

# POLITICKÉ VEDY / POLITICAL SCIENCES

Časopis pre politológiu, najnovšie dejiny, medzinárodné vzťahy, bezpečnostné štúdiá / Journal for Political Sciences, Modern History, International Relations, Security Studies

URL of the journal / URL časopisu: <http://www.politickevedy.fpvmv.umb.sk>

**Author(s) / Autor(i):** Martin Brabec  
**Article / Článok:** Svoboda, rovnosť, a kapitalizmus: koncepcie (negatívni) svobody u Geralda A. Cohena  
**Publisher / Vydavateľ:** Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov – UMB Banská Bystrica / Faculty of Political Sciences and International Relations – UMB Banská Bystrica  
**DOI:** <https://doi.org/10.24040/politickevedy.2020.23.3.45-68>

**Recommended form for quotation of the article / Odporúčaná forma citácie článku:**

BRABEC, M. 2020. Svoboda, rovnosť, a kapitalizmus: koncepcie (negatívni) svobody u Geralda A. Cohena. In *Politické Vedy*. [online]. Vol. 23, No. 3, 2020. ISSN 1335 – 2741, pp. 45-68. Available at: <https://doi.org/10.24040/politickevedy.2020.23.3.45-68>

By submitting their contribution the author(s) agreed with the publication of the article on the online page of the journal. The publisher was given the author's / authors' permission to publish and distribute the contribution both in printed and online form. Regarding the interest to publish the article or its part in online or printed form, please contact the editorial board of the journal: [politicke.vedy@umb.sk](mailto:politicke.vedy@umb.sk).

Poskytnutím svojho príspevku autor(i) súhlasil(i) so zverejnením článku na internetovej stránke časopisu *Politické vedy*. Vydavateľ získal súhlas autora / autorov s publikovaním a distribúciou príspevku v tlačenej i online verzii. V prípade záujmu publikovať článok alebo jeho časť v online i tlačenej podobe, kontaktujte redakčnú radu časopisu: [politicke.vedy@umb.sk](mailto:politicke.vedy@umb.sk).

## **SVOBODA, ROVNOST, A KAPITALISMUS: KONCEPCE (NEGATIVNÍ) SVOBODY U GERALDA A. COHENA**

### **FREEDOM, EQUALITY AND CAPITALISM: GERALD A. COHEN'S CONCEPTION OF (NEGATIVE) FREEDOM**

**Martin Brabec\***

#### **ABSTRACT**

The issue of freedom has been an eternal theme in both political philosophy and the political life of each community. Recently, it has also become a very urgent subject of heated public debates. The article focused on issues of freedom in writing of the key political philosopher at the end of 20th century – Gerald. A. Cohen. His reflections on freedom embody the key knowledge of contemporary political philosophy, but they are not very well known in the Czech and Slovak academic sphere. The goal of the article was to fill up this gap. Methodological approach of the article was conceptual and logical analysis. It was based on explication and interpretation of primary Cohen's texts as well as texts of other relevant scholars which was supplemented by secondary sources. At the beginning, the article presented Cohen's thoughts background and his influence on formation of Analytical Marxism. Next it dealt with his conception of historical materialism and role of freedom in it. Then it moves to normative period of Cohen's thinking. Firstly it presented his conception of proletarian freedom under capitalism. Secondly it examined Cohen's criticism of Nozick, particularly his idea of free exchange. After that it analyzed Cohen's criticism of Berlin conception of freedom and its conceptual connection with money. Finally it presented Cohen's analysis of appropriation of natural resources.

**Key words:** Gerald A. Cohen, Freedom, Historical materialism, Property, Money, Capitalism

---

\* Ing. Mgr. Martin Brabec, Ph.D. působí jako odborný pracovník na Filosofickém ústavu, Akademie věd České republiky, Jiřská 1, 11000, Praha 1, Česká republika, e-mail: m.brabec@email.cz.

<https://doi.org/10.24040/politicevedy.2020.23.3.45-68>

## Úvod

Problematika svobody je věčné téma jak v politické filosofie, tak i politickém životě každého společenství. V dnešní době se také stává velmi naléhavým předmětem vášnivých veřejných diskusí. Ve svém článku chceme prezentovat rozbor problematiky svobody z pohledu přední postavy politické filosofie konce dvacátého a začátku jednadvacátého století – kanadsko-anglického filosofa **Geralda Cohena**. Jeho úvahy o svobodě tvoří dnes již jádro současné politické filosofii, ale v českém i slovenském prostředí nejsou příliš známé. Naším cílem je tak zaplnit tuto mezeru. Představíme tak **Cohenovy** rozborů svobody, které jsou vždy aplikované na určité téma, jako je historický materialismus, podoba svobody za kapitalismu, vztah mezi svobodou a penězi či propojení mezi soukromým vlastnictvím, sebevlastnictvím a svobodou. Náš metodologický přístup má teoretickou podobu – konkrétně se jedná, tak jak běžné v politické filosofii, o pojmovou a logickou analýzu. Vycházíme z primárních prací, a to jak samotného **Geralda Cohena**, tak i dalších rozebíraných autorů, které jsou doplněné o sekundární zdroje, které tyto primární zdroje zasazují do kontextu, vykládají, interpretují či kritizují.

## 1 Gerald Cohen a Analytický marxismus

**Gerald A. Cohen** byl jedním z nevýznamnějších politických filosofů<sup>1</sup> konce 20. a přelomu 20. a 21. století. V oblasti sociální teorie a politické filosofie přispěl nejen rozborů klíčových témat, jako je koncepce historického materialismu, vykořisťování, sociální spravedlnosti, vlastnictví, rovnosti a svobody, ale byl také zakladatelem významného proudu, tzv. Analytického marxismu<sup>2</sup>. Ve svém článku se chceme především zaměřit na jeho tematizaci problematiky svobody. Nejprve krátce představíme jeho osobu, myšlenkové zázemí, z kterého vycházel a které ho ovlivnilo i vliv, který měl na vznik Analytického marxismu. Poté se zaměříme na jeho rozbor historického materialismu, kde však naším cílem nebude představit v plné šíři a hloubce tuto teorii, ale budu ukazovat a zdůrazňovat ta její místa a body, kde již se u **Cohena** i v této teorii, na první pohled tak protikladné

---

<sup>1</sup> Přístupný úvod do politické filosofie najde český a slovenský čtenář v knize: (Swift, 2005).

<sup>2</sup> Jako výborný úvod do Analytického marxismu i Cohenova myšlení lze vřele doporučit titul (Mayer, 1994). Stejně téma jsem podrobně zpracoval v disertační práci (Brabec, 2008), z které ve svém příspěvku vycházím.

otázkám svobody, její tematizace už objevuje. Pokud je nám známo, tomuto aspektu **Cohenova** díla se zatím nikdo nevěnoval. Souvisí to jistě s tím, že v současné politické filosofii se diskuse o otázce svobody zaměřují na její přesnou a velmi jemnou definici, a tudíž široké vymezení svobody v rámci teorie historického materialismu není pro tento účel nijak vhodné. To je samozřejmě i důvodem, proč se **Cohen** začal ve svých pozdějších pracích věnovat samotnému rozboru svobody v kontextu současných diskusí v politické filosofii – tedy perspektivě, na kterou se zaměřuje druhá část mé studie. Domníváme se však, že rozbor otázek svobody v **Cohenově** pojetí historického materialismu, je zajímavý i z dvou věcných důvodů. Za prvé nám poskytne celostní pohled na **Cohenovo** dílo a uvidíme tak, že téma svobody bylo již (i když samozřejmě ještě v obecné rovině) přítomno již v této rané fázi **Cohenova** myšlení a hrálo zde důležitou emancipační roli. Za druhé tím, že upozorníme na roli svobody v teorii historického materialismu, si ukážeme, že historický materialismus nemusí být teorií, která, jak ji často vytýkali kritici, vidí člověka jako pasivní objekt (determinovaný objektivními technologickými a ekonomickými vlivy), bez vlastní vůle a autonomie, a tudíž chybně přehlídí bytostné jádro lidské přirozenosti – jeho (schopnost) svobodného jednání. Poté přejdeme k druhému, normativnímu období **Cohenova** myšlení (ukážeme i důvody tohoto obratu), kde se již plně věnuje rozboru svobody.

