu práci rozsáhlé kritice, která však sloužila autorům především jako příležitost k utřídění jejich vlastních názorů a vůči Stirnerovým myšlenkám vystupovala s ironií a sarkasmem. Tato kritika však zůstala neuveřejněna, byla publikována teprve dlouho po smrti všech zúčastněných roku 1932. (Marx–Engels, 1958, s. 115–460) Krátce po svém vydání a opadnutí prvního rozruchu ovšem Stirnerova práce na desetiletí upadla do naprostého zapomnění. Až po padesáti letech, jak připomíná George Woodcock, teprve obliba Nietzschových děl připravila půdu pro kult ničím neomezované vůle individua a s tím i pro znovuoživení Stirnerova díla, jež bylo v devadesátých letech 19. století čteno nejen v anarchistických kruzích, ale i mimo ně. (Woodcock, 1986, s. 83–84) Druhé vydání Stirnerova *Jedince* vyšlo až roku 1882.

² Jednalo se o následující kritiky: Szeliga (Franz Lychlinski), *Jedinec a co je mu vlastní*, *Norddeutsche Blätter*, 1845; L. Feuerbach, O podstatě křesťanství v souvislosti s *Jedincem a co je mu vlastní*, *Wigand's Vierteljahrsschrift*, 1845; M. Hess, *Die letzten Philosophen*, Darmstadt, 1845. Sebráno v publikaci *Parerga, Kritiken, Repliken*. (Laska, 1986)

Význam Stirnera v dějinách anarchistických myšlenek je tedy spojován s touto jeho jedinou významnou prací, v níž se pokusil myšlenku svobody a nezávislosti člověka koncipovat v takové konsekventní podobě, že se jeho cílový zájem v podstatě soustředil na jedince v první osobě, *Já/Ich*. Od ní se odvíjí postavení jedince ve světě a jeho nezávislost na světě.

Jestliže bůh a lidstvo neodvozují své záležitosti, „svou věc“ od ničeho dalšího, od ničeho, proč by i jedinec nemohl odvodit svou věc od ničeho, ptá se Stirner, tedy být jen sebou samým, od něhož se odvíjí ostatní. V tomto smyslu Stirner psal: „Já nejsem nic ve smyslu prázdnoty, nýbrž jsem tvůrčí nic, takové nic, z něhož Já sám jako tvůrce vše vytvářím.

Pryč se všemi věcmi, které nejsou zcela a plně Mou věcí! Myslíte, že Moje věc musí být přinejmenším ‚dobrou věcí? Co je dobré, co zlé! Já sám jsem Moje věc a Já nejsem ani dobrý, ani zlý. Obojí pro mne nemá žádný smysl. Božské je věcí boha, lidské je věcí ‚člověka‘. Mou věcí není ani božské, ani lidské, ani opravdové, dobré, pravé, svobodné, nýbrž pouze to *Mé*, a tím není nic obecného, nýbrž tím je *jediné*, tak jako Já jsem jediný. Nejde Mi o nic, co by šlo přese Mne!³ (Stirner, 1898, s. 14)

V kapitole „Lidé staré a nové doby“ Stirner uvádí, že lidé staré doby byli závislí na světě věcí, zatímco „se světem ducha začíná pak křesťanství“. „Jestliže pro lidi staré doby byl pravdou svět, pak musíme říci, že pro lidi nové doby se stal pravdou duch.“ (Stirner, 1898, s. 34)

Vzdělanci, kteří se zabývali myšlenkami, požadovali jako vládnoucí také pokorný respekt vůči svým uznaným myšlenkám. „Stát, císař, církev, bůh, mravnost, řád atd. jsou takové myšlenky nebo duchové, kteří jsou pouze pro ducha. Bytost jen živoucí, zvíře, se o ně stará právě tak málo jako dítě. I nevzdělanci nejsou více než děti, a kdo se stará jen o své životní potřeby, je netečný vůči takovým duchům; jelikož je ale vůči nim slabý, podléhá jejich moci a je ovládán – myšlenkami. To je smysl hierarchie.“ Odtud Stirner odvíjí svou kritiku idejí, které panují nad lidmi, jimiž jsou lidé zotročováni. „*Hierarchie je panství myšlenek, panství ducha!* V hierarchii jsme až do dnešních dnů utlačováni těmi, kteří se opírají o myšlenky. Myšlenky jsou svaté.“ (Stirner, 1898, s. 89–90)

³ Ve své práci Stirner používá k odlišení a k akcentu jedinečnosti jedince velké písmeno u zájmena Ich/Já a jeho pádových tvarů a v podobných případech u přivlastňovacího zájmena Můj. Mluví-li ve stejném smyslu o druhém, pak rovněž používá Du/Ty, případně Ihr/Vy.

V oddílu „Svobodní“ (Die Freien) se Stirner opatrně ohrazuje, že psal-li ve zvláštních pasážích o „Starých“ a „Nových“, pak považuje za nutné věnovat místo současnosti jako lidem svobodným, přičemž „by se mohlo zdát, že by zde ... mělo jít o svobodné jako samostatné a oddělené. Ale tak tomu není. Svobodní jsou jen novější a nejnovější mezi ‚novými‘ a jsou pojednávání zvlášť jen proto, že patří přítomnosti, a přítomnosti je zde především věnována naše pozornost.“ (Stirner, 1898, s. 117)

Jakkoli tedy Stirner považoval za nutné věnovat pozornost přítomnosti, tvrdil zároveň, že liberalismus přítomnosti pouze mění to, na čem je jedinec závislý – už to není bůh nebo násilí, ale stále to jsou nadřazené a jedince si podřizující ideje, abstrakce, a že tedy vlastní Já ve své jedinečnosti zůstává zneužíváno. Stirner sleduje tři podoby novověkého liberalismu – *politický liberalismus*, *sociální liberalismus*, *humanitní liberalismus* – a konfrontuje je s nároky jedince, tedy s tím, co mu má být vlastní, co mu náleží, co však liberalismus jedinci nepřináší nebo co liberalismus u jedince nerespektuje, co u něj pomíjí.

Politický liberalismus spočívá v osvobození od závislosti a libovůle mocných, panovníků, monarchů. Stirner poukazoval na skryté omezení svobody, jež bylo v buržoazním liberalismu pouze zamaskováno a v podstatě se stalo toto omezení důraznějším než v předchozím režimu. „Monarcha v osobě královského pána byl ubohým monarchou proti novým monarchům, ‚suverénnímu národu‘. Tato *monarchie* byla tisíckrát ostřejší, přísnější a důslednější. Proti těmto novým monarchům neplatilo žádné právo, žádné privilegium; jak omezený se proti tomu vyjímá ‚absolutní král‘ starého režimu [ancien régime]! Revoluce proměnila *omezenou monarchii* v *absolutní monarchii*. Od nynějška je každé právo, které není tímto monarchou propůjčováno, každé výhradní právo, ‚právem‘. Doba požadovala po *absolutním králi* absolutní monarchii, proto padlo ono takzvané absolutní království, které bylo tak málo absolutním, protože bylo omezováno tisíci malými pány. Po čem se po tisíciletí toužilo a o co se usilovalo, totiž nalézt takového absolutního pána, vedle něhož by žádný jiný pán posedlý po moci neobstál, to přinesla buržoazie.“ (Stirner, 1898, s. 121–122) Buržoazie je tedy pro Stirnera absolutním pánem, který má ve svém státě monopol na určování práva a rozhodování o oprávněnosti. Proti takovému právu se nelze postavit jako proti bezpráví, leda pouze s jiným právem. „Co tedy znamená, že my všichni máme ‚rovnost politických práv‘? Jen tolik, že stát nebere žádný ohled na

mou osobu, že jsem pro něj jako každý jiný jen člověkem, aniž bych měl jiný, jemu imponující význam.“ Státu je tedy jedno, komu politická práva uděluje, jen když ten, kdo je přijímá, plní povinnosti, které z postoupených práv vyplývají. (Stirner, 1898, s. 122)

Stirner podal v oněch raných stadiích buržoazního liberalismu v Německu jeho prozíravou kritiku: podle něj v něm je jedinec chápán jako abstraktní jednotka, ne však ve své jedinečnosti. Z tohoto hlediska tedy politický liberalismus neznamenal osvobození lidí ze závislosti na idejích, nýbrž pouze zaměnil podřízenost jedněm idejím za podřízenost, a to důkladnější, idejím jiným.

„Buržoazie je *šlechtou výdělku*. ... Bojovala proti ‚líné‘ šlechtě, neboť podle ní, pilné, která skrze píli a výdělek získala šlechtictví, není svobodným ten, kdo je svobodný od narození, ale také ani Já nejsem svobodný, nýbrž ‚zasloužilý‘, příčinnivý *služebník* (svého krále; státu; národa v konstitučních státech). Svoboda se získává *službou*, tzn. získává se ‚zásluhami‘ [Verdienste], a slouží se také – mamonu. Být zasloužilý znamená muset se zasloužit o stát, tj. o princip státu, o jeho mravního ducha. Kdo tomuto duchu státu *slouží*, ten je, ten žije, ať už jakoukoli oprávněnou živností, jako dobrý občan,“ parafrázuje Stirner kriticky pozice liberální buržoazie. (Stirner, 1898, s. 124–125) Bezohlednou, ale zároveň jemnou filozofickou analýzou Stirner odkryl povahu svobody v pojetí měšťanského liberalismu a poukázal na její důsledky.

„Politická svoboda‘, co si pod tím máme představovat? Snad svobodu jednotlivce od státu a jeho zákonů? Nikoli, naopak vázanost jednotlivce na stát a na státní zákony. Proč tedy ‚svoboda‘? Protože člověk není oddělen od státu prostředkující osobou, nýbrž stojí vůči němu v přímém a bezprostředním vztahu, protože je – občanem státu, nikoli poddaným někoho jiného, ani ne krále jako osoby, nýbrž jen jeho vlastnosti jako ‚představitele státu‘. ... Politická svoboda znamená, že polis, stát je svobodný, náboženská svoboda znamená, že náboženství je svobodné, tak jako svoboda svědomí znamená, že svědomí je svobodné; tedy nikoli že Já jsem svobodný od státu, od náboženství, od svědomí, ale že Já jsem jich *zproštěn*. Politická svoboda neznamená Moji svobodu, nýbrž svobodu moci, která mě ovládá a potlačuje; znamená, že moji *tyrani* jako stát, náboženství či svědomí jsou svobodní. Stát, náboženství, svědomí, tito tyrani ze mě dělají otroka a *jejich* svoboda je *Moje* otroctví. Že přitom nutně sledují zásadu ‚účel světí prostředky‘, rozumí

se samo sebou. Je-li blaho státu účelem, pak je válka posvěceným prostředkem; je-li spravedlnost státním účelem, pak je zabití posvěceným prostředkem a je pojmenované svým svatým jménem: poprava atd., svatý stát *posvěcuje* vše, co mu prospívá. ‚Individuální svoboda‘, kterou měšťanský liberalismus žárlivě střeží, neznamená v žádném případě úplně svobodné sebeurčení, skrze něž se činy stávají zcela *mými*, nýbrž jen nezávislost na *osobách*.“ (Stirner, 1898, s. 126–128)

Ve svém důsledně kritickém postoji vůči měšťanskému liberalismu rozkrývá Stirner iluzorní podobu novověké svobody a poukazuje na to, že měšťanská svoboda neznamená svobodu pro všechny občany ve státě, ale pouze pro měšťanstvo – jako svobodu jeho moci a loajality.

„Občan je tím, kým je, díky *ochraně státu*, díky milosti státu. Musel by se obávat, že vše ztratí, kdyby moc státu byla podlomena. Jak je tomu ale s tím, kdo nemá co ztratit, s proletářem? Jelikož nemá nic, co by ztratil, nepotřebuje pro toto ‚nic‘ ani ochranu státu. Může naopak získat, když by byl oné státní ochrany zbaven. Proto bude nemajetný pohlížet na stát jako na ochrannou moc vlastníků, která je privileguje, kdežto nemajetného jen – vysává. Stát je – *měšťanský stát*, je to status měšťanstva. [Der Staat ist ein – *Bürgerstaat*, ist der Status des Bürgertums.] Neochraňuje člověka podle jeho práce, nýbrž podle jeho poslušnosti („loajality“), tedy podle toho, zda státem svěřená práva užívá a spravuje podle vůle, tj. podle zákonů státu. ... Ale třída dělníků – protože je ze své podstaty nechráněna (neboť státní ochrany neužívají jako dělníci, nýbrž jako poddaní státu spoluužívají od policie tak zvanou právní ochranu) – zůstává vůči tomuto státu, státu vlastníků, tomuto ‚měšťanskému království‘ nepřátelskou mocí. Princip třídy dělníků – práce – není uznán podle své *hodnoty*: práce je vykořisťována a to je *válečná kořist* vlastníků, nepřátel. Dělníci mají nejohrovnější moc v rukou a až si ji jednou opravdu uvědomí a použijí ji, pak jim nic neodolá: pak se mohou jen postavit k práci a vnímat a užívat to vytvořené jako své. To je smysl občas se objevujících dělnických nepokojů. Stát spočívá na – *otrocké práci*. Až bude *práce svobodná*, bude stát ztracen.“ (Stirner, 1898, s. 136–138)

Stirnerův kritický pohled na politický liberalismus ukazuje, že závislost lidí na předchozí libovůli vládců se s nástupem buržoazní revoluce proměnila ve všeobecnou závislost na zákonech a jednotlivce tak postavila do anonymní závislosti a nemajetné do otrockého područí vůči státu. Ve své zdánlivě odtažitě konceptu jedince docházel Stirner k pozoruhodným kritickým

analýzám, které nemohly – jakmile byly jednou znovuobjeveny – zůstat v kontextu anarchistických myšlenek konce 19. století bez povšimnutí.

Sociální liberalismus – pokračuje Stirner v objasňování druhé podoby novověkého liberalismu – usiluje o osvobození z materiální závislosti, z otrockého područí nemajetných na majetných, z područí soukromého vlastnictví. Ale své úsilí podřizuje všeobecnému pojmu *společnost*. Sociální liberalismus chce podle Stirnera nahradit soukromé vlastnictví vlastnictvím celé společnosti. Namísto měšťanského státu má nastoupit komunistický stát. Ale pak se jen jeden typ poroby změní v jiný, zahrnovaný všeobecným pojmem společnost. Ve Stirnerově parafrázi sociálního liberalismu to znamená: „Jsme svobodně zrození lidé a kam se podíváme, všude vidíme, že jsou z nás učiněni služebníci egoistů! Máme se tudíž stát také egoisty? Chraň bůh! My chceme spíše egoisty odstranit! Chceme, aby se ze všech stali ‚chudáci‘ [zu ‚Lumpen‘ machen], chceme, aby všichni neměli nic, tedy aby ‚všichni‘ měli. – Tolik tedy sociálové. –

Kdo je tato osoba, kterou jmenujete ‚všichni‘? – To je ‚společnost‘! – Je ale skutečná [leibhaftig]? – *My* jsme její tělo [Leib]! – Vy? Vy nejste žádné tělo [život, Leib]; – Ty sice jsi skutečný [tělesný, leibhaftig], také Ty a Ty, ale Vy dohromady jste jen těla, nikoli tělo. Takže by tedy společnost měla sice těla ke svým službám, ale žádné vlastní tělo. Společnost není, tak jako ‚národ‘, pro politiky nic než ‚duch‘, a jeho tělo je jen zdáním. V politickém liberalismu je svoboda člověka osvobozením od *osob*, od osobního panství, od *pána*: je zabezpečením každé jednotlivé osoby proti jiným osobám, je osobní svobodou.

