

TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK

OTÁZKA SOCIÁLNÍ I¹

OBSAH

Upozornění pro čtenáře

Předmluva k prvnímu českému vydání

Předmluva k německému vydání

Předmluva k zvláštnímu ruskému vydání páté části Otázky sociální

Předmluva vydavatelova k druhému českému vydání

ČÁST PRVNÍ: ÚVOD

Kapitola první: Úkol těchto studií. Pomůcky literární

Oddíl A: Rozsah a metoda těchto studií

Oddíl B: Literární pomůcky k studiu marxismu (teoretického)

ČÁST DRUHÁ: MATERIALISMUS HISTORICKÝ

Kapitola druhá: Marxova-Engelsova noetika a metafyzika: materialismus pozitivistický

Oddíl A: Marxův vývoj vědecký a filozofický

Oddíl B: Marxův historismus: Dialektika materialistická

Oddíl C: Marxův materialismus pozitivistický

1 Převzato z: Masaryk, Tomáš Garrigue, *Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické*, sv. 1, Praha 1936.

Oddíl D: Mladší marxisté proti materialismu

Kapitola třetí: Materialismus historický

Oddíl A: marxistické výměry historického materialismu

Oddíl B: Materialismus historický úsilím o vědeckou historii: materialismus ekonomický

Oddíl C: K vývoji materialismu historického

Kapitola čtvrtá: Organizace třídní společnosti. Historické zákony a teorie vývoje

Oddíl A: Engelsovy „ženoucí síly sil ženoucích“: Třídní boj. Masa a individuum

Oddíl B: Historické zákony a teorie vývoje

Oddíl C: Sociální ideál a utopismus. Svoboda vůle a historické zákony

Ediční poznámka

Předmluva k prvnímu českému vydání

Řekl jsem sice všecko, co říci mám, v knize samé, přece však tu upozorním na některé věci zvláště.

Běží mně v této studii o to, abych ukázal, že socialismus a zejména marxismus je pokusem o celou soustavu filozofickou, že marxismus není jen otázkou národohospodářskou, třeba že se napořád jen tato jedna jeho stránka přetřásává.

Touto studií tudíž vysvitne, že marxismus je pro naši dobu a speciálně pro řešení otázky sociální mnohem důležitější, než se již připouští.

Touto studií myslím Marx i Engels získají, přestože jejich metodu a filozofii odmítám. Marx a Engels nutí k diskusi o mnohých problémech, o nichž se posud v literatuře o marxismu ani nejednalo.

Pokud mně bylo možné, stopoval jsem v literatuře marxistické vývoj jednotlivých problémů až po naše dny zaznamenávaje, co se mi nějak zdálo důležité a charakteristické. Čtenář udělá si obraz o nynější vědecké situaci socialismu, alespoň marxismu.

Kniha vznikla z přednášek univerzitních. Tím vysvětlen způsob, jak podávám učení Marxova a Engelsova; často podávám totiž, třebaže stručný, výtah z jejich knih a článků; jestliže tím kniha trpí slohově, získá snad věci. Při nedostatku překladů a při nedostupnosti mnohých prací Marxových a Engelsových zdál se mi tento postup nejbezpečnější.

Měl jsem přitom i jiný cíl na mysli. Pravidlem totiž posuzují se jen hlavní hesla socialistická; jedná se např. o tom, je-li komunismus možný, či ne. Ale nikdy se o komunismu nevykládá celé učení Marxovo. Ve spisech stranických je to pochopitelné; ale mně šlo o to, aby čtenářové poznali Marxe a Engelse celého a skutečného. V každé kapitole vykládá se proto Marxovo (a Engelsovo) učení, aby alespoň jejich hlavní myšlenky byly poznány.

Z důvodů didaktických podávám ke všem hlavním předmětům literaturu, v níž by čtenář našel poučení další; čtenář knihou dostane filozofický úvod do důležitých záhad sociálních, jimiž se socialismus a sociologie dnes zabývají.

V Praze, 7. prosince 1898

T. G. M.

Předmluva k německému vydání

Vzal jsem si v této práci za úkol vyložit význam marxismu jako soustavy filozofické a sociologické. Dosud se probírá téměř napořád jen jeho stránka národohospodářská a zvláště se zkoumají jednotlivé nauky a hesla; tak se například vyšetřuje, je-li komunismus možný, či ne. Ale ani pak se o komunismu nevykládá celé učení Marxovo. Ve spisech stranických je to docela pochopitelné. Mně záleží na tom, podat učení Marxovo a Engelsovo celé a v jeho souvislosti.

Touto mou prací bude snad podán důkaz, že marxismus je pro naši dobu a speciálně pro řešení otázky sociální mnohem důležitější, než se obyčejně už připouští.

Zároveň Marx a Engels získají jako myslitelé, třebaže jejich filozofii a metodu musím odmítat. Marx a Engels nutí k diskusi o mnohých problémech, o nichž se posud v literatuře o marxismu skoro vůbec nejednalo. Pokud mně bylo možné (viz poznámku na straně 20), stopoval jsem také vývoj nejdůležitějších problémů v literatuře marxistické; čtenář má právě dostat obraz vědecké situace celého marxismu. Pracemi Kautského a Bernsteina, uvedenými na straně 286 a 590, vyšlými za korektury hotové knihy, nemohl jsem se už zabývat, třebaže názory právě těchto obou vůdčích teoretiků marxistických sleduji přesněji.

Kniha vznikla z přednášek akademických. To vysvětluje, proč často podávám souvislé výtahy z Marxových a Engelsových spisů a článků. Tím snad kniha trpí slohově, ale věc snad spíše získá. Mnohé práce Marxovy a Engelsovy nejsou velké většině čtenářů lehce dostupné, tak dostanou čtenáři úplnější obraz posuzovaných nauk; dělal jsem ovšem výtahy tak, aby vystoupily především myšlenky hlavní a jejich odůvodnění. Ostatně bylo tak možno charakterizovat také Marxův a Engelsův sloh a jejich způsob práce.

Při spisování knihy byl mi podstatně nápomocen pan dr. B. Kalandra z Vídně (překlady, indexem).

Praze, 27. března 1899

Autor

Německé vydání: Die philosophischen und sociologischen *Grundlagen des Marxismus*. Studien zur socialen Frage von Th. G. Masaryk, Professor an der böhmischen Universität Prag. Wien, Verlag von Carl Konegen, 1899. – Gesellschafts-Buchdruckerei Brüder Hollinek, Wien, III., Erdbergstrasse 3. – XVI + 600 stran.

Překladem vydání německého je *vydání ruské*: Filosofskija i sociologičeskija osnovanija marksisma. Etjudy po social'nomu voprosu. Masarika, professora češskago universitěta v Pražě. Perevod s německago P. Nikolajeva. Izdanie K. T. Soldatěnkova. Moskva. – Tipo-lit. V. Richter, Tverskaja, Mamonovskij per. s. d. 1900. – XII + 536 stran.

Předmluva k zvláštnímu ruskému vydání páté části Otázky sociální

Velmi lituji, že nemohu přepracovat vydávané kapitoly své knihy; není kdy. Mé základní přesvědčení se nezměnilo; ale mělo by se ukázat i na ruské zkušenosti v teorii a v politice za poslední dobu.

V ruské literatuře je dnes snad už dost kritiky marxismu; marxisté, zvláště v Německu, sami přecházejí od marxismu k idealismu i k jiným směrům. Ale já bych rád vyzdvihl kladnou stránku obou vydávaných kapitol své knihy, totiž zásady demokratického názoru na život, demokratismus jako důsledný, celkový názor na svět v protikladu k aristokratismu.

V části historické měl by se pro ruské čtenáře zdůraznit vliv Feuerbacha na rozvoj ruského socialismu a radikalismu vůbec; v tom ohledu neztratily dosud svého významu výklady Hercenovy. Nevím, byla-li zařazena stat' o Feuerbachově výkladu Hegela (Byloje i dумы) do nového ruského vydání Hercena. Důležité je, že Feuerbach měl silný vliv na Hercena, Bakunina, Ogareva, Bělinského a na kritiku let šedesátých, na Černyševského a na jeho stoupence. Ten vliv Feuerbachův takřka logicky připravoval i vliv Marxův a vliv jeho materialismu. Chci říci, že materialismus je směr, který se na Rusi ujal, a proto nemyslím, že by se mysticismus rozličných nových směrů ukázal dost silným k boji s ním.

Ukazuji na Feuerbacha a jeho vliv proto, že straně Svobodomyslných, jejíž program jsem četl s velkým zájmem, jde o boj proti filozofii náboženství Feuerbachově-Marxově. Otázka ruská je otázkou náboženskou. Velmi sympatizuji s programem odluky církve od státu a jsem přesvědčen, že bez reforem církevních a náboženských není na Rusi možný silný a trvalý rozvoj politický.

Velmi sympatizuji s programem Svobodomyslných, vybízejícím k stálé kulturní práci; bez takové práce, bez stálého uvědomování občanů, voličů, zvrací se netoliko konstitucionalismus, nýbrž také parlamentarismus v poslanecký byrokratismus, kterého se musí, zdá se mi, Rusko varovat více než země jiné. Přeji Svobodomyslným úspěchu zejména v tomto směru.

V lednu roku 1906

T. G. Masaryk

Předmluva vydavatelova k druhému českému vydání

Nové vydání *Otázky sociální* není pouhý přetisk prvního vydání českého; jde o vydání skutečně nové, třebaže za základ nové úpravy byl vzat jen text vydání německého, které vyšlo, jak vidno z datování předmluv, za necelého půl roku po vydání českém a bylo autorem samým přes krátkou lhůtu důkladně zredigováno.

Německý překlad, o němž se pracovalo podle všeho už při sazbě vydání českého, podrobil autor tenkrát revizi v rukopise i při korektuře. Především bylo třeba adaptovat a tím adoptovat cizí překlad; přitom autor text upravoval nejen stylisticky, nýbrž i věcně zpřesňoval (tato intence převládá) a leckde provedl změny větší: rozvedl některé partie, jiné zkrátil nebo i vypustil. Někde byly celé odstavce, dokonce i kapitoly, nahrazeny textem obsahově jiným; často zase jsou některé partie přemístěny do jiné souvislosti. Autor měl při úpravě stále na mysli jiné fórum čtenářské, fórum německé, a tím vlastně světové. Rozumí se, že doplnil citáty a odkazy literární. Německé vydání dostalo navíc také jmenný rejstřík. Osnova díla a základní myšlenky se nezměnily. V detailech je změn více a důkladnějších, než se na první pohled zdá a než i sám autor v předmluvě k německému vydání naznačoval. Při letmém vnějším srovnávání snadno ujdou změny uvnitř textu: tím se asi stalo, že za dlouhá léta nikdo na rozdíl obou vydání neupozornil.

V Úvodě k *Otázce sociální* (v § 3) podal autor rozvrh soustavného rozboru sociální otázky. Sám se mýnil v plánu svých prací omezit na základy marxismu, filozofické a sociologické; pak vylíčit vývoj socialistického hnutí v XIX. století a nakonec podat zásady sociální reformy; „nevím, naleznou-li k tomu odvahy“, dodává tam. Bohužel nenašel času ani k druhé

knize historické, třebaže i po vydání *Otázky sociální* vývoj socialismu a bohatou literaturu tohoto oboru pečlivě sledoval a sbíral soustavně materiál při vši své činnosti učitelské a politické a jiné literární. Sociální problémy byly mu vždycky živou otázkou svědomí i politiky. Tím více třeba litovat, že mu nebylo možno podat zamýšlenou soustavu zásad sociální reformy, která by byla znamenala mnoho pro vývoj sociálního myšlení a praxe u nás, třebaže humanitní princip jeho řešení vyplývá z celého jeho učení.

Svého bohatého novějšího materiálu z oblasti teorie a praxe marxismu, socialistického revizionismu a socialistického hnutí vůbec využil T. G. Masaryk literárně jen málo. Bylo to několik diskusí po recenzích *Otázky sociální*, pak několik článků ve vídeňském týdeníku *Die Zeit* (recenze i repliky a články budou uvedeny v poznámkách na konci druhého svazku); leccos podal v čteních univerzitních i v přednáškách extenzních (například v cyklu předneseném v Plzni v lednu a v únoru 1907: *Vývoj novodobého učení socialistického*).

Roku 1905 byl ovšem zaujat ruskou revolucí, která znamenala převrat také v jeho plánech literárních: vývoj věcí v Rusku, válka a revoluce zaměřily jeho životní pozornost a mravní zájem na problémy ruské filozofie dějin a náboženství, na ruskou literaturu a politiku, na problém intelligence, revoluce a socialismu na Rusi. Tenkrát byl určitěji pojat plán díla, na které se pak soustředil, pokud dovolovala činnost ostatní, zejména nové údobí poslanectví od roku 1907. Začal tenkrát už ruský problém soustřeďovat na Dostojevského: „Studie o ruské otázce. Boj F. M. Dostojevského s nihilismem“. Teprve za léta vyrostla kniha *Rusko a Evropa*, v níž problémy *Otázky sociální* jsou znova důkladně a aktuálně řešeny: rozboru ideových předpokladů socialismu v Rusku a jeho vývoje je věnována druhá polovina druhého svazku. Tam dokonale Masaryk splnil to, čeho potřebu viděl v předmluvě k ruským výňatkům z *Otázky sociální*. Zejména také motiv Feuerbachova otevírání ruského socialismu se stále vrací: finále druhého svazku *Ruska a Evropy* je vybudováno na antitezi: Ruský mnich a Feuerbach!

Za války z důvodů praktických sledoval Masaryk vývoj socialismu a jeho vztah k válce; a sám zažil v Rusku převrat, jímž se bolševický socialismus dostal k moci. Jeho kritika začátků ruské revoluce sovětské z hlediska zásad vyslovených v *Otázce sociální* je známa ze *Světové revoluce* a z článků a z ostatních projevů z doby prezidentské; i další vývoj ruské revoluce a její přechod v normálnější koleje sleduje autor stále se zájmem, vysvětlitelným hlubokou teoretickou přípravou, velkou osobní zkušeností a významem, jaký mají problémy socialismu v celém světě.

Není tedy divu, že od prvních nabídek na nové vydání *Otázky sociální*, i její verze německé, autor vždycky odpovídal, že miní knihu znova přepracovat. Byl si vědom spěchu, s nímž původní přednášky univerzitní zpracoval v knihu a s nímž provedl i revizi vydání německého; sledoval, jak se rozrostla nová literatura socialistická, ortodoxní i revizionistická, kritická i polemická; viděl, jak se diferencovalo socialistické hnutí a jak základní jeho význam pro celý svět světovou válkou a revolucí teprve vynikl a vzrostl. Proto se nemohl po dlouhá léta odhodlat vydat pouhý otisk knihy z konce let devadesátých, jež byla sice z prvních světových pokusů hluboké sociologické kritiky marxismu a dílem průkopnickým, zvláště v našich českých poměrech, kde dlouho byla hlavním pramenem poznání učení Marxova a Engelsova, ale autokritického autora formálně neuspokojovala, právě že nesla stopy svého vzniku: byla z jeho hlediska svou formou koncesí našim literárním poměrům nejinak než *Česká otázka*, o které to sám napsal. Stále toužil přepracovat, a to přepracovat sám, právě tuto knihu, jejíž aktuality si byl vědom. Z předmluvy k ruským výňatkům z *Otázky sociální*, k pouhým dvěma oddílům, vysvětluje, jak chtěl své dílo aktualizovat pro fórum ruské po důležitém převratu v ruském životě po roce 1905. Podobné aktualizování a propracování měl na mysli i pro jiné části knihy; výslovně se mi zmínil o nutnosti revidovat otázku vztahu socialismu k národnosti: připomínal v té souvislosti vždycky studie Viktora Černova.

Ale úřad prezidentský a práce jiné, pořád nové a neodkladné, nedovolovaly mu ujmout se tohoto úkolu. Největší naděje, že se nám dostane nové *Otázky sociální*, byla v době rozkladu naší sociální demokracie v roce 1920 a 1921, kdy se intenzivně zabýval problémem socialismu v sovětském Rusku a problémem revoluční a evoluční taktiky socialistického hnutí. Ale z tohoto akutního zájmu a studia vyšly práce nové, časové: jsou zachyceny v dosavadních svazcích *Cesty demokracie*, i pokud byly psány původně anonymně.

Definitivně se úmyslu sám *Otázku sociální* přepracovat vzdal autor teprve v roce 1933, o 50. výročí smrti Marxovy, které mu ulehčilo rezignovat na zamýšlenou revizi vlastní, když se ukázalo, že není radno, aby *Otázka sociální*, nejzralejší a nejhlubší projev českého ducha o Marxovi a o marxismu významu světového, nadále byla nepřístupna širšímu čtenářstvu v diskusích, které se stále o významu Marxova učení a hnutí jím vyvolaného vedou.

Autor svolil, aby se začalo s kolacionací obou jeho starých verzí, české i německé, a aby byl kritickým spojením obou textů podán český text nový, třetí redakce *Otázky sociální*, jakýsi dodatečný výtěžek jeho druhé redakce, aplikovaný na český text původní.

Autor schválil povšechné zásady nové úpravy. Byly mu předloženy všechny typy změn a probrán s ním celý redakční postup, který nebyl mechanický, nýbrž přihlížel k určité povaze jednotlivých změn a k jejich smyslu z hlediska čtenáře českého. Nové doplňky i parafráze německé verze byly organicky včleňovány v přizpůsobených překladech do původního textu českého, a tak se opakovala na základě českého textu ona práce redakční, kterou kdysi provedl autor sám na jeho překladu. Ale i o závažných detailech do dvou třetin prvního svazku rozhodoval podle návrhu redakce, formulovaného po pečlivém rozboru místa. To platí například o škrtech některých partií: do nového vydání byla znova pojata se souhlasem autorovým místa, škrtnutá pro německé čtenáře pro svou popularnost nebo i pravděpodobně opomenutá při složité a rychlé autorské korektuře (při přemístění a podobně). Redakce byla vedena snahou, aby nový text byl zřetelný, srozumitelný, aby dbal autorovy dikce i jeho věcných intencí. Nové vydání je tedy utkáno z osnovné předlohy verze německé a z útku českého původního textu.

Bedlivá pozornost byla věnována aparátu vnějšímu: přesné a jednotné citaci míst i literárních odkazů, úpravě typografické: pro větší přehlednost byla vřazena hesla obsahu jako živá záhlaví odstavců do textu knihy. První svazek Marxova *Kapitálu* je důsledně citován podle 4. vydání, jehož autor skutečně používal.

Literatura od roku 1898, na jejímž základě autor pracoval, byla ovšem ponechána v původní formě (s doplňky vydání německého) a na svém místě jako úvod a předběžná charakteristika problémů, o které v knize jde; byla jen zpřesněna. Výbor z literatury novější bude podán na konci druhého svazku s poznámkami redakce; k rejstříku jmennému (byl jen ve vydání německém) bude připojen nový rejstřík věcný (ideový). Přes úspornější sazbu vzrostla kniha doplňky a propracovaným vnějším aparátem tak, že se ukázalo účelným rozdělit ji ve dva svazky. Rozdělení musilo být provedeno sice uprostřed třetí části knihy, takže její obě kapitoly (V. a VI.) jsou od sebe odloučeny, ale jsou samostatné, a kapitola VI. je už přechodem k „ideologičtější“ druhé menší polovině knihy.

V Praze 15. února 1936

V. K. Škrach

ČÁST PRVNÍ: ÚVOD

Kapitola první: Úkol těchto studií. Pomůcky literární

Oddíl A: Rozsah a metoda těchto studií

1. Otázka sociální: socialismus a marxismus

Zvolil jsem pro své studie obvyklý titul: sociální otázka, třebaže je nevýhodný svou mnohoznačností. Sociální otázka – toť veliký fakt vši té bídy hospodářské a společenské vůbec, bídy hmotné a mravní, kterou všichni a stále máme před očima, ať se díváme na přepych boháčů, nebo nouzi proletářů, ať pozorujeme život v městech, nebo na venkově, na ulici, nebo v domácnosti... Sociální otázka – to dnes znamená neklid a nespokojenost, touhu a strach, naději a zoufání tisíců a milionů...

Dnes sociální otázka konkrétně a prakticky je otázkou socialismu; v poměrech našich pak socialismus je hlavně marxismem. Budeme se tedy zabývat marxismem. Omezují se však v této první studii na vyšetření a výklad základů marxismu, sociologických a filozofických.

Je pochopitelné, že různí odborníci při studiu socialismu pokládají za nejdůležitější každý stanovisko své; právník (například Menger) myslí, že by se problémy socialismu měly formulovat právnicky, národní hospodáři kladou váhu na otázky hospodářské; já budu zkoumat socialismus a zvláště marxismus sociologicky a filozoficky a myslím, že mám k tomu právo už proto, že právě posuzování národohospodářské převládá tak, jako by socialismus opravdu byl otázkou jen hospodářskou. Socialismus otázkou jen hospodářskou není a nikdy nebyl. Že by socialismus dokonce byl jen otázkou žaludku, otázkou nožů a vidliček – jistě jen pro sociální sklepníky, jichž ovšem v době, kdy bezmála už všechno je „sociální“, je dost.

Vynikající socialisté sami socialismus po stránce teoretické vždy prohlašovali za úplný a nový názor na svět, po stránce praktické za úsilí o nový řád společenský; národohospodářské názory a zřízení jsou jistě velmi důležité, ale socialismu nevyčerpávají (ani ze stanoviska historického materialismu).

Problémy socialismu jsou po výtce otázkou filozofickou: dnešní socialismus svou praxí a svou teorií každého nutí k revizi své filozofie a svého života. Socialismus je dnes crux našeho vědění, vědomí a svědomí.

2. Vymezení pojmu marxismus. Marx a Engels. Marxisté novější

Byl o to již spor, možno-li mluvit o marxismu. Marx nepodal prý úplného názoru na svět, leda některé jeho větší nebo menší fragmenty; hnutí strany, přijímající národohospodářské učení Marxovo, také není docela jednotné, není socialismem celým a podobně. Na to odpovídám, že o marxismu mluvit lze a že se o marxismu mluvit musí.