V roce 1978 **Cohen** publikoval knihu *Karl Marx's Theory of History*, která vzbudila velkou pozornost tím, že používala metody logické a lingvistické analýzy, jež byly do té doby běžné pouze v anglosaské analytické filosofii jazyka a mysli, i na rozbor témat marxistické teorie, v **Cohenově** knize především na obranu historického materialismu. Práce byla označena jako převratná, protože: „...během noci změnila způsob, jak psát o marxismu.“ (Elster, 1985, s. 247) Rok poté se začal scházet jednou ročně (od roku 2001 jednou za dva roky), vždy v září na tři dny (odtud pochází někdy používané označení pro skupinu těchto akademiků *September Group*) okruh zhruba 10 akademiků, kterým byl blízký **Cohenův** analytický styl a sami ve svých pracích, které se týkaly marxistických témat, využívali moderní metod a technik moderních sociálních věd a filosofie. Mezi tyto techniky patří logická a sémantická (pojmová) analýza, jež se rozvinula ve 20. století v anglosaské filosofii, dále metody neoklasické ekonomie a teorie racionální volby a s ní spojená teorie her. Tento proud se snaží vědomě odlišit od předchozí marxistické tradice důrazem na přesnost a jasnost svých pojmů a

tvrzení a logickou rigoróznost argumentů. Odmítá snahu klasického marxismu přijít se svou zvláštní „neburžoazní metodou“, tj. dialektikou. Používá výše zmíněné metody a techniky k rozvíjení klasických marxistických pojmů (vykořisťování) a témat (třídy, role státu za kapitalismu), přičemž se staví kriticky a odmítavě k některým dosavadním marxistickým koncepcím – např. vykořisťování založeném na pracovní teorii hodnoty. Zároveň se snaží rozpracovat téma sociální spravedlnosti, které klasický marxismus opomíjel.

Není od věci upozornit, že právě důraz na analytičnost, kterým se chtěli vymezit vůči dosavadnímu marxismu, je vedl k diskusi, zda by se neměli nazývat *non-bullshit marxism* (již to samo napovídá o jejich vztahu k ostatním marxistickým přístupům). Prvé dva roky bylo při setkáních předmětem diskuse téma vykořisťování, poté se ale rozšířila i o další témata. Typické pro ně bylo, že nevěnovali hlavní pozornost strážce exegetické, tj. nakolik předkládaná pojetí odpovídají tomu, co o daném tématu řekl **Marx**, ale strážce obsahové – zda byl ve svých myšlenkách konzistentní, nebo kde a proč se mýlil či měl pravdu. Jde jim o obsah myšlenek – zda jsou pravdivé, platné či zdůvodněné a nakoliv, zda odpovídají tomu, co řekl „zakladatel“. **Cohen** se domnívá, že označení „marxismus“ je nešťastné a raději by preferoval označení, které používal **Engels** v práci *Vývoj socialismu od utopismu k vědě* tj. „vědecký socialismus.“ (Engels, 1987) Důvod je ten, že označení směru po jeho zakladateli připomíná spíše než vědu náboženství, která jsou pojmenována po svém zakladateli a kde se bere jako dané, že jejich zakladatel objevil jednou a provždy pravdu – a ta nepodléhá vývoji. V protikladu k náboženství je věda progresivní disciplínou, ve fyzice či chemii nikdo neočekává, že teze jejich zakladatelů budou zachovány – naopak, aby věda dostála svému účelu, musí odmítnout i mnohá z tvrzení, která její zakladatelé zastávali.

Jak uvádí **Cohen** (2000, s. XXIV), ve studiích analytického marxismu je podrobován kritické analýze marxismus a některé jeho klíčové teorie, nikoliv analýza jako metoda. Z tohoto hlediska se může zdát, že oproti neanalytickému marxismu je analytický marxismus „umírněnější“. Neanalytickým marxismem nemám na mysli nějak přesně vymezený proud v rámci soudobého marxismu, který by tvořil jakousi explicitní protiváhu analytického marxismu, ale řadím sem všechny myslitele, kteří se více „drží“ marxistických pojmů a teorií, jako je analytickými marxisty odmítaná pracovní teorie hodnoty, teorie o klesající míře zisku, metodologie tj. dialektiku a tudíž odmítají důraz analytických marxistů na

metodologický individualismus, teorii racionální volby či metody neoklasické ekonomie – obecně řečeno, metodologii soudobých nemarxistických sociálních věd.

Analytický marxismus není jednohlasý proud, mezi jednotlivými zastánci jsou někdy velké názorové rozdíly. To, co ho charakterizuje a spojuje, je spíše výše zmíněný způsob psaní a styl argumentace, spočívající v jazykové jasnosti, snaze o přesné definice a logickou koherenci argumentů, které aplikuje na tradiční marxistické pojmy a otázky. Dalo by se při určité míře zjednodušení říci, že to, čím analytický marxismus přispěl k rozvoji marxismu, vychází více ze způsobu jeho argumentace, než z originality jeho tezí.

Myšlenkový proud, který je velmi odlišný od marxismu, ale měl na **Cohena** zásadní vliv a lze jej zřetelně vidět v jeho stylu myšlení a způsobu psaní, byla tzv. *Oxfordská škola přirozeného jazyka*. S tímto filosofickým proudem se **Cohen** setkal při svých studiích v Oxfordu v první polovině 60. let (kam přišel z Kanady). Byl v té době již velmi výrazně marxisticky<sup>3</sup> vzdělán a orientován (dokonce zaujímal prosovětský postoj, který jej ale začal opouštět po sovětském potlačení maďarského povstání a plně se ho zřekl po sovětské okupaci Československa v roce 1968), což bylo dáno výchovou v rodině a později na základní škole, která patřila židovské, komunisticky orientované obci. Většina jeho spolužáků se stavěla k tomuto filosofickému proudu nepřátelsky a vnímala ho jako buržoazní a/nebo triviální. **Cohen** souhlasí, že tento jejich přístup měl bezpochyby své důvody. Pokud se mladý člověk, který dychtí po vzdělání a myšlenkách, jež se dotýkají nějakým způsobem reálného světa, setká s tímto typem filosofie, pak se asi cítí překvapen a možná i zklamán a marxismus se mu pak jeví jako vhodná alternativa. **Cohen** však při svém příchodu do Oxfordu měl znalosti marxismu i zastával jeho politický postoj a školu proto nevnímal jako místo, který by mu mělo zprostředkovat tyto ideje. Necítil se proto podveden a zklamán, ale naopak se snažil osvojit si danou metodu, aby mohl lépe vyjasnit a bránit hlavní myšlenky marxismu (historického materialismu).

---

<sup>3</sup> Cohen byl v době svého mládí přesvědčen, že Engelsovy knihy je shrnutím všeho „Poznání“. Dnes se domnívá, že její filosofické pasáže jsou velmi naivní. Naopak jako zajímavé a hodnotné vidí stále pasáže věnované historii.

## 2 Historický materialismus a svoboda

Jak jsme již uvedli, téma historického materialismu do analytického marxismu jako první vnesl **Cohen**. Jedinečnost jeho rozboru historického materialismu spočívá především v tom, že na dané téma použil metody logické a lingvistické analýzy používané v anglo-americké analytické filosofii. Nepřišel však s žádnou novou verzí historického materialismu, ale obhajoval tradiční verzi historického materialismu tzv. technologický determinismus, která poměrně koherentně a v ucelené formě vyjádřil již **Marx** *V předmluvě ke kritice politické ekonomie* (Marx, 1949). **Cohen** měl přitom před sebou dva cíle, které jeho práci vymezovaly hranice: tím, co **Marx** napsal a standardy přesnosti a jasnosti, které jsou typické pro analytickou filosofii 20. století. Jak sám říká: „*Budu kritizovat Marxovy formulace, abych vyjasnil jeho myšlenky.*“ (Cohen, 2000, s. 89)

Chtěl vytvořit teorii dějin, která by byla pečlivě zdůvodněná a bylo by možné ji udržet i před kritikou a zároveň by se do velké míry shodovala s tím, co o tomto tématu napsal **Marx**. Domnívá se, že **Marx** by v jeho práci našel formulace, které by mu zněly cize, ale zároveň, že by je viděl jako jasnou formulaci toho, co sám chtěl říci.