Nikdo nemá co poroučet, poroučí sám zákon. Ale osoby se staly také *rovnými*, tedy přece jen ne jejich *vlastnictví*. A přece *potřebuje* chudý bohatého, bohatý chudého, onen peníze bohatého, tento práci chudého. Tedy nikdo nepotřebuje druhého jako *osobu*, ale potřebuje ho jako *dávajícího*, tedy jako někoho, kdo má co dát, jako majitele nebo vlastníka. Tedy co *má*, to z něj dělá člověka. A v tom, co lidé *mají* [Haben] nebo jaký mají ‚majetek‘ [‚Habe‘], jsou si nerovni. Tedy, jak uzavírá sociální liberalismus, *nikdo* nesmí *mít*, tak jako podle politického liberalismu by *nikdo* neměl *poroučet*, tj. tak jako zde *stát* sám může poroučet, tak i od nynějška *společnost* sama může vlastnit.

Tím, jak stát chrání každou osobu a každé vlastnictví proti druhému, *odděluje* je od sebe: Každý *je* svou částí pro sebe a každý *má* svou část pro sebe. ... Naší svobodě od osoby druhého chybí ještě svoboda od toho, nad čím

osoba druhého může vládnout, od toho, co má ve své osobní moci, zkrátka od ‚osobního vlastnictví‘. Odstraňme tedy *osobní vlastnictví*. Nikdo už nebude nic vlastnit, každý bude – chudák [ein Lump]. Vlastnictví budiž *neosobní*, necht patřit – *společnosti*. Před nejvyšším *pánem*, samotným *nejvyšším velitelem* jsme se stali všichni rovni, rovné osobnosti, tj. nuly. Před nejvyšším vlastníkem budeme všichni stejní – *chudáci* [Lumpe]. Nyní ještě je jeden při hodnocení druhého ‚chudákem‘, ‚pánem z Nemanic‘; pak ale přestane takové hodnocení, my všichni jsme chudáci a jako souhrnná masa komunistické společnosti bychom se mohli nazývat ‚chátrou‘ [Lumpengesindel]. ... Reflexe a závěry komunismu vypadají velmi jednoduše. Jak se věci nyní mají, tedy za nynějších státních poměrů, stojí jedni proti druhým, a to většina v nevýhodě vůči menšině. Za takového *stavu* [Stande] věcí ocitají se tito v *blahobytu* [Wohlstande], oni v *nouzi* [Notstande]. Proto musí být současný *stav* [Stand] věcí, tj. stát (status = stav) [(status = Stand)], odstraněn. A co na jeho místo? Místo izolovaného blahobytu – *všeobecný blahobyť, blahobyť všech*. Revolucí se stala buržoazie všemocnou a všechna nerovnost tím byla odstraněna tak, že každý byl povýšen nebo ponížěn k důstojnosti *občana*: prostý člověk – povýšen, šlechtic – ponížěn; *třetí stav* se stal jediným stavem, totiž stavem – *občana státu*. Nyní komunismus namítá: V tom nespočívá naše důstojnost a naše podstata, že my všichni jsme – *rovné děti státu*, své matky, všichni zrozeni se stejně rovnými nároky na její lásku a její ochranu, nýbrž v tom, že My všichni jsme zde *pro sebe navzájem*. ... Každý budiž v očích toho druhého *dělníkem*.“ Potud by se podle Stirnera z hlediska důstojnosti člověka i při namáhavé práci nemuselo nic namítat, kdyby ovšem skutečnost, že každý by měl být člověkem, nebyla zároveň znemožňována tím, že „připoutání lidí ke strojové práci se stává zároveň otroctvím. Když je tovární dělník po dvanácti a více hodinách práce na smrt unavený, pak je připraven o to, aby se stal člověkem.“ (Stirner, 1898, s. 138–142)

Ani komunistický koncept v rámci kritiky sociálního liberalismu tedy neznamená podle Stirnera osvobození pro jednotlivce jako jedinečného člověka, jeho nezaměnitelného Já. Stirner si je vědom anonymní a zotročující role státu i v jeho komunistické podobě.

„To, že komunista v Tobě spatřuje člověka, bratra, to je jen sváteční stránka komunismu. Ve všední dny Tě naprosto nepovažuje za člověka, nýbrž za lidského dělníka nebo pracujícího člověka. V prvním pojetí se skrývá liberální princip, v druhém neliberálnost. Pokud bys byl ‚lenochem‘,

liberální princip by sice v tobě nezapřel člověka, ale bude usilovat o to, aby Tě jako ‚líného člověka‘ očistil od lenosti a přivedl Tě k *víře*, že práce člověka je jeho ‚určení a povolání‘. ... Společnost, od níž vše máme, je nová vládkyně, nové strašidlo, nová ‚nejvyšší bytost‘, která Nás ‚vezme do služby a k povinnosti!‘“ (Stirner, 1898, s. 144–147)

Třetím druhem novověkého liberalismu je podle Stirnera *humanitní liberalismus* [Der humane Liberalismus], který usiluje o osvobození ve jménu člověka, ovšem činí člověka abstraktní bytostí, jíž jsou podřizovány vlastní lidské tužby a potřeby. Za tímto abstraktním pojmem člověka zůstává opomenuto jednotlivé individuum, jedinečné Já, z jehož hlediska Stirner kritizuje i humanitní liberalismus.

Podle konceptu humanitního liberalismu, uvádí Stirner, „dělník je považován za nejmaterialističtějšího a nejegoističtějšího člověka. Nevykonává vůbec nic *pro lidstvo*, vše činí jen *pro sebe*, ve svůj prospěch. ... Tak jako měšťan [der Bürger] *užívá* stát pro své *egoistické* účely, tak dělník využívá společnost. Sleduješ přece pouze egoistický účel, svůj blahobyt! vyčítá humanitní liberál sociálnímu liberálovi. Chop se *čistě lidských zájmů*, pak budu na tvé straně. ... Je ovšem nutné, aby byl člověk bez pána, ale proto by zase neměl být egoistou vůči lidem, nýbrž člověk by měl být pánem nad egoistou. ... Nebuď žid, nebuď křesťan atd., nýbrž buď člověk, víc než člověk! Uplatni svou *lidskost* proti všem omezujícím určením, učiň sebe jejím prostřednictvím člověkem a *uvolni se* od oněch omezení, staň se ‚svobodným člověkem‘, tj. uznej lidskost jako svou vše určující *podstatu*.“ (Stirner, 1898, s. 147–148, 150)

Z kritického postoje vůči humanitnímu liberalismu, jenž se dovolává abstraktního člověka jako nejvyšší ideje, jako dalšího abstraktního přízraku, dovozuje Stirner jako požadavek jedinečnost každého člověka, neopakovatelnost a nezaměnitelnost jeho *já*, právě tak jako nemožnost nalézt pro něho nějakého společného jmenovatele, má-li zůstat jedinečným.

„Právě v tom, že Ty jsi více než ostatní lidé (masa), jsi více, než *lidé* obvykle jsou, více než ‚obyčejní lidé‘, právě v Tvé povznesenosti nad lidi. Mezi ostatními lidmi se Ty vyznačuješ nikoli tím, že jsi člověk, nýbrž protože Ty jsi ‚jedinečný‘ člověk. Ukazuješ sice, co může člověk vykonat, ale protože Ty, člověk, to vykonáš, ještě v žádném případě nemusejí vykonat totéž ostatní, také lidé: Ty jsi to pořídil jen jako *jedinečný* člověk, a proto jsi jedinečný. Nikoli člověk činí Tvou velikost, nýbrž Ty ji tvoříš, protože Ty jsi více než člověk a mocnější než ostatní – lidé. ... Slověm ‚Cti boha‘ odpovídá moderní: ‚Cti

člověka'. Já ale míním vztáhnout si ta slova na Sebe [für Mich].“ (Stirner, 1898, s. 158)

Stirner ve zkratce zrekapituloval ony tři podoby soudobého liberalismu, z nichž každá trpí jednostranností a žádná nerespektuje jedince, neboť ho podřazuje zobecňující abstrakci. „Tak prochází liberalismus následujícími proměnami:

Za prvé: Jedinec *není* člověk, proto jeho jedinečná osobnost neznamena nic: žádná osobní vůle, žádná svévole, žádný rozkaz nebo ordonance!

Za druhé: Jedinec *nemá* nic lidského, proto neplatí žádné Moje nebo Tvoje nebo vlastnictví.

Za třetí: Jelikož jedinec není ani člověk ani nemá nic lidského, nemá vlastně vůbec být, má být jako egoista se svým egoismem na základě kritiky odstraněn, aby uvolnil místo ,teprve nyní nalezenému člověku‘.

Ačkoli ale jedinec není člověk, přece je člověk v jedinci po ruce a má, tak jako každé strašidlo [der Spuk] a vše božské, na něm svou existenci. Proto politický liberalismus přisuzuje jedinci vše, co mu jako ,člověku od narození', jako narozenému člověku náleží, včetně svobody svědomí, vlastnictví atd., zkrátka ,lidských práv'; socialismus dopřává jedinci, co mu jako *činnému* člověku, jako ,pracujícím' člověku náleží; konečně humanitní liberalismus dává jedinci to, co má jako ,člověk', tj. vše, co k lidstvu patří. Tedy jedinec nemá vůbec nic, lidstvo má vše, a je požadována nedvojznačně a v plné míře nutnost toho, co je kázáno v křesťanství – ,znovuzrození'. Budiž novým stvořením, budiž ,člověkem'. ... Humanitní liberalismus jde na věc radikálně. Když jen v jediném bodě chceš být nebo mít něco zvláštního, když si chceš zachovat před ostatními nějakou přednost, chceš se dovolávat jen jednoho práva, jež není ,všeobecným lidským právem', pak jsi egoista.

Budiž! Nechci nic mít nebo být něco zvláštního vůči ostatním, Já si nechci žádnou přednost nárokovat, ale – Já se také nepoměruji podle ostatních, a vůbec nechci mít žádné *právo*. Chci být vše a vše mít, co mohu být a mohu mít. Jestli jsou ostatní *podobní* a mají *podobné*, o to se nestarám. To stejné, totéž nemusejí ani být, ani mít. ... Nepovažuji Sebe za něco zvláštního, nýbrž za *jedinečného*. Mám sice *podobnost* s ostatními; to ale platí jen pro srovnávání nebo reflexi; ve skutečnosti jsem nesrovnatelný, jedinečný. Moje tělo není jejich tělo, můj duch není jejich duch. ... Já říkám: Osvoď se, jak dalece jen můžeš, pak jsi to učinil ve své věci; neboť není každému dáno, aby prorazil všechny hranice.“ (Stirner, 1898, s. 162–164, 167)

Konečně se Stirnerova kritika liberalismu završuje kritikou humanitního liberalismu, v němž Stirner odhaluje reprodukovanou podobu křesťanství a koneckonců tedy také metamorfovanou podobu panství, moci nad člověkem jako jedincem. Stirner říká, že v liberalismu dochází pouze k pokračování starého křesťanského pohrdání vlastním Já. „Nyní, poté co liberalismus proklamoval člověka, můžeme říci, že tím dokonal poslední důsledek křesťanství a že si křesťanství ve skutečnosti nekladlo žádnou jinou úlohu než uskutečnit ‚člověka‘, ‚pravého člověka‘. ... *Náboženství člověka* je jen poslední metamorfózou křesťanského náboženství, neboť náboženstvím je liberalismus proto, že mou podstatu ode Mne odděluje a staví nade mě, protože liberalismus povyšuje ‚člověka‘ stejnou měrou jako jiné náboženství svého boha nebo své modly, protože to, co je Mé, činí něčím z onoho světa, protože liberalismus vůbec z toho, co je Mé, z mých vlastností a z toho, co je mi vlastní, činí něco cizího, nějaké ‚bytí‘ [ein ‚Wesen‘] ...“ (Stirner, 1898, s. 205–206)

Oč jde ve Stirnerově koncepci? Kam směřuje jeho kritika novověkého liberalismu? Stirner si uvědomuje, že přes všechny novověké liberalizační snahy zůstává člověk v zajetí dalších či nových závislostí, že jeho osvobození má pouze jistou falešnou podobu, že zůstává v zajetí obecných pojmů a abstrakcí, jimž je podřízován. A Stirner se snaží člověka z těchto závislostí vymanit: jednak tím, že ho chce vyprostít z vnějškových podřízeností, z vnějších závislostí, jednak tím, že usiluje o uchopení jeho vlastní identity a jedinečnosti – jako jedinečného já, tedy že člověka v jeho jedinečnosti chce vymanit i z jeho abstraktního určení jako člověka, z jeho zahrnování pod ideu člověka (oproti humanitnímu liberalismu), a akcentovat ho jako jedinečné, neopakovatelné Já. Tam směřuje jeho určení, jeho nejvlastnější osvobození. A odtud se pak odvíjí i to, co člověku jako jedinečnému, jako Já, je vlastní, co jemu nebo k němu náleží.

V této koncepci Stirnerovi samotná svoboda nepostačuje. Sice „nic nemá být ztraceno, ani svoboda ne; ale svoboda má být nám vlastní [unser eigen werden], a to ona sama ve formě svobody není“. A tady rozlišuje Stirner mezi svobodou (Freiheit) a její konkrétní podobou vztaženou k jedinci, k Já jako osobitosti (Eigenheit). Nejde tedy o pouhou svobodu, která od něčeho uvolňuje, něčeho zbavuje, ale o takovou, která mně něco přináší, která naplňuje.

„K čemu je Ti také svoboda, když nic nepřináší? A kdybys byl ode všeho svobodný, pak bys neměl už nic; neboť svoboda je bezobsažná [inhaltsleer].