Marx sám, je pravda, nepodal soustavy filozofické propracované dopodrobna; ale kdo pročte třeba jen I. svazek *Kapitálu*, Marxův názor na svět poznat může a musí. Nemá přece filozofický názor na svět jen ten, kdo jej řádně zpracoval v rozličných disciplínách. Ostatně Marx podal svou filozofii také zvláště. Jenže ty práce nejsou dost přístupné, protože jsou v řidších časopisech anebo ve spise dávno rozebraném. Avšak poznámky o Feuerbachovi, vydané Engelsem, článek o Hegelově právní filozofii a o otázce židovské, celý spis *Heilige Familie*, v němž Engels má část nepatrnou, a konečně četné partie spisů jiných a mnohé články (veliký dvousvazkový spis, na němž pracoval s Engelsem, nemohl být uveřejněn) – tu je Marxova filozofie celá a dost podrobná. A teprve na této filozofii Marx buduje svou soustavu národohospodářskou. Marxův vědecký vývoj byl v tom ohledu velmi logický a metodický: napřed se zabýval filozofií – vždyť se chtěl z filozofie habilitovat; pak studoval socialismus, v němž opět je mnoho filozofie, a nakonec se zabývá odborně ekonomikou a historií hospodaření. Postupoval tedy od abstraktní filozofie k sociologii a ke konkrétnějším vědám sociálním.

K jeho spisům filozofickým se řadí práce historické a politické a zejména výklady o revoluci roku 1848; také v těchto pracích vidíme Marxovy zásady filozofické a sociologické.

O marxismu se může konečně mluvit proto, že filozofie Marxova byla systemizována Engelsem a jistě pomocí Marxovou. Marx s Engelsem pracovali spolu bezmála čtyřicet let, léta a léta spolu denně obcovali, a tak filozofické spisy Engelsovy jsou i po této stránce zpracováním idejí Marxových. Toho důkaz nejeden čtenář v dalších rozkladech nalezne. Spis o Feuerbachovi a proti Dühringovi je noetikou a metafyzikou nejen Engelsovou, ale i Marxovou. A obzvláště spis proti Dühringovi měl na dorůstající generaci německých socialistů vliv veliký a rozhodný.^[1]

Je pravda, Marx a Engels se vyvíjeli a své názory, nikoli vedlejší, časem pozměňovali. Ale také u Kanta se liší různé fáze vývojové, natož u Schellinga a jiných. Tento vývoj idejí Marxových a Engelsových v mladších vůdcích německé strany sociálnědemokratické není ještě ukončen. Sám vidím v tomto vývoji krizi, ale nevidím, že by jí marxismus přestával být zvláštní filozofickou, sociologickou a politickou soustavou.

3. Rozsah a metoda těchto studií

Úplný a soustavný rozbor sociální otázky po mínění mém nejlépe by byl uspořádán takto:

Začalo by se analýzou filozofických učení socialistických. Od základů filozofických může se postoupit k teoriím sociologickým. Tu zase by se napřed probrala učení abstraktní, jakožto podkladní, a potom konkrétní. V abstraktní části běží hlavně o výklad zákonů spravujících společenskou organizaci (tak zvaná sociologická statika) a společenský vývoj (filozofie dějin neboli sociologická dynamika); konkrétní části obsahují hlavně názory o státu, hospodaření a dějiny, ať už dějiny speciální (například hospodaření vůbec, průmyslu, politické a tak dále), nebo všeobecné, popřípadě kulturní.

Po těchto částech teoretických následoval by rozbor sociální činnosti praktické, činnosti socialistické i nesocialistické.

Konečně zbývají dějiny učení sociálních a socialistických a dějiny socialistického hnutí.

Plán tento, jak znalec vidí, zosnován je na zvláštní klasifikaci věd. Ostatně jej uvádím jen proto, abych už napřed naznačil logický postup svých studií, jimiž však hodlám vyplnit tohoto plánu jen část. Nechci tu prostudovat socialismus všecek, jen marxismus, a to jen základy sociologické a filozofické; v druhé knize bych rád vylíčil vývoj socialistického hnutí v tomto století, a nakonec mělo by to všecko vyzrát v zásady sociální reformy – nevím, naleznou-li k tomu odvahy.

Než, nebudu dělat plány, zatím je práce dost s marxismem.

Obyčejně se v literatuře, a zejména v literatuře proti-socialistické, přetřásají jednotlivá tvrzení a učení Marxova, například je-li pravda, že se společnost pořád více proletarizuje, je-li správná Marxova teorie hodnoty a podobně. Otázky ty jistě jsou velmi důležité. Ale mne tu více zajímá filozofický základ všech těchto otázek speciálních. A o tom základě marxismu se posud jednalo málo.

Pravím výslovně, že se speciálním problémům vyhýbat nebudu. Ale zvolil jsem si jiný způsob zpracování. Různých a jistě i dobrých „jader“ socialismu a podobně je dost a dost; avšak jsou to více politické spisy stranické než výklad sporných učení, a mně běží o ten výklad. Proto jednotlivá učení Marxova nebo Engelsova vykládám dost obšírně a co možná jejich slovy. Číním to také proto, že mnohé a důležité práce Marxovy jsou nepřístupné. Obzvláště je litovat, že se přívrženci Marxovi nepostarali včas o vydání jeho článků a prací filozofických a politických; tím se stalo, že se Marx jednostranně posuzuje jako národní hospodář, a nikoli také jako sociolog a filozof. Učení o nadhodnotě je jistě jedno z nejdůležitějších; ale proto například není nedůležité poznat, že se Marx vyslovil proti oslavování Sedanu a o jiných věcech. Kritickým vydáním všech starších prací Marxových Marx jako myslitel by získal a na každý způsob bychom ho lépe poznali. Teď při nejlepší vůli je nadmíru nesnadné pročíst Marxe celého.^[2] A ovšem vadí, že nemáme náležitého životopisu.

Protože si i v literatuře vážím faktů a nejen principů, snažil jsem se, alespoň při hlavních problémech, ukázat, jak Marx sám časem se měnil a jak učení Marxovo bylo od jeho vlastních přívrženců přijímáno; tak jsem dospěl k poznání, vyslovenému nadpisem poslední hlavy. K tomuto výsledku, že totiž v soudobém marxismu je vědecká a filozofická krize, dospěl jsem, jak se čtenář přesvědčí, skutečně jen studiem faktů, a nikoli odporem proti marxismu a socialismu.

Oddíl B: Literární pomůcky k studiu marxismu (teoretického)

4. Spisy Marxovy, Engelsovy, Lassalovy a jiných socialistických teoretiků. Spisovatelé o socialismu nesocialističtí a některé pomůcky literární

Stav socialistického a speciálně marxistického badání bude předběžně charakterizován udáním hlavních pramenů a pomůcek jak socialistických, tak nesocialistických.

SOCIALISTÉ

Spisy Karla Marxe

Úplnější seznam článků a spisů Karla Marxe je od Engelse v příručce *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*; zde uvádím zvláště:

Das Kapital. *Kritik der politischen Oekonomie.* I. svazek vyšel 1867; Marx sám opravil a doplnil 2. vydání 1872; 1883 vyšlo péčí Engelsovou vydání 3., poopravené; konečně 1890 Engels vydal vydání 4. Toto vydání je asi definitivní; vedle některých oprav věcných vyznamenává se přesnou revizí citátů u Marxe tak četných. II. svazek s názvem *Der Cirkulationsprocess des Kapitals* vydal Engels 1885; 2. vydání, opravené jen slohově, 1893. III. svazek *Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion* vyšel o dvou částech taktéž péčí Engelsovou 1894. Svazek IV., obsahující historii teorií o nadhodnotě, vyjde redakcí Kautského.

Zur Kritik der politischen Oekonomie. Vyšlo 1859. Je to sice jen původní znění prvního oddílu *Kapitálu*, ale obsahuje více historických úvah než *Kapital*. Kautsky vydal spis nově 1897.

Das Elend der Philosophie. *Antwort auf Proudhon's Philosophie des Elends.* Spis vyšel francouzsky 1847: *Misère de la Philosophie. Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon.* Bruxelles et Paris 1847. Německý překlad je opraven podle rukopisných údajů Marxových: Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noten von Friedrich Engels. 1885. 2. vydání 1892. Připojeny jsou výňatky z uvedeného spisu *Zur Kritik der politischen Oekonomie* a německý překlad Marxovy řeči o svobodné tržbě, připravené roku 1847 a proslovené v Bruselu 9. ledna 1849: „Discours sur la question du libre échange“.

Manifest der kommunistischen Partei. London 1848. Manifest je pracován s Engelsem (původně vyšel anonymně); vydáván později s názvem *Das kommunistische Manifest.* Mit Vorreden von Karl Marx und Friedrich Engels. 5. vydání. Berlin 1891.

Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850. Abdruck aus der *Neuen Rheinischen Zeitung, Politisch-ökonomische Revue.* Hamburg 1850. Mit Einleitung von Friedrich Engels. 1895.

Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. 1852. 3. vydání 1889.

Revolution und Kontre-Revolution. *In's Deutsche übertragen von K. Kautsky.* 1896. Řada článků o roku 1848 psaných Marxem 1851 a 1852 do newyorského deníku *Daily Tribune*.

The Eastern Question. *A Report of Letters written 1853–1856 dealing with the events of the Crimean War.* Edited by Eleanor Marx-Aveling and Edward Aveling. 1898.

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung) a Zur

Judenfrage v revui *Deutsch-Französische Jahrbücher 1844* (vyšel jen 1. a 2. sešit v Paříži).

Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Eine Streitschrift gegen Bruno Bauer zur Aufklärung des Publikums über die Illusionen der spekulativen Philosophie und über die Idee des Kommunismus als die Idee des neuen Weltzustandes. Von Friedrich Engels und Karl Marx. 1845. (Pozdější podtitul: *Gegen Bruno Bauer und Consorten.*)

Spisy Friedricha Engelse

Úplnější seznam prací Friedricha Engelse vyšel také v uvedené příručce *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*.

Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft. 1878. 2. vydání (1885) je definitivní, neboť 3. vydání (1894) má dodatky jen nepatrné. Kapitola X. druhé části psána je Marxem. Engelsův spis vyvolán Dühringovými: *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* (1875); *Cursus der National und Socialökonomie nebst einer Anleitung zum Studium und zur Beurtheilung von Volkswirtschaftslehre und Socialismus* (1873, 3. vydání 1892); *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus* (1871, 3. vydání 1879). Dühring v nových vydáních tu a tam odpovídá na spis Engelsův.

Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Revidirter Sonder-Abdruck aus der *Neuen Zeit* (tam 1886). *Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845.* Vyšlo 1888. Spisek vznikl jako referát o knize: C. N. Starcke: *Ludwig Feuerbach.* 1885.

Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates. *Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen.* 1884. 4. vydání 1892.

Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft. 1883. 4., doplněné, vydání 1891. Při anglickém vydání tohoto spisu (*Socialism Utopian and Scientific. Translated by Edward Aveling. With a Special Introduction by the Author.* 1892) je důležitý úvod Engelsův. Spis je rozšířené zpracování některých partií spisu proti Dühringovi (I = Dühring I, I strana 1–4, III, I strana 274; II = Dühring I, I strana 5; III = Dühring II, VII strana 214); na konci je přídavek jednající o germánské marce podle G. L. Maurera.

Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen. 1845. 2. vydání 1892.

Spisy Ferdinanda Lassalla

Ferdinand Lassalle's Reden und Schriften. Tři svazky. New York. 1883. V pověření představenstva sociálnědemokratické strany znova vydal Eduard Bernstein: *Neue Gesammt-Ausgabe. Mit einer biographischen Einleitung herausgegeben von Ed. Bernstein, London.* Tři svazky. Vyšly v Berlíně: I. 1892, II. a III. 1893.

Jiní němečtí socialisté

Dnes mezi německými socialisty jako spisovatelé a žurnalisté vynikají Karl Kautsky, Eduard Bernstein, Heinrich Cunow, Konrad Schmidt, Franz Mehring, August Bebel, Wilhelm Liebknecht, Georg von Vollmar, Eugen Ernst a jiní.

Karl Kautsky je hlavním redaktorem vědecké socialistické revue *Die Neue Zeit*; z jeho prací jmenuji:

Karl Marx' Oekonomische Lehren. Gemeinverständlich dargestellt und erläutert. 1887. 4. vydání 1893;

Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil erläutert. 1892;

Der Parlamentarismus, die Volksgesetzgebung und die Socialdemokratie. 1893. Český překlad Antonína Reise 1895.

Eduard Bernstein mívá důležité články v *Die Neue Zeit* („**Probleme des Socialismus**“ a jiné); srovnej:

Gesellschaftliches und Privat-Eigenthum. Ein Beitrag zur Erläuterung des socialistischen Programms. 1891.

Heinrich Cunow: ***Die Verwandschaftsorganisation der Australneger.*** Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Familie. 1894;

Die sociale Verfassung des Inkareichs. Eine Untersuchung des altperuanischen Agrarkommunismus. 1894; a četné články.

Konrad Schmidt: *Die Durchschnittsprofitrate auf Grundlage des Marx'schen Weltgesetzes.* 1889; a mnoho článků.

Franz Mehring je literární historik a dějepisec německé sociální demokracie:

Die Lessing-Legende. Eine Rettung. Nebst einem Anhang über den historischen Materialismus. 1893.

August Bebel: *Die Frau und der Sozialismus.* 1883. 25. vydání 1895;

Unsere Ziele. 6. vydání 1886;

Charles Fourier. *Sein Leben und seine Theorien.* 1890.

Wilhelm Liebknecht vyniká jako žurnalista; z menších prací jmenuji:

Zur Grund-und Bodenfrage. 1874;

Wissen ist Macht, Macht ist Wissen;

Was die Socialdemokraten sind und was sie wollen; a jiné brožurky.

Georg von Vollmar: *Über die nächsten Aufgaben der deutschen Socialdemokratie.* 1891;

Über Staatssozialismus. 1892.

E. Bernstein, C. Hugo, K. Kautsky, P. Lafargue, Franz Mehring, G. Plechanov: *Die Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen.* Svazek I.: *Die Vorläufer des neueren*

Sozialismus. Část 1.: Karl Kautsky: Von Plato bis zu den Wiedertäufern. 1895. Obsahuje tři kapitoly: 1. Der platonische und der urchristliche Kommunismus. 2. Die Lohnarbeiter im Mittelalter und im Zeitalter der Reformation. 3. Der Kommunismus im Mittelalter und im Zeitalter der Reformation. Část 2.: Von Thomas More bis zum Vorabend der französischen Revolution. 1895. Obsahuje čtyři kapitoly: 4. Die beiden ersten grossen Utopisten. Thomas More. Von K. Kautsky. Thomas Campanella. Von P. Lafargue. 5. Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts. Von Ed. Bernstein. 6. Die Niederlassungen der Jesuiten in Paraguay. Von P. Lafargue. 7. Der Sozialismus in Frankreich im 17. und 18. Jahrhundert. Von C. Hugo. Na konci je připojen dodatek: Die religiösen kommunistischen Gemeinden in Nordamerika. Von C. Hugo. Svazek III.: Franz Mehring: *Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie*. Část 1.: Von der Julirevolution bis zum preussischen Verfassungskampfe 1830–1863. 1897. Část 2.: Von Lassalles offenem Antwortschreiben bis zum Erfurter Programm 1863–1891. 1898. (Kniha je jiná než téhož spisovatele: *Geschichte der deutschen Socialdemokratie*. 1877; v ní byl proti sociální demokracii.)

Upozorňuji ještě na práce:

Joseph Dietzgen: *Das Acquisit der Philosophie und Briefe über Logik. Speziell demokratischproletarische Logik*. 1895.

Die Religion der Sozialdemokratie. Kanzelreden. 5., rozmnožené, vydání 1891.

Fr. Lütgenau: *Natürliche und sociale Religion*. 1894.

Rudolf Peters: *Der Glaube an die Menschheit. Naturwissenschaftlich, psychologisch und geschichtlich begründet*. 1896.

J. Stern: *Die Philosophie Spinozas. Erstmals gründlich aufgeheilt und populär dargestellt*. 2. vydání 1896.

Anglická a americká literatura socialistická

Anglická literatura socialistická je velmi bohatá, jenže u nás málo známá.

Henry Mayers Hyndman: *The Historical Basis of Socialism in England*. 1883;

***Commercial Crises of the Nineteenth Century*. 1892.**

Ernest Belfort Bax, právník a soudruh Morrisův: ***The Religion of Socialism. Being Essays in Modern Socialist Criticism*. 1886. 4. vydání 1896;**

***The Ethics of Socialism. Being further Essays in Modern Socialist Criticism*. 1889. 3. vydání 1893;**

***Outspoken Essays*. 1897;**

***A Handbook of the History of Philosophy for the use of Student's*. 2. vydání 1888.**

William Morris, básník a romanciér socialistický: ***Art and Socialism*. 1884.**

William Morris s Ernestem Belfortem Baxem vydali: *Socialism, its Growth and Outcome*. 1893.

William Morris s Henry Mayersem Hyndmanem vydali: *A Summary of the Principles of Socialism*. 1892.

Edward Aveling, zeť Marxův, spojuje učení Marxovo s darwinismem; napsal: ***The Student's Marx. An Introduction to the Study of Karl Marx' Capital*. 2. vydání 1892. Po anglickém způsobu výtah z prvního svazku *Kapitálu* pro studenty, ne dosti průhledný.**

Edward and Eleonor Marx-Aveling: *The Woman question*. 1887.

Fabiové vydali za redakce Bernarda Shawa *Fabian Essays on Socialism*. 1889; poučení to o hlavních oborech socialismu: Bernard Shaw: *The Economic Basis of Socialism* (základ

hospodářský); Sidney Webb: Historie Basis (vývoj historický); William Clarke: Industrial Basis (vývoj průmyslový); Sydney Olivier: Moral Basis (socialismus ze stanoviska etického); Graham Wallas: Property (vlastnictví ve státě socialistickém); Annie Besantová o průmyslu ve státě socialistickém; Bernard Shaw: Transition to Social Democracy (přechod k sociální demokracii); Hubert Bland: The Outlook (výhled). Tyto eseje vyšly německy: *Englische Sozialreformer. Herausgegeben von M. Grünwald. 1897*; i česky: *Fabiánská pojednání o socialismu. 1897*.

Bernard Shaw: *Die Illusionen des Socialismus* (ve vídeňské revui *Zeit*, 1896);

The Impossibilities of Anarchism. 1893. Fabian Tract No. 45;

The Quintessence of Ibsenism. 1891.

Sidney Webb: *Socialism: True and False*. Fabian Tract No. 45;

Socialism in England. 1890. 2. vydání 1893;

The London Program. 1891.

Sidney Webb se svou ženou **Beatricí**, rozenou Potterovou: ***History of Trades Unionism***. 1894. Německy: *Die Geschichte des Britischen Trade-Unionismus. Deutsch von R. Bernstein. Mit Noten und einem Nachwort versehen von Ed. Bernstein. 1895*;

Industrial Democracy. 1897. Německy počíná vycházet od C. Huga: *Die Theorie und Praxis der englischen Gewerkvereine. 1897*.

Beatrice Potterová (paní Webbová) napsala: ***The Cooperative Movement in Great Britain***. 1891. Německy vydal Lujo Brentano.

Der Socialismus in England. *Geschildert von englischen Sozialisten. Deutsche Originalausgabe von H. Kurella. 1898*; William Morris; Sydney a Beatrice Webbovi; Henry Mayers Hyndman a Ernest Belfort Bax, marxisté; Brooke Foss Westcott, socialista

křesťanský; Robert Blatchford a Tom Mann za dělnickou stranu nezávislou; Bernard Shaw; Mowdsley, W. H. Abraham a Henry Austin, nesocialističtí tradeunionisté; John Burns; Sidney Ball, docent univerzity oxfordské.

Poučná je také sbírka statí čelných spisovatelů s titulem ***Forecastsof the Corning Century by a decade of Writers***. 1897: William Morris (Sociální ideál v umění), H. Russell Smart (Program socialistického parlamentu), Alfred Russell Wallace (Opětná okupace venkovské půdy), Tom Mann (Trade unionismus a kooperace), Miss Stacy (Století ženského hnutí), Miss Margaret McMillan (Prostředky a účely výchovy), Grant Allen (Přirozená nerovnost), Bernard Shaw (Iluze socialismu), Henry Stephens Salt (Socialismus a literatura), Edward Carpenter (Přechody k svobodě).

Upozorňuji ještě na duchaplného originálního myslitele **Edwarda Carpentera: *Civilisation, its Cause and Cure and other Essays***. 1889. 4. vydání 1895.

Ještě:

Karl Pearson: *The Chances of Death and other Studies in Evolution*. 1897.

Z Američanů vyniká **Laurence Gronlund**, rodem Dán: ***Our Destiny: The Influence of socialism on Morals and Ethics. An Essay in Ethics***. 2. vydání 1891;

The Corning Revolution. 1880;

Cooperative Commonwealth. 1884;

Ça ira. 1888.

Francouzští marxisté

Z francouzských marxistů dnes jsou neznámější zeťové Marxovi Paul Lafargue a Jules Basile Guesde, pak Gabriel Deville.

Paul Lafargue: *Le droit à la paresse*. 1883. Německý překlad Eduarda Bernsteina: *Das Recht auf Faulheit*. 1891.

Paul Lafargue s Gabrielem Deville vydali: *Cours d'économie sociale*. 1884. Lafargue jedná o historickém materialismu, o přirozeném okolí (darwinismus), o okolí umělém (třídní boj); Deville podává část historickou: vznik kapitálu a proletariátu, kooperace a průmysl, strojírenství a veleprůmysl, konec kapitálu.

Paul Lafargue s Julesem Basile Guesdem vydal: *Le programme du parti ouvrier, son histoire, ses considérations, ses articles*. 2. vydání 1891.

Německy vyšlo ještě:

Paul Lafargue: *Der wirtschaftliche Materialismus nach den Anschauungen von Karl Marx*. 1886;

Die Entwicklung des Eigentums. 1890.