Historický materialismus, ve své technologicko-deterministické podobě, tak jak ji předkládá **Cohen**, v sobě obsahuje prvky, které jsou na první pohled protikladné důrazu na svobodu. Obecně řečeno, výrazy „determinismus“ a „technologický“ v názvu této podoby historického materialismu znamenají, že rozvoj výrobních sil (tedy technologie) určuje (determinuje) podobu vlastnických vztahů. Podrobněji v sobě tato verze obsahuje (mimo jiné) tyto klíčové teze: tezi o rozvoji výrobních sil, která říká, že výrobní síly mají v dějinách tendenci k rozvoji; tezi o prvenství výrobních sil, podle které změny (ale nikoliv všechny a v jakémkoliv rozsahu) ve výrobních silách působí změny ve výrobních vztazích (ale nikoliv všechny změny ve výrobních vztazích jsou odpovědí na změny výrobních sil); tezi o funkčnosti výrobních vztahů, podle které výrobní vztahy podporují rozvoj výrobních sil.

Pokud jde o zařazení **Cohenovy** teorie do dějin marxistické tradice, je třeba nejprve upozornit na jednu důležitou věc. Nejen on, ale v podstatě celý Analytický marxismus je silně akontextuální a ahistorický. Jeho představitelé sami nemají potřebu se explicitně začleňovat a hledat své místo v marxistické tradici. Je přesto zřejmé, že **Cohenova** verze technologického determinismu může být zařazena (ale nikoliv ztotožněna, protože jsou zde odlišnosti, jak si následně

ukážeme) do myšlení Druhé internacionály a klasického marxismu, k dílům **Kautského**, ale především **Plechanova**, kterého **Cohen** sám pochvalně cituje (mám teď na mysli jeho teorii historického materialismu, nikoliv jeho analýzy dalších témat, jako byl například vztah mezi stranou a dělnickým hnutím, ke kterým se **Cohen** nijak nevyjadřuje).

Kladně vyzdvihuje **Plechanova** za zřetelné a jasné oddělení ekonomie a výrobních sil a důraz, který klade na prvenství výrobních sil. *„Ekonomie sama je pouze něco odvozeného ... Pouze v lidové řeči lze mluvit o ekonomii jako o prvotní příčině všech společenských jevů. Nejsouc zdaleka prvotní příčinou, ekonomie sama je následek, „funkce“ výrobních sil.“* (Plechanov, 1951, s. 171) Dále také **Cohen** u **Plechanova** nachází důležité odlišení právní nadstavby a výrobních vztahů (ekonomie): *„...právo je právo a hospodářství je hospodářství a oba dva pojmy by se neměly zaměňovat.“* (Plechanov, 1951, s. 143)

Na druhé straně je třeba také upozornit na několik zásadních rozdílů. Především **Cohen** neusiluje o vytvoření filosofického, materialistického výkladu přírody, společnosti i dějin, tak jak tomu bylo u těchto myslitelů a odmítá dialektický materialismus jako pokus o takový celostní výklad. Ani jeho teorie není tak deterministická. **Plechanov** také, v protikladu ke **Cohenovi**, odmítá vysvětlit rozvoj výrobních sil z lidské přirozenosti, protože: *„Jestliže je však lidská přirozenost neměnná, jak je potom možné vysvětlovat jí průběh společenského vývoje lidstva? Co to je proces každého vývoje? Řada změn. Lze tyto změny vysvětlit pomocí něčeho neměnného, daného jednou provždy?“* (Plechanov, 1951, s. 36). **Cohen** s ním v tomto bodě také nesouhlasí: *„...není pravda že něco neměnného nemůže vysvětlit změnu. Zahřívání vody stálou, konstantní teplotou, vede ke změně, zvyšování teploty vody.“* (Cohen, 2000, s. 152)

**Cohen** důrazně upozorňuje a můžeme říci, že v protikladu k marxistické tradici a ve shodě s důrazem na motiv svobody (na který se v této studii snažím upozornit), abychom nezaměňovali či neztotožňovali determinismus s nevyhnutelností. Sám na toto téma říká: *„Pokud je socialismus nevyhnutelný, tak není nevyhnutelný bez ohledu na to, jak lidé jednají, ale právě kvůli tomu, jak lidé, za předpokladu jejich racionality, budou jednat.“* (Cohen, 2000, 147) Stejně tak důraz na emancipaci a svobodu (osvobození) člověka lze vidět na **Cohenově** obecném pohledu na dějiny, které vidí jako dlouhodobý proces osvobození od nedostatku, udělené na lidstvo přírodou a od útisku, v kterém drží někteří lidé druhé lidi. Vládnoucí a podřízené třídy se podílejí nerovně na



nákladech, které s sebou nese přírodou daný nedostatek zdrojů. A marxisté předpovídají i usilují o zánik tohoto společenského třídního rozdělení. V dějinách dochází k růstu lidské produktivní schopnosti, což lidstvu umožní, aby se osvobodilo od materiální i sociální nouze. Formy společností vznikají a zanikají podle toho, zda umožní či naopak omezí rozvoj této produktivní schopnosti. Materiální složka společnosti má při vývoji společnosti prioritu a postupná následnost jednotlivých forem společnosti je vysvětlována autonomním rozvojem této materiální složky. Historický materialismus se snaží dát této vizi jen rigorózní podobu. (Cohen, 1988)

Zde se objevuje další klíčové téma v **Cohenově** verzi historického materialismu, spjaté se svobodou – rozbor rozporu mezi rozvojem výrobních sil a jeho omezování kapitalistickými vlastnickými vztahy. Jedním ze způsobů, jak zužitkovat zvětšenou produktivitu danou rozvojem výrobních sil, je redukovat čas práce a zvětšit volný čas, tedy prostor svobody. Volným časem se v tomto kontextu rozumí svoboda od nepříjemné aktivity, kterou je i práce. Lidé mají prospěch nejen z produkce zboží, ale i z redukování pracovního času. Kapitalismus má však inherentní tendenci zvětšovat jednostranně produkci – oproti redukcii pracovní doby – protože omezením výroby by firma ohrozila svoji konkurenční sílu. Kapitalismus od svých počátků omezil pracovní dobu velmi málo, především při srovnání s jeho zvýšením výroby a produktivity. Někdo by mohl namítat, že na počátku 19. století byla velmi dlouhá pracovní doba a tedy došlo k radikálnímu poklesu, ale nesmíme zapomínat, že to byl kapitalismus, který ji tak zvětšil, ve srovnání s předcházejícím obdobím.

Zvýšení výroby je následováno zvýšením produkce – neomezený konzum je důsledkem výrobního procesu, který je zaměřen namísto užité hodnoty na směnnou hodnotu. Výroba nemá spotřebu jako svůj rozhodující cíl. Přitom technologie dostupná v kapitalismu by umožnila osvobodit člověka od práce, ale kapitalistické, vlastnické vztahy tomu brání. Kapitalismus umožnil vytvořit velké bohatství (a v tom je jeho ospravedlnění), ale nerealizoval možnosti osvobození, pro které stvořil předpoklady.

Shrňme si **Cohenův** argument:

1. Kapitalistická konkurence umožňuje zvýšení produktivity.
2. Zvýšení produktivity umožní jak zvýšení produkce tak i redukcii pracovní doby.

3. Kapitalistická konkurence je příčinou upřednostňování zvětšování produkce – oproti redukcí pracovní doby.
4. Jak zvýšení produkce, tak redukce pracovní doby prospívá lidem. Záleží na jejich konkrétním poměru, co si lidé zvolí.
5. Kapitalismus však jednostranně upřednostňuje zvětšování výroby.

Teze 1 a 3 netvrdí nic speciálního o lidské přirozenosti, vyplývají jen ze struktury kapitalistické ekonomie.

Teze 2 – předpokládá jen neproblematickou definici produktivity, tj. poměr množství výstupu k množství pracovního vstupu.

Teze 4 – obsahuje neproblematické tvrzení o zdrojích lidského užítku.

Teze 5 – vyplývá z teze 3 a 4.

Závěr tedy zní, že i když je možné a žádoucí omezit pracovní dobu a tudíž rozšířit prostor svobody, kapitalismus namísto toho jednostranně podporuje konzum a tedy jeho struktura ekonomiky (vlastnické vztahy) omezuje optimální využití výrobních sil.