Kdo ji neumí užívat, pro toho nemá žádnou hodnotu...; jak Já ji ale budu užívat, to záleží na mé osobitosti [Eigenheit]. Nemám, co bych namítal proti svobodě, ale Já Tobě přeji více než svobodu; musíš být nejen *zbavený* něčeho, co si nepřeješ, musíš také *mít*, co chceš, nesmíš být jen ‚svobodný‘ [Freier], musíš být také [svobody], ‚způsobilý‘ [Eigner].“

Jaký je tedy podle Stirnera rozdíl mezi svobodou a způsobilostí ke svobodě, osobitostí? „Mnohého může být člověk *zbaven* [los werden], nikoli však všeho; od mnohého může být osvobozen, nikoli od všeho. ... ‚Svoboda žije jen v říši snů!‘ Naproti tomu osobitost [způsobilost ku svobodě], to je celé mé jsoucno a bytí [Wesen und Dasein], to jsem Já sám. Svobodný jsem od toho, čeho jsem *zbaven*, způsobilý [Eigner] jsem toho, co mám ve své *moci* nebo čeho jsem *schopen* [mächtig]. ... Svoboda pouze učí: Zbavte se, oprostěte se od všeho, co vás tíží [alles Lästigen]; neučí Vás ale, co sami jste. ... Způsobilost ke svobodě Vás volá zpět k Vám samým, říká: ‚Přijď k Sobě!‘ ... Moje svoboda bude teprve tehdy úplná, když bude mou – *mocí* [Gewalt]; skrze ni přestanu být pouze svobodným a stanu se svobody způsobilým [ein Eigner].“ (Stirner, 1898, s. 183–185, 193, 196)

Co se týká státu, ten spatřuje podle Stirnera ve svých občanech pouze jejich podstatu – lidství – a na tomto základě vytváří svou společnost. „Je tedy stát *společností lidí* [Gesellschaft der Menschen], nikoli spolkem [různých] Já [Verein von Ichen], kde každé Já má na mysli jen sebe. ... Proto jsme My oba, stát a Já, nepřátelé. Mně, egoistovi, neleží na srdci blaho této ‚lidské společnosti‘, Já jí nic neobětují, jen ji používám; abych ji však mohl úplně využívat, proměňuji ji spíše ve své vlastnictví a svůj výtvar, tj. ničím ji a na jejím místě vytvářím *spolek egoistů* [Verein von Egoisten].“ (Stirner, 1898, s. 209–210) Ve svém důrazu na jedinečnost každého člověka překročil Stirner v pozitivním smyslu hranice jedince pouze v tomto spolku egoistů, což je pro něho pojmenováním pro společnou existenci různých Já, aniž by se však takový spolek mohl nějak dotýkat jedinečnosti oněch různých Já, z nichž je utvořen. Pojem egoista používá Stirner ve smyslu svého Já, nikoli v morálním smyslu.

V důrazu na jedinečnost a v odporu k pouhé poslušnosti vůči vnějšku, v odporu k ochotě podřízovat se vnějším institucím a instrukcím, rezonuje Stirnerovo pojetí s anarchistickou představou svobody, která je zakládána na jednotlivci. „Možná, že sám ze sebe mohu učinit velmi málo; toto málo je ale vše a je lepší, než co bych Já ze Sebe nechal učinit prostřednictvím moci

ostatních, drezurou mravů, náboženství, zákonů, státu atd. Lepší ... nezvedené dítě nežli přemoudřelé, lepší člověk odporující nežli ke všemu ochotný. Ten nezvedený a odporující se ještě nachází na cestě, aby se utvářel podle své vlastní vůle...“ (Stirner, 1898, s. 213 – 214)

Rovněž pak právo podle Stirnera nemůže být odvozováno od něčeho, co je mimo jedince, nýbrž je dáno jen z jeho vlastního hlediska: „To neznamená nic jiného než: na co máš *moc*, na to máš *právo*. Odvozují všechno právo, všechno oprávnění od Sebe; Já jsem *oprávněn* ke všemu, čeho jsem mocen. Jsem oprávněn svrhnout Dia, Jehovu, Boha atd., pokud to Já *mohu*; nemohu-li to, pak budou tito bohové stále proti mně v právu a budou zůstávat u moci, Já se pak budu strachovat před jejich právem a jejich mocí v bezmocné ‚bázní boží‘, budu dodržovat jejich příkázání a ve všem, co budu činit podle *jejich* práva, budu věřit, že činím správně.“ Tedy, jak Stirner dále dovozuje, pouze „Já rozhoduji, zda je to pro *Mě právem; mimo* mne není žádné právo“. Naproti tomu tedy „ať už Mi příroda dává právo, nebo bůh, volba lidu atd., to vše je *cizí* právo, to je právo, které Já Sobě nedávám ani neberu.“ Takže zatímco „lidské právo je vždy dávané, ve skutečnosti to směřuje k takovému právu, které lidé jedni druhým dávají, tj. ‚vykazují‘“. (Stirner, 1898, s. 221 – 223)

S tím pak nutně souvisí i Stirnerův poměr ku státu, který tolik rezonoval s myšlenkami anarchismu konce 19. století a počátku 20. století: „Státy trvají jen tak dlouho, pokud existuje *panující vůle* a pokud tato panující vůle je považována za shodnou s vlastní vůlí. Vůle pána je – zákon. ... Pro stát je nevyhnutelné, aby nikdo neměl *vlastní vůli*: pokud ji však má, pak ho musí stát vyloučit (zavřít, vyobcovat atd.); pokud by měli vlastní vůli všichni, pak by stát zrušili. Stát není myslitelný bez panství a otroctví (poddanství); neboť stát musí chtít být pánem všech, které zahrnuje, a pak se tato vůle nazývá ‚vůlí státu‘.“ Naproti tomu „moje *vlastní vůle* je zhoubou pro stát; ... vlastní vůle a stát jsou úhlavní nepřátelé, mezi nimiž nemůže být žádný ‚věčný mír‘. ... Každý stát je *despocie*, ať už je despotou jeden či je více despotů, nebo ať jsou pány všichni, jak si mnozí představují republiku, znamená to, že je despotou jeden vůči druhému. ... V rámci státu se nemůže nespoutané Já, takové Já, jak Já Sobě náležím, naplnit a uskutečnit. Každé Já je od narození již zločinec vůči národu, státu. Proto stát dohlíží na všechny, spatřuje v každém – egoistu, a egoisty se obává. ... Stát má vždy jen ten účel, aby jedince omezoval, ovládal, podřizoval, aby z něho učinil poddaného něčeho *obecného*. ... Stát se nestará o Mě a o to, co je Moje, nýbrž pouze o Sebe a o to Svě:

pro stát platím pouze jako *jeho dítě*, jako ‚domorodec‘, jako *Já* nejsem pro stát nic.“ (Stirner, 1898, s. 228–229, 233, 264, 296)

V kontrastu se státem se Stirner pokusil vymezit jedince jeho vlastní mocí: „V protikladu ke státu pocituji stále výrazněji, že mi zbývá ještě velká moc, moc nade Mnou samým, tj. nade vším, co je jen pro mne příznačné a jen tehdy *je*, pokud je mým vlastním. ... Co *mi* tedy náleží? Nic než co je v mé *moci*! K jakému vlastnictví jsem oprávněn? Ke každému, jehož se – *zmocním*.“ Současně však Stirner vymezuje: „Pokud bych říkal, že Mně patří svět, pak jsou to vlastně také prázdné řeči, jež mají smysl jen tehdy, když nerespektují cizí vlastnictví. Mně však patří jen tolik, co zmohu, co jsem s to zmoci. ... Avšak moje vlastnictví není žádná věc, neboť ta má na Mně nezávislou existenci; mně vlastní je jen moje moc [Gewalt].“ (Stirner, 1898, s. 299, 311, 322) V samém závěru nejrozsáhlejší kapitoly své práce Stirner shrnuje: „*Já* ale nejsem nějaké *Já* vedle ostatních *Já* [neben andern *Ichen*], nýbrž samotné *Já*: *Já* jsem jediný. Proto jsou také mé potřeby, mé činy, zkrátka vše na Mně je jedinečné. A jen jako toto jediné *Já* si všechno přivlastňuji, tak jako jen toto *Já* jsem činný a Sebe rozvíjím. Nikoli jako člověk a nikoli člověka *Já* rozvíjím, nýbrž jako *Já* rozvíjím *Já* – Sebe. To je smysl – *Jediného*.“ (Stirner, 1898, s. 423)

A jelikož Stirnerův jedinec nechce a nemůže být odvislý od kohokoli jiného a čehokoli jiného, nemůže být odvislý ani od jakékoli abstrakce, jakékoli ideje – „žádný *pojmem* Mne nevyjadřuje, nic, co by bylo uvedeno jako moje podstata, Mne nevyčerpává; to jsou jen jména“ – pak může konstatovat, že tedy *Já* od ničeho jiného neodvodil, neboť je postaveno „jen na Mně samém, jediném, na pomíjivém, smrtelném tvůrci sebe sama.“ (Stirner, 1898, s. 429)

Když Stirner dovádí do dalších konsekvencí své pojetí vlastnictví jako *Eigentum*, používá k vysvětlení a odlišení i Proudhonovo vyjádření o tom, že vlastnictví je krádež (*le vol*). Stirner dodává, že zde je míněno cizí vlastnictví a o tom Proudhon mluví. A dodává provokativní vysvětlení: „Ale proč zde svalovat vinu na ostatní, že *Nás* obrali, když *My* sami jsme vinni tím, že jsme ostatní nechali neobrané. Chudí jsou sami vinni, že bohatí existují.“ (Stirner, 1898, s. 369)

V této souvislosti se pak Stirner dostává k pojmu revoluce a vytváří k ní ekvivalent odpovídající koncepci jedince, a tím je pro autora vzpoura [Empörung]. Proto také považuje za nutné odlišovat mezi oběma pojmy.

„Revoluce či vzpoura nesmějí být chápány souznačně. Revoluce spočívá v převrácení poměrů, stávajícího stavu, státu nebo společnosti, je tedy *politickým* nebo *sociálním* činem; vzpoura má sice za nevyhnutelný následek proměnu poměrů, ale nevychází z nich, nýbrž z nespokojenosti člověka se sebou samým... Revoluce směřuje k novým *zřízením*, vzpoura vede k tomu, abychom se již *nenechali* řídit, nýbrž sami sebe řídili, a nespolehá se na ‚institute‘. ... Revoluce přikazuje vytvářet *zřízení*, vzpoura žádá *vsprámit se nebo vstýčit se*. Jakou ústavu je třeba zvolit, to je otázka, kterou se zabývají revolucionáři... Zůstat bez ústavy, o to se snaží buřič [Empörer].“ (Stirner, 1898, s. 369–371)

Ačkoliv se Stirner kriticky zmiňoval o Proudhonovi, sám Proudhon na Stirnera nereagoval. Rovněž Bakunin se nikde Stirnerovými myšlenkami nezaobíral, ač se roku 1848 se Stirnerem osobně seznámil (Kašík, 1969, s. 102) a roku 1886 Engels přičítal zpětně Bakuninův anarchismus právě vlivu Stirnera: „Stirner zůstal kuriozitou dokonce i potom, když ho Bakunin zkřížil s Proudhonem a tuto zkříženinu překřtil na ‚anarchismus‘.“ (Engels, 1950, s. 36) Zdá se, že význam a dosah Stirnerových spekulativních úvah mohl být oceňován právě až ke konci 19. století, kdy se vytvořila atmosféra pro chápání a porozumění individua a kdy i některé myšlenky a proudy anarchismu představovaly bázi, na níž mohl být Stirnerův *Jedinec* promyšlen, respektive na níž mohl být inspirujícím podnětem nejen pro úvahy Nietzscheho, ale i pro programovou linii individualistického anarchismu. Rovněž takoví historikové anarchismu, jakými byli Ernst Viktor Zenker, Paul Eltzbacher, Ludwik Kulczycki či Ettore Zoccoli, ačkoli sami nebyli anarchisty, zařazovali na přelomu 19. a 20. století Stirnerovy myšlenky do dějinného proudu anarchismu.

V Zenkerově kritickém pohledu je Stirner charakterizován jako myslitel, který vyšel z Fichtovy a Hegelovy školy, dovedl jejich individualistický rys až na hranici karikatury a ve svých myšlenkách soustředěných na Já se úzkostlivě snažil, aby neskončil znovu u metafyzické mýdlové bubliny. Všechno pojmové a obecné je pro něho druhotné; věc jedince, subjekt, který učinil objektem, výtvor, jenž je svým autorem považován v podstatě za to jediné a opravdu reálné, za poslední účel, je vnímán a ctěn jako něco svatého. (Zenker, 1895, s. 71)

Stirnerova úporná snaha zachovat jedince nedotčeného čímkoli, co by mohlo narušovat či zpochybňovat jeho svobodný egoismus, představuje

pro Zenkera příklad německého spekulativního přístupu: „Stirner je německý myslitel, který se nevázaným proudem svých myšlenek ocitá daleko od života a skutečnosti, v mlhavém oblačném kukaččím hnízdě, kde skutečně přebývá jako ‚jedinec‘, protože ho nikdo nemůže následovat. Po nějakém agitátorském úmyslu není v knize ani stopy. Pokud zmiňuje politické strany, nevystupují jako takové, nýbrž jako pouhé koreláty určitých filozofických duchovních směřování... Všechny strany mají pro něho jen to společné, že se všechny pokoušejí uskutečnit pojmy, ideje spočívající mimo Stirnera, ať už jde o boha, stát nebo lidstvo. A stejně tak přistupuje Stirner k soudobým filozofickým směrům nebo směrům dob dřívějších. Všechny se rozplývají v mohutném oceánu všeobecnosti, absolutna, nicotnosti. ... Tak zůstává Stirner vůči politice, jakož i vůči filozofii své doby nevraživý, nepřející a sahající až k odporu, právě jako opravdový syn své doby a své země.“ (Zenker, 1895, s. 69)

Sám Stirner se nikde ve svých textech za anarchistu neoznačuje. Teprve v průběhu devadesátých let 19. století byla jeho práce objevena pro anarchismus – pro svůj radikální důraz na nezávislost individua, na neomezenost jeho svobody. V době utvářejícího se organizovaného dělnického hnutí, v době, kdy se zároveň objevovaly myšlenky o nebezpečí nejen státního totalitarismu, ale i hierarchické moci politických stran a kritické hlasy o nebezpečí případného budoucího státního socialismu, a rovněž v době nietscheovské apoteózy individua se zároveň otevíralo porozumění pro někdejší zapomenutý koncept stirnerovského individua jako nezaměnitelného jedince, individua nezařaditelného pod žádného společného jmenovatele, a jeho vzpoury vůči takovým tendencím a snahám.

Na první pohled komplikovaná spekulativní koncepce Stirnerova jedince tak rezonovala po několika desítkách let zapomenutí v anarchistickém kontextu. Současně v této době vnitřní diferenciací mezi anarchisty se staly Stirnerovy myšlenky základem a inspirací pro představitele individualistického anarchismu. Významný podíl na znovuobjevení a oživení zájmu o Stirnera měla práce Johna Henryho Mackaye, který vydal roku 1898 po rozsáhlém zkoumání zapomenutých skutečností o autoru *Jedince* biografii *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk* (Max Stirner. Jeho život a dílo). Na základě svého zájmu o Stirnera rovněž Mackay vydal beletristické dílo *Die Anarchisten* (Anarchisté, 1891), v němž se na základě znalosti Stirnera, ale i anarchistického prostředí osmdesátých let, pokusil prezentovat stirnerovské

myšlenky a individualistický anarchismus v beletristické podobě, neboť „v žádném oboru sociálního života nepanuje dnes strašnější zmatek, naivnější povrchnost, nebezpečnější neznalost, než v oboru anarchismu“, jak poznamenal v úvodu ke svému dílu z roku 1891. „Doufám aspoň, že jsem dokázal úplnou neslučitelnost anarchistického a komunistického názoru na svět, bezúčelnost a škodlivost násilné taktiky, jakož i nemožnost nějakého řešení otázky sociální státem.“ A odvolával se na Benjamina Tuckera, který ve Spojených státech ve svém časopise *Liberty* tehdy již po několik let stirnerovské myšlenky prosazoval. (Mackay, 1895, s. V, VII.)