Jules Basile Guesde: *Collectivisme et Révolution*. 1879;

Services publics et Socialisme. 1883;

Le Collectivisme au Collège de France. 1883;

Essai de catéchisme socialiste. 1878.

Gabriel Deville: *Le Capital de Karl Marx resumé et accompagné d'un aperçu sur le socialisme scientifique*. 1887;

L'anarchisme. 1885;

Principes socialistes. 1896.

Uvádím ještě:

Benoit Malon: *Le socialisme intégral*. Dva svazky. 2. vydání 1891;

Précis historique, théorique et pratique de socialisme. 1892;

La morale sociale. 1887. S biografií od Leona Cladela a s úvodem od Jeana Jaurèsa;

Manuel d'économie politique. 1883.

Z následníků Malonových vyniká **Georges Renard**, profesor v Lausanne, dílem: *Critique de combat*. Tři svazky. 1894, 1895, 1897;

Études sur la France contemporaine. 1888;

Le régime socialiste. Principes de son organisation politique et économique. 1898.

Italská literatura socialistická

Z vlašské literatury socialistické jmenuji:

A. Bertolini: *Il socialismo contemporaneo*. 2. vydání 1895.

Enrico Ferri: *Der Sozialismus und die moderne Wissenschaft. Übersetzt und ergänzt von H. Kurella*. 1895.

Saverio Merlino: *Pro e contra il socialismo. Esposizione critica dei principi e dei sistemi socialisti*. 1897.

Holand'ané

Holand'an **Ferdinand Domela Nieuwenhuis** kloní se teď k etickému anarchismu a k Tolstému; uvádějí se zejména tyto jeho spisy: *Mé sbohem církvi; Život Ježíšův; Essaye o francouzské revoluci* a jiné.

Napsal posudek německé sociální demokracie: ***Die verschiedenen Strömungen in der deutschen Sozialdemokratie. Aus dem Französischen übersetzt von A. Auerbach. Mit einem Vorwort des Verfassers.*** 1892.

Slovanští socialisté

Ze slovanských socialistů uvádím:

Karel Sabina: *Duchovný komunismus.* 1861.

N. Beltov: *K voprosu o razvitiji monističeskago vzgljada na istoriu. Otvět gg. Michajlovskomu, Karějevu i komp.* 1895.

Georgij Valentinovič Plechanov: *Beiträge zur Geschichte des Materialismus.* (Holbach-Helvetius-Marx.) 1896;

Anarchismus und Sozialismus. 1894;

N. G. T. Tschernyschewsky. *Eine literarhistorische Studie.* 1894. Rusky 1893.

Petr Struve: *Kritičeskije zamětki k voprosu ob ekonomičeskom razvitiji Rossiji.* 1894.

Vědecké a literární časopisy marxistické

Die Neue Zeit. Revue des geistigen und öffentlichen Lebens. Stuttgart. Od roku 1883.

Socialistische Monatshefte. Berlin. Od roku 1895. S přílohou *Der socialistische Akademiker.*

Akademie. Orgán mládeže socialistické. Praha. Od roku 1897.

La Revue socialiste. Orgán malonistů. Od roku 1885.

ANARCHISTICKÁ KRITIKA MARXISMU

Zajímavé jsou posudky marxismu s hlediska anarchistického; uvádím:

W. Tscherkesoff: *Pages d'Histoire socialiste. I.: Doctrines et actes de la Social-Démocratie.* 1896.

NESOCIALISTÉ

Soustavné zpracování sociální otázky od nesocialistů:

Friedrich Albert Lange: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft beleuchtet.* 1865. 5. vydání 1894 je nezměněným otiskem 3. vydání.

Albert E. F Schäffle: *Die Quintessenz des Socialismus.* 1874. 13. vydání 1891. Český překlad;

Die Aussichtslosigkeit der Sozialdemokratie. 1885. 3. vydání 1891;

Bekämpfung der Sozialdemokratie ohne Ausnahmsgesetz. 1890;

Emile de Laveleye: *Le socialisme contemporain.* 1881. Německy: *Der Sozialismus der Gegenwart. Mit einem Anhang: Der Sozialismus in England von G. H. Orpen.* Přeložil Chr. Jaspers. 9. vydání 1894. Český překlad. Laveleye přejal Orpenův přehled anglického socialismu do 4. vydání.

Heinrich Herkner: *Die Arbeiterfrage. Eine Einführung.* 1894. 2. vydání 1897. Český překlad 1898.

Werner Sombart: *Sozialismus und soziale Bewegung im XIX. Jahrhundert.* 1896. Český překlad 1898.

Max Lorenz: *Die marxistische Sozialdemokratie*. 1896.

John Rae: *Contemporary Socialism*. 1891.

Bertrand Russel: *German Social Democracy. With an Appendix: On Social Democracy and the Woman Question in Germany by Alys Russel*. 1896.

Ludovik Slonimskij má ve Věstníku Jevropy od roku 1896 o marxismu řadu studií; rusky vydány 1898:

Ekonomičeskoje učenije K. Marksa. Německý překlad: *Carl Marx' Nationalökonomische Irrlehren. Eine kritische Studie. Übersetzt und eingeleitet von M. Schapiro*. 1897.

Edmond Villey: *Le socialisme contemporain*. 1895.

Louis Wuarin: *Une vue d'ensemble de la question sociale, le problème, la méthode*. 1895.

Gustave de Molinari: *Comment se resoudrera la question sociale?* 1896.

Paul Janet: *Les origines du socialisme contemporain*. 3. vydání 1896.

Georg Adler: *Die Grundlagen der Karl Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft. Kritische und ökonomisch-literarische Studien*. 1897; a jeho články v *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*.

A. von Wenckstern: *Marx*. 1896.

Julius Platter: *Kritische Beiträge zur Erkenntnis unserer socialen Zustände und Theorien*. 1894;

***Demokratie und Sozialismus*.** 1897.

Carl Jentsch: *Weder Kommunismus noch Kapitalismus*. 1893.

SOCIOLOGIE

Jiný druh spisů je pokus socialismus pochopit v celkovém vývoji společenském a na širším podkladě sociologickém; přímo se děje pokus kritikou socialismu vybudovat sociologii (sociální filozofii):

Ludwig Stein: *Die sociale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Socialphilosophie und ihre Geschichte*. 1897.

Julius Wolf: *System der Sozialpolitik. I. Grundlegung: Sozialismus und kapitalistische Gesellschaftsordnung. Kritische Würdigung beider als Grundlegung einer Sozialpolitik*. 1892.

Rudolf Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*. 1896.

Charles Antoine (katolík): *Cours d'économie sociale*. 1896.

SOCIALISMUS KŘESŤANSKÝ

Evangelický

Paul Göhre: *Die evangelisch-soziale Bewegung*. 1896.

Friedrich Naumann: *Was heisst christlichsozial?* Dva sešity. 1894–1896;

Arbeiterkatechismus. 1889.

Mauritz Kaufmann: *Christian Socialism.* 1888.

Robert Flint: *Socialism.* 1894.

Stewart Duckworth Headlam: *Christian Socialism.* 1892. Fabian Tract No. 42.

Priestcraft and Progress;

Service of Humanity.

George Sarson: *The Eucharist and Common Life.* With a devotional commentary on the Communion Office. 1883.

Brooke Foss Westcott (Angličan): *Social Aspects of Christianity.* 1887;

Socialism. Read before Hull Congress. 1890.

George D. Herron (Američan): *The Christian Society.* With Introduction by Ch. A. Berry. 1894;

The Message of Christ to Men of Wealth.

William Dwigth Porter Bliss (Američan): *What Christian Socialism is;*

The History of Christian Socialism; a jiné.

Richard Theodore Ely (Američan): *Social Aspects of Christianity*. 1889.

Katolický

Encyklika papeže **Lva XIII.** se dne 15. května 1891: *Rerum novarum. De conditione opificum*.

Wilhelm Emanuel Ketteler: *Die Arbeiterfrage und das Christenthum*. 1864;

Liberalismus, Socialismus und Christenthum. Rede gehalten auf der XXI.

Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands. 1871;

Die Katholiken im Deutschen Reich. Entwurf zu einem politischen Programm. 4. vydání 1873.

E. de Girard: *Ketteler et la question ouvrière avec une introduction historique sur le mouvement social catholique*. 1896. S chronologickým seznamem Kettelerových spisů.

Francesco Saverio Nitti: *Il socialismo cattolico. Studi sul socialismo contemporaneo*. 1891.
Je překlad francouzský (1894) a anglický (1895, podle 2. vydání italského).

Léon Grégoire: *Le pape, les catholiques et la question sociale*. 2. vydání 1895.

Henri Joly: *Le socialisme chrétien*. 1892.

Viktor Cathrein: *Der Sozialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit*. 5. vydání 1892, 7. vydání 1898.

Albert Maria Weiss: *Soziale Frage und soziale Ordnung, oder Institutionen der Gesellschaftslehre.* Dva svazky. 1892.

Antonín Lenz: *Socialismus v dějinách lidstva a jeho povaha a církev katolická jedině schopná ku řešení sociální otázky.* 1893.

Pravoslavný

Pravoslavný socialismus je v počátcích; vím jen o práci:

N. Něpljujev: *Trudovyja bratstva.* Německý překlad: *Arbeitsbrudergemeinde. Kann sie die Kirche und der christliche Staat länger entbehren und wie kann sie verwirklicht werden?* 1893.

PUBLIKACE NÁRODOHOSPODÁŘSKÉ A STÁTOVĚDECKÉ

Soustavné spisy národohospodářské

Ze soustavných spisů národohospodářských uvádím k poučení spisovatele směru pokročilejšího, sociálnějsího:

Alfred Marshall: *Principles of Economics.* 1890. 3. vydání 1895. Vydání studentské: *Elements of Economics of Industry.* 2. vydání 1896.

Charles Gide: *Principes d'économie politique.* 5. vydání 1896. Česky Josef Salaba.

Adolph Wagner: *Grundlegung der politischen Oekonomie.* 3. vydání 1892–1894. Část 1.: Grundlagen der Volkswirtschaft. Polosvazek I.: Úvod a kniha 1–3. 1892; polosvazek II.: Kniha 4–6. 1893. Část 2.: Volkswirtschaft und Recht, besonders Vermögensrecht. Kniha 1–3. 1894.

Eugen von Philippovich: *Grundriss der politischen Oekonomie. 1.: Allgemeine Volkswirtschaftslehre.* 1893. 2. vydání 1897.

Příručky národohospodářské a státovědecké

Hojná data pro všechny obory národohospodářské jsou v uvedené už příručce:

Handwörterbuch der Staatswissenschaften. Johannes Conrad, Ludwig Elster, Wilhelm Lexis, Edgar Loening. Šest svazků 1890–1894; dva svazky suplementní 1895–1897. Hlavní nedostatek: poučení politického a sociologického je tu málo. 2. vydání začíná právě vycházet.

Oesterreichisches Staatswörterbuch. Mischler-Ulbrich. Tři svazky. 1895–1897.

Staatslexikon. Herausgegeben im Auftrage der Görresgesellschaft. Posud pět svazků. 1887–1898.

Gustav von Schönberg: *Handbuch der politischen Oekonomie.* Tři svazky. 4. vydání 1896–1898.

Léon Say a Joseph Chailley: *Nouveau dictionnaire d'économie politique.* Dva svazky. 1891–1892.

Wörterbuch der Volkswirtschaft. Herausgegeben von Ludwig Elster. Dva svazky. 1898.

ENCYKLOPEDIÉ SOCIALISMU OD AUTORŮ SOCIALISTICKÝCH

Carl Stegmann und C. Hugo: *Handbuch des Socialismus.* 1894.

Heinrich Lux: *Socialpolitisches Handbuch.* 1892. Data nespolehlivá.

William Dwight Porter Bliss (křesťanský socialista americký): *A Handbook of Socialism.* 1895.

E. Wurm: *Volkslexikon*. Tři svazky. 1894–1897. Nedokončeno.

BIBLIOGRAFIE SOCIALISMU

Joseph Stammhammer: *Bibliographie des Socialismus und Communismus*. 1893;

***Bibliographie der Sozialpolitik*.** 1897.

Graham Wallas: *What to read? A list of books for social Reformers*. 1891. 3. vydání 1896.

Fabian Tract No. 29.

Londýnský nakladatel William Swan Sonnenschein vydal katalogy moderních spisů, v nichž novější literatura sociální uvedena:

***The Best Books*.** 1891;

***Reader's Guide to Contemporary literature*.** 1895.

ČÁST DRUHÁ: MATERIALISMUS HISTORICKÝ

Kapitola druhá: Marxova-Engelsova noetika a metafyzika: materialismus pozitivistický

Oddíl A: Marxův vývoj vědecký a filozofický

5. Vývoj evropského myšlení po Francouzské revoluci. Filozofie se stává politicko-sociální a vědeckou (pozitivistickou). Marx a Engels pod vlivem nové filozofie německé, francouzské a anglické

Marx se stal doktorem filozofie roku 1841 (v Jeně); třebaže se vzdal úmyslu habilitovat se na bonnské univerzitě z filozofie (viděl, jak pruská vláda vystupovala proti jeho příteli Bruno Bauerovi, tehdy docentu teologie v Bonnu), přece jak dokazují jeho články a práce z let čtyřicátých, zabýval se filozofií stále. Ještě v letech pozdějších chtěl napsat logiku a dějiny filozofie. Hned roku 1842 stal se nejen spolupracovníkem, ale brzy i redaktorem opozičního listu *Rheinische Zeitung*, a od té doby věnuje pozornost otázkám politickým a sociálním, nejen otázkám teoretickým, ale také praktickým.

Marx (a co o Marxovi, platí tu také o Engelsovi) filozoficky vychází z Hegela a speciálně z levice Hegelovy, vedené v letech čtyřicátých filozofickou a politickou opozicí proti pruskému a rakouskému absolutismu (Metternichovi!). Marx však na filozofii Hegelově nepřestal, nýbrž vzdělával se směrem a duchem novějším.

Nová filozofie německá vychází od Kanta. A význam Kantův záleží v tom, že čelil svým kritikem Humově skepsi a že v souvislosti s tímto svým hlavním úkolem teoretickým pravý význam života a celého světa viděl v mravnosti. Tím už Kant člověka moderního obracel k praxi.

Na tomto základě a tímto směrem nese se po Kantovi filozofie všeska. Fichte buduje vedle své idealistické teorie filozofii po výtce sociální a politickou, jako pak také jeho vystoupení proti Napoleonovi ukazuje praktický rys jeho myšlení. Lassalle na tuto stránku filozofie Fichtovy právem nezapomněl.

Schelling a ještě více Schopenhauer dávají důraz na vůli; Schopenhauer docela ve smyslu tehdejší romantiky intelekt prohlašuje za sekundární, vůle je mu vlastní podstatou člověka a světa vůbec. Hegel naproti tomu stál při rozumu a pro rozum, ale pokračuje v úsilí o

filozofii společnosti a dějin; jeho žáci se obraceli v jeho duchu k problémům historickým, státovědným a politickým.

Tento vývoj byl více než přirozený v době, která prodělala Velikou revoluci a její pokračování, zejména rok 1830; z filozofie let čtyřicátých ozývá se již rok 1848, to jest revoluce Francouzská kvasí a doutná v myslích stále a stále. A Francouzská revoluce byla a je posud velikým poučením, jehož se dostalo všem, kdo uměli myslet a musili jednat. Francie se republikanizuje, Anglie se demokratizuje, Prusko provádí reformy a německé státy všude *nolentes volentes*^[3] připravují se ke konstitucionalismu, který byl konečně zaveden i v Rakousku; starý režim aristokratický krok za krokem ustupoval novému řádu demokratickému. Se společností se demokratizovala a socializovala také filozofie.

Pro filozofii sociální, tudíž nakonec etickou, bylo hlavním problémem náboženství. Nejen problémem metafyzickým a teoretickým, nýbrž také praktickým, protože církve, nejen katolická, ale i evangelické, byly i jsou hlavní oporou řádu staršího a starého.

Duch nové filozofie protiteologické, proticírkevní až protináboženské hlasitě k nám mluví také z literatury a umění. Goethův Faust osvětluje svým pronikavým světlem všecko úsilí hledajícího století: Titán bojující s bohem končí jako vladař-politik. A sotvaže zavřel oči Goethe, vystupuje na scénu Lenau, a zase – s Faustem; a vedle Lenaua chrlí už Heine své titánské a revolučně anarchistické verše do mas; a Heine se brzy stal přítelem Marxovým a později obdivovatelem Lassallovým – viděl v tomto filozofickém agitátorovi očekávaného mesiáše. Snahy doby se jeví v Hebbelovi a jeho občanském dramatu (*Marie Magdalena*, 1844); touž dobou dozrávají Otto Ludwig a Gottfried Keller, kteří oba svým uměním hledají lid a národ. A Gottfried Keller, jako Marx, vychází uvědoměle z Feuerbacha.^[4] Také literatura a umění se demokratizují...

Ani teologie nemůže odolat novému duchu. Schleiermacher, zakladatel moderní teologie protestantské, s evangeliem a s božností našich bratří spojuje Platona, Kanta a Spinozu, a hledá dokonce v Schleglově *Lucindě* pravou mravnost – Strauss mohl svou otázku, jsme-li ještě křesťany, položit mnohem dříve, než to učinil! Katoličtí a katolizující romantikové, jako Görres, Gentz, Haller a jiní, ani protestantský Stahl, hlásající obrat vědy, nezadrželi vývoje pokrokového myšlení, reprezentovaného hegelovskou levicí.

Filozofie pokantovská dostává zvláštní ráz a obsah také tím, že pořád víc a více se spojuje s odbornými vědami. Stará metafyzika se mění ve filozofii, jak se teď říkává, vědeckou. Buď se

filozofuje odbornými vědami a v nich, implicate, anebo se filozofie spojuje s vědami vědomě. Způsoby a metody nového směru jsou ovšem různé. Ale s Herbartem, s Benekeem už tento nový směr prorazil. Herbart například usiluje o psychologii matematickou (jeho učebnice psychologie vyšla roku 1834), patrně vlivem Gaussovým, Beneke opírá filozofii o psychologii.

Obzvláště pak vědy přírodní počínají mít vliv na filozofii (Johannes Müller, Robert Mayer, Liebig, Humboldt a mnozí jiní).

V letech čtyřicátých – naše skica se zabývá jenom prvou polovinou století – tento směr se už cítí všude. Lotzova medicínská psychologie jako fyziologie duše vyšla roku 1852 – kniha tím charakterističtější, že Lotze materialistou nebyl. V téže době dozrávají Vogt, Moleschott, Büchner se svým materialismem protireakčním; ale rozhodný začátek tu učinil Feuerbach, který přešel od Hegelova panteismu k humanitnímu materialismu.

K tomu všemu si ovšem musíme představit vývoj společnosti německé v Prusku a v ostatních státech: rozvoj militarismu a byrokracie, reformy sociální a finanční po válkách francouzských, vývoj zemědělství a průmyslu, později vzrůst železničnictví a komunikace vůbec, reformy ústavní a administrační – zkrátka všecku plnost života, jehož ohlasem, ale také vůdcem byla nová filozofie.

Na filozofii německou působila v témž směru filozofie francouzská a anglická.

Revoluční Francie pochopitelně vzbuzuje stále a všude zájem nejživější. Vývoj francouzské filozofie je podobný jako v Německu, jenže radikálnější, protože právě Francie byla centrem revoluce.

Po revoluci je francouzská filozofie po výtce sociologická: problém sociální reformy je naléhavý, neboť revoluce nebyla a posud není organicky ukončena. Pro řád starý bojuje de Maistre a s ním a po něm celá řada filozofů katolických; filozofie školská je mírně liberální a eklektická (Cousin a jiní); za řád nový staví se filozofie radikální, a ta je většinou socialistická: Saint-Simon, Fourier, Proudhon a socialismus vůbec. Ode všech se liší svým pozitivismem Comte, opírající se o vědy a čelící Humově skepsi vědeckou a politickou prací.

Také literatura francouzská má své Fausty – Mussetova Rollu a Octava a řadu těch různých Renéů, Obermannů, Adolphů – až do doby naší stále a stále... George Sandová přechází přímo do tábora socialistického.

Anglii stejně Byron, Shelley a jiní pokračují v revoluci Humově, kterou ve filozofii vedou oba Millové a ostatní pozitivisté, později evolucionisté; socialismus sílí vědecky i politicky – brzy po pařížské revoluci červencové (1830) byla způsobena roku 1832 reforma parlamentu, již se anglický aristokratismus demokratizoval více než Francie svou republikou. Owen, Carlyle, hnutí chartistické – alespoň těmi málo jmény označena buď nová doba v myšlení a v politice.

Karel Marx (narozený roku 1818 a dozrávající v letech čtyřicátých) tyto nové vlivy v sobě soustřeďuje téměř všechny. Hegel ho přivedl k filozofii dějin a k filozofii politické; tato filozofie dějin stala se Feuerbachovou kritikou náboženství materialistickou a sociální. Přišel roku 1843 do Paříže, poznal socialismus a pozitivismus francouzský – Saint-Simon, Proudhon, snad i Comte stávají se teď na léta jeho učiteli; z Francie a Belgie konečně utíká se psanec do Anglie a tam, od roku 1849 až do své smrti roku 1883, zabývá se většinou času, s malými politickými přestávkami, úmorným studiem anglického socialismu, národního hospodářství a anglického sociálního vývoje vůbec. Praktická vůdcovská činnost politická z let dřívějších byla obnovena na čas v Internacionále. Z německého hegelovce stal se životem frankoanglický pozitivista, ukládající svou filozofii v odborném studiu národohospodářském.

6. Marx a Engels přicházejí Feuerbachem od hegelovství k pozitivismu. Marx a Feuerbach

„My socialisté němečtí jsme hrdi, že pocházíme netoliko od Saint-Simona, Fouriera a Owena, nýbrž také od Kanta, Fichta a Hegela.“ Tak udává Engels roku 1891 rodokmen svůj a Marxův; socialismus německý – to je tu řečeno – není pouze soustavou hospodářskou, nýbrž také filozofickou. Především filozofickou – dokládám já, a čtenář se přesvědčí brzy, že socialismus Marxův skutečně vyrostl převážně z filozofie německé.