Nyní přistoupíme ke **Cohenovu** rozboru pracovní síly a ukážeme si, jak jako její klíčový rys identifikuje mentální entity, tedy prvek, který zase souvisí se svobodou člověka. **Cohen** zde v souladu s **Marxem** řadí do výrobních sil pracovní sílu a nikoliv práci (pracovní aktivitu) či člověka jako bytost. V **Marxově** (a poté v marxistické) politické ekonomii má rozdíl mezi prací a pracovní silou velký význam. **Marx** byl hrdý na to, že tento rozdíl objevil a vnímal jej jako nástroj, který mu umožnil překonat nedostatky v teoriích **Adama Smitha** a **Davida Ricarda**. Bez něj (spolu s pracovní teorií hodnoty) nebylo možné vysvětlit, jak dochází k tomu, že dělník obdrží ve mzdě méně, než je hodnota toho, co vytvořil – a tudíž je vykořisťován. Tuto problematiku zde však není třeba podrobněji tematizovat, protože mě v této práci bude zajímat význam tohoto rozdílu pro historický materialismus a svobodu, nikoliv politickou ekonomii.

Proč nezařazovat do výrobních sil práci či člověka? Důvody jsou následující: práce není používána při produkci, protože je sama produkcí. Dále dělník prodává pracovní sílu, kterou vlastní, nikoliv práci – tu nevlastní, jelikož ji není možné vlastnit, protože to je aktivita a aktivity není možné vlastnit. Pokud jde o člověka jako bytost, tak ta není součástí výrobních sil, protože při výrobním procesu lidé používají svoji sílu či dovednosti, nikoliv sami sebe.

Jednou z dimenzí pracovní síly je vědění (vědecké poznání, věda), které je možné aplikovat při výrobě. Zde je třeba reagovat na dvě možné námitky, které zpochybňují zařazení vědy do výrobních sil: a) věda patří do nadstavby, protože je to v podstatě ideologie; b) věda je mentální, nikoliv materiální. Na první námitku **Cohen** odpovídá, že nadstavba se skládá z právních, politických, náboženských a jiných ne-ekonomických institucí, ale věda (ve smyslu vědění, poznatků) není instituce – tou je například universita. A věda také není ideologií (přestože ideologie také není institucí, ale stejně jako věda, soubor idejí), protože definičním znakem ideologie je, že je nevědecká – a i když věda může obsahovat ideologické prvky, její užitečnost při výrobě a produktivní schopnost je nezávislá na těchto prvcích. Pokud jde o druhou námitku, je zde třeba upozornit na jeden velmi důležitý fakt, na který upozorňuje samotný **Cohen** a jenž má velmi významné místo v jeho výkladu historického materialismu i ve vztahu k tématu svobody, ale jenž byl v tradičním marxismu a jeho výkladu historického materialismu přehlížen – a to, že u **Marxe** není protikladem materiálního mentální (v našem případě vědění, poznatky), ale sociální. Vědomosti či znalosti jsou tak součástí výrobních sil, i když sami nejsou materiální. Tato složka výrobních sil se nazývá „subjektivní dimenzí výrobních sil“ a je mnohem důležitější než její „objektivní dimenze“ tj. výrobní prostředky, protože rozvoj poznání stojí v centru rozvoje výrobních sil. Pokud společnost přijde o výrobní prostředky, ale zachová si poznatky, může je poměrně rychle znova vytvořit. Ale to neplatí naopak.

Významný je zde tak jeho důraz na „mentální entity“ jako nejpodstatnější složku výrobních sil (materiální složky společnosti) a její vymezení vůči sociální složce společnosti (vlastnickým vztahům). Pokud takto vymežíme výrobní síly, může pak odmítnout jako nepravdivé námitky, které se často vznášely vůči marxismu (historickému materialismu), tj. že opomíjí roli duševních sil ve společnosti a v dějinách a tudíž i prvku, který je klíčový pro svobodné, nedeterministicky určené jednání člověka. Takový chybný výklad **Marxe** můžeme vidět například u **Masaryka**: „*Chyba Marxovy vědecké historie je právě v předsudku materialistickém. Proč by mělo být psychické méně reálné nežli život fyzický, příroda.*“ (Masaryk, 1947, s. 211)

### 3 Obrat k normativitě

**Cohen** od počátku 80. let postupně opouští jakýkoliv rámeček historického materialismu a přesouvá se do oblasti normativních teorií, což je téma politické

filosofie. Tento přesun zájmu jistě znepokojí ty, kteří v duchu klasického marxismu budou vidět v normativních teoriích návrat k utopistickému socialismu, zmýlenému uvažování o tom, co má být, místo aby se zkoumaly jevy, odhalovaly jejich příčiny a z nich vyvozovaly predikce. „*Klasický marxismus se od postoje, který zavrhoval jako socialismus snů, odlišoval deklarováním závazků k realistické historické a ekonomické analýze ... neanalyzovali principy rovnosti ... místo toho věnovali své intelektuální úsilí konstruování pevného krunýře faktů, ... formulaci odvážných explikačních tezí o dějinách obecně a kapitalismu zvláště.*“ (Cohen, 2006, s. 66 - 67) **Marx** explicitně odmítal teorii spravedlnosti a termín „vykořisťování“ byl brán jako vědecký, odborný, nikoliv morální. Byl přesvědčen, že všechny takové teorie (a morálka jako celek) jsou ideologické konstrukce, které slouží k ospravedlnění existujících vlastnických vztahů a umožňují jejich fungování. Jednání je spravedlivé a morální podle toho, jak odpovídá daným výrobním vztahům. Neexistují žádné trans-historické morální normy. V kapitalismu je bráno jako nespravedlivé otroctví, ale nikoliv přivlastňování nadpráce. Naopak komunismus bude společnost „*beyond justice*“ – nadbytek zajistí, že zde nebude třeba řešit otázku spravedlnosti.

Stejný postoj pak k otázkám morálky zaujala i marxistická tradice. Přesto můžeme říci, že tento postoj, odmítající morální pojmy, byl do určité míry jen siláckým gestem. „*Hodnoty, jakými jsou rovnost, pospolitost a seberealizace člověka, byly totiž bezpochyby integrální součástí marxistického světonázoru. Všichni klasičtí marxisté věřili v rovnost toho nebo onoho druhu, ačkoliv by to mnozí z nich asi sotva připustili a nikdo z nich by nebyl s to přesně zformulovat její principy*“ (Cohen, 2006, s. 67). I u **Marxe** totiž zároveň s jeho explicitním odmítáním morálního hodnocení najdeme jasné, morální odsouzení kapitalismu, kdy o vykořisťování hovoří jako o zlodějně či krádeži. Proto můžeme dojít k závěru, že **Marx** chápal kapitalismus jako nespravedlivý, i když si to neuvědomoval.

Domníváme se také, že marxistické odmítání morálních termínů má kořeny v tom, že zásadní normativní jádro marxismu (a konkrétně pojmu „vykořisťování“) tvořila pracovní teorie hodnoty, ale tato její normativní role nebyla na první pohled tak zřejmé. To bylo dáno tím, že pracovní teorie hodnoty figurovala i jako prvek v rámci deskriptivní a explanačních teorií, konkrétně v teorii akumulace a krize za kapitalismu a vysvětlovala, jak a proč v kapitalismu dochází k akumulaci a ke krizím. Tato její (deskriptivní a explanační) funkce však zakryla její normativní

funkci, tj. odsouzení kapitalismu jako nespravedlivého systému, v kterém dělník nedostává zaplacenou plnou hodnotu produktu své práce.

**Cohen** a analytický marxismus obecně, se snaží rozpracovat normativní kritiku kapitalismu. Za použití přesně definovaných pojmů „rovnosti“, „svobody“, „oprávněnosti (soukromého) vlastnictví“ a „komunity“ chce vytvořit koncepci spravedlivé společnosti a pak jí kriticky „měřit“ kapitalistickou společnost. Zároveň je však třeba přiznat, že v tomto svém úsilí je analytický marxismus inspirován nesrovnatelně více současnými teoriemi egalitárního liberalismu než marxistickou tradicí. Co ho od něho odlišuje, je důraz na komunitu a používání konceptu vykořisťování (i když bez pracovní teorie hodnoty). Jsem přesvědčen, že právě v normativních koncepcích je **Cohen** i analytický marxismus dnes nejpodněnější a živý. A i když nechceme zpochybňovat také jeho přínos (a aktuálnost) i v jiných oblastech (ekonomický rozbor kapitalismu, model tržního socialismu, atd.), právě normativní teorie dodávají těmto explanačně-deskriptivním teoriím „kritický náboj“. Dále je také třeba přiznat, že při rozboru normativní kritiky kapitalismu se analytický marxismus, v protikladu k marxismu klasickému, nevěnuje jejímu propojení s aktérem společenské změny (dříve to měli být dělníci), který by ztělesňoval a realizoval tuto kritiku v praxi. To však má své dobré důvody.