Nicméně první vlna oživení zájmu o Stirnera v devadesátých letech 19. století je spojována s vydavatelem *Jedince* Paulem Lauterbachem, který se hlásil k myšlenkám Nietzscheho. „V dějinách anarchismu Stirner zaujímá místo velmi významné,“ píše Kulczycki. „Je nejkrajnějším individualistou ze všech, jací byli před ním i po něm. Individualism jeho liší se velmi od individualismu Godwinova, Proudhonova a jiných jeho předchůdců: tito vystupovali téměř výlučně proti institucím, omezujícím lidskou jednotku, Stirner však hlavně proti abstrakcím a všeobecným ideám, jež mají nad námi moc. Ovšem i on odmítá stát, vlastnictví, právo atd., ale na tom nepřestává a chce, aby pojmy: bůh, vlast, lidstvo, rodina, mravnost atd. neměly nad ním moc a v ničem neomezovaly jeho individuálnost.“ (Kulczycki, 1910, s. 38)

V českých zemích na konci devadesátých let 19. století se projevoval zájem o Stirnera v prostředí individualistických a anarchistických názorů kolem *Moderní revue*, kde byly v roce 1895 publikovány ukázky ze Stirnerova *Jedince* (*Moderní revue*, 1895, s. 1–4, 38–41, 62–66) a kde v roce 1898 vyšla Stirnerova stať „Nepravá zásada naší výchovy aneb humanismus a realismus“, v jejímž závěru autor zdůraznil, že „je-li ideou a pudem nové doby svoboda vůle, musí pedagogika mít před očima jako počátek a cíl vypěstění svobodné osobnosti“. (*Moderní revue*, 1898, s. 3–6, 65–67, 166–170) Později, v době, kdy se v českém anarchismu hlásila ke slovu jeho širší proletářská základna, vymezil Stanislav Kostka Neumann spolu s ní svůj vztah k individualismu a ke Stirnerovi mj. právě tím, že „krajní individualism ve formě sebekrásnější a vznešenější nemůže být podkladem hnutí, jehož nejdůležitějším činitelem je proletariát, že krajní individualista je buď pasivní snílek, lhostejný ke každodenním bojům světa jako Stirner, nebo že je osamocným bojovníkem...“ (*Kalendář revolucionářů na rok 1903, 1902*, s. 20) a shodoval se tak se stanoviskem italského anarchisty Fabbriho (viz níže).

Tomáš Garrigue Masaryk již v *Otázce sociální* zmiňuje Stirnera ve srovnání s Marxem a Engelsem, či spíše v protikladu k nim. (Masaryk, 1898, s. 666, 675) Polemicky se vyjádřil Neumann k Masarykovu vymezení polarity Stirnerova krajního individualismu na jedné straně a krajního socialismu Marxe a Engelse na druhé straně v jeho *Ideálech humanitních*, kde Masaryk dodává, že jsou různé pokusy sloučit obě protivy, ale vcelku stojí tyto dva směry proti sobě. Neumann odmítá takovou polarizaci, staví se proti Stirnerovu individualismu a klade anarchismus na půdu socialismu. (*Moravský kraj*, 1907, s. 1–2)

V roce 1903 napsal Luigi Fabbri kritickou stať proti stirnerovskému anarchistickému individualismu, který datuje od roku 1891, a jehož intenci dokonce spojuje s možnou zlomyslností vůči anarchismu či „snahou nahradit tyranii státní, kněžskou a panskou tyraníí intelektuelních“. (Fabbri, 1904, s. 1) Fabbri dává anarchismus do souvislosti se socialismem a poukazuje na to, že odpůrci anarchismu, například Plechanov, se snaží pomocí Stirnera dokazovat, že anarchismus není socialismus, zatímco podle Fabbriho nejsou žádné „vážné doklady o domnělé spojitosti mezi teorií bayreuthského filozofa a teorií dnešních anarchistů“. S odkazem na Masarykovy *Ideály humanitní* připomíná v poznámce překladatele i Neumann, že Masaryk se v této otázce dopouští stejného omylu jako ruský sociální demokrat a kritik anarchismu Plechanov. Fabbri vytýká stirnerovcům, že se nezabývají budováním, že individualistům vůbec většina sociálních otázek uniká, že pomíjejí otázku solidarity, že anarchističtí individualisté stirnerovského ražení nejsou revoluční, že v ekonomických otázkách jsou „opravdoví docela měšťáčtí liberální hospodáři“, a že v politických otázkách vede jejich stanovisko k osamocení. Zatímco tedy ze stirnerovské kritiky stávající společnosti lze mnohé stránky akceptovat, vcelku autor uzavírá, že z hlediska soudobého anarchistického hnutí „stirnerovská teorie je v základě reakcionářská“, protože anarchisté nepotírají společnost, „ale hledají rovnováhu mezi ní a individuem“. (Fabbri, 1904, s. 13, 18–19, 21–23, 25) Český překlad Stirnerova *Jedince* je sice Neumannem kriticky zmiňován jako jedna z činností významného činitele českého anarchismu Karla Vohryzka s tím, že „počal – ovšem špatně – překládat Stirnera. A Stirnerova individualismu zmocnil se pak aspoň zdánlivě jako zástěry,“ (*Zádruha*, 1909, s. 28/1) ale jeho vydání nemáme doloženo.

Během dvacátého století se s myšlenkami Stirnerovými kriticky vyrovnávali různí autoři. Měl vliv na některé tvůrce avantgardy; např. Max Ernst po

jeho hlavním díle dokonce pojmenoval jeden svůj obraz z roku 1925. Zajímavá byla reflexe psychologa a myslitele Ericha Fromma z jeho knihy o altruismu a egoismu z roku 1947. Fromm si vážil především Stirnerovy myšlenkové odvahy: „Stirner nebyl filozofem velikosti Kanta nebo Hegela, ale měl odvahu radikálně se vzbouřit proti té stránce idealistické filozofie, která negovala konkrétního jedince a pomáhala tak utlačovatelskému státu udržet si nad ním absolutní moc.“ (Fromm, 1990, s. 124) Ve svém souhrnném hodnocení Stirnera a Nietzscheho shrnul, že „i když zaujali opačné stanovisko než Kalvín a Kant, pokud jde o kult sobectví, shodovali se s nimi na předpokladu, že láska k jiným a láska k sobě jsou alternativy. Odsuzovali lásku k ostatním jako slabost a sebeobětování a postulovali egoismus, sobectví a sebelásku – přičemž tuto otázku natolik zamotali, že jasně nerozlišili mezi posledními dvěma zmíněnými pojmy – za ctnosti.“ (Fromm, 1990, s. 123)

Stirnera si osvojili rovněž existencialisté. Na Stirnerův vliv mezi existencialisty upozornil rovněž Gerhard Senft v souvislosti s poválečnou vlnou obnoveného zájmu o Stirnera. (Senft, 1988, s. 114–116) Jistý vliv měl Stirner na Jean-Paula Sartra, ve své knize *Člověk revoltující* se mu věnoval i Albert Camus. Toho na něm zaujalo to, že Stirner výslovně postuloval protiklad mezi individuální vzpourou (revoltou) a sociální revolucí, protiklad, který ve své knize sledoval i Camus. Vyrovnával se s totálností této vzpoury, s tím, že Stirner vyvázal jedince ze všech morálních závazků a dal mu právo na vše, na co má moc. „Vyhlásit, že vražda je legitimní, znamená vyhlásit válku jedinečných Jedinců. Vražda tak splyne s jakousi kolektivní sebevraždou. Stirnera, který nic z toho nevidí nebo nechce vidět, však žádná destrukce nezastaví. (...) Zoufalý smích jeho veličenstva jedince na troskách světa ilustruje konečné vítězství ducha revolty.“ (Camus, 1995, s. 72–73) Druhá vlna obnoveného zájmu o Stirnerovy myšlenky z konce šedesátých let 20. století je spojována s osobností marxisty Hanse G Helmse, autora práce *Die Ideologie der anonymen Gesellschaft* (Ideologie anonymní společnosti), s připojenou stirnerovskou bibliografií. (Helms, 1966)

„Max Stirner rehabilitoval jedince v době, kdy filozofické pole ovládal hegelíánský antiindividualismus,“ píše Daniel Guérin. „Stirner vyzvedl vnitřní hodnotu jedinečného individua, čili jeden vzor otištěný do jedné neopakovatelné hmoty... Dnes se smělost a rozhled jeho myšlenek jeví v novém světle. Zdá se, že dnešní svět si vytýčil za cíl záchranu jedince před

všemi podobami odcizení, které jej ničí, tj. před odcizením individuálního otroctví a totalitního konformismu.“ (Guérin, 1998, s. 15)

Na druhé straně však řada anarchistů, zejména představitelů anarchismu komunistického, odmítala chápat Stirnera v kontextu anarchismu, ať už šlo o Petra Kropotkina nebo Gustava Landauera a Ericha Mühsama. Stirnerova absolutizace jedince byla v protikladu s jejich přesvědčením o hodnotě společenských vazeb, které dle jejich názoru utvářejí každého jedince a umožňují jeho svobodu. Max Nettlau se klonil k názoru, že Stirner zůstával spíše nepochopený.

Stirnerovy myšlenky a jeho extrémní individualismus mohou být zcela oprávněně považovány za nezávislý produkt obecné dobové tendence. Jeho kniha je velice osobním vyznáním autorovy nespokojenosti volající proti všemu, co otravuje život a ničí jeho vůli, připomíná George Woodcock. Práce, která je zatížena verbalismem a zdouhavostí, je v jádru brilantní esejí, jež tvoří jednu krajnost celého spektra anarchistických teorií, nikoli však anarchistického hnutí. Anarchistického hnutí proto ne, protože Stirner byl anarchistickými autory objeven, až když anarchismus již doznal definitivního tvaru jako vyznání své doby. Stirnerovi patří v dějinách anarchismu místo důrazného zastánce jedinečnosti každé lidské bytosti. (Woodcock, 1986, s. 89)

Stirner se ve své práci pokusil dokázat, že jak liberalismus ve všech svých podobách, tak socialismus či komunismus se jen pokoušejí novými argumenty propagovat podřízenost jednotlivce a tím ho připravit o jeho jedinečnost, o to, co je mu jako jedinečnému vlastní. „Kritik Hegela a žák Schleiermachers Max Stirner byl dostatečně vzdělaný na to, aby věděl, že očekávanou revoluci, tedy alternativu francouzské a proletářské revoluce, je třeba popsat tak, aby predikát (člověk) byl přiřazen k subjektu (osoba) (a nikoli naopak), a že v tomto smyslu jednotlivci náleží osoba jako to, co je mu vlastní.“ (Rudolph, 1996, s. 32)

V poslední době je Stirner někdy vnímán jako předchůdce poststrukturalismu a Foucaultova konceptu ‚smrti člověka‘. Tato interpretační linie kladě důraz zejména na Stirnerovu kritiku ideje člověka, která je vnucována každému jedinci jako jeho dokonalý předobraz a vede k potlačení jeho Já. Právě tato kritika měla předznamenat poststrukturalistický útok na humanistický esencialismus – a zároveň vrátit filozofii k některým stránkám jejích předplatónských, a tedy předidealistických kořenů. (Koch, 1997)

Někteří současní anarchisté ovlivnění poststrukturalismem proto také pokládají Stirnerovu filozofii za jedno z možných východisek pro vymanění anarchismu z jeho zakořenění v určitém konceptu lidské přirozenosti a zároveň pro rozvoj nových strategií hnutí odporu, které by konfrontovaly nové podoby moci. (Newman, 2001, s. 55 – 74)

4. Vlastnictví – krádež, nebo záruka svobody?

Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865)



V první polovině 19. století představovala osobnost Pierre-Josepha Proudhona spojení myšlenky socialismu s úsilím o neomezovanou svobodu. Ve svém rozsáhlém díle hájil přesvědčení, že lze uskutečnit takový společenský pořádek, v němž je socialismus zároveň naplněním úplné svobody, bez autority státu, bez potlačování, pronásledování a manipulování ovládaných vládnoucí mocí.

Proudhon byl prvním myslitelem, který se sám označil za anarchistu; významně inspiroval pozdější anarchistické hnutí i jiné proudy socialismu a družstevní aktivity. Samotný pojem anarchie naplnil pozitivním obsahem: „Správnou formou vlády je anarchie.“ (Marshall, 1993, s. 238)

Proudhon se narodil 15. ledna 1809 v Besançonu v rodině bednáře a kuchařky, jako nejstarší z pěti dětí. Tomu odpovídalo i jeho dětství tísněné finančním nedostatkem. V Besançonu navštěvoval v letech 1820–1827 Collège Royal. Studium ale musel z finančních důvodů přerušit, vyučil se tiskařem a do roku 1830 pracoval jako korektor v tiskárně. Pak se živil na různých místech ve Francii a Švýcarsku jako typograf. Po neúspěšném pokusu otevřít si vlastní tiskárnu se mu podařilo získat stipendium na akademii v Besançonu a po maturitní zkoušce mohl díky stipendiu studovat v letech 1838–1842 v Paříži.

Věnoval se filozofii, historii a politické ekonomii. Zabýval se podstatou soukromého vlastnictví, s nímž souvisí i autorita. Došel k závěru, že s negací vlastnictví je spojena i negace autority, a tudíž že skutečná reforma vlády znamená anarchii (pro Proudhona znamenal pojem reforma obecně změnu, v jeho myšlení neměl místo protiklad reformy a revoluce). Otázka vlastnictví byla předmětem Proudhonovy práce *Qu'est-ce que la propriété? Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (Co je vlastnictví? Zkoumání principu práva a vlády, 1840). „Když na otázku: *Co je otroctví?* krátce odpovím

Otroctví je vražda!, pak bude mým myšlenkám porozuměno. Několika slovy mohu ukázat, že násilí, které rdousí myšlenky, vůli a osobnost člověka, je násilím na život a na smrt, a že tedy ‚zotročovat člověka‘ je totéž jako ho vraždit. Proč bych tedy také na otázku: *Co je vlastnictví?* nemohl právě tak dobře odpovědět *Je to krádež!*, aniž bych zůstal nepochopen? A přece je tato druhá věta pouze přeformulováním té první. Chci zkoumat vlastnictví, základy našeho státu a našich institucí.“ (Proudhon, 1971, s. 1–2) Zkrácené vyjádření Proudhonovy myšlenky v proslulé provokativní formulaci *Vlastnictví je krádež* se pak stalo často opakovaným heslem mnoha anarchistů, zároveň ale tato věta vytržená ze svého kontextu zjednodušovala Proudhonovy názory.

Autor v této práci kritizoval panující vlastnické poměry, na jejichž základě mohou vlastníci výrobních prostředků přijít k nezaslouženému zisku, který jim umožňuje, aby odníмали dělníkům plný výtěžek jejich práce a tím ještě zvětšovali hospodářskou a sociální nerovnost ve společnosti. To znamená, že vlastnictví nutně vede k tomu, aby ostatní, tj. ti, kteří nejsou vlastníky, byli vykořisťováni.