Ježto nemáme úplného a kritického vydání spisů a prací Marxových (a Engelsových) a protože není podrobnější biografie, nelze určit filozofický a vědecký vývoj Marxův ve všem s naprostou jistotou; je dost nerozhodnutého a pochybného. Teprve podrobnější srovnání učení Marxových s učením jeho jednotlivých předchůdců a učitelů podá nám obraz jeho vývoje úplný a hotový; pokud nebude takových monografií, musíme se spokojit jen skicou, jak se tu o ni pokouším.^[5]

Marx vystupuje spisovatelsky jako hegelovec, stoupenec Feuerbachův a člen četné hegelovské levice, která je charakterizována jmény Feuerbach, Bruno Bauer, Strauss, Stirner, Ruge, Friedrich Richter. Hlavní práce této filozofické a záhy také politické strany spadají do

let třicátých a hlavně čtyřicátých.^[6] V té době se počíná spisovatelská činnost Marxova (a Engelsova); po prvé vystupuje Marx s články v *Rheinische Zeitung* roku 1842.

Jak už řečeno, Marx byl feuerbachovec, vliv Feuerbachův na Marxe byl po Hegelovi nejsilnější.

Feuerbach z Hegelova panteismu krok za krokem přecházel v materialismus.^[7] Jestliže Hegel svým absolutním idealismem sloučil v absolutním rozumu Fichtův subjektivismus (Ichlehre) s Schellingovou naturfilozofií, Feuerbach toto sloučení přejal, ale dal mu smysl naturalistický a materialistický.

U Feuerbacha, jak u levice hegelovské vůbec, v popředí filozofického myšlení stojí problém náboženský; Feuerbach sám nad tento problém nevynikl, úplně v něm zůstal ztracen, takže ho Stirner právem prohlásil za teologa (vlastně kněžoura).^[8]

Feuerbach vidí podstatu náboženství v antropomorfismu: člověk idealizuje z egoismu prostředkem fantazie svou vlastní bytost a přetvořuje ji v boha. Vědění o tomto antropomorfickém bohu je teologie.

V pohanství byl bůh národní, protože člověk byl člověkem určeným národně – člověk byl Řekem, Židem, Římanem. Národní bůh byl protivou ducha, jenž je podstatou člověčenstva, kterážto podstata záleží ve všeobecné jednotě všech národů a lidí. Filozofie řecká povyšuje člověka národně obmezeného na stanovisko kosmopolitické, ale teprve křesťanství dovršuje tento vývoj svým Logem. Logos, všeobecný rozum, rozum lidí spojující, stává se totožný s bohem a stává se předmětem náboženství. Ale křesťanství, pojmajíc toho ducha jen v duchu, ne také v těle, způsobilo přímou protivu ducha a těla, rozpolcení nadsmyslného a smyslného; křesťanství se stalo antikosmickým, negativním, odvracejíc se nejen od marného, nýbrž také od pozitivního ve světě. Křesťanství proto potlačilo také všecku vědu, zvláště vědy přírodní, mimo teologii. Ale tím, že teologie svůj předmět nakonec přece analyzovala a usilovala myšlením pochopit, přešla ve filozofii. Ovšem tato filozofie sloužila jen teologii, nebyla produktivní, spokojujíc se tradicí (aristotelismus); odtud její abstraktnost a ráz logicko-metafyzický (scholastika). Přece však filozofie scholastická člověka vedla k myšlení a pochybování; touž službu prokázalo člověku umění (renesance). Scholastika a umění stvořily „ducha čistě lidského, svobodného, sebevědomého, všemilujícího, všeobsáhlého, všudepřítomného, univerzálního, myslícího, vědeckého, jenž ducha negativně náboženského degradoval“.

Tento nový princip, měl-li svět a duchy opanovat, musil být zároveň náboženský; náboženství člověk dovede čelit jen náboženstvím, náboženstvím novým odpadá od náboženství starého. Tím novým náboženstvím byl protestantismus.

Protestantismus z boha učinil člověka: Kristus-člověk je bohem protestantismu. Katolicismus se staral ještě o to, co bůh je sám o sobě; protestantismus stará se již jen o to, co bůh je člověku, a proto nemá již tendence spekulativní a kontemplativní, není již teologií, nýbrž pouze christologií, to jest náboženskou antropologií. Křesťanství ztratilo v protestantismu svou negativnost a abstraktnost.

Avšak protestantismus boha negoval pouze prakticky – teoreticky jej podržel. Ale tím, že lišil podstatné od nepodstatného, sílil myšlení, až se v něm konečně vyslovila filozofie.

Protestantismus je svou podstatou protikladem víry a rozumu, jako je katolicismus protivou ducha a těla. Pro tento svůj vnitřní rozpor je protestantismus týž duch, který se jeví v scholastice a v umění, v renesanci – renesance vzkřísila staré pohany a způsobila, že křesťané je uznali za nejbližší a pokrevní příbuzné – týž duch, kterého vidět v svobodném životě měšťanském, který v boji knížat a hierarchie uznal „autonomii a autoritu státu, a tudíž jeho hlavy“, týž duch individuální nezávislosti a osobního citu svobody.

Nový duch nemohl být produktivní hned – přijímá starou kulturu a touto reprodukcí stává se produktivním a sebevědomým. Jakmile však duch přišel k sobě, obrací se k přírodě. Příroda se stává bezprostředním předmětem nazírání, její zkoumání podstatným předmětem filozofie a zkušenost záležitostí myslícího lidstva. Přírodní vědy dostávají význam světodějný.^[9]

Zkušenost předpokládá snahu (Trieb) poznat přírodu; tento pud sám zase pochází z vědomí o protivě jsoucna a zdání, z pochyby, že věci jsou tak, jak se jeví, předpokládá tedy kritiku, skepsi (Bacon, Descartes). Tato skepse zase předpokládá, že duch člověka a s ním lidské individuum se pochopuje v protivě k přírodě; jen v té protivě má duch zájem poznat přírodu, jen v té protivě ho pohled na přírodu zaráží.

Úkolem nové doby je tedy boha uskutečnit a zčlověčit (Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes): protože bůh ve skutečnosti není než člověkem, ale člověkem nevědomým, nemyslícím, tedy člověkem de facto nelidským, musí se z boha, to jest z člověka, stát člověk skutečný, pravý, myslící, filozofický. Z teologie se musí stát antropologie, ale antropologie filozofická. Protože protestantismus dospěl až k antropologii náboženské, filozofie musí jít dále: spekulativní filozofie stane se teologií pravou, důslednou,

rozumnou, to jest udělá z boha nadsvětského a nadčlověckého, z boha nevěcného (ungegenständlichen) člověka, člověka skutečného a pravého.^[10] Bůh byl člověkem iluzorním, fantastickým, nebeským, a tudíž v praktickém životě nečlověkem. Ateismus, to Feuerbach myslí, není nic negativního, nýbrž pozitivní humanismus.^[11] Tato nová filozofie (feuerbachovská) „dělá člověka s přírodou jako základnou člověka jediným univerzálním a nejvyšším předmětem filozofie – dělá tedy antropologii s fyziologií vědou univerzální.“

Náboženství – vyloženo stručněji – vyvinulo se podle Feuerbacha trojím obdobím. Staří Orientálové, Řekové a Římané pojmají antropomorfního boha patriarchálně; bůh je jim otcem všeho, způsobuje všechno přímo, není od přírody oddělen. Židé, mohamedáni a křesťané (orthodoxní, středověcí) udělali z boha absolutního monarchu: jeho moc autokratická jeví se v zázracích, krom něho není samostatného nic. Konečně racionalistům bůh se stal monarchou konstitučním: je vázán na přírodní zákony. Racionalismus není vlastně již teistický, je nedůsledným naturalismem. („Jen bezvědomí [Bewusstlosigkeit], bezcharakternost, polovičatost může chtít spojovat víru v boha s přírodou a s přírodovědou.“)

Člověkem Feuerbachovým není individuum, nýbrž člověk politický a sociální; člověka Feuerbach vidí ve státu a společnosti (Gemeinschaft!), ačkoli rozdíl mezi já a ty se tím neruší.^[12]

Feuerbach v tomto smyslu mluví o komunismu a sebe prohlašuje za komunistu; komunismus znamená mu tolik, co altruismus, to jest protivu egoismu, jež – stejně jako Hume a angličtí moralisté již dávno – také přijímá za svůj princip etický.^[13]

Obcování člověka s člověkem je podmínkou vědomí a rozumu, ono je přímo principem a kritériem pravdy.^[14] Tento člověk společenský je přímo bohem.^[15]

Feuerbach totiž náboženství sice vykládal jako antropomorfismus, ale nevzdával se ho proto přece. Redukoval je však podle Kanta na mravnost.^[16] Feuerbachovo náboženství je náboženstvím humanity.

A jak se vlastně nevzdával náboženství, tak se při všem svém empirismu a materialismu nevzdával racionalismu – docela jako jeho mistr Hegel. Slyšíme tedy, že naším vlastním já je tělo ve své totalitě, že jediným zdrojem jistoty a poznání jsou smyslové, ale smyslům rozumí jen rozum.^[17]

Proto i pověstná věta „Člověk je, co jí“, má poněkud jiný smysl, než by se zdálo; Feuerbach nám vykládá, že nejíme jen hltanem, nýbrž také průdušnicí a smysly, zejména očima a ušima, a že jíme a trávíme (co je jedení bez trávení) mozkem...^[18]

Avšak, pomyslí si čtenář, k čemu tento výklad o Feuerbachovi, když přece běží o Marxe? Právě proto. Marx (i Engels) vychází z Feuerbacha a vliv Feuerbachův na Marxe byl velmi značný, značnější, než se posud myslívá. Kdo pochopil těchto několik stránek o Feuerbachovi, ví o marxismu víc než z nestrávené četby prvního svazku *Kapitálu*.

Marx má od Feuerbacha především názor o náboženství, že je antropomorfismem. S Feuerbachem se Marx shoduje v posuzování křesťanství a židovství a vůbec přijímá jeho výklad o vývoji náboženství; Marx například stejně jako Feuerbach posuzuje protestantismus a tak dále. Avšak nejdůležitější a neplodnější stala se Marxovi teorie antropomorfismu. Touto teorií náboženství Feuerbach v podstatě oživuje deismus minulého věku a zejména názor Humův. Marx později názory Feuerbachovy o antropomorfismu comtovsky rozšířil nejen pro filozofii (viz následující rozbor Marxovy „ideologie“ a jeho poměr ke Comtovu pozitivismu), ale i pro ekonomiku (fetišový charakter zboží v *Kapitálu*).

S Hume se Feuerbach shoduje také v etice, jenže Feuerbach z Humovy humanity a sympatie učinil lásku romantickou. Hume, jako pravý představitel století XVIII., byl racionalista bez romantiky; Feuerbach přidal k deistickému racionalismu romantickou sentimentálnost. Feuerbach ztotožňuje rozum přímo s láskou.^[19] Marx je v tom podoben Humovi, jako že celý jeho filozofický ráz je racionalistický. Je v tom více člověkem XVIII. století. Proto Marx, jako Hume, v náboženství vidí jen teorii, Feuerbach už pod vlivem Schleiermacherovým pokládá je více za praktickou záležitost lidského srdce. („Slzy srdce se zhušťují v oblak božství pouze na nebi fantazie.“) Proto však nepokládá náboženství za mravní a zmravňující – Feuerbach alespoň v pozdějších letech, docela jako Hume, hlásal, že náboženství člověka nezlepšuje.

Od Feuerbacha Marx přijímá naturalismus a materialismus. Marx jen rozhodněji spojuje tento materialismus s pozitivismem – ale vždycky mluví z Marxova materialismu velmi silná tendence protináboženská, která charakterizuje také materialismus Feuerbachův a celou hegelovskou levici.

Feuerbach je proti náboženství a speciálně proti křesťanství nejen teoreticky, ale i prakticky. Odmítá křesťanskou etiku, zejména askezi a všeliké odříkání vůbec.^[20] V tom má už

Feuerbach mnohé prvky, které vyslovil určitěji Stirner a později Nietzsche.^[21] Marx v tom s Feuerbachem je najedno – také jemu je křesťanství příliš otrockým. Feuerbach a ještě více Marx jsou revoluční, celá správa životní a životní taktika je jiná, již nekřesťanská. (Marx byl nadto původu židovského.)

Při své touze po přírodě a přirozenosti vidí Feuerbach hlavní motiv všeho jednání v pudu po blaženosti; velí tedy, jako Rousseau a Schopenhauer, povolovat všem přirozeným pudům a náklonnostem.^[22] Marx i v tom jde za Feuerbachem.

Jako Feuerbach pokládá také Marx Hegelovu filozofii za dovršení filozofie a speciálně filozofie německé. Oba proto kritizují především Hegela a uvědomují si svůj poměr k němu.^[23]

Marx vidí ve Feuerbachovi povolanejšího a dokonalšího kritika Hegelovy filozofie; Feuerbach podle Marxe nad Hegela skutečně vynikl, kdežto Strauss a Bauer toho nedovedli. Feuerbach podle úsudku Marxova zvláště také překonal absolutního ducha Hegelova.^[24]

Nová filozofie podle Feuerbacha nemá být pouze teoretickou, nýbrž zároveň a důsledně praktickou. Je podstatně praktickou, protože zaujímá místo náboženství, je vpravdě náboženstvím sama.^[25] Podle Feuerbacha pravda není ani v myšlení, ani ve vědění samém o sobě. „Pravdou je jen totalita lidského života a bytí.“^[26] Jen tam, kde teorie nezapírá praxe a praxe nezapírá teorie, je charakter, pravda a náboženství.^[27] Praxe, praví Feuerbach docela po carlylovsku, řeší pochybnosti, jichž neřeší teorie.^[28] „Pravá filozofie záleží v tom nedělat knih, ale lidí.“^[29]

Podobně myslí a soudí o filozofii Marx. Marxovi je filozofie podstatně revoluční. To si uvědomil Marx právě kritikou Feuerbacha (1845), jak o tom svědčí cenné a Marxem charakterizující poznámky, vydané Engelsem. Tam stupňuje Marx feuerbachovský materialismus a ateismus v „převratnou praxi“. „Filozofové svět jen různě vykládali; ale o to běží, změnit jej.“ Marx zavrhuje všechno zbytečné a nepraktické mudrování jako „ideologii“ a žádá, aby byla opravdu uskutečněna filozofie pravá. Marx souhlasí s požadavkem praktických politiků, aby filozofie byla zrušena – avšak, praví, zrušena bude jen uskutečněním.^[30]

Filozofie musí se tudíž podle Feuerbacha stát majetkem množství, masy; teorie jest, co je v hlavě jedné, praxe jest, co je v hlavách mnohých. „Co sjednocuje hlavy mnohé, dělá masu, rozšiřuje se a tím získává ve světě místo.“^[31]

Marx se snažil ještě více než Feuerbach filozofii popularizovat, a dokonce Engels, jenž prohlásil za dědice klasické německé filozofie německé dělníky.

Má-li již filozofie Feuerbachova ráz kritický, tož filozofické práce Marxovy a ostatně i jeho práce národohospodářské jsou kritické povýtce. Téměř jen kritické. Uslyšíme v kapitole o politické taktice, jak Marxovi kritika stává se zbraní politickou – zde si zatím jen všimněme, jak sebe ujasňuje kritikou svých předchůdců a současníků. Řadou za sebou kritizuje a překonává Hegela, Feuerbacha, Bruno Bauera, Grüna, Heinzena, Proudhona; k tomu by se připojil veliký dvousvazkový kritický spis o pohegelovské filozofii, v němž Marx a Engels chtěli roku 1845 vyložit své definitivní stanovisko – nakladatel nemohl spis vydat.^[32] Celý *Kapitál* je stálým kritizováním rozmanitých cizích učen.

Feuerbach neočekával pouze nové filozofie, ale docela novou dobu vůbec; věří, že tato nová doba musí být přivedena pronikavou revolucí.^[33] Feuerbach je si vědom také toho, že tato revoluce musí být politická a sociální. Kdežto však Feuerbach svou revoluci vedl povýtce proti náboženství, Marx tuto revoluci pokládal za ukončenu a pracoval příměji k revoluci politické a sociální.^[34]

7. Marxův vývoj od německé filozofie k socialismu. Marx filozofem podstatně německým. Německá filozofie méně ideologická, než Marx soudí

Zkrátka – Marx v jednotlivostech přijal od Feuerbacha velmi mnoho názorů, přijal Hegelův systém v ražení Feuerbachově; liší se však od Feuerbacha tím, že se brzy stal politicky a sociálně radikálnějším; zejména se Marx stal komunistou a socialistou nejen teoretickým, ale i praktickým.

Je důležité zjistit, kdy se to stalo a kterými vlivy.

Hledě k rozličným názorům v poslední době proneseným, formuluji věc takto:^[35]

Marx k socialismu přichází z Feuerbachova humanismu.

Marx a Engels tento humanismus přijímají, ale brzy se snaží pojímat jej nesentimentálně; už v předmluvě k *Heilige Familie* roku 1845 zovou jej „humanismem reálným“. Tohoto humanismu se de facto nevzdali nikdy, člověk zůstal jim a jejich žákům vždy sociálním ideálem. Přesvědčíme se o tom častěji, zvláště také v kapitole o etice.

Je pravda, že se Marxovi a Engelsovi Feuerbachův člověk nelíbil. Engels mu vytýká abstraktnost. Feuerbachův bůh je prý výsledkem dlouhého procesu abstrakčního, koncentrovanou trestí dřívějších četných bohů kmenových a národních, a proto i člověk Feuerbachův, jehož reflexem je onen bůh, je člověkem jen abstraktním a zase jen vymyšleninou (Gedankenbild). Od tohoto abstraktního člověka Feuerbachova musíme se podle přání Engelsova dostat k lidem skutečným a živým; a k lidem skutečným a živým se dostaneme jen tenkrát, pozorujeme-li je, jak jednají v historii. Feuerbachův kult abstraktního člověka musí prý být nahrazen vědou o lidech skutečných a o jejich historickém vývoji.^[36]

Uvidíme brzy, jak Marxův historický materialismus tomuto Engelsovu požadavku vyhověl. Zatím však můžeme Engelsovi připustit, že Feuerbach svého člověka pojímal příliš abstraktně; z toho však vyplývá jen tolik, že není pochybený humanismus vůbec, nýbrž jen humanismus abstraktní. Proti němu stavěli Marx a Engels, jak řečeno, již roku 1845 humanismus reálný; jeho reálnost v pozdějších letech zvyšovali sami tou měrou, jak se klonili k pozitivismu.

Týž smysl měla také Marxova a Engelsova kritika „pravého socialismu“ Grünova a Hessova z let 1846 a 1847. Marx a Engels poznali ve Francii pozitivismus, a ten pak měl na jejich názory vliv rozhodný. To je mnohem důležitější pro vývoj Marxův a Engelsův než vliv jednotlivých učení a vzorů socialistických; pozitivismus je vedl k odstraňování utopismu vůbec, a tudíž také k co největšímu odstraňování utopistického prvku v komunismu a socialismu.

Tento vývoj k pozitivismu, pro Marxe (a Engelse) tak důležitý, třeba, tuším, vysvětlovat takto:

Značný pozitivistický prvek je mimo Hegela (viz dále § 13) ve Feuerbachově materialismu a zejména v jeho teorii náboženství. Řekl jsem už, že Feuerbach v tom pokračuje v Humovi, a Hume je otcem moderního pozitivismu. Nevím, znal-li Feuerbach Comta a nakolik; neznal-li, shoda s Comtem je vysvětlena tím, že se Huma drží nejen v teorii, ale i v etice (humanismus).^[37] Další pozitivistický vliv německý na Feuerbacha a na Marxe vidím v Schopenhauovi. Schopenhauova *Welt als Wille und Vorstellung* vyšla roku 1819 (2. vydání 1844), etika vyšla roku 1841; ze Schopenhaura se asi Marx také naučil nežádat od etiky imperativů, nýbrž jen výklad jednání – pozitivismus pocházející u Schopenhaura také od Huma.

Konečně je dost silný pozitivistický prvek v Stirnerovi, jehož spis byl Marxovi dobře znám.

K tomuto pozitivismu německému přistupuje v Paříži (od roku 1843) pozitivismus francouzský. Francouzský pozitivismus byl vypracovanější a přesnější, a proto na Marxe působil silněji, tím silněji, že se Marx sám pozitivisticky vyvíjel už doma.

Pokud Marx už ve Francii poznal Comta, nevím s jistotou; z několika míst v *Kapitálu* je patrné, že Marx Comta znal.^[38] Comtovský pozitivismus čerpal Marx také z Proudhona a ještě více ze Saint-Simona, hlavního učitele Comtova.

Později v Anglii byli Marx a Engels ve svém pozitivismu posilněni ještě více.

Opakuji: ve filozofickém a vědeckém vývoji Marxově má pozitivismus důležitost hlavní; otázka, jak se Marx stal socialistou a komunistou, je podle mého soudu vedlejší. Jistě to už tenkrát nebylo nic zvláštního: literaturou a životem vyspěl Marx krok za krokem k svému socialismu.

Filozofické základy pro socialismus zase jsou u Feuerbacha, v jeho „člověku obcovém (Gemeinmensch), komunistovi“. Feuerbach od tohoto komunismu etického sám přecházel v pozdějších letech ke komunismu politickému a socialistickému, ale jen v míře skrovné, akademicky. Prohlašuje se nejen za „demokrata, nýbrž i za socialistu a komunistu, ovšem jen v rozumném a obecném slova smyslu“. Tento výrok je teprve z roku 1850;^[39] dokazuje, že ve Feuerbachově humanismu byl obsažen hodný kus socialismu; dokazuje také, jak se Feuerbach později učil též od Marxe a jak se oba na základě humanismu také paralelně vyvíjeli.

Argument totiž, že příroda vede ke komunismu, upomíná na důvody Marxovy v *Heilige Familie*.

Vidíme proto i zde, že Marxův vývoj ke komunismu byl více věcný a vnitřní než vnější, pod vlivem té oné autority socialistické.