Ty souvisí s tím, jak **Cohen** vysvětluje proces společenské změny, který marxisté dříve viděli v podobě revoluce. Ukazuje, že slovo „revoluce“ a „revoluční změna“ má v dějinách socialistického myšlení čtyři různé významy (Cohen, 2006):

1. Revoluční změna je spíše násilná než mírumilovná.
2. Je spíše protiústavní, než aby probíhala v mezích ústavních principů.
3. Je spíše náhlá než pozvolná.
4. Je komplexní spíše než dílčí.

Zamyslíme-li se nad nimi, zjistíme, že každá z uvedených charakteristik je logicky nezávislá na ostatních třech. Lze si představit různé kombinace těchto charakteristik a díky tomu i různé definice slova revoluce. Podle **Cohena** mívají lidé na levici často zmatek v tom, když říkají, že revoluce je či není možná a to proto, že se jim ony čtyři charakteristiky mezi sebou pletou a že je nejsou schopni rozlišit a vzájemně izolovat. **Cohen** je přesvědčen, že v současné době, oproti dřívějšímu, kdy byli lidé vystaveni masovému útisku a těžké materiální bídě, nepřipadá v úvahu přemýšlet o násilné, neústavní a náhlé změně. Pokud by se

však jednalo o komplexní transformaci společnosti, která se může odehrávat postupně, mírumilovně a ústavně, pak si nemyslí, že by lidé byli neschopni nebo neochotni takovou změnu uskutečnit. I když je jejich současná situace ve srovnání s poměry, v nichž žili minulá generace, nesouměřitelná, přesto je v jejich životě dost útlaku a vykořisťování ze strany tržních sil a to jsou bezpochyby mimořádně negativní jevy, jejichž nesnesitelnost může v budoucnu silít spolu s tím, jak budou postupně vyhasinat vzpomínky na to, že v minulosti bylo hůř.

**Cohen** dále ukazuje (2006), jak se proměnila v současném světě dělnická třída a tudíž i možnost společenské změny. Zatímco dříve tvořila většinu společnosti, vytvářela její bohatství, byla vykořisťována, trpěla nouzí a v důsledku všech předchozích rysů neměla v revoluci co ztratit a měla sílu na to, aby transformovala společnost, dnes zde není žádná skupina, která by splňovala všechny tyto charakteristiky. Spíše je tomu tak, že některé skupiny splňují jen některé tyto rysy a jiné skupiny zase další. Především ti, kteří nejvíce trpí sociální nouzí, nejsou totožní s těmi, kteří jsou vykořisťováni. Z toho plyne pro socialisty důležitý fakt, že tradiční subjekt socialistické transformace tudíž zanikl. Není zde již skupina, která bude z důvodu svého sociálního postavení usilovat automaticky o socialismus. Neexistuje proletariát v klasickém slova smyslu a neexistuje už dokonce ani sociální skupina, kterou bychom mohli označit jako masu a která by mohla převzít úlohu proletariátu. Je proto třeba rozvíjet normativní teorie tj. morální obhajobu socialismu, které by odůvodňovaly, proč je rovnost žádoucí, co ospravedlňuje snahu o její dosažení a jak ji institucionálně realizovat.

## 4 Svoboda proletariátu za kapitalismu

**Cohen** (1988) se tak v 80. letech zaměřil (kromě jiného) na rozbor svobody, ještě ale pořád spojený s tématy klasicky marxistickými, tj. (ne) svobodou proletariátu za kapitalismu. Jsou dělníci za kapitalismu nesvobodní, protože jsou nuceni prodávat svou pracovní sílu, anebo jsou svobodní, protože se sami mohou stát kapitalisty? Nejprve provádí pojmovou analýzu daného tvrzení – ukazuje, že oba výše zmíněné postoje zastávají stejnou tezi, tj.: 1) Pokud je osoba nucena vykonat x, pak není svobodná udělat X. K tomu levice přidává tvrzení 2L) Dělníci jsou nuceni pracovat a z tvrzení 1 a 2L tak vyvozují tvrzení 3L) Dělníci postrádají svobodu.

Pravice však tvrzení 2L nahrazuje tvrzením 2P): Dělníci mají svobodu pracovat a dochází k závěru 3L): Dělníci nejsou nuceni pracovat. Podle **Cohena**

je chyba v tezi 1, protože pokud je osoba nucena vykonat X, pak vše, co z toho plyne je, že osoba nemá svobodu nevykonat X. Pokud je osoba přinucena vykonat X, pak musí být svobodná k vykonání X. Jak by mohl být někdo přinucen k vykonání X, kdyby neměl svobodu k vykonání X? Dělníci jsou tudíž za kapitalismu nuceni k práci, protože mají svobodu pracovat. Tolik pojmová analýza.

Dále **Cohen** upozorňuje, dělníci jako jednotlivci mají svobodu vystoupit z dělnické třídy a stát se kapitalisty, ale to neplatí o celé dělnické třídě. Tuto myšlenku **Cohen** ilustruje na myšlenkovém experimentu. Představme si, že několik lidí je v cele, kde je klíč, který kdokoliv z nich může vzít, odemknout si a odejít. Jakmile to však dotyčný udělá, cela se uzavře. Tudíž o jakémkoliv jedinci z cely můžete říci, že má svobodu odejít, ale z toho neplyne, že tuto svobodu mají všichni. Tudíž jako celek tuto svobodu nemají. A situace dělníků v kapitalismu má stejnou podobu.

## 5 Cohen versus Nozick

V 90. letech se **Cohen** (1995) zaměřil na kritiku významné koncepce teorie spravedlnosti (obsahující v sobě i určité pojetí svobody) **Roberta Nozicka** (2015). Ten se hlásí k tzv. historickým principům spravedlnosti, podle kterých zakládá spravedlnost současného stavu spravedlnost předchozího, minulého jednání, které k danému stavu vedlo. Naopak odmítá tzv. koncepcí spravedlnosti konečného stavu (zastává ji např. **Rawls** nebo utilitaristé), která vyžaduje dosažení určitého stavu, a zda je společnost spravedlivá poznáme podle toho, zda daný stav realizovala, např. nerovnosti by měly být k prospěchu nejhůře postavených či co nejvíce štěstí pro co nejvíce osob. Podle této koncepce není nutné ke zjištění toho, zda je daný stav spravedlivý, vědět, jak lidé získali statky. Dále také odmítá modelové koncepcí spravedlnosti (zastávají ji např. teoretici spravedlnosti jako zásluhy nebo utilitaristé), které vyžadují rozdělovat podle nějakého modelu (vzorce) např. každému podle jejich potřeb, nebo každému podle jeho zásluh. Některé modelové koncepcí jsou také historické, např. rozdělování podle zásluhy odkazuje k minulému jednání. **Nozickova** koncepce je tedy historická a nemodelová – rozdělení statků je spravedlivé, když je důsledkem spravedlivého (oprávněného) přivlastnění a spravedlivé (tj. svobodné, dobrovolné) směny.

**Nozick** tyto myšlenky ilustruje na myšlenkovém experimentu s bohatým basketbalistou **Chamberleanem**. Představme si, že rozdělíme statky ve společnosti podle nějakého modelu, například rovně či principu diference. Lidé pak svobodně směňují tyto statky, čehož součástí je, že platí **Chamberlainovi** za to, aby se mohli dívat na jeho hru. Výsledkem však je nerovná distribuce statků a z **Chamberlaina** se stává milionář. Třetí strana, která se směny neúčastnila, má stejně jako na začátku, tudíž také není nijak poškozena. Přesto došlo k narušení modelového nebo konečného stavu, který jeho zastánci považují za spravedlivý. Kdybychom však chtěli tento stav znovu zavést, dostaneme se do konfliktu se stavem, který je důsledkem spravedlivé, tedy dobrovolné a svobodné směny. Zavádění spravedlnosti modelové či konečného stavu tak vede k omezení svobody. Tudíž, uzavírá **Nozick**, svoboda ruší modely.