Z Proudhonových úvah rovněž vyplynulo, že politika je věda o svobodě, a tudíž že panství člověka nad člověkem, ať už je nazýváno jakýmkoli jménem, znamená utiskování, kdežto „anarchie, nepřítomnost každého panovníka, každého suveréna, to je taková vládní forma, k níž se denně přibližujeme, která se pro nás stává zakořeněným zvykem, abychom brali člověka jako pravidlo a jeho vůli za zákon,“ psal Proudhon. „Vlastník, lupič, hrdina, suverén, neboť všechna tato pojmenování jsou synonyma, stanovuje zákon podle své vůle a nestrpí ani odpor, ani poručníkování, to znamená, že si zachovává zároveň zákonodárnou a výkonnou moc... Vlastnictví tedy vytváří nutně despotismus, vládu rozmaru, panství libovůle; to je tak vnitřně spojeno s podstatou vlastnictví, že stačí – abychom se o tom přesvědčili – vzpomenout si na to, co to vlastně znamená, a pozorovat poměry, které nás obklopují. Vlastnictví je právo *užívání* a *zneužívání*.“ (Proudhon, 1971, s. 224–226) Proti soukromému vlastnictví (*propriété, dominium*), které je zdrojem vykořisťování, kladl Proudhon osobní vlastnictví (*possession individuelle*). Soukromé vlastnictví pro Proudhona znamenalo možnost neomezeného hromadění bohatství na úkor možností a konečně i svobody ostatních členů společnosti. Šlo přitom o privilegium dostupné jen malému počtu lidí. Naopak osobní vlastnictví mu bylo zárukou svobody jednotlivce, neboť mohlo

bránit útokům na tuto svobodu a snahám využívat hmotné závislosti člověka. Osobní vlastnictví tak bylo základním kamenem v Proudhonově vizi společnosti svobodných jedinců. Soukromé vlastnictví tedy utlačuje, osobní vlastnictví chrání. Proudhon vysvětloval: „Osobní vlastnictví je podmínkou společenského života; pět tisíc let soukromého vlastnictví dokazuje: soukromé vlastnictví je sebevraždou společnosti. Osobní vlastnictví je oprávněné; soukromé vlastnictví je protiprávní. Potlačte soukromé vlastnictví a zachovejte osobní vlastnictví... Vyžeňte zlo ze světa.“ Proudhonova společenská koncepce spočívá pak na svobodných asociacích a na jejich volném sdružování. „Volná asociace, svoboda, která se omezuje na to, aby zachovávala rovnost ve výrobních prostředcích a rovnocennost ve směně, je jedinou možnou, jedinou spravedlivou a jedinou správnou společenskou formou.“ V obecném pohledu pak autor dodával, že „nejvyšší dokonalost společnosti se nachází ve spojení řádu a anarchie“. (Proudhon, 1971, s. 231–232) Veškeré násilí, které se v moderní společnosti vzpírá rovnosti, pochází podle Proudhona ze soukromého vlastnictví. Ovšem jeho odstranění hledal Proudhon v jakési organické přeměně, která se uskuteční vývojem, neboť každé boření, ničení či revoluce by znamenaly přerušování běhu sociálního života. Tak Proudhon hledal takové principy, které by vlastnictví učinily všeobecným a vedly k rovnosti. Tedy postupně až k úplnému potlačení zisku, který je zdrojem útlaku a nerovnosti. Organizace společnosti by pak měla vzejít z principu dělby práce a kolektivní síly a měla by zároveň zachovat osobnost člověka a občana. Podstatou zachování osobnosti a společenskosti člověka je svoboda: „Svoboda je rovnost, protože svoboda existuje jen ve společenském stavu a mimo rovnost není žádná společnost. Svoboda je anarchie, protože ona nepřipouští panství libovůle, nýbrž pouze autoritu zákona, to znamená nutnosti. Svoboda je nekonečně rozmanitá, protože si váží každé vůle v hranicích zákona,“ vymezoval Proudhon své stanovisko. (Proudhon, 1971, s. 228)

Pohoršení, které Proudhonův spis a ještě uveřejnění následujícího *Avertissement aux Propriétaires* (Varování vlastníkům, 1842) vyvolaly, znamenalo pro autora zastavení stipendia a skončilo soudem, u něhož byl však Proudhon téhož roku osvobozen. Práce *Co je vlastnictví?* se stala diskutovaným, provokujícím dílem nejen pro Proudhonovy současníky. Helmut Rüdiger (1903–1966), teoretik anarchosyndikalismu a autor prací o federalismu, se souhlasně dovolával francouzské *La Grande Encyclopédie*, v níž je tato práce

označena jako závěrečná tečka za všemi humanitárními deklaracemi dosavadních koncepcí socialismu a za první práci vědeckého socialismu. (Rüdigger, 1991, s. 170) Ve své době i v následujících a pozdějších letech budila práce *Co je vlastnictví?* značnou pozornost, pro některé se stala jediným reprezentativním dílem Proudhonovým dílem a neztratila na své aktuálnosti. „Prohlášení soukromého vlastnictví za krádež zůstalo i dnes revolučním a nese v sobě svůdný klíček naděje, který je vlastní všem neuskutečněným pokusům o změnu společenských vztahů,“ psal v roce 1971 v předmluvě k novému vydání německého překladu Proudhonova díla M. Kramer. „Na tom nic nemění ani pozdější zmírňující postoj Proudhonův; rozhodující je heslo, které – když už jednou bylo napsáno – působí dále samostatně.“ (Kramer, 1971, s. 2)

Ve čtyřicátých letech se Proudhon seznámil s Étienne Cabetem a jeho přívrženci a věnoval se dílu *De la Création de l'Ordre dans l'Humanité ou Principes d'organisation politique* (O vytváření řádu u lidstva aneb Zásady politické organizace, 1843). Pod vlivem socialistů Charlese Fouriéra a Claude-Henri Saint-Simona vykládal svou teorii vývoje lidské společnosti ve třech fázích – náboženské, filozofické a vědecké. V těchto fázích se vyjadřují tři momenty lidského poznání a představují proces společenského pokroku. Dosud bylo lidstvo schopno ustavit pouze autoritativní hierarchické společnosti založené na náboženství, na představě jakési analogie božího pořádku. Ani ve druhé, filozofické fázi, která odpovídá deduktivnímu kauzálnímu myšlení, nejsou lidé schopni poznat proměnlivé a dynamické vztahy vzájemného působení. Toho bude lidstvo schopno teprve ve třetí fázi svého vývoje, ve fázi vědecké. V této fázi bude lidstvo vedeno takovým myšlením, jež bude odpovídat technickému, přírodovědeckému a průmyslovému vývoji a ekonomickým, sociálním a kulturním potřebám a zájmům 19. století. Tehdy pak bude zřízena společnost založená na technickém, přírodovědném a průmyslovém vývoji a rovněž na vzájemném kooperativním fungování, kdy se bude její kolektivní síla produktivně rozvíjet na základě práce ve společenství tvořeném různými sdruženími.

V letech 1844–1845 se Proudhon v Paříži seznámil se svým pozdějším velkým následovníkem Michailem Bakuninem, ale také s mužem, který se měl brzy stát jeho velkým protivníkem – německým komunistou Karlem Marxem. Toho původně velmi nadchlo Proudhonovo *Co je vlastnictví?*, o němž v knize *Svatá rodina aneb Kritika kritické kritiky* dokonce napsal, že je „vědeckým manifestem francouzského proletariátu“. (Marx – Engels, 1957,

s. 56) Někteří autoři, jako např. Rudolf Rocker, dokonce tvrdili, že právě toto dílo definitivně přivedlo Marxe k socialismu a že právě z něj Marx vycházel při formulaci mnohých svých teorií (Rocker dokonce vysvětloval Marxovy pozdější prudké útoky proti Proudhonovi právě snahou „skrýt, co Proudhonovi dlužil“ – Rocker, 2005).

Marx oslovil Proudhona s nabídkou, zda by se nechtěl stát spoluúčastníkem „stálé korespondence s německými komunisty a socialisty,“ projektu, který Marx zamýšlel jako základ pro budoucí mezinárodní diskusi a spolupráci socialistů a komunistů, jejímž „hlavním cílem“ mělo být „spojení německých socialistů s francouzskými a anglickými socialisty“. (Roemheld, 1999–2000, s. 91–92) Proudhon ve své písemné odpovědi ze 17. května 1846 vyjádřil celou řadu výhrad k Marxově přístupu. Proudhon sice souhlasil s účelem a organizací takové korespondence, zároveň však formuloval své námítky k Marxově dopisu:

„Především, ačkoli jsou mé názory na organizaci a realizaci více či méně ustálené, přinejmenším pokud jde o principy, myslím, že je mou povinností, tak jako je povinností každého socialisty, uznat na nějakou dobu ještě ty staré nebo pochybné formy; stručně řečeno: stavím se na stranu téměř absolutního ekonomického antidogmatismu.

Hledejme společně, budete-li chtít, zákony společnosti, způsob, jak se tyto zákony uskutečňují, pokrok, na jehož základě se k jejich odhalení dostáváme; ale chraňme se, probůh, poté, co jsme se zbavili všech apriorních dogmatismů, abychom prosím sami chtěli lidu přinášet doktríny; neupadněme do rozporu Vašeho krajana Martina Luthera, který poté, co odhodil katolickou teologii, začal ihned s ohlašováním exkomunikací a klateb zakládat protestantskou teologii. Již tři století je Německo zaměstnáno tím, aby zničilo Lutherovo přetírání. Nepřipravujme lidstvu nové úkoly novou maltou. Souhlasím z celého srdce s Vaší myšlenkou, aby jednou byly předloženy všechny názory; vedme dobrou a čestnou polemiku; dejme světu příklad moudré a obezřetné tolerance, *ale chraňme se toho, abychom se vynořili jako vůdci nové intolerance, jen proto, že stojíme v čele hnutí*: nepočínejme si jako apoštolové nového náboženství, ani kdyby toto náboženství bylo náboženstvím logiky, náboženstvím rozumu. Chtějme povzbudit, uvítat všechna otevřeně vyslovená stanoviska; kářejme ale všechna prohlášení, která něco vylučují, a všechny formy mysticismu; nechtějme považovat žádnou otázku za zcela vyčerpanou a když už jsme použili poslední argument, začněme, je-li to

nutné, s výmluvností a ironií zase od začátku. Za této podmínky vstoupím s potěšením do Vašeho společenství, jinak ne!

Také o jednom slově Vašeho dopisu musím učinit poznámku. *V okamžiku činu*. [*Au moment de l'action*]¹ Možná, že jste ještě toho názoru, že žádná reforma v současnosti není možná bez nějakého převratu, bez toho, čemu se dříve říkalo revoluce, a co dále není nic než jen *otřes* [*secousse*]. Tento názor chápu, omlouvám, rád bych o něm diskutoval, neboť jsem ho sám dlouho sdílel, ale přiznám se Vám, že má poslední studia mě od něj zcela odvádějí. Myslím, že ho nemáme nutně zapotřebí k tomu, abychom uspěli, a že proto *revoluční čin* nesmíme stavět jako prostředek reformy, protože tento údajný prostředek by byl zcela prostě výzvou k násilí, ke zvůli, zkrátka protikladem [k reformě, poznamenává Lutz Roemheld – Roemheld, 1999–2000, s. 95]. Já vidím tento problém takto: *Umožnit, aby díky určité ekonomické kombinaci vstoupilo do společnosti bohatství, jež ze společnosti uniklo prostřednictvím jiné kombinace*. Jinými slovy: v politické ekonomii platí teorie vlastnictví, která se obrací proti vlastnictví, způsob, jak získat to, co vy, němečtí socialisté, nazýváte společenství majetku [communauté] a co já jsem se okamžitě rozhodl nazývat *volnost, rovnost*. Nyní myslím, že znám prostředek, jak tento problém v krátké době vyřešit. Dávám přednost tomu, abychom vlastnictví ničili spíše palbou z ručnic, nežli abychom bartolomějskou nocí dali vlastníkům novou sílu. Moje příští práce, která je již z poloviny vytištěna, Vám o tom řekne více. Na tomto stanovisku, můj milý filozofe, dnes stojím, s výhradou, že se mohu mýlit... Musím se Vám ještě mimochodem zmínit, že francouzská dělnická třída se mi zdá v podstatě právě tak pohodová. Naši proletáři mají takovou žízeň po vědění, že by velmi špatně nesli, kdyby se jim nenabízelo na uhašení žízně nic jiného nežli krev. Zkrátka, byla by to pro nás podle mého špatná politika, kdybychom mluvili jako anděl pomsty; přijde ještě dost neúprosných opatření; lid nepotřebuje být ještě zde zvláště napomínán.“ (Mülberger, 1979, s. 54–56)

Jakkoli výslovně v Proudhonově dopisu nebylo formulováno odmítnutí spolupráce s Marxem, výhrady, ba varování, jež Proudhon učinil, byly pro Marxe natolik nepřijatelné, že na dopis nikdy neodepsal. Proudhonovy námitky ukončily přátelskou korespondenci mezi ním a Marxem a vyústily

¹ Lutz Roemheld připomíná původní Marxovu formulaci „Und wenn die Zeit zum Handeln da sei“ z dopisu Proudhonovi. (Roemheld, 1999–2000, s. 95)

v Marxově otevřeném nepřátelství. V Proudhonově odpovědi se již viditelně rýsuje možnost konceptu volného socialismu, ve kterém nemá mít místo vedoucí politická elita. Již z této výměny názorů mezi Marxem a Proudhonem „se ukazuje v podstatě nepřeklenutelný protiklad mezi hegemoniální mocensko-politickou revoluční strategií na jedné straně a participační emancipační revoluční strategií na straně druhé“. Lutz Roemheld zde poukazuje na historický okamžik, v němž se rozdělení socialismu na koncept komunismu prosazovaného diktaturou a na koncept rovnostářského svobodného socialismu stalo nezvratnou historickou skutečností. (Roemheld, 1999–2000, s. 99)

V roce 1846 uveřejnil Proudhon práci *Système des Contradictions Économiques ou Philosophie de la Misère* (Systém ekonomických protikladů aneb Filozofie bídy), v níž podával svou teorii hospodářského a společenského vývoje. Pokusil se zachytit hlavní rysy společností, které produkují a směňují zboží a v nichž dochází k protikladnému a nerovnoměrnému rozdělování společenského bohatství, a to na úkor většiny lidí. Proudhon se snažil tematizovat otázky, jež byly charakteristické pro rozvíjející se kapitalistický systém. Všiml si dělby práce, která na jedné straně vyžaduje technický vývoj a vyšší kvalifikaci malého počtu lidí, ale na druhé straně vede u většiny pracujících k duševnímu ochuzování, zjednodušování a stereotypnímu vykonávání nekvalifikované práce a k jejímu zlevňování. Rovněž zavádění strojů sice zčásti zbavuje dělníky jednostranné práce, současně však mnoho z nich vyřazuje z výrobního procesu, vytváří nadměrnou nabídku pracovních sil a snižuje mzdy zaměstnaných. Proudhon analyzoval fenomény konkurence, monopolů a volného obchodu a poukazyval na to, že s rozvíjejícím se poskytováním úvěru se s pomocí nájmu a jejich umořování vytváří postupně závislost nájemců na najímatelích. Konkrétně docházel Proudhon k tomu, že podstatou všech protikladů je rozpor mezi užitnou hodnotou a směnnou hodnotou.