Proto tento vývoj Marxův byl povlovný a vidí se u něho z počátku jisté kolísání; nešlo mu zajisté jen o akademickou důsledivost, ale o otázku životní. Marx – ukážu jen některé momenty – přijímá zprvu Feuerbachova člověka obcového (Gemeinmensch), který se v *Kapitálu* stává člověkem společnostním (Gesellschaftsmensch). V kritice právní filozofie Hegelovy (1844) je Marxovi tento člověk po hegelovsku „svět člověka, stát, societa“, a docela po hegelovsku a po feuerbachovsku tam čteme, že tento stát, tato societa tvoří náboženství, jako Feuerbachovi tvoří také rozum. V témž roce však jinde Marx prohlašuje stát za zlo o

sobě, podobně jako to později učinil Feuerbach, větším dílem také vlivem Marxovým. S tím souhlasí, co píše Rugovi roku 1834 proti monarchii. V *Heilige Familie* roku 1845 liší stát od společnosti buržoazní: vidíme, jak se Marx propracovává k svému definitivnímu názoru krok za krokem.^[40]

Podobný vývoj vidíme v nazírání na proletariát. Už v článku o Hegelovi (1844) očekává Marx v Německu revoluci proletářskou, ale proletariát je mu ještě prvkem pasivním; rok na to (*Heilige Familie*) dává proletariátu úkol samostatnější;^[41] velmi rozhodně tam hájí masy proti Bauerovi (téhož roku velebí Stirner svého „Jediného“).^[42] Zkrátka: z tohoto vývoje Marxova usuzují, že nepřijal komunismu a socialismu najednou, neorganicky, nýbrž že se k němu ze svých filozofických základů dovíjel. Nepopírám, rozumí se, vliv komunismu a socialismu francouzského, ale k historickému výkladu Marxova socialismu nestačí mi údaje uvedené, ani Adlerův, ani Sombartův, ani Struvův.

Pozitivismus vedl Marxe k důkladnějšímu studiu ekonomiky. Ve spise proti Proudhonovi jeví se proti dřívějšímu (například *Heilige Familie*) značný pokrok v ekonomice. Přichází tam, jako národní hospodáři jiní, k pramenům anglickým – Ricardo, Smith stávají se jeho učiteli vedle spisovatelů socialistických, jako byli Owen, Thomson a jiní. V tom právě se jeví pozitivismus Marxův, že přestává filozofovat in abstracto a filozofuje in concreto, to jest v svém speciálním oboru, v ekonomice. Feuerbach zůstal vždycky jen filozofem abstraktním. Marx filozofoval svou ekonomikou. V tom se vůbec víc podobá národním hospodářům anglickým, kteří ekonomiku těsněji spojují s filozofií, kdežto Němci ji spojují více s právovědou.

Marx sám ve své politické opozici proti režimu buržoaznímu a ve své vědecké a filozofické opozici proti buržoazní ekonomice a filozofii pokládal filozofii a ekonomiku svou za něco docela nového a zvláštního – dnes vidíme, jak se docela přirozeně přimyká přes všechno své nové k svým oponentům.

Uvidíme, že se i jeho historický materialismus podobně vyvinul v duchu doby a že není tak nový, jak se zdálo Marxovi samému. Uvidíme také, že jeho historický materialismus obsahuje více prvků, a že již proto nelze tvrdit, že jej Marx má od Steina nebo od nějakého jiného předchůdce jediného: má jej od předchůdců a vrstevníků několika. Povážíme-li konečně, že Marx (a stejně Engels) definici historického materialismu stále pozměňovali a opravovali, nebudeme podle posavadního způsobu chtít tvrdit, že historický materialismus byl ustálen ve spise proti Proudhonovi a v Komunistickém manifestu.^[43] Při nedostatku kritického vydání Marxových prací a při velmi nedostatečné znalosti jeho činnosti praktické (politické) není

dnes možné vypsát jeho vývoj podrobně a přesně chronologicky; ale přece je možné určit směr a hlavní ráz jeho myšlení a jeho politiky. A o to snad běží více.

8. Marx a Hegel. Marxův historismus hegelovský stává se Feuerbachovým vlivem materialistickým: materialismus historický

Marxův filozofický základ, řekl bych jeho filozofická kostra, je ve filozofii Hegelově. Ducha Marxova formoval Hegel. Hegelovskou kostru vyplnil měkkými částmi Feuerbach a hegelovská levice. Nemůže tedy běžet jen o to, které jednotlivé myšlenky Marx má od toho nebo onoho – Marx myslel a pracoval s celou řadou lidí sobě více méně příbuzných duchem a směrem. Nalezneš proto v tom onom shodu například se Stirnerem, s Rugem, s Bauerem i jinými.

Z Feuerbacha má Marx svůj materialistický pozitivismus, který pak byl vlivy pozitivismu francouzského a anglického ustálen a upřesněn. Tímto pozitivismem se také stává Marx odborným národním hospodářem.

Svůj socialismus má Marx také z Feuerbacha a z filozofie německé; socialismus francouzský a anglický zesilují jen původní základ domácí a myšlení vlastní.

Zde bych chtěl učinit poznámku o německé filozofii, poznámku, jak se mi zdá, pro náš úkol dost důležitou. Marx i Engels stále vytýkají německé filozofii mlhavost, ideologii, nepraktickost, neživotnost a chválí si filozofii francouzskou a anglickou. Nechtěl bych dokazovat, že výtky Marxovy jsou docela plané; ale jistě jsou přepjaté, třebaže se opakují stále a od Němců samých.

Německá filozofie je už od XVIII. století historická (Herder, Lessing) a v XIX. století je sociální a pořád sociálněji (Fichte, Hegel a jiní). Není pravda, že si života nevšímá. Není pravda, že je tak mlhavá a nepraktická: Kant, jako Hume a Locke před ním, musil se podejmout kritiky, bez kritiky, noetiky a metafyziky filozofie být nemůže. Já proto nevidím ve Fichtově „Já jsem“ jen noetický subjektivismus, nýbrž slyším z toho také mravní a politické sebevědomí muže, jenž se postavil Napoleonovi. Zkrátka – kdo se na německou filozofii nebude dívat jen školsky, kdo se ohlédně po vědecké činnosti německé, kdo si připomene, jak německá filozofie a zvláště filozofie dějin pracovala k národnímu uvědomění, ten snadno postřehne, trvám, mezi spekulacemi à la Hegel a řekněme mezi Bismarckovou politikou krve a železa, organickou spojitost a vnitřní příbuznost.

Marx, jako jiní, byl unesen vlivy francouzskými a anglickými. Ale přeceňoval je a zvláště přeceňoval jejich působení na sebe samého. Je bez odporu, že Saint-Simon, Proudhon, Fourier a jiní – dříve již Voltaire, Rousseau –, a stejně pak Angličané (mezi nimi později také Darwin) měli na Marxe vliv značný; ale přesto vždycky Marx zůstával hegelovcem a filozofem podstatně německým. Vliv francouzský se proto časem téměř všecek ztratil. Marxe, jako Heina a jiné Němce v letech čtyřicátých vábila francouzská politika a poměrná svoboda; vábila je revoluce a francouzský radikalismus a revolučnost; ale to přešlo. Marx se v třetím svazku svého *Kapitálu* vzdal této revolučnosti, které je první svazek pln, a Engels dal na konci svého života docela zřejmě a nepokrytě revoluci vale. Marx a Engels, jak později dokážu, vrátili se prostě sami k sobě.

Vlivy anglické byly silnější a s německými sourodější než vlivy francouzské, ale ani ony nepřemohly původní a prvotní německé organizace Marxova ducha. Marxův sloh má sice anglicismy, ale to všechno lpí spíše na povrchu.

Na Marxe, pravím, Hegel měl vliv největší a rozhodující. Feuerbach, podle slov Engelsových, byl jen v „mnohém ohledu prostředním členem mezi filozofií Hegelovou a názorem naším“. Hegelem se Marx naučil na svět dívat historicky, naučil se vidět v historii stálý a nepřetržitý vývoj. Marx, jak jsme již viděli, akceptoval Feuerbachova člověka obcového, ale toho člověka, jak nám praví Engels, pozoruje, jak v historii jedná. Obcový člověk Feuerbachův je Marxovi člověkem po výtce historickým. A protože Marx přeměnil Feuerbachem Hegelův panteismus a idealismus v materialismus, proto je jeho filozofie materialismem historickým.

Vlivy francouzské opět tento původní hegelovský historismus jen zesílily. Francouzové měli po revoluci pochopitelně pro historický vývoj smysl zbystřený, a slyšíme, že Marx v Paříži studoval nejen socialisty, nýbrž také francouzské historiky. Později, už v Anglii, podporoval Marxe v jeho historismu moderní evolucionismus, nanejvýš darwinismus.

V následujícím rozboru budeme se muset zabývat Marxovým historismem častěji; v této části naší studie běží zatím o filozofický a vědecký vývoj Marxův. Ale vidíme už teď, že historismus je Marxův počátek a konec, ale ovšem historismus materialistický; historický materialismus je oficiální název marxismu, jež Engels v úvodě k svému spisu o Feuerbachovi emfaticky prohlašuje za nový názor na svět.

Vývoj tohoto nového názoru je vyznačen jmény: Hegel – Feuerbach – Marx; panteismus – humanismus – socialismus: Bůh – člověk – proletář. Hegelovský bůh je Marxem demokratizován, socializován, proletarizován.

Podrobného srovnání Marxe s Hegelem není nám třeba. Hegelova filozofie je dost známa, a bude tudíž všecek následující výklad vždy znova potvrzovat, že Marx byl filozoficky a metodicky skutečně nejvíce vyškolen Hegelem. Marx a Engels to říkají sami často a dost určitě. Feuerbach působil na Marxe také silně, nechytl však Marxe svou metodou a způsobem myšlení tak jak Hegel. Hegel působil na Marxe od samého počátku a stále; a nepůsobil jen bohatostí a hloubkou svých myšlenek, nýbrž také celkovostí (třebaže umělou) své velkolepé soustavy a hlavně celou svou metodou.^[44]

Snad se mi však namítne, proč srovnávám Marxe obšírněji jen s Feuerbachem, když sám připouštím, že jeho vliv na Marxe byl slabší než vliv Hegelův? Toto srovnání jsem provedl proto, že Feuerbach není tak znám jako Hegel; v dějinách filozofie věnuje se mu místa málo, a pokud vidím, neurčuje se jeho místo v dějinách moderního myšlení správně. Ani v monografiích. Nevidí se totiž, že Feuerbach obnovuje v podstatě pozitivismus a humanismus Humův; tím se pak jeho vliv na Marxe jeví v jiném světle, než se obvykle vykládá. Neboť opakuji ještě jednou a vyložím hned obšírněji: pro Marxe je vliv pozitivismu rozhodující. Feuerbach má však právě svým pozitivismem pro pochopení nové německé filozofie význam dosud nenáležitě zanedbávaný.^[45]

Mimo to chtěl jsem alespoň přibližně charakterizovat hegelovskou levici, z níž a s níž se Marx vyvíjel; k tomu konci je stručný rozbor Feuerbachovy filozofie nezbytný.^[46]

Oddíl B: Marxův historismus: Dialektika materialistická

9. Marx přetvořuje Hegelovu dialektiku materialisticky

Marx i Engels cení u Hegela nade všecko metodu dialektickou. V *Heilige Familie* chválí sice Marx Feuerbacha také proto, že Hegelovu dialektiku zrušil, ale už ve spise proti Proudhonovi poučuje svého odpůrce o dialektice správné a ve spisech pozdějších, zvláště také v *Kapitále*, užívá sám metody dialektické pilně. Engels pak ve spise proti Dühringovi vykládá učení o dialektice obšírně a jako hlavní metodu Marxovu.

Pro nás tu postačí orientovat se o podstatě dialektiky Marxovy podle stručného výkladu, podaného Engelsem ve spise o Feuerbachovi.^[47]

Slyšíme tedy, že dialektiky ve formě Hegelově nebylo lze upotřebit: Hegelovi je dialektika sebevývojem absolutního pojmu, jenž – kde se vzal tu se vzal – od věčnosti provádí nezávisle na myslícím mozku lidském svou hru kosmickou a historickou; tuto ideologii Marx a Engels prý vyřídili, nahradivše ji psychologií, a tudíž i dialektikou materialistickou.

My, praví Engels i ve jménu Marxově, brali jsme pojmy své hlavy zase materialisticky za odlitky (Abbilder) skutečných věcí, kdežto Hegel skutečné věci měl za odlitky toho onoho stupně absolutního pojmu. Tím byla dialektika redukována na vědu o obecných zákonech pohybu jak světa vnějšího, tak také lidského myšlení. Tím byla dána dvojí řada zákonů, co do věci totožných, co do výrazu různých potud, pokud totiž lidská hlava jich může užívat s plným vědomím, kdežto v přírodě a posud většinou také v dějinách lidstva se uskutečňují v nekonečné řadě zdánlivých nahodilostí bezvědomě a ve formě vnější nutnosti.

Tím se pojmová dialektika stala vědomým odrazem, reflexem, dialektického pohybu světa skutečného; Hegelova dialektika byla takto postavena na hlavu nebo, lépe řečeno, obrácena zase na nohy, neboť na hlavě stála. Z Hegelovy dialektiky stala se Marxem dialektika materialistická.

Marx vyloupil takto podle Engelse z Hegelovy ideologické skořápky zdravé jádro: svět není komplexem hotových věcí, nýbrž komplexem procesů, v nichž věci zdánlivě stabilní neméně jako jejich myšlenkové odlitky (Gedanken-Abbilder) v naší hlavě, pojmy, prodělávají nepřetržitou změnu vznikání a zanikání, v kteréžto změně při vši zdánlivé nahodilosti a přes všecky okamžité regresy (Rückläufigkeiten) nakonec se uplatňuje pokračující vývoj.

Tato velická a hlavní myšlenka přešla od doby Hegelovy do obecného vědomí, a v této obecné formě nikdo se jí už nebude vzpírat; ale je jiná, dokládá Engels, uznávat ji za frázi a skutečně ji provádět v jednotlivostech v každém vědeckém oboru.

Důsledně provedena ta myšlenka znamená, že pro vědecký výklad přestávají všechna absolutní řešení a věčné pravdy.

Člověk je si stále vědom, že jeho poznání je nutně obmezené, protože je podmíněno poměry, za nichž jsme ho nabyli; mimo to postřehujeme, že protivy pravdy a klamu, dobrého a zlého, totožného a rozdílného, nutného a nahodilého a tak dále, které byly staré metafyzice

nepřekonatelnými, jsou protivami jen relativními: co se teď pokládá za pravdu, má svou skrytou a později zjevnou stránku nepravdivou, co teď je nepravdou, má svou stránku pravdivou, pro kterou bylo pravdou dříve.

Nevím, co si z tohoto výkladu čtenář vybere – mně, přiznávám se, dialektika Hegelova i ve způsobě materialistické není než hokus-pokusem.

Jen si připomeňme, co Hegelova dialektika vlastně je, a přesvědčíme se, že Marx a Engels touto metafyzickou pavučinou převlékli svůj materialistický kožich velmi zbytečně.

Engels si namlouvá, že dialektika panovala ve filozofii od nejstarší doby, jako by Marx pokračoval na cestě správné a vyzkoušené; ale toto mínění není správné. Engels přijímá v tom, jako i jinde, Hegelovo poučení bez dostatečné kritiky. Dialektika Hegelova má svůj původ v německém idealismu pokantovském a především ve Fichtově idealismu absolutním: podle Fichta objekt (svět) na subjekt nepůsobí – odkud svět vzít a nekrást? Absolutnímu subjektivismu (idealismu) nezbyvá tedy než druh nějaké zázračné emanace – dialektický proces. Podle formule: teze-antiteze-synteze: Já klade Ne-Já a poznává, že s tímto Ne-Já je totožné. Lidsky řečeno: Jsem-li jen já, já subjekt, a jsem-li k tomu Já veliké, absolutní, pak ovšem ten vnější svět (Ne-Já) stvořuji – jsem přece bohem; tím tvořením je však mé poznávání – iluze absolutního subjektivismu nedá se jinak, jen poněkud slušně držet. Protože svět uzнат musím, namlouvám si, že mé myšlenky, mé poznávání toho světa je věcí hlavní, ba tím světem samým...

Absolutní idealismus Fichtův a po něm Schellingův a Hegelův byl reakcí proti skepsi Kantově a Humově. Kant učil, že věci o sobě poznat nelze; Fichte v tom Kantovi odporoval – ale odporoval tomu zesílením Kantova idealismu. Proti skepsi a kriticizmu vznikl takto německý idealismus pokantovský se svou mystikou a mystickou gnózí. Němečtí idealisté jsou Fausty, jsou Napoleony filozofie – bohorovní autokraté, geniální romantikové myšlenky. Rosenkranz se snažil dokázat, že Hegel Kanta „dovršil“ – dovršil ho, ale vnějšně, nahradil jeho skeptický kriticizmus subjektivistickým absolutismem. Asi tak, jak Napoleon dovršil revoluci. Hegel neviděl v Napoleonovi duši světovou nadarmo!

Kant dokazoval, že pojmy bez názorů jsou prázdné – Hegel hlásá, že duch si dává svou svobodnou činností sám svůj vlastní absolutně platný obsah a své absolutně platné formy. Při všem idealismu zůstala Kantovi východiskem poznání empirie – Hegelovi je v nejlepším případě příležitostí k filozofování. Kant se snažil vymezit poznávací činnost psychologicky a

noeticky, vymezit, co je našeho, co máme zvenčí – Hegel zrušiv meze objektu a subjektu ze svého panteistického monismu nečiní už rozdíl mezi poznáním a objektem, duch a svět splývají. Kant postavil nad smysly a nad rozum (Verstand), poznávající skrze pojmy, rozum vyšší (Vernunft) – Hegel ještě nad Kantovu „Vernunft“ vyzdvihl „Übervernunft“, ducha, ducha absolutního. Tento absolutní duch proniká a překonává svou vyšší schopností všechnu protivu ducha a světa – a vůbec všechno jeho poznání je dialektické. Jak Fichtovi splývá Já s Ne-Já, tak Hegelovi splývají protivy všechny: věta sporu, o kterou se všechno myšlení opírá a kterou všechny filozofie uznávají za nejvyšší zákon myšlení, neplatí, pojem protivy je podstatnou součástí pravdy. To, co jest, myslí Hegel, zároveň také není, proto, že všechno vlastně jen vzniká a stále vzniká – starý Herakleitos se svým „Všecko teče“ měl pravdu. Rozum obyčejný všude vidí protivy, ale rozum vyšší postřehuje totožnost protiv ve vyšší jednotě.

To je tedy podstata hegelovské dialektiky, kterou Marx a Engels přijímají a materialisticky utvářejí.

Nebudeme se pouštět do abstraktních noetických výkladů, ale ujasníme si na příkladech, co to ten materialisticko-dialektický proces jest:

Teze: Monopol feudální, předchůdce konkurence.

Antiteze: Konkurence.

Syntéze: Monopol moderní (buržoazní).

Tento monopol moderní (abychom poznali dialektickou hantýrku už najednou) je negací monopolu feudálního, pokud předpokládá konkurenci; zároveň však je negací té konkurence, pokud je monopolem. Je tudíž monopol moderní „monopolem syntetickým“ neboli „negace negací“, jednotou protiv.^[48]

Anebo příklad z přírody: Motýlové vznikají z vajíčka negací vajíčka; dozrávají, páří se a jsou opět negováni, zmírají, jakmile samička nakladla svá vajíčka. Negací negace vznikají tedy sta a tisíce motýlů.

Anebo: Zrnko ječmenné: klíčí, vyrůstá v rostlinu (negace zrna). Kvete, oplodňuje se a vydává zase semena ječmene; když tato semena dozrají, odumírá stéblo (negací negace).

Anebo: Původní materialismus řecké filozofie byl negován idealismem, a ten zase byl negován materialismem moderním.

Anebo: Původní komunismus – vlastnictví soukromé (negace komunismu) – komunismus budoucí (negací negace).

Anebo podle Rousseaua: Původní rovnost lidí – pozdější nerovnost – opětná rovnost vyšší.^[49]

Z těchto příkladů čtenář poznává, že jde vlastně o věc velmi prostou, „kterou může pochopit každé dítě, jakmile se zbavíme tajemného krámu, do kterého ji zahaluje stará filozofie idealistická“. Dialektický vývoj, jak to Engels sám formuluje, není nic jiného než „příčinný svazek pokroku od nižšího k vyššímu, pokroku uskutečněného přes všechny pohyby cikcakové a všechny okamžité kroky zpět“.^[50]

Je-li tedy věc tak dětsky prostá, k čemu tolik mluvení a vykládání?

Ba, k čemu – ale Marx a Engels přijali právě ten tajemný krám idealistické scholastiky, a tak nezbyvá než ji vyložit a zároveň ukázat, že si ji Marx a Engels vypůjčili u Hegela neprávem. Neprávem si ji vypůjčili vůbec, a ještě větším neprávem, že se stali dlužníky idealismu ze svého stanoviska materialistického. Dialektika materialistická je *contradictio in adjecto*.

Podle noetiky Marxovy-Engelsovy je pojem pouze reflexem věcí v mozku; jaký ten reflex je a jak je vůbec možný, to zatím nechme stranou. Ale jistě z tohoto hlediska je Hegelova pojmová dialektika nemožná. Marx neliší, jako Hegel, dvojího poznání, vyššího (dialektického) a jen rozumového, protiv nepřekonávajícího; Marx neuznává poznatků apriorních (Engels začíná svou polemiku proti Dühringovi důrazným odmítáním apriorismu), nemá ani apriorních názíracích forem času a prostoru (tomu Engels stejně věnuje kapitolu zvláštní); Marx vůbec není subjektivist a respektive idealista, Marx zavrhuje tudíž Hegelovu dialektiku docela důsledně. Engels a Marx chválí také Feuerbacha, že překonal hegelovskou dialektiku – ale, ejhle, přesto ji dodatečně přijímají v plném rozsahu.