**Cohen** naopak kritizuje **Nozickovu** myšlenku, že rozdělení zdrojů v důsledku svobodné, dobrovolné směny (tak jak nám to ilustruje příklad s **Chamberlainem**) je spravedlivé. Uvádí následující důvody:

1. Změna z původního stavu A k novému stavu B nebyla dobrovolná. Je pravda, že fanoušci **Chamberlaina** mu dali peníze dobrovolně, ale z toho neplyne, že si uvědomovali, že když tak činí, že způsobují i stav B. Ačkoli stav B nastal jako důsledek svobodného, dobrovolného jednání, neplyne z toho, že dobrovolně také způsobili stav B – vždyť jak by také mohli, když ani nevěděli, že B bude důsledek jejich jednání.
2. Z toho, že k výskytu stavu B došlo svobodným, dobrovolným způsobem neplyne, že musí být tento stav spravedlivý.
3. Rozvedení předchozích dvou bodů je následující:
  - a) Bohatství vede k získání moci – ovlivňovat politickou situaci, zaměstnávat lidi – **Chamberlain** může za peníze koupit např. továrny a ostatní musí pro něj pracovat atd.
  - b) Fakt, že jiní mají více peněz (v našem příkladu **Chamberlain**), má za následek, že peníze třetí strany mají nižší hodnotu (i když mají stejně peněz jako předtím a transakce se neúčastnili).
  - c) Nerovnost ovlivňuje lidi, kteří žijí v nerovné společnosti (a to jak ty, co dobrovolně směňovali, tak i třetí stranu). Má např. vliv na zdravotní stav atd.



- d) Děti (tj. třetí strana) jsou nerovnostmi silně ovlivněny. To narušuje rovnost příležitosti.
- e) Přerozdělení nevede k omezení svobody, ale k distribuci svobody.

V následující části rozebereme podrobněji poslední bod (e), kterému se **Cohen** věnoval ke konci svého života.

## **6 Peníze a svoboda: kritika Berlina**

Významný anglický politický filosof **Isaiah Berlin** ve svém slavném článku z roku 1958 Dva pojmy svobody (viz. Berlin, 1999) přišel s rozlišením mezi negativním a pozitivním pojetím svobody. Tento článek se stal ve 20. století základním textem, od kterého se odvíjejí všechny úvahy o svobodě v současné politické filosofii a také sám se stal předmětem výkladů a interpretací. Zde budeme vycházet z výkladu, že daný rozdíl spočívá v rozdílu mezi naší schopností jednat určitým způsobem (pozitivní svoboda) a pouhým nezasahováním do našeho jednání (negativní svoboda). Vzniká tak otázka: jsme svobodní, protože nám nikdo nebrání v jednání, anebo jsme nesvobodní, poněvadž nám chybí potřebné schopnosti? Podle zastánců pozitivní svobody, to, že nám nikdo nebrání něco dělat, nemusí znamenat, že to skutečně dělat můžeme. Tak například, když nám stát nebrání jet na dovolenou, ale schází nám na ni peníze, pak nejsme svobodní. Nebo když je někdo nemocen a nemůže bez léčby provést určitou činnost, pak je podle zastánců negativní svobody svobodný, ale zastánci účinné svobody by řekli, že svobodný není – to bude, až se mu poskytne léčba.

Podle **Berlina** zastánci pozitivní svobody však zaměňují svobodu s podmínkami či prostředky k jejímu uplatnění. Když lidé mohou jet do zahraničí, tj. zákony jim v tom nebrání, pak jsou svobodní a někteří mají a jiní nemají na uplatnění této svobody prostředky. Chudoba tak sebou nese omezení svobody a pokud toto tvrzení levice zastává, pak zaměňuje svobodu za materiální zajištěnost a schopnost něco dělat. Svobodě tak brání možné zásahy, nikoliv však nedostatek prostředků. Chudí lidé tudíž nejsou vystaveni nesvobodě, ale jsou jen neschopni využít svobody a tudíž svoboda pro ně nemá takovou hodnotu. Pozitivní pojetí svobody tak míchá dohromady svobodu s jinými hodnotami, jako je například rovnost či spravedlnost.

A zde vystupuje s **Berlinovou** kritikou **Cohen** (2006). Ten byl v 60. letech **Berlinovým** žákem na universitě v Oxfordu, později se stal i jeho kolegou a po **Berlinově** odchodu do důchodu nastoupil na jeho pozici. Přestože se rozcházel v některých politických i teoretických otázkách, pojilo je hluboké přátelství i sociální pohled na svět – i když **Cohenův** přístup byl více egalitární. Podle **Cohena** byl **Berlin** politickým zaměřením sociální demokrat a bezesporu schvaloval přerozdělování. „*Přiznal, že nechápe, proč v naší době došlo k odklonu od využití státu pro pokrokové cíle. ... Vášnivě odmítal thatcherismus: věděl, že „svobodné“ trhy ničí lidské životy.*“ (Cohen, 2006, s. 147) Velmi si cenil například *New Dealu* – ale trval na tom, že toto přerozdělování zároveň neposiluje svobodu. Byl přesvědčen, že svoboda jedince i ekonomické zajištění jsou žádoucí cíle, které si ale konkurují, a nevalilo mu, že **Roosevelt** prosadil např. zákony na podporu odborů, které omezily svobodu v disponování s vlastnictvím výrobních prostředků. Chudí lidé tím získali větší zabezpečení a svoboda tak pro ně získala vyšší hodnotu, zatímco bohatí byli určitých zdrojů zbaveni a o část svobody (kvůli novým regulacím) přišly obě skupiny, takže svoboda jako taková byla omezena.

**Cohen** kritizuje **Berlina** za popírání vztahu mezi penězi, přerozdělováním a svobodou. Sám přijímá **Berlinovu** definici svobody v její negativní podobě, tj. jako nepřítomnost omezení ze strany státu a druhých lidí. Nesnaží se tedy obhajovat svobodu pozitivní, ale následovně ukazuje, že chudí lidé mají méně negativní svobody. Vezměme si ženu, která chce jet za sestrou z Prahy do Brna. Když neexistuje zákon (tj. vnější omezení), který by jí v tom bránil, je svobodná. Pokud však žena nebude mít peníze, a přesto se o nastoupení do vlaku pokusí, bude jí v tom zabráněno průvodčím, za kterého se v posledku postaví policie – tedy zákony, stát. Je zde tak přítomna vnější překážka jednání – a peníze mají právě tu schopnost, že tuto překážku odstraní. **Cohen** tudíž tvrdí, že není pojmový rozdíl mezi tím, když lidem brání zákony dané země na jedné straně či když jim v tom brání nedostatek peněz na straně druhé, protože v obou případech jim v tom brání zákony. Tím nechce samozřejmě říci, že je špatné, že peníze omezují svobodu, protože každá společnost musí nějakým způsobem svobodu regulovat, ani nechce říci, že společnosti, v kterých svobodu do velké míry regulují peníze, jsou horší, než společnosti, v kterých by tak činil pouze stát skrze zákony. Ale je třeba si uvědomit, že rozhodnutí majitelů má v peněžní ekonomice vliv na mou svobodu a: „...*protest, který levice vznášá proti chudobě,*

skutečně představuje obhajobu svobody: především jde o protest proti krajní nesvobodě chudých lidí v kapitalistické společnosti a obhajobu mnohem rovnoprávnějšího rozdělení svobody.“ (Cohen, 2006, s. 166) Z toho pak plyne jeden velmi důležitý závěr: kdokoliv při redistribuci obdrží peníze, tak má i více svobody – i když na úkor svobody té osoby, které byli peníze při redistribuci odebrány. Přerozdělování peněz tedy není omezování svobody, ale přerozdělování svobody. Když jednomu bohatému člověku vezmete skrze zdanění 100 000 a dáte deseti lidem 10 000, pak jste sice omezili svobodu bohatého, ale zvýšili svobodu 10 chudých.

**Cohen** také tvrdí, že i soukromé vlastnictví není jen projevem svobody, jak tvrdí pravicoví libertariáni a neoliberálové, ale také omezením svobody. Ukažme si to na příkladu: nedávno jsem chtěl projít jednou pasáží, kde se dalo vždy procházet – ale najednou zde byla mříž a na ni nápis: „Soukromé vlastnictví, průchod zakázán“. Vlastnit např. půdu či pozemek přeci zároveň znamená, že omezujete svobodu druhých lidí toto místo využívat.<sup>4</sup> Z výše řečeného zase plyne, že omezení soukromého vlastnictví je také přerozdělením svobod.