Marx v polemickém spisu vůči této Proudhonově práci zvolil nejen rovinu kritiky teorie, nýbrž i rovinu záměrných neporozumění a osobních odsudků.² Zenker v souvislosti s touto Proudhonovou prací došel k závěru, že právě ona si zaslouhuje být nazývána autorovým hlavním dílem, neboť před-

² K. Marx, *Misère de la Philosophie, réponse a la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, 1847. Česky: *Bída filosofie*, Praha 1948.

stavuje filozofické a ekonomické základy Proudhonova myšlení. Zenker poukázal na to, že oproti práci *Co je vlastnictví?*, v níž bylo vlastnictví přirovnáváno ke krádeži, zde Proudhon vyslovuje tezi, že vlastnictví je svoboda (la propriété c'est la liberté), přičemž jde o dvě současně platné teze. Podle Proudhona „vlastnictví z hlediska souhrnu sociálních institucí má takřka-jíc dva otevřené účty. Jeden z té dobré stránky, již vlastnictví přináší, a který vyplývá přímo z jeho podstaty; druhý účet je z té druhé stránky, nevýhod, která přináší výdaje a jež právě tak přímo jako ony výhody vyplývají z jeho povahy. Ve vlastnictví je zlo nebo nešvar neoddělitelný od toho dobrého, přesně jako u podvojného účetnictví je neoddělitelné ‚má dáti‘ a ‚dal‘. Jedno nutně vyvolává druhé.“ (Zenker, 1979, s. 27) Helmut Rüdiger se pokusil ještě zřetelněji vyjádřit Proudhonovu myšlenku o vlastnictví, když uvedl, že „monopolní vlastnictví je krádež, ale pravé vlastnictví je svoboda. Na něm by se měli všichni podílet.“ Rüdiger připomenul, že Proudhonovou hybnou myšlenkou byla od počátku snaha zlepšit osud dělnické třídy, její osvobození. Jeho vášnivý boj se zaměřoval na vlastnictví, přičemž hájil věc nemajetných, zatímco pod vlastnictvím, proti kterému bojoval, mínil monopolní vlastnictví. (Rüdiger, 1991, s. 166, 175)

Proudhon srovnává politickou ekonomii a socialismus: socialismus volá své protivníky k zodpovědnosti za nerovnost v životních poměrech, za rozkolísanost v průmyslu a obchodu, kde monopol a konkurence v nepřirozeném svazku stále produkují na jedné straně luxus, na druhé straně bídu. Vytýká ekonomickým teoriím, že se utvářejí na základě minulosti a že budoucnost ponechávají bez naděje. Politická ekonomie naproti tomu tvrdí, že socialismus se nedá uskutečnit bez vlastnictví, konkurence a policejního pořádku. Základní otázkou Proudhonova díla je filozofické zdůvodnění teorie hodnoty: hodnotu určuje vzájemný poměr produktů a práce jako princip tohoto vzájemného poměru.

Současně se vyjadřoval proti snahám organizovat práci ve společnosti pomocí násilí, neboť tím se připouští moc, která popírá svobodu: „Každý, kdo chce organizovat práci tím, že apeluje na násilí a kapitál, lže, protože organizace práce musí znamenat svržení kapitálu a odstranění násilí.“ (Mülberger, 1979, s. 146) Ve svém díle se Proudhon věnoval i otázkám víry, boha a náboženství, které ho ostatně zajímaly i v následujících letech a k nimž se ve svých pozdějších pracích znovu vracel. V této etapě vysvětloval antropologickou podstatu představy boha, později zdůrazňoval její sociální

podstatu. V *Systému ekonomických protikladů* podával následující podobu svého vysvětlení: „Když Milton líčí první ženu, jak se zrcadlí ve studánce a láskyplně natahuje paže ke svému vlastnímu obrazu, jako by jej chtěla obejmout, vykresluje krok za krokem lidský rod. Tento bůh, k němuž se modlíš, človče! Tento bůh, kterého jsi učinil dobrým, spravedlivým, všemocným, vševědoucím, nesmrtelným a svatým, jsi Ty sám: tento ideál dokonalosti je Tvůj obraz, očištěný v zápalném zrcadle Tvého vědomí. Bůh, příroda a člověk jsou trojím projevem jedné a identické podstaty; člověk, to je bůh sám, který přišel tisícerými evolucemi ke svému vědomí; v Ježíši Kristu se člověk cítí jako bůh a křesťanství je skutečně náboženstvím boha-člověka. Není žádný jiný bůh než ten, který od počátku říká: *Já*; není žádný jiný bůh, nežli *Ty*. ... To je poslední výsledek filozofie, která umírá, zatímco odhaluje tajemství náboženství a své vlastní.“ (Mülberger, 1979, s. 194) Podle Proudhona však otázka náboženství není vyřešena vysvětlením jeho antropologické podstaty. Sociální a etickou podstatou náboženství a jeho kontextu v ekonomické a politické oblasti se autor zabývá v pozdějších pracích.

Když v roce 1848 vypukla únorová revoluce, stavěl se vůči ní se skepsí, neboť podle jeho názoru revoluce sice vede k vystřídání politických špiček, neplní však očekávání revolucionářů na změnu hospodářských a politických poměrů, jakkoli se změnila monarchie v centralistickou republiku. „Pokrok Francie se ubírá svou cestou, a ubíral by se ať už s republikou nebo bez ní. A ubíral by se svou cestou i se svrženou vládou a stálo by to mnohem méně. Revoluce, k níž právě došlo, se snadno může stát napříště pouhou mystifikací.“ (Mülberger, 1979, s. 75–76)

Na jaře 1848 Proudhon začal pracovat v redakci novin *Représentant du Peuple* (Představitel lidu). Zde prosazoval své představy o ekonomicko-sociální revoluci vedené většinou obyvatelstva na rozdíl od revoluce zaměřené pouze na politickou změnu ve státě, neboť ta by měla z ekonomicko-sociální revoluce teprve vyplynout. Jak sám napsal: „Sociální reforma nemůže vzejít z politické reformy, naopak – politická reforma musí vzejít ze společenské reformy.“ (Woodcock, 1972, s. 122) Ač ve stejné době napsal, že „proletariát se musí emancipovat sám, bez pomoci vlády,“ (Woodcock, 1972, s. 125) sám kandidoval (mimo jiné s podporou básníka Charlese Baudelaira) a v červnu 1848 byl zvolen do Národního shromáždění. V parlamentu proslul především tím, že patřil k malé skupině poslanců (30 ze 769), kteří hlasovali proti ústavě navržené Ludvíkem Bonapartem. Jako hlavní důvod uvedl:

„Hlasoval jsem proti ústavě, protože to byla ústava.“ (Woodcock, 1972, s. 138) Později své krátké působení v roli poslance sám reflektoval velmi kriticky: „Když pomyslím na všechno, co jsem během deseti let napsal a vydal o roli státu ve společnosti, o podřízenosti moci a o revoluční neschopnosti vlády, svádí mě to myslet si, že mé zvolení bylo důsledkem nepochopení ze strany lidu...“ (Woodcock, 1972, s. 128) Dále se Proudhon v této souvislosti vyjádřil: „Jakmile jsem vstoupil do parlamentu, přerušil jsem kontakt s masami... Pohlcen svou legislativní prací, ztratil jsem vhled do současných událostí... člověk musí žít v izolaci jménem Národní shromáždění, aby si uvědomil, že muži, kteří o stavu své země a státu vědí nejméně, jsou téměř vždy ti, kdo je reprezentují.“ (Houdek, 2002, s. 6) Pokusil se rovněž o praktické provedení svých představ o ekonomicko-sociální revoluci působením kreditní Lidové banky organizované na rovnostářské a mutualistické bázi, která měla umožňovat hospodářskou činnost lidem jen s malým vlastním kapitálem či vůbec bez kapitálu. Brzy však musel Proudhon svůj projekt vzdát.

V březnu 1848 vydal Proudhon dvě brožury pod titulem *Solution du Problème social* (Řešení sociální otázky), v nichž se vyjadřoval k otázkám, jež se vlivem revoluce staly aktuálními. Snažil se vyvracet předsudky, které přezívají mezi lidmi, mj. že víc se dá reformovat v konkrétních jednotlivostech namísto uchopení celku, že příčiny pauperizace spočívají ve špatné organizaci práce, že vše se dá zařídit prostřednictvím státu za současného potlačení individuální svobody. „Požadujeme všechno od státu, vše chceme prostřednictvím státu, nechápeme to jinak, než že stát je naším pánem a my jsme jeho poddaní. ... Opakuji: Státu náleží přijímat rozhodnutí o oprávněnosti ekonomických poměrů, v žádném případě však mu nepřísluší omezovat svobodu. Kromě toho je stát oprávněn – jen čistě pokud se jedná o právo – uplatňovat všeobecnou vůli; jen výjimečně se může chopit iniciativy. ... Právě tak jako život předpokládá protiklad, vyžaduje rovněž spravedlnost. Proto je druhým zákonem světa a lidstva vzájemné naplňování odporujících si protikladů, *vzájemnost*. ... Vzájemnost je ve světě principem veškerého života a v hospodářském pořádku je principem sociální skutečnosti, formulací spravedlnosti. V základu vzájemnosti je věčný protiklad idejí, mínění, vášní, schopností, temperamentů, zájmů. Je podmínkou lásky samé. ... Vzájemnost je obsažena v příkazu: *Čiň každému to, co chceš, aby bylo činěno tobě*, příkazu, který politická ekonomie překládá do známé formule: Produkty se směňují za produkty. ... V tomto okamžiku nepotřebujeme žádnou organi-

zaci práce. Organizace práce je zvláštním předmětem individuální svobody. ... Stát v tomto ohledu nemá dělníkům co říkat. Čeho je nám potřeba, je *vzájemnost, spravedlivá směna, organizace kreditu.*“ (Mülberger, 1979, s. 84–85)

Když Proudhon předstoupil před své voliče, poukázal na svá obávaná slova, že vlastnictví je krádež, jako na největší pravdu století. „Říkám-li, že vlastnictví je krádež, pak tím nestavím *princip*, nýbrž vyslovuji *závěr*. Vy, voliči, okamžitě pochopíte ten nesmírný rozdíl.“ (Mülberger, 1979, s. 102)

V březnu 1849 byl Proudhon souzen za „podněcování k nenávisti a opovrhování vládou“ a byl odsouzen ke třem letům vězení a pokutě 3 000

franků. Po vynesení rozsudku nejprve uprchl do Belgie, pak se tajně vrátil do Paříže, aby uzavřel svou kreditní banku a vyplatil všechny peníze. Tehdy byl znovu zatčen a uvězněn. Během věznění se stačil oženit (v prosinci 1849) a z vězení také řídil nově založený list *Voix du Peuple* (Hlas lidu).

V listopadu 1849 byla vydána jeho autobiografická *Confessions d'un Révolutionnaire* (Vyznání revolucionáře), v nichž se autor zabýval reflexí právě uplynulé revoluce. Ve svých úvahách došel k závěru, že k selhání revoluce došlo proto, že byla zaměřena, ale i omezena na výměnu státních institucí; monarchie z června 1830 byla roku 1848 vystřídána jakobínskou státně centralistickou republikou. A přitom nedošlo k tomu, že by byla zbavena moci velkoburžoazie a její vládnoucí administrativní a militaristický aparát. V souvislosti s revolucí Proudhon rovněž došel k závěru, že chybělo široké povědomí o nutnosti sociální a ekonomické revoluce, bez něhož se revoluce



Dobová karikatura Pierre-Josepha Proudhona, pocházející pravděpodobně z revolučního roku 1848.

nemůže uskutečnit. Proudhon poukazoval na fakt, že všechny politické strany bez výjimky, pokud usilují o moc, představují jen různé formy absolutismu. „Sociální revoluce je účel; politická revoluce je prostředek. To znamená – dejte nám právo na život a na smrt nad svými osobami a statky a my vás osvobodíme! Již více než šest tisíciletí nám králové a kazatelé říkají stále totéž.“ Ve spojitosti ekonomie a politiky spatřoval Proudhon nejen zdroj vykořisťování a nesvobody, nýbrž v ní nacházel také východisko společenské emancipace, neboť osvobození z moci kapitálu znamená zároveň osvobození z moci násilí a autority.

Požadavek „žádného vykořisťování člověka člověkem prostřednictvím nahromadění kapitálu“ je tedy ekonomickou formulací požadavku „žádné vlády člověka nad člověkem prostřednictvím nahromadění moci“. (Mülberger, 1979, s. 146) Co se tedy týká pracujících, nevyplývá pro ně podle Proudhona z této pozice východisko ani v uchopení moci ani ve zmocnění se monopolu majetku, ale v jejich odstranění: „U pracujících tříd nejde tedy o to, aby na sebe strhly státní moc a monopol, nýbrž o to, *aby porazily obojí*, to znamená nechat vzejít z nitra lidu, z jeho práce větší aktivitu, mocnější čin.“ Odtud potom došel Proudhon ve *Vyznáních* k závěru, že „pravá forma vlády je anarchie, tedy nepřítomnost panství“. S tím pak souvisí často připomínaná věta, v níž autor vyznává svůj odpor vůči jakékoli formě vládnutí a ovládnutí: „*Nechci ani vládnout, ani být ovládnán!*“ (Mülberger, 1979, s. 148–149) Toto vyjádření se stalo jakýmsi mottem postoje pozdějších přívrženců anarchismu.

Svou teorii společenské smlouvy a asociací ve společnosti shrnul Proudhon v práci *Idee générale de la Révolution au 19. siècle* (Obecná myšlenka revoluce 19. století, 1851). Asociace ve společnosti prezentuje jako dobrovolná sdružení jednotlivců a skupin, spolupracujících na základě vzájemnosti a společenské dohody. Jednalo se o rovnostářsko-mutualistickou teorii smlouvy. V dělnických asociacích se má postupně uplatňovat nový princip – princip vzájemnosti, který je současně ekonomickou silou i zákonitostí. Zde se pak namísto politické vlády bude uplatňovat myšlenka smlouvy, kterou budou přijímat svobodní a rovnocenní lidé. Organizace ekonomických faktorů pak má vést postupně k přeměně *vlády* v jejich původně ovládacích funkcích na pouhou *správu* založenou na nové ekonomické základně.