Ovšem, Marx a Engels hledají odůvodnění dialektiky jen v přírodě: „příroda je zkušebním kamenem dialektiky“ – „v přírodě koneckonců je hospodářství dialektické, ne metafyzické“.^[51] Ale z přírody dostává se dialektika – do mozku (mozek je přece také příroda!), a tak tedy má nakonec materialismus stejnou metodu jako idealismus. Marxův materialismus má stejně jako Hegel týž hlavní zdroj dialektiky, neuznává totiž věty sporu – čtenář si vzpomene, jak je něco pravdivé a falešné zároveň; Engels, docela jako Hegel, je

nadšen Herakleitem. Marx vidí v pohybu zdroj všeho života: žijeme uprostřed stálého pohybu, nehybná je jen naše abstrakce pohybu – mors immortalis.^[52] „Celá historie je stálým přeměňováním lidské přirozenosti.“^[53]

Nebudeme se tedy divit, když Engels akceptuje pod rukou výslovně také dialektiku subjektivní.^[54]

Marx a Engels nepoznali, že se jim dialektika nehodí. To je vážnější fakt než mnohé odpory a nesrovnalosti v jednotlivostech u Marxe a Engelse přirozeně se dostavující. Zde jde o rozpor v noetickém odůvodnění celého systému. Pro posouzení filozofické hloubky padá na váhu to, že Marx a Engels přijali metodu metafyzické a noetické soustavy cizí a sobě protivné. A jak cizí! Tam, kde Engels obšírně vykládá negaci negací, podává uvedené již příklady, jakoby nic konstatuje, že dialektika pro vědecké myšlení, poznání a výklad je vlastně – zbytečná: Marx prý objektivní negaci negace, to jest vývoj ze stupně nižšího k vyššímu, dokazuje čistě empiricky, historicky, a teprve, když jej byl dokázal historicky, označuje jej „k tomu“ jako pochod „uskutečňující se podle určitého zákona dialektického“!^[55] Doopravdy tedy – přihřívát se v kožichu pavučinou, anebo lépe srovnáno, proti zimě kožich si tetovat.

Toto přejímání Hegelovy metody je pro Marxe a Engelse charakterističtější než závislost na tom onom učení jednotlivém. Ve vědě metoda je důležitá, je téměř všecko. Je sice pravda, že Marx a Engels proti Hegelovi vystupují a odsuzují právě jeho metodu. Ale nemůže se proti Hegelovi více a pilněji mluvit, než mluvil Schopenhauer; Schopenhauer viděl také Hegelovy vady, a přece si sám nevede metodou méně fantastickou a subjektivní než Hegel. Podobně Marx a Engels marně se vzpírali protitlaku Hegelovu.

10. Marxismus a darwinismus: Marxova dialektika a moderní evolucionismus

Dialektiky objektivní prostě není. Ve věcech samých není dialektické protivy. Můžeme mluvit o přitahování a odpuzování ve smyslu přírodovědeckém, můžeme mluvit o lásce a nenávisti, o boji a míru ve společnosti lidské, ale to všecko není dialektika ani Hegelova, ani Marxova. Naopak – moderní názor na svět, od Leibnizovy monadologie počínajíc, je podstatně nedialektický.

Pohlédneme-li proto pozorněji k příkladům, které Engels pro dialektický proces světový uvádí, seznáme lehce, že u nich skutečně jde o něco jiného, než dokazuje Engels. Podívejme se tedy, co Engels ví o tom zrně ječmenném: v příhodné půdě za vlivu tepla a vlhka zrno se mění, klíčí: zrno jako zrno zaniká („neguje se“), na jeho místo dostupuje vyvinuvší se z něho

rostlina („negace zrna“). Za normálních poměrů ta rostlina roste, kvete, oplodňuje se a vydává nakonec zase zrna; a jakmile ta zrna dozrála, stéblo odumírá („neguje se“). Plodem této negace negace máme zase původní zrno, ale nikoli jednoduché, nýbrž v počtu desetkrát, dvacetkrát, třicetkrát větším. „Obilniny se pozměňují nadmíru pomalu, a tak ječmen dnešní rovná se takřka cele ječmenu před sto lety.“

Nebudu věci široce rozbírat; příklad se Engelsovi vlastně ani nehodí – na každý způsob je plození, vzrůst, vývoj a rozmnožování rostlin něco jiného než Hegelova teze-antiteze-synteze. Je to proces vývojový a ten svou kontinuitou a infinitezimálním přeměňováním je právě od trojstupňové dialektiky rozdílný podstatně. A stejně všechny ostatní příklady řadou podávají nám v různých oborech obraz vývoje nikoli dialektického.

Hegel měl již pojem vývoje a pokroku, ale jeho pojem neodpovídá ještě správnějším názorům novějším. Přijímal sice v zoologii učení Lamarckovo, ale přesto si představuje vývoj katastrofami, velkými revolucemi a protiklady. V tom ho následuje Feuerbach. Oba následuje Marx. Hegel se díval na vývoj světa, života a společnosti příliš abstraktně, logicky. Tím chci říci, že svůj názor o vývoji abstrahoval z logického pochodu myšlenkového. Viděl v historii a v přírodě zjevení logiky, a především shodu a protivu ideí. Romanticky, absolutisticky se domýšlel, že je v protivě ke vši dosavadní filozofii – tím právě dával důraz na protivu také jako na zákon vývoje. Tím jeho názor na vývoj byl jednak příliš schematický a jen logizující – ale člověk nemyslí jenom, nýbrž také cítí a chce.

To se také shodovalo s polemickou a kritickou povahou a způsobem Marxovým.

Ale Marx a Engels, jak se zdá, také na tom vycítili ty prvky nedostatečné, a proto se obrátili k darwinismu a evolucionismu.^[56]

Avšak moderní evolucionismus, a dokonce darwinismus neshodují se s učením Hegelovým; darwinismus se neshoduje ani s učením Marxovým. Marx i Engels ovšem v darwinismu především cenili myšlenku evoluční, ale nepostřehli, že je v protikladu k jejich dialektice a historickému materialismu. Nehledíc k pojmu vývoje, Darwin přijímá docela jiné ženoucí síly evoluční než Marx – neběží jen o fakt, že se svět a společnost vyvíjí, nýbrž především o to, jak a čím se vyvíjí.

Ostatně učení Darwinovo je od evolucionistů hodně modifikováno, a nesmí se tudíž s evolucionismem ztotožňovat, jak to až do poslední doby dělal Engels. A darwinismus sám (učení Darwinovo) je syntézou více učením, a není proto správné srovnávat jen tak beze všeho se

socialismem darwinismus celý; správnější metoda vyžaduje v obou systémech srovnávat jen určitá učení (například boj o život – třídní boj).^[57]

Oddíl C: Marxův materialismus pozitivistický

11. Marxův a Engelsův výklad materialismu

Postřehnout slabou stránku Hegelova monismu, respektive panteismu, jistě není těžké: jak vyložit poměr vlastního vědomí k tomu duchu absolutnímu? Jestliže se tento duch projevuje nejintimněji ve filozofii, jestliže ve filozofii rozum pochopuje sám sebe – co tedy je in concreto filozof?^[58]

Žáci Hegelovi si tu pomáhali individualismem a materialismem; Stimer, Bruno Bauer a jiní prohlásili za absolutního ducha individuum – sebe, ať už to individuum zvali „jedincem“, „kritikem“, nebo jakkoli. S individualismem šel ruku v ruce materialismus a pro obojí bylo v Hegelovi samém návodu dost: pro individualismus – Hegel prohlašoval koneckonců filozofii svou za poslední a absolutní projev absolutního ducha; pro materialismus – Hegel sám prohlásil nejednou hmotu a bytost absolutní za pojem totožný.^[59]

Marx přešel z Hegelova panteismu Feuerbachem také k materialismu a komunismu. V *Heilige Familie* podává nám historii materialismu a snaží se dokázat, že materialismus je pravý a jedině oprávněný metafyzický podklad socialismu a komunismu.^[60]

Marx vidí v materialismu nový, moderní názor na svět, který má nahradit metafyziku, teologii a náboženství. Klasickou vlastí materialismu je Anglie – „materialismus je jednorozným synem Velké Británie“. Bacon, Hobbes, Locke jsou jeho zakladateli. Z Anglie se dostal do Francie (Condillac) a tam se civilizoval: Francouzové jej obdařili espritem, dali mu tělo a krev, výmluvnost a temperament. Už Helvetiem projevily svůj charakter: Helvetius jej ihned pojal v jeho dosahu pro život společenský. Francouzové měli mimo to materialismus domorostlý, pocházející z Descartesa; ale tento materialismus mechanický přešel ve francouzskou přírodovědu, kdežto materialismus anglický, po výtce lockovský, stal se prvkem kulturním, ústícím přímo v socialismus.

Německá filozofie XIX. věku je podle Marxe obnovením metafyziky XVII. věku, kterou zničil vlastně už Bayle svou skepsí. Ale Feuerbachův humanismus je totožný s materialismem a je v teorii to, co je v praxi socialismus a komunismus francouzský a anglický.

Nebudeme se při této Marxově historii moderní filozofie zastavovat – její očividná nesprávnost pochází z nesprávné analýzy noetické a metafyzické. Házet Bacona, Hobbesa, Locka, Condillaca, Helvetia, Feuerbacha do jednoho materialistického koše je jistě nekritické; ale tato nekritickost historická má svůj kořen v nekritickém pojmání materialismu vůbec. Ale přece nacházíme tu u Marxe potvrzení toho, co jsem naznačil o Marxově vývoji, že se totiž vyvíjel k socialismu z německé filozofie – z Feuerbacha.

Učení Marxovo o materialismu má pro nás zajímavou stránku dvojí: budeme se ptát, jak jej Marx noeticky a metafyzicky, respektive psychologicky, odůvodňuje a jak ho sociologicky používá.

Co se týká stránky sociologické, promluvíme o věci později. Bude nás zajímat, zda a pokud je materialismus vlastním základem komunismu. (Srovnej dále § 91, II.) Budeme také muset rozhodnout, jakým právem Marx udělal z panteismu proletarismus tím, že povýšil masu na Hegelova absolutního ducha. (Srovnej dále § 48.) Otázka po poměru individua a absolutního ducha, kladená Hegelovi, položí se Marxovi, a týmž právem: co je proletář jednotlivce, co jsem v té mase já?

O tom, jak řečeno, později; zde jde o Marxovu metafyziku a noetiku.

Materialistická metafyzika a noetika Marxova byla formulována naposledy Engelsem ve spise o Feuerbachovi; vezmu tuto formulaci nejzralejší za základ svého rozboru.^[61] Podáme napřed Engelsův výklad v celku, pak připojíme svou kritiku.

Největší a základní problém vši filozofie a náboženství týká se poměru myšlení a jsoucna, poměru ducha k přírodě:

Co je původní, duch, či příroda? V odporu proti církvi je tato otázka zahrocena v otázku: Stvořil svět bůh, či je svět od věčnosti?

Podle odpovědi se filozofové rozpoltili ve dva veliké tábory idealismu a materialismu.

Idealisté drží původnost ducha proti přírodě, a přijímají tedy nakonec nějaké stvoření světa (to stvoření je u filozofů, například u Hegela, mnohem choulostivější než podle učení křesťanského); materialisté prohlašují za původní přírodu.

Otázka po poměru jsoucna a myšlení má však pro Engelse ještě stránku jinou: Jak se mají k světu naše myšlenky o tom světě? Dovede naše myšlení skutečný svět postihnout? Dovedeme svými představami a pojmy vytvořit správný obraz (Spiegelbild) skutečnosti? Idealisté, mezi

nimi také Hegel, většinou odpovídali ano; jiní idealisté, například Hume, Kant, říkali ne. Podle Engelse všechny tyto a ostatní idealistické a filozofické „vrtochy“ vůbec vyvracejí se prostě a nadobro: experiment a industrie dokazují zcela nevývratně, že přírodu svým myšlením postihujeme správně. Důkaz je právě v tom, že ty procesy přírodní sami dovedeme dělat, že je tvoříme z jejich podmínek a že jim nadto dáváme sloužit svým účelům. Tím je navždycky po Kantově „Ding an sich“ a po všech takových smyšleninách. Teď vyrábí „Ding an sich“ moderní – chemie; tak se například stává alizarin „věcí pro nás“ („Ding für uns“). Novokantovci němečtí a agnostikové angličtí ohřívají tedy podle Engelse překonané ideje Kantovy a Humovy nadarmo.

Feuerbach s idealismem definitivně zúčtoval. Připravil to sice Hegel sám, ale Feuerbach nakonec poznal, že i hegelismus je nemožný, že i Hegel svým noetickým idealismem a vírou v absolutní ideu nepodává než fantastický přežitek víry v mimosvětového stvořitele; proto prostě prohlásil, že hmota není výplodem ducha, nýbrž duch sám nejvyšším produktem hmoty: Svět hmotný, smysly vnímatelný, svět, k němuž sami náležíme, je původní a jediné skutečné jsoucno, naše vědomí a naše myšlení je produkt hmotného, tělesného orgánu, mozku.

To byl ovšem materialismus čirý, a proto se Feuerbach sám lekl jeho důsledků.

Engels si vykládá nedůslednost Feuerbachovu takto: Smísil prý materialismus, který přece je všeobecným názorem na svět, s jeho historicky danou formou, jak se jevila ve filozofii XVIII. století. Feuerbach prý jej ztotožnil dokonce s materialismem, jak jej vulgarizovali v našem věku materialističtí hausírníci Büchner, Vogt a Moleschott. Engels naproti tomu tvrdí, že materialismus prodělává právě tak jako idealismus rozličné stupně vývoje, a proto se nesmí zaměňovat materialismus moderní, přírodovědecký a historický, s materialismem XVIII. století.

Tento zastaralý materialismus nedostačuje Engelsovi z dvojího důvodu.

Předně, že vykládá svět jen mechanicky: neznal ještě zákonů chemických a biologických. A druhé: byl obmezený proto, že nedovedl pochopit svět jako proces dialektický.

Feuerbach sám nedovedl vybudovat materialismus pravý. Nedovedl si osvojit pokročilejší moderní přírodovědu a hlavně nedovedl vypracovat vědu o společnosti a jejím vývoji.

Nežijeme pouze v přírodě, nýbrž také v lidské společnosti – materialismus přírodovědecký se musí rozšířit v materialismus historický.^[62] Ale to Feuerbach nedovedl, a proto zůstal starým

idealistou také v etice a v náboženství. Teprve historický materialismus Marxův stal se pravou vědou o člověku skutečném, o člověku, jak žije v historii a v společnosti, a nikoli v logické abstrakci.

Materialismus musí být, jedním slovem, dialektický, dialektika se musí stát materialistickou. Tato přeměna nazírání na svět dotýká se přírody a dějin, materialismem se musí přeměnit i přírodověda i historie. Přírodověda byla do XVIII. věku pod tlakem staré metafyziky a byla vědou jen „sbírající“, to jest vědou o věcech jednou provždy hotových; nyní však je vědou „pořádající“, to jest vědou o procesech, vědou o původu a vývoji těchto věcí a jejich souvislosti, která je spojuje ve veliký celek. Teprve nová přírodověda podává celkový obraz přírody, obraz skutečnosti; stará naturfilozofie bájila, kde nemohla poznat, podávajíc namísto skutečných vztahů své myšlenky a namísto skutečných věcí své vybájeniny. Přírodověda moderní vykládá nám přírodu jako historický proces vývojový.

Jako se stala přírodověda skutečnou historií světa, tak se stala také historie pravou vědou. Stará filozofie dějin, práva, náboženství a tak dále podávala namísto skutečných faktů a jejich souvislostí to, co si filozof ve své hlavě konstruoval; dějiny byly redukovány na hru myšlenek, a rozumí se, každý filozof podával ideje sobě osobně milé. Dějinám byl už napřed určen pevný ideální cíl bez empirického studia faktů. Hegel například viděl v historii uskutečňování své absolutní ideje a stálé směřování k této absolutní ideji bylo mu metodicky vnitřním spojením historických událostí; namísto skutečné, ještě neznámé souvislosti historických jevů byla dána zcela libovolně mysteriózní prozřetelnost.

Této metafyzické filozofii dějin učinil konec Marx svou dialektikou materialistickou. Jako v přírodovědě, tak i v historii byly umělé souvislosti odklizeny a pravé nalezeny; Marx našel obecné zákony pohybu, které se uplatňují v dějinách lidské společnosti.

12. Marxův a Engelsův nekritický objektivismus a vulgární materialismus. Jejich dogmatismus

Engels se výslovně ohrazuje proti nepřesnému vymezení pojmu materialismu, ale přec jen sám upadl v největší nepřesnost; jeho vývody neobstojí ani před kritikou mírnější.

Musí zarazit hned to, jak výlučně proti sobě staví materialismus a idealismus; těmi dvěma obsáhlými kategoriemi má se rozlišit filozofické myšlení všechno?

Engels neliší problému noetického od metafyzického a při svém odůvodňování materialismu vede si, mírně řečeno, s absolutistickou nekritickostí. Chemie – důkazem proti Kantovi! Z filozofických spisů Engelsových a stejně Marxových je brzy patrné, že se oba obšírněji zabývali jen Hegelem; zvláště na Kanta dívají se jen brejlemi Hegelovými, a tak problém noetický nikdy hloub neformulovali. Jen tak si lze vyložit, že se spokojují jen neurčitými pojmy, jako například že příroda je „původní“ a podobně.

Hned Feuerbach narazil ovšem na obtíže materialistického výkladu světa, a Engels má docela pravdu, vytýká-li mu polovičatost; ale Feuerbach byl právě ještě dost kritický, aby akceptoval materialismus všecek a důsledně. Proto nacházíme u Feuerbacha tak zvláštní vytáčky, jako když si na otázku, odkud je duch, pomáhá odpovědí, že je odtud, odkud je tělo, že se vyvíjí s tělem a podobně. Marx i Engels si toho všimli, ale místo, aby podrobili Feuerbacha a celý noetický problém nové a důkladné kritice, spokojili se tím, že bez vší kritiky domyslili Feuerbacha do konce: přijali materialismus cele a důsledně, ale ovšem také celý jeho fundus instructus^[63] nemožností a nepřesností. Nad realismus a materialismus vulgární ani Engels, ani Marx daleko nevynikli, a proto problém nikdy přesně neformulovali.

Já prosím, aby si čtenář Engelsovy nebo Marxovy výklady jen pozorněji pročítal, a najde přímo noetická monstra. Uvádím například:

Vlivy vnějšího světa na člověka „vyslovují se“ (drücken sich aus) v hlavě, „zrcadlí se“ v ní jako myšlenky, city, pudy, chtění! Anebo: Nelze se již tomu vyhnout, že vše, co člověkem hýbe, musí projít jeho hlavou – také jezení a pití se počíná následkem hladu a žízně, cítěných hlavou, a stejně se končí následkem nasycení, taktéž cítěného hlavou.^[64]

Mám široko dokazovat, že tento celý výklad, že každý jednotlivý výraz je nejvýš nepřesný? Jak si máme představit, že se například v mozku zrcadlí nebo vyslovuje citový motiv?

A stejně si nelze udělat psychologického obrazu o tom, co je Engelsův odlitek (Abbild) věcí: Jak vzniká? Co je reflex světa vnějšího, o němž Engels mluví jinde?

Anebo přemýšlejme o tom, jak problém formuluje Marx sám:

„Moje dialektická metoda je svým základem od hegelovské nejen rozdílná, nýbrž je jejím čirým opakem. Hegel přeměňuje myslící proces pod jménem ideje dokonce v samostatný subjekt, a ten je demiurgem skutečnosti, která je pouze vnějším jeho obrazem (Erscheinung). Mně naopak ideální není nic jiného než materiálnost převedená a přeměněná (umgesetzte und

übersetzte) v lidské hlavě.^[65] Co to vlastně je a jak si to všechno máme představit? Jak se to hmotné v lidské hlavě „převádí a přeměňuje“, a ovšem – odkud to všechno, to materiální a ta lidská hlava?

V tom je materialistické pojetí poměru objektu k subjektu, ale jindy se tento poměr objektu a subjektu určuje jako paralelismus. Tak například čteme o obecných zákonech pohybu světa vnějšího a lidského myšlení, že jsou „co do věci totožné, avšak co do výrazu potud různé, pokud jich lidská hlava může užívat vědomě“.^[66] Obyčejně však Engels mluví ve smyslu materialismu vulgárního přesto, že výslovně mluví proti jeho hausírníkům à la Büchner.

Tento materialismus, pocházející z XVIII. století, nelíbí se Engelsovi proto, že je příliš mechanický; ale stává se správnější tím, když se mechanický výklad duševního života nahrazuje, jak to chce Engels, výkladem chemickým a biologickým? Stává se materialismus tím, že jej pojímám biologicky, méně vulgárním? Ostatně už v XVIII. věku nebyl materialismus jen mechanický, nýbrž také biologický, a nejnovější obhájce Engelsův, Plechanov, dovolává se přes veto Engelsovo velmi rád materialismu Helvetiova a jeho současníků.

Běží ovšem hlavně o to, zda se může moderní věda, zvláště biologie, odvážit učení, že duch je, jak praví Engels, „nejvyšší“ produkt hmoty. Myslím, že nemusím ani uvádět, že to už dávno žádný vážný badatel netvrdí. Engels nás ovšem nenechává o své materialistické dogmatice v pochybnostech.

Slyšeli jsme již, že původní zárodky, z nichž se člověk vyvinul, vznikly chemicky z protoplazmatu nebo z bílkoviny: Nepotřebuji vykládat, že moderní biologie věci tak prostě neřeší – Engels mluví v otázkách nejtěžších s jistotou záviděníhodnou.