Tento rozdíl pravice často nevidí, protože se domnívá, že když má někdo na něco (vlastnické) právo, tak jen porušení tohoto vlastnictví je omezením svobody daného vlastníka, ale druzí lidé, jelikož nemají na daný zdroj práva, nejsou tímto vlastnictvím na svobodě omezeni. To je však omyl, protože svoboda druhých, přesně podle definice negativní svobody, tj. přítomnost vnější překážky, je porušena i tehdy, když má někdo právo na dané vlastnictví, jak ukazuje náš příklad. Nebo si vezměte policistu, který podle zákona zatýká pachatele. Copak neřekneme, že omezuje jeho svobodu, i když tak činí podle práva? Právo (na vlastnictví) je jedna věc a svoboda druhá. Klidně se může ukázat, že právo na vlastnictví je oprávněné a je tudíž správné ho určitému jedinci připsat, i když tím zároveň omezíme svobodu druhých, ale pořád jde o omezení svobody. Závěr tedy zní, že zdanění tak neomezuje svobodu jako takovou, ale právo na soukromé vlastnictví. Ať již se dá toto právo odůvodnit či nikoliv, je čistou ideologií ho ztotožnit se svobodou jako takovou.

---

<sup>4</sup> Tuto myšlenku najdeme v původním textu staré a slavné americké písně *This Land is My Land*. Děkuji Jerryemu Harisovi za toto upozornění. U nás s nepůvodním textem nazpívala skupina Plavci, ještě pod svým starým názvem „Rangers“.

Pravice často také obhajuje soukromé vlastnictví empirickým argumentem, že soukromé vlastnictví poskytuje jedincům ochranu před státem. Tento argument pochází z pera hlavního představitele neoliberalismu **F. Hayeka** (1994). Tam kde existuje soukromé vlastnictví, se mnohem hůře prosazují autoritativní tendence, protože vláda má mnohem ztíženější možnosti omezovat občanské a politické svobody jednotlivců. Naopak, čím více stát kontroluje ekonomický život, tím více je zároveň i schopen kontrolovat všechny aspekty života jedinců – a to je postupná cesta do otroctví. Tedy soukromé vlastnictví a volný trh jsou potřebné pro ochranu občanských a politických svobod. Na to však **Cohen** odpovídá, že na základě tohoto pojetí by lepší obranou proti autoritativním tendencím státu nebyl ekonomický režim se soukromým vlastnictvím a trhem, tedy kapitalismu, ale tržní socialismus, tj. ekonomický systém založený na různých formách kolektivního vlastnictví a trhu, kde vlastnictví majetku je mnohem více disperzní a není tolik koncentrováno, jako je tomu v kapitalismu. Jak dále podotýká **Cohenův** žák, dnes přední kanadský filosof **Will Kymlicka** (2002), také vztah mezi ekonomickou svobodou a občanskými a politickými svobodami je historicky nahodilý, nikoliv logicky nutný, protože empirická komparace jednotlivých států nám ukazuje, že některé státy s neomezeným kapitalismem měly velmi omezena občanská práva (např. Chile za **Pinocheta**, McCarthismus v USA), zatímco naopak státy s rozsáhlými sociálními programy měly tyto práva výrazně zabezpečena (například Švédsko).

**Cohen** dále ukazuje, že nejen nedostatek peněz, ale i nedostatek schopnosti přináší nedostatek svobody. Vezměme si dvě ženy, které jsou omezeny stejným zákonem, jenž jim brání vycestovat. Jedna z nich je však velmi půvabná a podaří se jí tak získat výborného advokáta, který jí pomůže tento zákaz překonat, zatímco druhá tuto schopnost postrádá a je daným zákonem pořád omezena. Určitá schopnost tak jedné z žen umožní odstranění vnějšího zásahu. **Cohen** uzavírá: „*Z předchozích úvah vyplývá, že na pravicový kontrast mezi svobodou a schopnostmi by levice neměla odpovídat – jak to někdy činí – tak, že schopnosti jsou stejně důležité jako svoboda anebo (jak někdy také slycháme), že pravicové pojetí svobody je příliš těsné a musíme je rozšířit, nýbrž tak, že neschopnost tvoří nedílnou součást toho, co pravice chápe jako paradigmatické případy nedostatku svobody. Nutnou podmínkou úspěšného (tj. svobodu odstraňujícího) vnějšího zásahu totiž je, že její oběti schází schopnost překonat tento zásah. Jste*

svoboden konat to či ono, i když podléháte vnějšímu zásahu, pokud jste schopeni tento zásah překonat.“ (Cohen, 2006, s. 170)

## 7 Cohen a přivlastnění přírodních zdrojů

Důležitým tématem, kterým se **Cohen** (1995) také zabývá a jež taktéž souvisí s problematikou svobody, je otázka spravedlivého počátečního nabytí (přivlastnění) části přírodního světa, který byl dosud nevlastněn. Svět (půda, suroviny) původně nikomu nepatří, ani nebyl nikým vytvořen a je třeba vyřešit, za jakých podmínek si někdo může přivlastnit jeho část. Každý objekt, který je nyní někým vlastněn, byl dříve buď nevlastněn či byl vytvořen z něčeho, co nebylo vlastněno. Jak může někdo nabýt oprávnění vyloučit ostatní z užívání tohoto objektu? Klasickou odpověď, na kterou se ale odvolávají i současní političtí filosofové, najdeme u **Locka** (1992) v páté kapitole knihy *Druhé pojednání o vládě*. **Cohen** ji proto podrobuje pozornému rozboru a ukazuje, že v ní můžeme ve skutečnosti najít čtyři rozdílné argumenty, jejichž odlišnosti si není vědom ani samotný **Locke**.

První argument vychází z přežití. Jedním ze základních přírodních zákonů je, že lidé chtějí přežít, ale pokud by si nikdo nemohl nic přivlastnit, tak by zemřeli (a to by byla urážka Božské racionality – stvořit člověka a neumožnit mu přežít). Přivlastnění musí splnit dvě podmínky (tzv. **Lockův** dodatek, to platí i po další tři argumenty): A) člověk si nesmí přivlastnit více, než spotřebuje; B) musí nechat „dostatek stejně dobrého“ (*enough and as good*) pro ostatní. **Cohenova** námitka vůči tomuto argumentu zní, že ospravedlňuje jen přivlastnění objektů, které zkonzumujeme, abychom přežili – ovoce či ořechů, ale nikoliv půdy.

Druhý argument vychází ze spojení práce s objektem. Podle něho člověk vlastní svoji práci a při práci na nějakém objektu ji smíchá s tímto objektem. Námitku proti tomuto argumentu již formuluje **Nozick** (2015) pomocí protipříkladu. Když vlastním rajčatový džus a vylijí-li do moře (tedy smíchám něco co vlastním s vodou), stal jsem se vlastníkem moře anebo jsem jen pošetile vyplýval džus? Jinak řečeno, proč by z toho, že smíchám to, co je mé, s tím, co nebylo mým, mělo plynout, že se tak to, co nebylo mé, mým stalo a nikoli, že jsem přišel o to, co bylo mé?

Třetí argument vychází z přidané hodnoty. Při spojení práce s objektem jde spíše než o „spojení“ o „práci“. Spojení práce s objektem se liší od smíchání džusu s vodou, protože na práci je něco specifického: práce totiž zvyšuje hodnotu

objektu. Námitka proti tomuto argumentu zní, že ten, kdo pracuje na pôde, má nárok pouze na pridanou hodnotu (jinými slovy řečeno, ovoce své práce) a nikoliv na pôdu.

A poslední, čtvrtý argument, který můžeme najít u Locka, je postaven na zásluze a říká, že pokud někdo pracoval, zaslouží si ovoce své práce. Námitka vůči němu je stejná jako v předchozím případě: ze zásluhy nevzniká nárok na pôdu, ale maximálně na její dočasné používání, nikoliv nárok ji prodat či přenechat dětem.

Viděli jsme, že podle **Cohena** se **Lockovi** nepodařilo podat obhajobu spravedlivého počátečního nabytí (přivlastnění) přírodního světa.

Podívejme se nyní, jak se s danou problematikou vypořádává **Nozick** (2015). Podle něj přivlastnění nesmí zhoršit situaci druhých (tzv. **Nozickův** dodatek, tedy jeho modifikace **Lockova** dodatku). To by ale nastalo jen tehdy, kdyby si někdo plně přivlastnil takové věci, které jsou podstatné pro život druhých. Jako příklad uvádí jedinou studnu na poušti. Ale pokud by ostatní také vlastnili studně a jen tato jedna měla vodu a ostatní vyschly, protože na ní udělal její vlastník úpravy, pak ostatní nemají žádný nárok na tuto vodu a její vlastník může požadovat jakoukoliv cenu za její prodej.