V době vážných problémů s vydáváním svých spisů napsal ve spolupráci s Georgem Duchênem brožuru, již jeho životopisec George Woodcock označil za „nejpodivnější z jeho děl“ – *Manuel du Spéculateur à la Bourse*

(Manuál spekulanta na burze, 1853). (Woodcock, 1972, s. 191) Za mnohoslibným názvem, který textu zajistil značnou prodejnost, se skrývala nejen celá řada informací o společnostech obchodujících na burze, ale především jasně odsouzení nejen spekulací, ale i celého kapitalistického systému nerovnosti příležitostí i vlád, které jsou za takových ekonomických okolností pouhým „pojišťovacím systémem pro třídu, která vykořisťuje a vlastní, proti třídě, která je vykořisťována a nic nevlastní“. (Woodcock, 1972, s. 191) Brožura vyšla v prvním (1853) a druhém (1854) vydání anonymně a Proudhon se rozhodl podepsat až třetí, značně rozšířené vydání z roku 1856.

V padesátých letech pracoval Proudhon – přes překonané onemocnění cholerou – na rozsáhlé třísvazkové práci *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (O spravedlnosti v revoluci a v církvi), která byla vydána roku 1858 s podtitulem *Etudy praktické filozofie*. Práci autor provokativně věnoval kardinálovi z Besançonu a církvi vůbec v reakci na pomlouvačnou brožuru, která o něm krátce předtím vyšla (a v níž byl otištěn dopis kardinála jako předmluva). V této práci Proudhon chápal společnost jako organismus, jenž drží pohromadě na základě vzájemné odpovědnosti a který si sám vytváří pravidla svého soužití a svého vývoje na základě *kolektivního rozumu*. Proudhonova koncepce společnosti je zde postavena v zásadním protikladu vůči koncepci náboženské hierarchizace katolické církve, tedy na pojetí společnosti s člověkem zcela autonomním, který zároveň ctí druhého člověka a jeho práva. V takové představě společnosti založené na vzájemnosti jsou si jedinci a skupiny jedinců zcela rovny ve svých právech a povinnostech. Zde se Proudhon vyslovil pro takový stát, který by vycházel z celku aktivit a vzájemných vztahů ekonomických a společenských sdružení, jež se sama regulují.

V rámci své koncepce se Proudhon zasazoval o výchovu založenou na autonomii osobnosti, která vychází z individuality člověka a zároveň rozvíjí jeho zodpovědnost a socializaci. „Jak vidno, Proudhon je zároveň bytostný individualista a zároveň klade velký důraz na sociální integritu, neboť věří, že společnost je něčím více než jen prostou sumou svých členů. ... Ambivalentnost čistého individualismu si přitom Proudhon uvědomuje ve stejné míře jako ambivalentnost společenského konsenzu a integrity. Konsenzus a integrita mohou působit silně utlačivě, individualismus může působit rozkladně. Kolektivismus dělá z lidí poslušné stádo, individualismus je rozměňuje na prach atomů,“ komentuje Jan Keller. (Keller, 2004, s. 138) S tím

souvisí i Proudhonova představa o vzdělání, které by nebylo jednostranné, ale v němž by se vzájemně doplňovaly nároky na dovednosti i myšlenkové znalosti – *polytechnická vzdělanost*. V takovém kontextu rozumí autor vytváření spravedlnosti prostřednictvím duševního a morálního vývoje člověka, který by odolával neustálému vlivu náboženského transcendentalismu. Svůj postoj Proudhon ve zkratce vyjádřil jako přitakání pokroku, přičemž nositelkou pokroku v životě lidstva je revoluce. Mezi církví a svobodou je základní protiklad a nelze uvažovat o jakémkoli smíření. Bud' se prosadí církevní morálka a církevní pojetí lidského rozumu a podstaty věcí a revoluce bude odsouzena jako nemorální, nebo se ukáže oprávněnost opaku: autonomie lidské svobody, morálky a revoluce přinášející pokrok. Z filozofického hlediska jde o protiklad dvou systémů: transcendence, kde se o právu rozhoduje mimo člověka (v podobě božstva, církve, státu), anebo imanence, podle níž právo vychází z vědomí člověka.

„Člověk má schopnost, aby silou svého rozumu, jímž je nadán, pocítoval svou důstojnost v osobě svého bližního jako u sebe samého a v tomto vztahu akceptoval svou identitu s ním. *Spravedlnost* je výsledkem této schopnosti; ona je *spontánně vnímanou a vzájemně garantovanou úctou vůči lidské důstojnosti, ať už je osobnost za jakýchkoli okolností ohrožována a ať už nás její ochrana může vystavit jakýmkoli nebezpečstvím.*“ (Mülberger, 1979, s. 183–184) Jestliže Proudhon uvádí, že „svět spočívá na zákonech spravedlnosti“ či že „spravedlnost je organizována podle zákonů světa“, znamená to v kontextu Proudhonovy práce, že je „*systém zákonů spravedlnosti týž jako systém zákonů světa, jenž se uplatňuje v lidské duši nejen v podobě idejí a pojmů, nýbrž i v podobě instinktů a pocitů.*“ (Mülberger, 1979, s. 190–191) A abychom přešli nedorozumění, Proudhon nemá na mysli spravedlnost v podobě stávajícího společenského uspořádání, nýbrž v obecné rovině jako imanentní pojetí spravedlnosti světa, který nepotřebuje své transcendentní zdůvodnění a odvolávání na ně. Tedy spravedlnost, na níž může být založena svoboda a autonomie lidské společnosti a k níž také podle Proudhona síla pokroku prostřednictvím revoluce může vést.

Pět dnů po vydání knihy byl vydán policejní příkaz k zabavení práce, z níž ovšem většina exemplářů – 6 000 kusů – byla již rozprodána. Proudhon byl za „znevažování politické a náboženské morálky“ odsouzen v červnu 1858 ke třem letům vězení a peněžité pokutě. Utekl však do Belgie, kde se zdržoval až do roku 1862.

V roce 1861 se podařilo vydat v Paříži Proudhonovu práci *La Guerre et la Paix* (Vojna a mír), v níž se zabýval podstatou války. Proudhonovi nešlo o to, aby naříkal nad hrůzami války, nýbrž aby poukázal na vlastní antropologickou podstatu válečných konfliktů. Vyslovil názor, že válka je něčím, co vychází z povahy lidské společnosti. Člověk žijící ve společnosti podléhá zákonům, jejichž smysl lze pochopit pouze v kontextu ostatních lidí v ní rovněž žijících. Tyto zákony tvoří integrující součást jeho vědomí a nazývají se *povinnosti*: povinnost dítěte, otce, povolání, povinnost práce, inteligence, síly atd. Tomuto systému povinností odpovídá podle Proudhona jiná, v jisté míře obrácená řada, kterou nazýváme *práva*: právo osobnosti, dítěte, otce, dělníka, právo talentu, inteligence atd. a konečně *právo síly* (*droit de la force, droit du plus fort*). Tak jako má inteligentní člověk právo, jež vychází z jeho inteligence, právě tak má silný člověk právo, které je výsledkem jeho síly. *Existuje právo síly*, jež je jedněmi odmítáno, druhými přeháněno, špatně definováno a glorifikováno. Toto nepochopené „právo síly“ je zdrojem zla. Na jeho definici záleží, jestli se vůči válce zachováme správně a na její místo prosadíme práci. S principem „práva síly“ se otevírá závažná otázka, s níž se dostáváme k možnosti válku regulovat, omezit a konečně možná i odstranit. V linii civilizace je právo na sílu na počátku uplatňováno jako právo bojovníka, válečníka, zatímco v pozdějším stupni civilizace se projevuje jako právo na práci. Válečník je vlastně v linii civilizace předchůdcem dělníka. Optimismem v pohledu na vývoj civilizace připomíná pozdější Spencerovy myšlenky z jeho *Principů sociologie* (1876–1896). Z ekonomického základu válečných konfliktů Proudhon odvozuje, že jejich řešení není otázkou humanity a etiky, že tedy nespočívá v možnosti odstranění války, nýbrž v možnosti převedení konfliktů do jiné podoby, do jiné roviny – v konečném důsledku do podoby hospodářské soutěže. Bohužel v časovém odhadu – totiž, že epocha rozhodující mezinárodní pacifikace již není vzdálena a že otázka míru bude dílem 19. století – se Proudhon unáhlil.³

Proudhonova myšlenka anarchie jako dovršení společenského uspořádání dostala svou kompletní podobu v jeho hlavní politické práci, v pojednání o ideji federalismu – *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le*

³ Proudhonova kniha *Vojna a mír* inspirovala Lva Tolstého, který podle ní pojmenoval svůj známý román.

parti de la révolution (O federativním principu a nutnosti znovu vybudovat revoluční stranu), v níž se zabýval základní politickou otázkou – centralizace a decentralizace. Autor vycházel z toho, že evropská rovnováha spočívá na dvou základech – na postupující decentralizaci velkých států a pokračující federalizaci malých států – což vede k samostatnému mírovému vývoji jednotlivých států a ke vzájemnému mírovému soužití mezi zeměmi, nikoli ke konfrontaci mezi nimi.

Základní myšlenka první části práce spočívá v odmítnutí centralistických sjednocených národních států v Evropě, neboť tyto státy uplatňují uvnitř svých společenství nadvládu centrálních politických orgánů na úkor autonomie různých hospodářských a společenských uskupení. Navenek takové státy tíhnou v rostoucí míře ke stále ničivějším vzájemným konfliktům a vytváření ještě více utlačovatelských a agresivních mocností. Namísto toho by se měly utvářet decentralizované státy velkých regionálních konfederací, které by vedly k evropské konfederaci. Tyto decentralizované státy by spočívaly v regionálním měřítku na bázi autonomních komun a autonomních komunálních spolků jako zemědělská a průmyslová odvětví, která se sama spravují a jež se organizují v zemědělsko-průmyslových federacích. Zvolit si cestu takové morální převahy by bylo pro lid velkých demokratických států mnohem prospěšnější nežli upadání do válečných konfliktů.

Ve *Federativním principu* Proudhon ukázal, že decentralizace a federalizace jsou dvě různé stránky jednoho úsilí o autonomii sdružení, na nichž závisí budoucnost společnosti a na kterých spočívá mír mezi národy. Zatímco centralizace vyžaduje absolutní podřízenost části vůči celku a s tím i zřeknutí se samostatnosti, naopak decentralizace uvolňuje pouto sdružení vůči celku a vytváří se prostřednictvím vzájemného souhlasu nový a pevnější vztah uvnitř takového sdružení. Autonomie sdružení je tím posílena a dostává se na vyšší úroveň. Nejsvobodnější a nejmravnější vláda je podle Proudhona taková, kde veřejná moc je co nejvíce rozdělena a kde nezávislost sdružení a skupin je nejvíce respektována. Program federativní vlády může být jen takový, kdy centrální úřady slouží provinciálním, kantonnálním a municipálním úřadům. Orgány státní povahy by byly ovšem ve svém působení omezeny na regulování hospodářských a společenských záležitostí, přičemž by mělo jít pouze o iniciativní impulsy, jejichž uskutečňování by mělo být ponecháno na autonomních sdruženích uvnitř společenství. Napětí mezi svobodou a autoritou mělo být tedy vyrovnáno takovou

smlouvou, na základě které by pak pro společné instituce zůstávalo pouze minimum moci, již by bylo potřeba k řešení společných problémů.

Zároveň Proudhon poukazoval na souvislost politické ekonomie a politiky: byl přesvědčen, že právě federativní princip zabezpečuje takovou podobu výroby, dělby práce a směny výrobků, mzdy a vlastnictví, že nedochází k hospodářské nerovnováze, k hromadění majetku na jedné straně a k chudobě na druhé straně. Naopak, jak ukazují dosavadní historické zkušenosti, tam, kde je ponechána výroba a směna živelnosti, dochází i k živelnému, nerovnovážnému a nespravedlivému rozdělování společnosti na vzájemně nepřátelské třídy vlastníků a nevlastníků. Z jedné strany se prosazuje stále silnější tlak na centralizaci a ve společnosti vzniká stav permanentní sociální války.

„Dvacáté století otevře éru federací, jinak lidstvo znovu upadne do tisíciletého očištění. Skutečný problém, který čeká na vyřešení, není ve skutečnosti politický, ale ekonomický. Jeho řešení jsme navrhovali, mí přátelé a já, v roce 1848, abychom dovedli do konce věc únorové revoluce. Demokracie měla takovou sílu v rukou; prozatímní vláda měla jen konat, aby dosáhla úspěchu. Kdyby byla revoluce ve sféře práce a bohatství dovedena do konce, pak by už nebylo třeba žádné námahy dovést ji do konce i ve vládě. Centralizace, která se později nutně musela zhroutit, nabízela dokonce okamžitý mocný vliv. Ostatně nikdo nevěřil tomu – možná s výjimkou toho, kdo píše tyto řádky a kdo se již v roce 1846 prohlásil za *anarchistu* – že by se mělo sáhnout na jednotu a dožadovat se federace.“ (Mülberger, 1979, s. 215)

Proudhonova práce *O federativním principu* v podstatě završovala jeho představu o myšlence anarchie. Ustoupil sice od přesvědčení o bezprostředním uskutečnění svých sociálně politických koncepcí, nicméně trval na anarchii jako na ideálu, k němuž společnost na cestě federativní organizace bude směřovat. Východisko neviděl ve všeobecném zbídačení, nýbrž ve všeobecném zdokonalení prostřednictvím evoluce – nikoli už revoluce, vůči níž pocítoval jen zklamání a odpor.

V roce 1864 pracoval na svém posledním rozsáhlém díle *De la Capacité politique des Classes ouvrières* (O politické schopnosti pracujících tříd), v němž přistupoval k otázce sociální změny v termínech třídního boje a kde označil dělnickou třídu za posla revoluce a k dovršení svobody a spravedlnosti jí doporučil novou taktiku. (Marshall, 1993, s. 258) Práce je rozdělena do tří částí. V první části se Proudhon věnuje volbám roku 1863 a vyslovil se

pro aktivní formu volebního protestu proti režimu odevzdáváním prázdných volebních lístků. Uzavírá, že teprve hlubší pochopení dělnické myšlenky je předpokladem překonání soudobé třídní společnosti. Druhá část práce bývá považována za Proudhonovu sociálně politickou závěť.⁴ (Marshall, 1993, s. 228) Zde se autor zabýval otázkou obsahu a utváření „dělnické myšlenky“ (*idée ouvrière*). Kladl si otázku, zda dělnická třída již došla vlastního uvědomění a zda je schopna ve svém kolektivním cítění odlišit se od buržoazie. Proudhon odpovídá, že rokem 1848 se prosadilo třídní vědomí dělnictva, že dělnická třída již má povědomí o své vlastní existenci a o svém vztahu ke státu a ostatnímu lidu, nikoli však v dostatečné míře a ve všech důsledcích. Zároveň však došel k závěru, že dělnická třída dosud není schopna vyvodit z „dělnické myšlenky“ praktické důsledky pro organizaci společnosti a její případné politické uspořádání. Podle Proudhona musí být překonán stávající soukromokapitalistický systém, současně však musí být zabráněno vzniku komunistického hospodářského a společenského uspořádání, neboť komunismus je jen plagiátem buržoazního systému. Východisko spočívá ve vytvoření samosprávných zemědělských a průmyslových provozů (včetně provozů sociálních a kulturních služeb) vytvořených na základě zespolečnění výrobních prostředků; tyto samosprávné provozy se opírají o princip vzájemnosti a autonomie. Tyto provozy, tyto zemědělské a průmyslové asociace musí své vztahy upravovat vzájemnými smlouvami.