„Ptáme-li se však dále, co to myšlení a vědomí jest a odkud pochází, najdeme, že jsou to produkty lidského mozku a že člověk sám je produktem přírody (Naturprodukt), který se vyvinul ve svém okolí a s tím okolím; přitom se pak rozumí samo sebou, že výrobky (Erzeugnisse) lidského mozku, které jsou koneckonců také přírodními produkty, ostatní souvislosti přírody neodporují, nýbrž se s ní shodují.“^[67]

To je přece vulgární materialismus víc než důkladný, s kterým mohou být spokojeni všichni „vulgární hausírníci“; a hodí se úplně dobře k „důkazu“, že Kanta vyvrací chemie; ale zvlášť znamenitě se hodí k Engelsovu – argumentu s pudíngem: důkaz, že pudíng je, podaří se tím, že jej sníme.^[68]

Pro Engelse patrně vývoj filozofie od Berkeleyho až po Kanta neexistuje.

Nebudeme se tedy divit, že ani Engels, ani Marx nikde nepodávají přesnější analýzu vzniku pohnání a procesu myšlení. Očekával bys takovou analýzu, protože dialektiku Hegelovu přeměňují: v čem tedy záleží ta přeměna a v čem záleží ta nová dialektika vůbec? Jaký vlastně jest ten materialistický proces poznávací? Hegelovi byla dialektika „duší vědeckého postupování (Fortgehen)“ – jaké tedy jest jeho marxovské tělo? Od Kanta až po Hegela se filozofové dost napřemýšleli o podstatě naší myšlenkové syntézy, a zejména Kant se trápil analýzou právě té syntézy, aby mohl přesněji vymežit, co nám podává objekt a co ze sebe k tomu přidává poznávající subjekt. Odkud je ta zvláštní soustavnost a jednotnost našeho poznání?

Na to všechno má Engels odpověď pohotově – příroda! „Skutečná jednotnost světa záleží v jeho hmotnosti, a ta je dokázána nikoli několika frázemi a eskamotážemi, nýbrž dlouhým a nesnadným vývojem filozofie a přírodovědy.“^[69] To jest: duch je čistě pasivní a příroda na něm kreslí svůj obraz!

Engelsova odpověď také dokazuje, že Engelsovi z Huma a Kanta vlasy nezešedivěly. V tom byl Hegel kritičtější a rozlišil svou dialektiku v jejím významu subjektivním, noetickém a v jejím významu objektivním, historickém. Marx a Engels naproti tomu nikde ostřeji nepostihli noetický problém dialektiky a spokojili se s uvedenými vágními výklady.

Komu by nekritickost této noetiky nebyla ještě patrná, ať si přečte Engelsovu kapitolu věnovanou apriorismu.^[70] Engels o této fundamentální věci filozofuje tak, jako by nebylo bývalo Huma a Kanta a jako by největší hlavy, od Platona počínajíc až po Engelse, nebyly myslily.

Hned samo určení pojmu idealismu je přímo dětinské. Idealismus prý, čteme, „konstruuje skutečný svět z myšlenky, ze schémat, z příznaků nebo kategorií, existujících kdesi před světem od věčnosti“. Engels jmenuje na tom místě^[71] sice jen Hegela, ale slova (schémata, kategorie) odkazují také ke Kantovi. Kant začíná svou kritiku tímto výkladem: „Že se všechno naše poznání začíná se zkušeností, o tom není naprosto žádné pochyby... Co do času (tedy) žádné poznání v nás není před zkušeností a s ní se všechno začíná...“ – pravý opak toho, co o idealismu tvrdí Engels.

Odmítaje takto idealismus, podává nám Engels stejně nemožnou definici materialismu. Snaží se totiž dokázat nemožnost filozofických základů poznání takto: principy prý nejsou

východiskem badání, nýbrž jeho posledním výsledkem; principy se na dějiny přírody a člověčenstva neaplikují, nýbrž se z nich abstrahují; příroda a říše člověčenstva se nespravují podle principů, nýbrž principy jsou jen potud správné, pokud se s přírodou a dějinami shodují. To prý je materialistické nazírání na věc.

Mám proti Engelsovi uvádět, co už Aristoteles pochopil a vyložil, jak se poznatky liší tím, co jsou samy o sobě a co jsou nám poznávajícím?^[72] Není přece pravda, že při našem poznání jde jen o zkušenost v historickém toku času danou – jde o zkušenost zvláštním způsobem uspořádanou. Abstrahování, o kterém Marx a Engels neustále a s jakýmsi despektem mluví, je jedním takovým pořádacím principem. Ale kritérium pravdy, kritérium jistoty, které filozofové od počátku myšlení hledají, je něco jiného než abstrahování obecných poznatků a zkoumání, zdali se shodují se zkušeností. Engels se dovolává pro svůj materialismus také pozitivismu, že prý nepotřebujeme žádné filozofie, že prý nám stačí jen pozitivní vědomosti, pozitivní vědy – u otce moderního pozitivismu mohl se Engels poučit, že se ani pozitivista neobejde bez filozofických základů (sice „filozofie pozitivní“ – ale přece filozofie!); v logice Comtova žáka Milla mohl Engels vidět, že pozitivismus (Mill je také materialista, ba nihilista) ty pozitivní vědy musí nějak uspořádat a učlenit a že se toto uspořádání a odstupňování děje ovšem podle jistých logických a noetických zásad.

Engels se například dotýká poznatků matematických – ale jak! Pojmy čísel, slyšíme, jsou vzaty ze zkušenosti – lidé počítají na svých deseti prstech, a ty prsty „jsou všechno jiné, jen ne svobodné vytvoření rozumu“. A stejně je pojem figury vzat výlučně ze světa vnějšího – dekretuje Engels proti Kantovi a nevadí mu ani dost málo, že Kant o tom počítání na prstech a tak dále věděl také. Přesto však Engels nakonec uznává, že matematická axiomata – jsou a že jsou apriorní; Engels ovšem nepodává výklad svého pojmu a priori, slyšíme jen, že ta „matematická axiomata“ pocházejí – z logiky. Engels totiž uznává axiomata dvě (celek je větší než část; dvě věci, rovnající se věci třetí, jsou sobě rovny), ale ta jsou tak chudá, že prý ani v matematice, ani jinde nevyhláskají od kamen ani psa. K čemu je tedy Engels přijímá...?

Nebudu příklady ty rozmnožovat – Engels a Marx jsou, to smím říci docela oprávněně, v základních otázkách vědecké a filozofické systematiky a v základních otázkách filozofických vůbec beze všeho kriticismu. Kritizují sice své odpůrce stále a jejich kritikou rostou, ale tato kritika se vztahuje vždycky na dané jednotlivé problémy, své vlastní filozofické základy přijímají prostě bez kritiky skutečně filozofické. Marx a Engels jsou typičtí zástupci materialistického dogmatismu – papež ex cathedra je sotva dogmatictější.

13. Marxův a Engelsův pozitivismus. Pozitivní věda proti metafyzice a ideologii

K tomuto nekritickému, dogmatickému materialismu dost dobře se hodí Marxův a Engelsův pozitivismus. Upozornil jsem už na tento prvek jejich filozofie. Přešel-li Taine od pozitivismu k materialismu, přešli Marx a Engels naopak od materialismu k pozitivismu. Možné je, jak vidíme, jedno i druhé.

Pro pochopení marxismu je velmi důležité odlišit od Marxova materialismu jeho pozitivismus; tím důležitější, že si Marx a Engels sami tohoto rozdílu jasně neuvědomili.

Engels rozumí svým materialismem často vlastně pozitivismus, jak o tom nepřipouští znění mnohých míst žádné pochybnosti. Čteme například tento výměr materialismu: „... pojímat skutečný svět – přírodu a dějiny – tak, jak se podává sám každému, kdo k němu přistupuje bez předchozích idealistických vrtochů; ... obětovat nemilosrdně jakýkoli ideologický vrtoch, který se nedal uvést v soulad s fakty (Tatsachen), pojímanými ve své vlastní souvislosti, a nikoli v souvislosti fantastické. A dál už materialismus neznámá vůbec nic.“^[73] Toto jediné místo ukazuje, že jde o pozitivismus. Ale takových míst je mnoho.^[74]

Marx a Engels mluví o „metafyzice“ a o „ideologii“ podobně jako pozitivisté: proti metafyzice stavějí pozitivisticky dialektiku materialistickou.^[75] Engels odpravuje filozofii docela ultrapozitivisticky a klade na její místo pozitivní vědy: „Filozofie žádné vůbec už není, nýbrž prostý názor na svět, jenž se má osvědčit a uskutečňovat, ne v apartní vědě věd (Wissenschaftswissenschaft), nýbrž ve vědách skutečných.“^[76]

Pozitivistické je učení o relativnosti poznání a jednání. Engels sice odvozuje tuto relativnost obyčejně z Hegela, ale čerpal ji také a rozhodně více z pozitivismu francouzského a anglického. Dokazuje ji docela comtovsky: „Každý myšlenkový odlitek světové soustavy skutečně jest a zůstává omezen objektivně historickým položením a subjektivně tělesným a duševním rozpoložením svého původce.“^[77]

Pro metafyzika, čteme, jsou věci a jejich myšlenkové odlitky pojmy, ojedinělými předměty zkoumání, předměty pevnými, nehybnými, danými jednou provždy; naproti tomu dialektik materialistický pozoruje a poznává především vývoj věcí, jejich vznikání a zanikání, nezapomíná pro jejich klid na jejich pohyb! Metafyzik myslí a mluví stále: ano – ne! To jest vidí všude nepřekonatelné protivy – dialektik marxistický ty protivy překonává ve vyšší jednotu.^[78]

Dialektická metoda důsledně užívaná, slyšíme, vylučuje přímo definice, alespoň definice docela přesné: pojmy se vyvíjejí, jako se vyvíjí svět, a proto, praví Engels docela jako moderní pozitivističtí diletanti à la Renan, u Marxe pojmů určitých ani hledat nemáme.^[79] V duchu tohoto pozitivistického historismu hledá Engels pravdu v procesu poznávání samém, v dlouhém historickém vývoji vědy, „která vystupuje od nižších stupňů poznání k stupňům stále vyšším, nedocházejíc však nikdy objevování tak zvané pravdy absolutní k bodu, kde už nemůže dále, kde jí už nezbývá nic než složit ruce v klín a s obdivem se na nalezenou absolutní pravdu dívat. A jak se má věc v oboru filozofickém, tak se má v oboru každého poznání jiného a také v oboru jednání praktického.“^[80] A jinde: „Svrchovanost myšlení se uskutečňuje v řadě lidí myslících nejvýš nesvrchovaně; poznání, které má nepodmíněný nárok na pravdu, uskutečňuje se řadou relativních omylů; ani jedno, ani druhé nemůže být plně uskutečněno jinak než nekonečným trváním života lidstva.“^[81]

Naproti moderní vědě pozitivní, to jest v podstatě přírodovědě, užívala filozofie stará a metafyzika metody ideologické nebo aprioristické: usilovala poznat vlastnosti předmětu ne z předmětu samého, nýbrž vyvozovala je demonstrativně z pojmu, který si o předmětu byla učinila.^[82] Tato překonaná metoda je Marxovi a Engelsovi metodou ideologickou – ideologií vůbec. A ideologie jest: „zabývat se myšlenkami jako samostatnými bytostmi, nezávisle se vyvíjejícími, podrobenými jen jejich vlastním zákonům“.^[83]

Engels neupírá této metodě pro dobu starší vši oprávněnosti. Že prý se napřed musily studovat věci, teprve později se mohl vyšetřovat jejich vývoj.^[84]

Také to logické rozlišení studia věcí pevných, ustrnulých, a jejich vývoje odkazuje ke Comtovu rozlišování statiky a dynamiky; je tu ovšem také značný rozdíl. Comte nikdy statiky nezamítl, spíše slučoval oba momenty, moment statický a dynamický, v jednom pojmu (v d'Alembertově principu). Marx a Engels uznávají jen moment dynamický, proto odlučují moment dynamický od statického také časově tím, že pak vytvářejí z dvou kategorií metodologických jednu historickou. A přece není pochyby, že pojmání dynamické, historické, není možné bez studia věcí samých, jak jsou, bez zřetele na pohyb a vývoj. Marx a Engels propadají právě jednostrannému pozitivismu a historismu. Pozitivismus je sám o sobě dost nekritický – tímto zanedbáváním momentu statického stává se ještě nekritičtější.

Marx a Engels vyšli také ve svém pozitivismu z Hegela. Ale pozitivismus Hegelův je poněkud jiného druhu než pozitivismus Comtův. Hegel hledá „smíření se skutečností“ docela jinak než Comte; nejlépe to vidíme z toho, že Comte neuznává revoluci historicky danou,

kdežto Hegel historicky danou pruskou soustavu vládní přijímá. Jistě máme „pochopit to, co jest“. Ale z toho daleko ještě nevyplývá věta: „Co je rozumné, to je skutečné, co je skutečné, to je rozumné“ – skutečný byl nejen Friedrich Wilhelm III. a IV., nýbrž také Robespierre a revoluce Baboeufova. Paní Staělová vyvodila důsledek toho pochopení mnohem lépe než Hegel.

Marx a Engels se také drží skutečnosti, káží-li lidu revoluci. Skutečnost je právě – relativní, tak jako pravda a omyl. A tak jsou Marx a Engels pozitivističtí dogmatikové revoluce, kdežto Hegel se stal pozitivistickým dogmatikem reakce – což je ostatně také revoluce. (Srovnej dále § 148, IV.) Nekritický pozitivismus otvírá právě dveře, ba vrata všelike libovůli; jako historismus není pozitivismus nic jiného než nekritický empirismus. (Srovnej dále §§ 17, 30, 31, 32.)

Marx a Engels mají svůj pozitivismus také od Feuerbacha, a obzvláště učení o antropomorfismu; při tom všem se však uplatňují vlivy pozitivismu francouzského a anglického, aniž si Marx nebo Engels byli jasni o rozdílech.

14. Pozitivistické učení o antropomorfismu. Mýtus a kritika: Ideologie

S pozitivismem má Marx společné, jak řečeno, důležité učení o antropomorfismu. Po stránce historické bylo už konstatováno, že Feuerbach v tom pokračuje v šlépějích deistů, zvláště Huma; od Feuerbacha učení přejal Marx. Tím třeba zajisté vysvětlit i po stránce věcné, že ani Marx, ani Feuerbach nepostihli význam problému antropomorfismu tak hluboko jako Comte nebo Kant.

Z Comta se mohl Marx poučit o sociální a historické stránce této otázky, že totiž antropomorfismus není toliko v náboženství, nýbrž že antropomorfismus byl a posud je v myšlení člověka všem: člověk antropomorfizuje také v sociologii, v psychologii, ve fyzice a tak dále, ba i v matematice. Antropomorfismus je i v umění – zkrátka antropomorfismus zabírá všecku rozumovou činnost člověka. Na to Comte ukázal dobře.

Podle Comta historický vývoj je, stručně řečeno, procesem stálé dezantropomorfizace, to jest: antropomorfismu, kterým vývoj začal, stále ubývá, a přibývá pozitivního myšlení, pozitivismu, až člověčenstvo nakonec bude myslet jen pozitivně.

Také Feuerbach sice uznává trojí stadium vývoje náboženského a rozlišuje, jak jsme slyšeli, imaginaci smyslovou od abstraktní (teologii obecnou – spekulativní), ale neuvědomil si

problém v jeho celé plnosti. Jestliže se totiž myšlení přesné vyvíjí takto (nebo podobně) historicky postupně, pak vyvstává otázka noetická po kritériu jistoty: V čem mám záruku, že nynější myšlení je exaktní, pozitivní, a že je definitivní? A jaký je zvláště noetický a logický poměr myšlení exaktního, pozitivního k antropomorfickému?

Comte sám v té otázce a v noetice vůbec nebyl nijak kritický; Marx se pozitivismem v své nekritickosti jen utvrzoval.

Pro hlubší pochopení Marxovy filozofie má otázka, jaký je noetický a historický poměr myšlení antropomorfického k vědeckému, význam fundamentální. Podle Comta se začíná vývoj myšlení stadiem teologickým; myšlení teologické je vystřídáno metafyzickým, které samo tvoří jen přechod k myšlení pozitivnímu. Tento vývoj postupuje podle Comta krok za krokem, neboť tři hlavní fáze myšlení, teologického, metafyzického a pozitivního, rozpadají se každá v několik stupňů a mezistupňů.

Antropomorfismus Feuerbachův odpovídá Comtovu stadiu teologickému a metafyzickému. Feuerbach sám, jak řečeno, také rozlišuje stupně v myšlení antropomorfistickém, nebo kratčeji, mytickém.^[85]

Historická otázka stupňů vývoje řeší se v poslední instanci psychologicky a noeticky: jakého druhu je, z hlediska psychologického a noetického, způsob myšlení mytický a jakého druhu exaktní? Pokud se přenáší mýtus do náboženství (právě od Feuerbacha), jde in concreto na jedné straně o poměr náboženství a teologie, na druhé straně o poměr vědy a filozofie.

To jsou otázky, kterými se trápí nejnovější filozofie od Huma až do Feuerbacha a Marxe, a ovšem až do dneška. Podívejme se tedy, jak tyto otázky řeší Feuerbach, neboť Marx právě z Feuerbacha vychází.

Uvedená tři stadia způsobu myšlení náboženského, podle Feuerbacha tedy mytického, redukují se psychologicky a noeticky na rozdíl fantazie a rozumu. Pohanský a křesťanský mýtus (respektive antropomorfismus) spočívá na smyslové fantazii; fantazie pohanská byla iluzorní, mělká, povrchní, fantazie křesťanská je hluboká, důkladná, radikální.^[86] Proto se v křesťanství vyvíjí už teologie – neboť teologie je počátek pochybování o správnosti mýtu; proto se vyvíjí v dalším průběhu z teologie filozofie. Filozofie sama je podle toho v svých začátečních soustavách více méně promíšena teologií; teprve Feuerbach užívá rozumu docela „čistě“ a pojímá boha – to jest člověka – „jako bytost bez antropomorfismu“ („als anthropomorphismentloses Wesen“).^[87]

Stirner nemá podle toho docela nepravdu, vidí-li ve Feuerbachovi teologa; Feuerbach opravdu spojil co nejintimněji filozofii s teologií. Tak intimně, že se mu filozofie nakonec ztrácí – stává se, jak jsme četli, rozumnou teologií a přímo náboženstvím.

Podle Feuerbacha záleží celý úkol filozofie v tom, předvést předměty teologie před fórum rozumu. Už obyčejný empirismus prohlíží nicotnost posavadního náboženství, ale tento jeho úsudek pramení jen v temném citu, je „patologický“; filozofie však má za úkol pozdvihnout tento úsudek patologický, subjektivní, na úsudek teoretický, objektivní, má za úkol přetvořit tuto nepřímou, neuvědomělou, negativní negaci teologie v negaci přímou, pozitivní, vědomou.^[88]

Feuerbachovi podle toho filozofie závisí na teologii, věda na náboženství, rozum na mytické fantazii, to jest, filozofie je podle Feuerbacha v podstatě jen negativní. Feuerbach to také opravdu doznal: „Filozofie by se mohla vhodně označit jako pedagogika ducha: Pro mne má význam jen negativní, kritický – pozitivní je jen vědění, jak se projevuje v podstatě náboženství“.^[89]

Toto pojetí se podává ze základní myšlenky Feuerbachova humanismu. Podle Feuerbacha vzniká ovšem také nová filozofie pozitivní – antropologie; ale Feuerbach tuto filozofii pozitivní jen postuloval, nikdy ji nevypracoval.^[90] V tom se Feuerbach liší od Comta, který se pokusu o vědeckou, pozitivní filozofii odvážil. Feuerbach se nedostal nad negaci myšlení starého, zvláště teologie.

Abychom nyní mohli posoudit Marxovo stanovisko k těmto základním problémům, připomeňme si letmo názory Feuerbachových předchůdců.

Hume první rozložil náboženství docela na mýtus, náboženství prostě hodil přes palubu jako fantastickou pověru, náboženství i s teologií a s metafyzikou; jakýsi teismus opravdu filozofický Hume sice připouští, ale jak by měl být založen, o tom neříká pozitivního nic.

Kant se pokouší Huma vyvrátit. Jeho kriticismus je pokus zachránit z náboženství, co by se zachránit mělo; odsud kritika činnosti smyslové, rozumové a nadrozumové, a zvláště rozbor tvůrčí fantazie a filozofické syntézy. Kant proto zkoumá, do které míry je mýtus možný, ba přímo nutný, ježto se mu člověk nemůže ubránit. Jistě stojí za přemýšlení, proč Kant ve své *Kritice čistého rozumu* nakonec připouští antropomorfismus „subtilnější“; ten fakt zasluhuje větší pozornosti, než se mu jí obyčejně dostává.^[91]

Comte se spokojil s pozitivismem Humovým, ale nakonec se vrátil pozitivistickou oklikou k mýtu ve formě fetišismu; náboženství a teologie se tím restauruje, Comte sám se prohlašuje za velekněze nového pozitivního fetiše – humanity.

Toto romantické salto mortale neudělal Comte první ani poslední. Feuerbach se stejně vrací k náboženství (humanity) a prohlašuje náboženství proti filozofii za opravdu pozitivní; při tom se dopouští docela téže chyby jako jeho učitel Hume (a Comte, znal-li ho), že totiž pojímá náboženství jako teorii. Nacházíme sice tu a tam u něho také názor Kantův, který náboženství pojímá po výtce jako mravnost, ale v podstatě vidí Feuerbach v náboženství původní, naivní filozofii, po které se pne pozdější myšlení vědomé (jako teologie a jako „nová filozofie“).

Feuerbach se od Kanta naučil mnohému, ale ve věci hlavní vrací se k deismu a zvláště k Humovi; nepostihl, co je v kriticismu správného, a odsud pochybený názor o negativnosti filozofie a nedostatek pronikavější psychologické a noetické analýzy myšlení mytického proti myšlení vědeckému a filozofickému, odsud nesprávný názor na poměr náboženství a teologie k vědě a k filozofii.^[92]

Marx vychází z Feuerbacha, přiklání se však k rozhodnějším pozitivismu francouzskému a anglickému; zvláště mu nakonec vyhovuje deismus v ražení Humově. Jeho názory o antropomorfismu nejsou proto docela jednotné. Ani Marx nepochopil Kantova kriticismu (na tom má vinu jako u Feuerbacha větším dílem vliv Hegelův), a proto problém antropomorfismu noeticky nevyšetřil.