Přesto si můžeme pořád položit otázku: Jak to, že se přivlastněním věci X situace druhých nezhoršila, ve smyslu, že už nemají možnost si přivlastnit X? **Nozickova** odpověď, zní, že tato ztráta jim může být kompenzována. Vychází zde z amerického ekonomu **Hardinga** a jeho rozboru tzv. tragédie obecné pastviny. Obecný zdroj (neboli volný zdroj) je takový zdroj, který je využíván bezplatně. Volné zdroje se používají v mnohem větší míře než zdroje, za které se musí platit. Vzniká tak problém nadměrného využívání volných zdrojů, které může vést k jejich vyčerpání, ke snižování jejich výnosnosti a někdy až k jejich devastaci a nevratnému ničení.

**Nozickova** teorie přivlastnění je teorie prvotního záboru – tj. přisuzuje vlastnické právo těm, kteří zabrali určitou část zdroje jako první. Tím zároveň i splnili **Nozickův** dodatek – tj. nezhoršili podmínky ostatních – protože se tento zdroj stane soukromým vlastnictvím, které je produktivnější, než kdyby daný zdroj zůstal nikým nevlastněn. Druzí se mohou stát námezdními pracovníky a získají více, než by měli předtím – protože druhou variantou není bezplatné užívání volných zdrojů, ale jejich zničení a tudíž nemožnost jejich využívání.

**Cohen** nejprve ukazuje, že v principu neomezené soukromé vlastnictví přírodních zdrojů se dostává do rozporu s klíčovou hodnotou, kterou **Nozick** a obecně pravicoví libertariáni vidí jako základ svobody jedince – sebevlastnictvím. Pokud jedinec nemůže využívat přírodní zdroje (třeba už jen v tak slabém smyslu, jako mít prostor, na kterém může stát), jelikož je někdo vlastní, pak nemá vlastnictví sebe sama žádnou reálnou sílu a nezakládá reálnou svobodu člověka. Dále **Cohen** tvrdí, že z **Nozikova** zdůvodnění vlastnických práv, založeného v podstatě na efektivitě soukromého vlastnictví, neplyne, že vlastníkem musí být konkrétní osoba, ale jen, že je nutný vlastník. A tudíž by se v principu mohli vlastníci střídat. Další **Cohenova** námitka však upozorňuje na zamlčený předpoklad **Nozickova** přístupu. Ten vychází z toho, že přírodní zdroje jsou v počátečním stavu nevlastněné. Ale podle **Cohena** by tímto předpokladem mělo spíše být, že tyto zdroje jsou v počátečním stavu vlastněny kolektivně. Tudíž všichni lidé mají stejné právo na přírodní zdroje, či přesněji řečeno, na stejnou hodnotu přírodních zdrojů. Tím se znovu dostáváme k otázce přerozdělování bohatství a svobody.

## **Závěr**

Ve svém příspěvku jsme si kladli za cíl prezentovat názory na svobodu v pracích hlavní postavy politického filosofie 20. století a zároveň i zakladatele významného proudu (analytického marxismu) v rámci moderního marxismu, **Geralda Cohena**. Nejprve jsem se zaměřili na téma svobody v jeho raném díle věnovaném historickému materialismu. Tomuto aspektu jeho díla nebyla doposud věnována v sekundární literatuře žádná pozornost, přesto se nám ukázalo, že i zde téma svobody již hrálo významnou emancipační roli. Zároveň s tím jsme si i ukázali, že historický materialismus nemusí být teorií silné předurčenosti jednání člověka, ale může v sobě obsahovat i důraz na svobodu. To vyplývá z toho, že **Cohen** identifikuje ve výrobních silách, konkrétně v jejich jedné složce, tzv. pracovních silách, jako jejich klíčový rys, dovednosti, schopnosti či obecně řečeno, mentální entity. Tuto složku vidí také jako mnohem důležitější než techniku, tzv. výrobní prostředky, protože rozvoj poznání stojí v centru rozvoje výrobních sil. V této souvislosti je také důležitým **Cohenovým** poznatkem, že v historickém materialismu není v protikladu materiální a duševní, ale materiální a sociální. Duševní je tedy součástí materiálního a podílí se významně na rozvoji výrobních sil, které jsou ale v určité fázi rozvoje omezovány převládajícími

vlastnickými vztahy, tedy prvkom sociálnim. A zde jsme si pak ukázali další významný důraz na koncepci svobody v **Cohenově** pojetí historického materialismu. Rozvoj výrobních sil lidstvu umožní redukovat čas práce a zvětšit volný čas, tedy prostor svobody. Kapitalistické vlastnické vztahy však tuto redukci pracovní doby neumožňují, protože jednostranně upřednostňují produkci před volným časem.

V druhé části studie jsme se zaměřili na **Cohenovo** normativnímu období, kde se již rozboru svobody explicitě věnuje a to i v návaznosti na diskuse v současné politické filosofii. Zde jsme si ukázali jeho rozbor svobody dělníky za kapitalismu, konkrétně že jednotliví dělníci mají svobodu vystoupit z dělnické třídy a stát se kapitalisty, ale to neplatí o dělnické třídě jako celku. Dále jsme si ukázali **Cohenovu** kritiku **Nozickova** názoru, že rozdělení zdrojů v důsledku svobodné, dobrovolné směny, je nutně spravedlivé. Poté jsme se věnovali slavné **Cohenově** kritice **Berlina**, která dokazuje, že existuje nutná, pojmová souvislost, mezi penězi a negativní svobodou a tudíž že chudí lidé mají méně negativní svobody než bohatí. V této souvislosti jsme také prezentovali **Cohenovy** argumenty, že soukromé vlastnictví není jen projevem svobody, jak tvrdí pravicoví libertariáni, ale je také nutně i omezením svobody. A nakonec jsme představili další **Cohenovu** kritiku **Nozicka**, která ukazovala, že v principu neomezené soukromé vlastnictví přírodních zdrojů se dostává do rozporu s klíčovou hodnotou, kterou **Nozick** a obecně pravicoví libertariáni vidí jako základ svobody jedince – sebevlastnictvím.

Tyto **Cohenovy** názory jsou dnes již „klasickou“ součástí současné politické filosofie, proto doufáme, že příspěvek rozšíří jejich povědomí i ve slovenském a českém prostředí.

### Literatura:

- BERLIN, I. 1999. *Čtyři eseje o svobodě*. Praha: Prostor, 1999. 332 s. ISBN 80-7260-004-4
- BRABEC, M. 2008. *Vybraná témata v analytickém marxismu*. Disertační práce FSV UK, 2008. 150 s.
- COHEN, A. G. 2000. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 442 s. ISBN 0-19-924206-2.



- COHEN, A. G. 1988. *History, Labour, and Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1988. 336 s. ISBN 0198247796.
- COHEN, A. G. 1995. *Self-Ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 277 s. ISBN 0-521-47751-4.
- COHEN, A. G. 2006. *Za princípy liberálnej spravodlivosti*. Praha: Filosofia, 2006. 180 s. ISBN 80-7007-234-2.
- ELSTER, J. 1985. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 556 s. ISBN 0-521-22896-4.
- ENGELS, B. 1987. *Vývoj socializmu od utopie k vede*. Praha: Svoboda, 1987. 166 s. ISBN neuvedeno.
- HAYEK, F. 1994. *Právo, zákonodárstvo a svoboda*. Praha: Academia, 1994. 415 s. ISBN 80-200-0241-3
- KYMLICKA, W. 2002. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002. 497 s. ISBN 978-0-19-878274-2.
- LOCKE, J. 1992. *Druhé pojednání o vládě*. Praha: Svoboda, 1992. 182 s. ISBN 80-205-0222-X.
- MARX, K. 1949. *O historickém materialismu*. Praha: Svoboda. 1949. 105 s. ISBN neuvedeno
- MASARYK, G. T. 1947. *Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické. Sv. první*. 1947. 423 s. ISBN neuvedeno.
- MAYER, T. 1994. *Analytical Marxism*. London: Sage, 1994. 388 s. ISBN 0803946805.
- NOZICK, R. 2015. *Anarchie, stát a utopie*. Praha: Academia, 2015. 379 s. ISBN 978-80-200-2509-8
- PLECHANOV, V. G. 1951. *O vývoji monistického názoru na dějiny*. Praha: Svoboda, 1951. 329 s. ISBN neuvedeno.
- SWIFT, A. 2005. *Politická filozofie*. Praha: Portál, 2005. 200 s. ISBN 80-7178-859-7.