Úloha dělnictva spočívá v tom, prezentovat svou myšlenku, jež zahrnuje nejen právo dělnické třídy, ale i její sílu. Sociální revoluce bude pak znamenat přetvoření společenského celku i v jeho jednotlivých částech.

Při rekapitulaci hlavních směrů dělnické emancipace charakterizoval Proudhon dva hlavní směry: *lucemburský systém* (*Système du Luxembourg*) a *systém vzájemnosti, mutualistický systém* (*Système mutuelliste*).

Lucemburský systém je podle Proudhona „systém komunistický, vládní, diktátorský, autoritářský, doktrinářský, který vychází z principu, že jedinec je v podstatě podřízen kolektivu; že od kolektivu dostává své právo a svůj život; že občan patří státu jako dítě patří rodině; že je v jeho moci a jeho vlast-

4 Pierre Hautmann označuje, narozdíl např. od Arthura Müllberga, za Proudhonovu sociálně politickou závěť celou práci *O politické schopnosti pracujících tříd*. (Hautmann, 1988, s. 382)

nictví a že mu dluží ve všech věcech podřízenost a poslušnost“ (Mülberger, 1979, s. 230) Síla tohoto principu je založena na principu kolektivní suverenity a na podřízení jedince v teorii i praxi. Rovněž komunismus spočívá na stejném principu autority, neboť jeho pojetí státu je stejné jako pojetí předchozích společenství – tedy ať už se společenství nazývala císařstvím, monarchií, republikou, demokracií nebo společenstvím statků. Politický systém podle lucemburské školy charakterizuje Proudhon jako „kompaktní demokracii, která je založena na diktatuře masy, kde však masy mají jen tu moc, aby zajistily univerzální otroctví podle následujících principů, jež jsou odvozeny od starého absolutismu: nedělitelnost moci; pohlcující centralizace; systematické potlačení každé individuální, korporativní a lokální myšlenky; inkvizitorská policie; odstranění nebo přinejmenším omezení rodiny a dědického práva; všeobecné volební právo je organizováno tak, že je věčně sankcionována anonymní tyranie na základě převahy průměrných nebo nicotných subjektů, které mají vždy většinu, zatímco schopní občané a nezávislé charaktery jsou považovány za podezřelé“ (Mülberger, 1979, s. 232)

Naproti tomu systém vzájemnosti předpokládá svobodného člověka, který dovede rozlišovat dobro a zlo. Proudhon vysvětluje termín *vzájemnost* (*mutualité*), který je jádrem jeho sociálně politické koncepce, v následující charakteristice: „Slovo *mutuel*, *mutualité*, *mutuation* znamená vzájemnost, pochází z latinského *mutuum*, což je (spotřební) půjčka a v dalším smyslu znamená výměnu. Víme, že při spotřební půjčce je půjčen předmět, vypůjčujícím je spotřebován, takže ten vrací stejně hodnotný předmět téhož druhu nebo předmět v jiné formě. Vezměme, že půjčující bude rovněž vypůjčovatel, pak máme vzájemnou půjčku a následkem toho směnu. Služba za službu, produkty za produkty, půjčka za půjčku, pojištění za pojištění, kredit za kredit, záruka za záruku, jistota za jistotu atd. To je zákon; je to obrácené použití starověkého práva odvety: oko za oko, zub za zub, život za život, jeho přenesení z trestního práva a surové praxe krevní msty do ekonomického práva, do výsledků práce a dobrých výkonů svobodného bratrství. Od toho se odvíjejí všechny instituce mutualismu: vzájemná pojištění, vzájemný kredit, vzájemná podpora, vzájemná výuka, jakož i vzájemné zaručení odbytu, směny, dobré jakosti a spravedlivé ceny výrobků atd. To je to, z čeho chce mutualismus – s pomocí určitých institucí – vytvořit princip státu, státní zákon, řekl bych dokonce státní náboženství, jehož

praxe bude pro občany právě tak snadná jako výhodná, a jež nebude potřebovat ani policii, ani potlačování, ani násilí, a která nebude pro nikoho příčinou oklamání a zruinování.“ (Zenker, 1979, s. 56) V systému vzájemnosti není společnost organizována na základě hierarchie funkcí a schopností, nýbrž na základě rovnováhy mezi svobodnými lidmi, kteří mají stejná práva a povinnosti. Proudhon vysvětluje, že v tomto systému „stát není nic jiného než svobodně vytvořené sdružení mezi rovnými, nezávislými a sebevědomými občany. Reprezentuje tedy pouze skupinové svobody a zájmy. Každý spor mezi veřejnou mocí a občanem se tedy redukuje na spor mezi občany. Ve společnosti neexistuje žádná jiná výsada nežli svoboda, žádná jiná svrchovanost nežli svrchovanost práva. Doba autority a milosrdenství už přeshly; nyní je na řadě spravedlnost.“ V systému vzájemnosti podle Proudhona „dělník není již otrokem státu, pohlceným oceánem společenství majetku. Je svobodným, vpravdě suverénním člověkem, který jedná z vlastní iniciativy a ze své vlastní osobní odpovědnosti. Má jistotu, že za své výrobky a služby dostane spravedlivou cenu a že může od svých spoluobčanů očekávat u všech předmětů své spotřeby poctivost a nejúplnější záruku. A právě tak již nejsou stát, vláda suverénním.“ (Müllberger, 1979, s. 236)

Tak je podle Proudhona *vzájemnost* charakterizována jako rozdělování půdy a vlastnictví, nezávislost práce, dělení průmyslu, individuální a kolektivní odpovědnost podle toho, jak je členěna práce individuální nebo skupinová; dále znamená redukci společných nákladů na minimum, potlačení parazitismu a bídy. Naopak *společenství majetku* představuje hierarchii, nedělitelnost, tedy centralizaci, což znamená množství úřadů, vytváření neproduktivních funkcí, neomezený růst obecných výdajů, vytváření parazitismu a pokračování bídy.

V souhrnu tedy Proudhonův výklad „dělnické myšlenky“ znamenal, že pracující třídy si budou v konfrontaci s určujícími průmyslovými a finančními zájmy vládnoucí buržoazie stále více vědomy svých ekonomických a sociálních zájmů. Že pracující třídy budou pak své zájmy schopny prosazovat a konečně stávající systém překonat – a to na bázi vzájemnosti zespolečenštěných výrobních prostředků a autonomních samosprávných zemědělských a průmyslových asociací.

Ve třetí části své práce *O politické schopnosti pracujících tříd* poukazyval Proudhon na neslučitelnost demokratické politiky se skutečnými snahami lidu a vyjádřil přesvědčení, že pracující třídy učiní kroky směrem k zásad-

nímu odklonu od stávajícího systému a postupně a nenásilně k beztrždní společnosti svobodných a rovných asociací. Tato poslední Proudhonova práce byla zároveň jakousi rekapitulací a popularizujícím shrnutím jeho myšlenek.

Proudhon zemřel 19. ledna 1865. Jeho originální názory měly značný význam pro rozvoj socialistického myšlení a zároveň pro jeho zásadní diferenciaci. Proudhon již v této době a s jistou anticipací pozdějšího vývoje v této oblasti poukázal na sociálně politické rozlišení a později spor mezi představiteli a zastánci centralistického a autoritářského socialismu (Saint-Simon, Blanc, Marx, Engels, Blanqui a Cabet) a socialismu volného, federativního, anarchistického. Pro pozdější anarchisty byl Proudhon velmi inspirativní v mnoha ohledech – především svým odmítnutím různých podob autority a také svým konceptem federalismu. Další anarchistické myslitele rovněž silně oslovily Proudhonovy ekonomické ideje – zejména jeho kritika soukromého vlastnictví. Menší rezonanci už mělo jeho pojetí osobního vlastnictví a zejména prostředků jeho realizace, např jeho pokus o „lidovou banku“. Pro naprostou většinu anarchistů však byly zcela nepřijatelné některé okrajové Proudhonovy názory, zejména pak jeho postoj k ženám, jež pokládal od přirozenosti za podřízené. Za to jej koneckonců kritizovali i někteří jeho současníci – například známý ruský myslitel Alexandr Gercen (který si jinak Proudhona, s nímž spolupracoval, velmi cenil): „V Proudhonově bytosti je něco, co by bylo možné nazvat zastrčeným koutem, a tam je nepolepšitelný – zde je hranice jeho osobnosti; za ní je, jak to vždy bývá, konzervativcem a člověkem tradice. Mám na mysli jeho náhled na rodinu a všeobecný význam ženy.“ (Herzen, 2002)

Peter Marshall upozornil na paradox Proudhonova myšlení: na jedné straně se zasazoval o odmítnutí všech forem autority ve společnosti, zatímco na druhé straně ji považoval za přirozenou v rodině, ve vztahu muže vůči ženě. V tomto postoji si tzv. otec anarchismu vysloužil věčnou ostudu tím, že se ocitl na straně hrubých reakcionářů. (Marshall, 1993, s. 256)

Celý jeho život a myšlení byl bojem proti dogmatu v každé jeho podobě, připomenul historik anarchismu Zenker a poukázal zároveň na paradoxy jeho usilování. Proudhon bojoval proti sociálnímu utopismu, proti náboženskému dogmatismu, proti dogmatismu soukromého vlastnictví, proti politické autoritě, usiloval o přeměnu socialismu na vědecký realistický směr a snažil se ho zbavit všeho dogmaticko-náboženského nánosu. Podle

Zenkerova kritického hodnocení Proudhon kladl, jakoby ironií osudu, na vrchol svého systému jiné dogma, že člověk se rodí svobodný, a na závěr svého systému postavil teologickou frázi o mravním řádu společnosti. (Zenker, 1979, s. 63 – 64)

Polský socialista a autor knihy o anarchismu Ludwik Kulczycki řadí Proudhona mezi umírněné anarchisty, pro něž revoluce znamenala především změnu v myšlení a kteří počítají s předpokladem, že na základě změn v lidských názorech dojde ke změnám ve formách vlastnictví a ve státních institucích. Poukazoval však na vliv Proudhonových myšlenek mezi dělnictvem i v Mezinárodním dělnickém sdružení (První internacionále) a rovněž za Pařížské komuny i v následujících letech, ovšem především ve Francii a Belgii. (Kulczycki, 1910, s. 35 – 36) Proudhon byl také významným inspirátorem družstevního hnutí. (Gambone, 2001)

Marxistická tradice byla k Proudhonovi velmi nepřátelská. Marx vnímal dlouhou dobu Proudhona jako svého hlavního rivala v dělnickém hnutí a posuzoval z tohoto hlediska i takové události, jako byla prusko-francouzská válka roku 1870: „Francouzi potřebují výprask. Zvítězí-li Prusové, pak centralizace státní moci prospěje centralizaci německé dělnické třídy. Převaha Němců by pak přesunula těžiště západoevropského dělnického hnutí z Francie do Německa a stačí jen porovnat hnutí v obou zemích od roku 1866 do dnešního dne a uvidíme, že německá dělnická třída převyšuje teoreticky i organizačně francouzskou. Její převaha na světové scéně nad francouzskou dělnickou třídou by byla zároveň vítězstvím *naší* teorie nad Proudhonovou atd.“ (Marx – Engels, 1980, s. 599)

Překvapivé ocenění Proudhona najdeme u Trockého: „Proudhon, tento Robinson Crusoe socialismu, je mi cizí názory, charakterem i světovým názorem. Avšak Proudhon byl povahou bojovník, měl duševní nesobeckost, schopnost pohrdat oficiálním veřejným míněním a hořel v něm neuhasitelný oheň touhy po všeobecném vědění. To mu umožnilo povznést se nad osobní život s jeho vzestupy a pády a nad současnou skutečnost vůbec.“ (Trocký, 1930, s. 736)

Pro německého historika anarchismu Petera Heintze představoval Proudhon „filozofa revolty, střetnutí kultur a kulturní diferenciací“. (Heintz, 1956, s. 205) V souvislosti s Proudhonem je podle Helmuta Rüdigerova důležitá ta skutečnost, že mezi významnými socialistickými mysliteli 19. století byl Proudhon jediný z proletářského prostředí. Rovněž jeho způsob uvažo-

vání pak Rüdiger považuje za bližší reálnému životu nežli u pozdějších anarchistických myslitelů. „Myšlenku nestátního socialismu, kterou postupně vytváří, nečiní závislou na nějaké příští revoluci, která by měla přivést k moci určitou sociální třídu... Proudhon formuloval socialismus jako úkol a spravedlivé jednání, výrobu a směnu v malém a každodenním. Byl však dalek toho, aby šířil iluze o blahobytném životě, který by snad bezprostředně přinesl spravedlivý hospodářský pořádek.“ (Rüdiger, 1991, s. 166–167)

„Proudhon ukázal, v jakém směru by se mohl socialistický model vyvíjet,“ napsal v předmluvě k novému vydání *Systému ekonomických protikladů* rakouský historik anarchismu Gerhard Senft. „V přesvědčení, že je možná nenásilná systémová transformace, usiloval Proudhon o nahodání kapitalismu zevnitř. Stát měl být nahrazen systémem vzájemné pomoci... Podle svých federalistických myšlenek spatřoval Proudhon východisko v decentralizovaných sociálních strukturách, regulace všech sociálních poměrů měla spočívat na dobrovolných smlouvách. Jako první se Proudhon sám definoval jako *anarchista*, jím předložený model by měl být nejspíše označen jako libertariánský socialismus... Nejen francouzské, ale i mezinárodní dělnické hnutí vykazuje vlivy Proudhonových myšlenek, i dnes je patrná pozitivní rezonance hlavních Proudhonových tezí v levicově buržoazních kruzích. Bakunin a Kropotkin se výrazně vraceli k Proudhonovu dílu.“ (Senft, 2003, s. 17–18)

V českém prostředí měly myšlenky Pierre-Josepha Proudhona jen velmi malý vliv a ohlas. I když v českém jazyce opakovaně vycházely polemiky Karla Marxe proti Proudhonovi, nebyl přesto publikován žádný ze stěžejních Proudhonových spisů. V tomto kontextu lze velmi ocenit kapitolu věnovanou Proudhonovi v nedávno vydaných *Dějinách klasické sociologie* Jana Kellera. Jejich autor zde interpretuje Proudhonovo myšlení pod zorným úhlem sociologa, přičemž jej zařazuje do liberální tradice s tím, že „domýšlí liberalismus až do jeho krajní, anarchistické podoby... Jeho anarchismus vyrůstá z důvěry v sílu a možnosti občanské společnosti, která je schopna spontánní sebeorganizace.“ (Keller, 2004, s. 123)

I když Keller přistupuje k Proudhonovi kriticky a analyzuje mj. i patriarchální momenty jeho představy o společnosti, oceňuje některé rysy jeho myšlení a vyvozuje mj., že „Proudhonova kritika zastupitelské demokracie předjímá řadu prvků, které v kritickém politologickém myšlení zdomácněly až o půl století později.“ (Keller, 2004, s. 136)