Někdy se zdá, že Marx antropomorfismu neomezuje (spíše ve smyslu Comtově) jen na náboženství, nýbrž že jej připouští například také v politice; v tom smyslu aspoň píše jednou Rugovi, liše starší posavadní snění člověka od nastávajícího kritického probuzení.^[93] V *Kapitálu* užívá Comtova výrazu fetišismus, aby jím označil svůj hlavní pomysl národohospodářský; ale ani tohoto pojmu neužívá v souvislosti s promyšlenou teorií antropomorfismu, jak uvidíme dále v § 67, II.

Nejčastěji není však Marxovi antropomorfismus nic než nekritické, deistické pojmání náboženství jako světového názoru neoprávněného, hrubého a kulturně nižšího. S toho hlediska je mu náboženství jen pověra dávno překonaná.^[94] Marx, přijímaje takto také Feuerbachův názor o poměru posavadní filozofie k teologii, zavrhuje v svém nekritickém pozitivismu a materialismu s náboženstvím zároveň všecku mravnost a s mravností všecko právo a stát, a ovšem také všecku teologii a filozofii, a vůbec všelikou „ideologii“.

Engelsova definice ideologie, uvedená v předcházejícím paragrafu, odkazuje ke Comtovi a k Feuerbachovi.^[95] Ale na jiných místech se tento smysl nedrží, nýbrž Marx a Engels spojují se slovem ideologie často ponětí velmi neurčitá. V Engelsově spise o Feuerbachovi (na straně 60 a další) čteme, že stát je prvou ideologickou mocí nad člověkem a že vytváří ideologii další (totiž zákony). Filozofie a náboženství je Engelsovi ideologií „ještě vyšší“, a ta výše záleží v tom, že se ještě více „vzdalují hmotného, ekonomického základu“. Častěji mluví Engels o ideologii jako o iluzích asi ve smyslu Fourierově (že každá doba má své nezbytné iluze); jindy se dovíme (srovnej dále § 25), že ve vývoji historickém vidí jen nahrazování pitomosti absurdní pitomostí méně absurdní; zas jinak zní věta v Komunistickém manifestu: „Zákony, mravnost, náboženství je pro proletáře právě tolik buržoazních předsudků a za nimi se skrývá právě tolik buržoazních zájmů.“

Nehledíc k tomu, že Marx a Engels, jak vidíme, hodnotí ideologii brzy s hlediska pozitivistického relativismu, brzy zas absolutisticky, dospívají nakonec k tomu, že prohlašují vědomí (individuální) za iluzi. (Srovnej dále § 36.)

Ze všeho je patrné, že Marx a Engels pozitivistické učení o antropomorfismu přejali nekriticky, to jest neuvedli ho v soulad se svým učením ostatním a neprovedli jeho logických důsledků.

Tato nejasnost a neurčitost pojmání antropomorfismu projevuje se ovšem také v určování jeho protikladu: pozitivní vědy a filozofie. Nikde u Marxe nebo Engelse nenacházíme žádoucího poučení o tom, co věda a vědecké poznání vlastně je, co je to výklad vědecký; pro soustavu, která se sama nazývá vědeckou – socialismus „vědecký“ – a která nám chce podat nový, prý docela nový názor na svět, není to nedostatek nepatrný.

Marx a Engels sice užívají běžné terminologie pozitivistické, mluví neustále o zákonech, o studiu fakt a podobně, ale nikde se nám nepodává jasné a přesné vymezení těchto pojmů. Uvidíme, jak nejasně myslí Marx o vědeckých zákonech (srovnej dále § 52) – a to je právě pro pozitivistu bod velmi slabý; tím slabší, že na těchto pojmech je postavena celá budova historického materialismu: se všemi nejasnostmi o antropomorfismu a ideologii, jak jsem je zde vytkl, setkáme se při analýze historického materialismu.

15. Jak Engels vymezuje filozofii. Logika a dialektika

Nejasnosti o podstatě mýtu, jak jsem je vytkl, totéž směšování Feuerbacha a Comta, nacházíme také v Marxových a Engelsových názorech o podstatě filozofie a o jejím poměru k vědám speciálním.

Filozofii Engels někdy zavrhuje všecku; jindy ji ještě trochu uznává. Jsou v něm právě dvě duše – hegelovsko-feuerbachovská a comtovská. Jednou slyšíme, jak jsem už citoval, že filozofie již přestala a že na její místo nastupuje „prostý názor na svět, jenž se má osvědčit a uskutečňovat, ne v apartní vědě věd, nýbrž ve vědách skutečných“.^[96] Ale v témž spise se dovídáme, že „z celé dosavadní filozofie zbude pak ještě samostatná část, učení o myšlení a jeho zákonech – formální logika a dialektika. Všecko ostatní přejde do pozitivní vědy o přírodě a dějinách“.^[97] Ve spise o Feuerbachovi čteme poněkud určitěji, že „filozofii vypuzené z přírody a z dějin zbude pak jen ještě říše čisté myšlenky (reinen Gedankens), pokud jí vůbec zbývá: nauka o zákonech samého procesu myšlení, logika a dialektika“.^[98]

Nepřesnost v otázce tak fundamentální vidí se již v nedostatku přesnější terminologie.^[99] Jak řečeno – na jedné straně kus pozitivismu, na druhé kus hegelismu s „čistou myšlenkou“.^[100]

A jaká je ta formální logika, kterou Engels ještě připouští? A co znamená vedle ní dialektika? Nepatří dialektický proces do přírodovědy a do historie? Vždyť jsme přece slyšeli, že tento proces je jen objektivní, přírodní, materialistický; tu však slyšíme, že dialektika je věda „čisté myšlenky“!

Ovšem Engels má pro dialektiku také definici jinou. Dialektika (stará, hlavně hegelovská) prý byla redukována na „vědu o všeobecných zákonech pohybu, jak vnějšího světa, tak lidského myšlení“, to jest dialektika se zde pojímá jako disciplína obecná, v které jsou spojeny v jedno filozofie přírody a filozofie dějin.^[101]

16. Marxova a Engelsova soustava věd. Problém klasifikace a organizace věd, logicky a sociálně

Jako si je Engels nejasný o podstatě nové filozofie a o jejím vývoji, tak neujasněný a neučleněný je jeho pojem vědy a celé soustavy vědní.

Neběží tu snad o nějakou umělou klasifikaci věd, která by nám poskytovala přehled vědeckého myšlení a pracování, spíše běží o to, aby si moderní filozof a odborník byl jasný, jaký je poměr filozofie k vědám speciálním a jaký je poměr jeho vlastního oboru k oborům ostatním. O takovou věcnou a metodologickou organizaci věd musí se pokusit zvláště ten, kdo

jako Marx a Engels zavrhuje posavadní filozofii a vědecké myšlení všecko. Marx zejména také zavrhuje posavadní ekonomiku – jaká tedy je ekonomika jeho? Jaký je její poměr k ekonomice staré a k vědám ostatním?

Již Plato byl svým odporem proti filozofii sofistů donucován ke klasifikaci věd a k definici své filozofie; v novější době byl podobně Comte svým odporem proti staré filozofii a sociologii doveden k tomu, aby se pokusil o organickou klasifikaci věd. Taková klasifikace je dnes tím nutnější, že se filozofie neustále rozpadá na jednotlivé obory speciální, a že se jednotlivé obory vůbec pořád víc a víc drobí a specializují. Podstata a úkol nové filozofie nemůže se určit jinak, než že se přesněji precizuje její noetický poměr k vědám speciálním.^[102] Zvláště pro moderního sociologa je naléhavým úkolem časovým klasifikace a organizace věd sociálních.^[103]

Podobně Marx, zamítaje všecko staré, měl za úkol náležitě vymezit poměr svého speciálního oboru vědeckého k oborům ostatním. A to tím více, že problém není jen metodologický, teoretický, nýbrž také sociální a politický. Jde o sociální rozdělení a organizování vědecké práce; sociolog musí určit, kolik které práce je pro celek zapotřebí a jak má být vědecky organizován celek, společnost. V novější době se věda stala velikou sociální a politickou mocí, a proto i historie jejího vývoje má důležitost nejen metodologickou, nýbrž také sociální a politickou.

Marx a Engels nijak neprohloubili problém ani po stránce logické, ani sociální. Nikde nenacházíme přesnějšího vymezení, co je nová filozofie a čím být může a jaký je její poměr k náboženství a k teologii. Marx a Engels by mohli namítat, že náboženství, teologie i filozofie jsou již odbyty, a že tedy už není třeba jednat o jejich vzájemném poměru. I kdyby to byla pravda, bylo by potřebí vyjasnit tento poměr pro minulost; avšak ono to pravda není – ani náboženství, ani filozofie překonány nejsou.

Filozofie také není tak negativní, jak předpokládá Feuerbach a po něm také Marx; naopak je pozitivní a bude a má být ještě pozitivnější. Nová filozofie je tak pozitivní jako vědy speciální, k nimž je v poměru užším; nová filozofie právě jest a chce být vědeckou. Marx a Engels směru tomu sami také hovějí, ale nikde si neujasnili úkolu, nikde nevidět, že by si byli plně vědomi dosahu problémů, jichž se dotýkají.

Nejde tu ovšem jen o nová jména – o novou věc běží, pokud vůbec je něco nového, a o věc pro Marxe hlavní. Marx, jak Engels emphaticky praví ve spise o Feuerbachovi, má docela nový

názor na svět; jaká tedy je soustava toho nového názoru na svět? Jaká je filozofie socialismu vědeckého?

17. Engels liší zvláštní obor věd historických. Marxův a Engelsův upřílišený historismus. Realismus proti historismu

Engels, když se problému dotknout musil, spokojuje se rozlišením trojího oboru vědeckého.^[104] Prvý: vědy o přírodě neživé, připouštějící více méně zpracování matematické: matematika, astronomie, mechanika, fyzika, chemie. Druhý: věda, respektive vědy o organismech živoucích. Třetí: vědy historické, jednající o životních podmínkách lidí, o poměrech společenských, o formách právních a státních s ideální nadstavbou filozofie, náboženství, umění a tak dále.

Engels, jak vidno, nemá o dosahu klasifikace věd ani zdání. Nemá zdání, jak důležitý je tu úkol právě pro něho, zavrhuje-liho posavadní myšlení a organizaci společnosti. Historismus ho vede k tomu, aby podle staršího způsobu německého všecky vědy duchovní pokládal za historické; přitom ho nenapadá, že historii mají i organismy a příroda neživá, a naopak že při studiu například umění nebo náboženství neběží jen o historii, nýbrž také o věc, totiž o umění a o náboženství samo. Všeliké studium má svou stránku věcnou, dogmatickou, a svou stránku historickou. Název vědy „historické“ pro celý obor psychologický a sociální není oprávněn, ale je příznačný pro dobu, která si problému vědeckého studia historického ještě neujasnila.

Marx a Engels kladou ovšem hlavní váhu na moment historický a vývojový („dialektický“). V tom právě tkví jejich historismus, to jest historismus upřílišený, historismus nekritický. Tento jejich historismus viděl ve světě jen samý pohyb a jen pohyb, nedíval se dost na věci v pohybu, neviděl dost, abych mluvil terminologií Engelsovou, „věcí hotových“, věci „v klidu“.

Engels sám, jak jsme už slyšeli, utěšuje se nesprávným pozorováním, že starší filozofie a věda studovala věci, a že teprve doba nová může zkoumat jejich proces (vývoj).

Akceptujme zatím toto mínění Engelsovo; co z toho vyplývá? Důsledek velmi vážný! Prostudovali naši předkové metafyzičtí a antropomorfizující věci opravdu tak dobře, že my teď můžeme studovat jen jejich vývoj? Tuším, že v otázce je vyslovena již také odpověď: správná metoda může být jen stále studovat i věc i její vývoj. A de facto jedno bez druhého ani možné není.

Ale Marx a Engels hledali nové a lepší nazírání na svět a lepší metodu ve svém historismu upřílišeném (řekl jsem už slovo „upřílišený“ víckrát, protože historismu všeho neodsuzuji!). Marx a Engels podlehli v tom jednostranným vlivům své doby – hegelismus a do značné míry i pozitivismus hoví právě historismu upřílišenému; tento historismus vyplývá z jejich upřílišeného novotářství – z jejich revolucionismu.

Proti tomuto historismu, proti historismu upřílišenému stavívám realismus: napřed věci a pak vývoj. A mám-li se rozhodnout, co je důležitější, řeknu: věci. Anebo, jak jsem to formuloval v *Základech konkrétné logiky*: moment světa statický, a nikoli dynamický, zdá se mi být vlastním a hlavním cílem našeho myšlení.

Realismus stojí tedy proti marxismu, ale nikoli v protivě naprosté, protože není věcí bez vývoje, jako naopak není vývoje bez věcí.

18. Marx a Engels jako sociologové. Socialismus a sociologie

Pro Marxe a Engelse by ovšem měla největší význam klasifikace a organizace věd sociálních; na každý způsob si musíme ujasnit, co je speciální obor Marxův a Engelsův a co znamená teoreticky i prakticky jejich socialismus „vědecký“.^[105]

Marx a Engels byli odborníky v oblasti věd sociálních; sami nazývají tuto oblast, vycházejíce z Hegelova historismu, vědami historickými. Zřejmě udávala Marxovi a Engelsovi směr Hegelova filozofie dějin, její obsah a její metoda; proto tak těsně spjali s vědami historickými také vědy filozofické.^[106] Toto pojetí věd historických projevuje se také v názvu: materialismus historický.

Marx a Engels, jak řečeno, sami jednotlivých disciplin sociálních přesně nerozlišovali. Jejich speciálním oborem byla ekonomika, ale na základě sociologie, kterou pojímali ve smyslu tehdejší německé filozofie dějin. Engels starou filozofii dějin zavrhuje, ale chce filozofii dějin novou, vědeckou, pozitivní; podle jeho klasifikace a terminologie byla by to část jeho dialektiky, jednájící o obecných zákonech pohybu historického. V comtovské terminologii by to byla sociální dynamika – sociální statiky Marx a Engels po příkladě Hegelově nedbali. A právě v tom záleží nedostatečnost starší filozofie dějin: naprosto se nezkoumají nejdůležitější pojmy sociologické, třebaže se jimi stále dějinně filozoficky operuje.

Mimo sociologii abstraktní Marx pracoval v sociálních oborech konkrétních, hlavně v historii a ekonomice. Konečně také v politice. Sám oborů těch ovšem tak neodlišoval, u něho obor abstraktní s konkrétními splývá.

V konkrétní oblasti sociální Marx pracoval zvláště v historii a v ekonomice. Konečně od něho máme také více studií politických – totéž platí o Engelsovi.

Nemusím opakovat, že u Marxe a Engelse není toho rozlišování jednotlivých oborů a zvláště ne vědomí, že jsou to obory různé, s vlastními metodami; jim právě všecko splývá v jedno, to jest Marx a Engels nemají ve vědách sociálních pojmy náležitě učeněné, a podle toho je pak jejich metoda příliš obecná, nepřesná.

To vidíme v podrobnostech na Marxově ekonomice. Marx nám praví v předmluvě k I. svazku *Kapitálu*, že úkolem spisu je odhalit „ekonomický zákon pohybu moderní společnosti“: může to být míněno ve smyslu abstraktní sociologie, ale také konkrétní historie. V pravdě je *Kapitál* směs ekonomiky, hospodářských dějin a filozofie dějin. Že si však Marx není jasný o podstatě věci, vidíme také z toho, že chce (v doslovu k I. svazku) podat výklad jen zákonů speciálních, nikoli obecných.^[107]

Engels směšuje na jednom místě ekonomiku, podle příkladu mnohých národních hospodářů, se sociologií přímo.^[108] Ve spise proti Dühringovi je celá hlava věnována předmětu a metodě ekonomiky; a ekonomika „v nejširším smyslu“ se tam definuje jako „věda o zákonech ovládajících výrobu a směnu hmotných životních potřeb v lidské společnosti“.^[109] Tato ekonomika je vědou „podstatně historickou“. Posud jediný Marx vyhověl těmto požadavkům; podle Engelse a marxistů Marx je zakladatelem ekonomiky pravé, historické; ekonomika „klasická“ neboli „buržoazní“ má se k ekonomice pravé, jako se má „klasická“ filozofie k Marxově filozofii nové. Ekonomika Adama Smitha je jen „politickou ekonomii ve smyslu užším“ – to jest ekonomikou nehistorickou.^[110]

Marxův socialismus jako hnutí politické má tudíž tento teoretický podklad. Stavějí-li Marx a Engels socialismus vědecky proti staršímu socialismu utopistickému, mají na mysli právě ten podklad vědecký, nikoli že by socialismus byl novým, samostatným oborem vědeckým.^[111] Marx chtěl založit docela nový názor na svět, socialismus je mu jménem pro tento nový celkový názor na svět, respektive pro jeho filozofii. Tato filozofie, jak jsme už slyšeli, pojímá se pozitivisticky. Proto je marxismus socialismem vědeckým.^[112]

Svou kritikou trvajícího řádu společenského a posavadní filozofie měl socialismus značný vliv na ustavení moderní sociologie. Pokládáme-li Comta za hlavního organizátora sociologie novější, tedy jeho žákovský poměr k Saint-Simonovi – pod jeho vlivem byl také Marx – je živým dokladem o poměru sociologie k socialismu: socialismus nesl moderní sociologii ke křtu.

Tento vliv socialismu na sociologii nebyl jen ve Francii, nýbrž také v Anglii a v Německu. V Anglii je v těsném vztahu k socialismu John Stuart Mill, Comtův žák (Marx si to v své animozitě proti Millovi neuvědomil), v Německu viděl Lorenc von Stein, o jehož poměru k Marxovi jsme už mluvili, v existenci proletariátu a jeho tužeb socialistických důvod pro zvláštní a samostatnou „vědu o společnosti“; jí Stein přiřkl ze všech „věd státních“ budoucnost největší.“

19. Marxistický naturalismus: socialismus a přírodověda. Demokratičnost a revolučnost přírodovědy

Charakteristická je pro Marxe a marxismus záliba v přírodovědě, jak jsme už poznali z přijímání darwinismu. Marxismus je jako materialismus rozhodným naturalismem.

Marx v předmluvě ke *Kapitálu* prohlašuje ekonomický vývoj za proces „přírodopisný“ (naturgeschichtlich), zákony výroby kapitalistické za zákony přírodní; Marx mluví přímo o historických zákonech přírodních (historische Naturgesetze). Stejně jmenuje Engels zákony hospodaření zákony přírodními; vykládá nám, jak se ještě v pozdějších svých letech zabýval přírodovědou. Nedostatek materialismu Feuerbachova vidí právě v tom, že Feuerbach neměl příležitost blíže se seznámit s moderní přírodovědou.

Studium přírodovědy, o tom mezi námi sporu nebude, pro filozofického sociologa zajisté je prospěšné, ba nutné. Ale na druhé straně nelze dost často a důrazně varovat před směřováním sociologie se zoologií a s přírodovědou (s přírodopisem) vůbec. Zákony sociální a historické, zákony společenské organizace a vývoje společnosti lidské musejí být stanoveny přísným studiem té lidské společnosti a její historie samé – zoologie, botanika, biologie, a dokonce kosmologie a tak dále mohou dávat sociologovi mnohá poučení a nabádání, ale nic více. Přírodověda podává sociologovi nanejvýše analogie – ale nedokazuje mu přímo nic: svá učení a své zákony musí sociolog a historik vyčíst z přímého studia společnosti, z přirozenosti její organizace a jejího vývoje.

Úloha, kterou dává Engels své dialektice, aby totiž byla vědou o obecných zákonech pohybu, tedy jak o zákonech přírody, tak také o zákonech lidského myšlení, je aspoň hodně předčasná.

Víme již ovšem sdostatek, jak Engels tuto svou dialektiku definoval nestejně – avšak žádným způsobem nemůžeme takto zákony vývoje historického spojovat se zákony pohybu mechanického, převádět obojí na jeden společný výraz, nebo dokonce zákony historické zákonům přírodním podřizovat. Dialektika ve smyslu nějaké obecné „foronomie“ („pohybosloví“), nebo jak by se to zvalo, je, jak pravím, předčasná a větším dílem bude předčasná, nevčasná vždycky.

Každým způsobem ještě dnes, natož v době Engelsově, pohyb mechanický nemůže být sociologovi pro studium vývoje více než analogon – ale už Marx kladl na tuto analogii podle Hegela důraz neoprávněný. Obecná mechanika může sociologii prokazovat služby jen skrovné.

V té příčině mohl být Marxovi a Engelsovi vzorem Vico (Marx ho také příležitostně cituje). V jeho době byl kartezianismus a jeho metoda matematická asi tím, čím dnes je přírodověda. Ale Vico se nedal touto gloriolou matematiky oslnit: nenašel sice pro sociologii ani určitého názvu (říkal jí „nová věda“), ale o obsahu, rozsahu a hlavně o metodě své vědy nebyl v pochybnostech. Jak dobře postřehl Vico, že se sociologie nesmí přidržet metody matematické, nýbrž že musí mít metodu svou! Marx a Engels si nedovedli k moderní přírodovědě a zvláště k přírodovědeckému materialismu zachovat svou sociologickou nezávislost tak kriticky.

Ostatně – přírodověda je u Marxe i u Engelse vlastně jen metodickým strašákem; u Marxe přírodovědeckého vzdělání nevidím žádného, Engels je orientován v přírodovědě v některých jednotlivostech, ale ani u něho není skutečně přírodovědecké metody a přírodovědeckého myšlení.

Marx a Engels se přidrželi moderního vývoje přírodovědy, jak to bylo módou u mnoha filozofů a zvláště u pozitivistů. Všichni víme, že přírodověda nejen svými praktickými vymoženostmi, ale také svou metodou stala se v nejnovější době vědou moderní, ba vědou po výtce. Tato moderní věda přírodní zatlačila starší filozofii přírodní (ostatně ne docela, jak dokazuje darwinismus) a stala se po mnoha stránkách metodologickým vzorem méně pokročilým vědám duchovým a filozofii. Také filozofii německé. Ukázal jsem na tento vývoj hned na začátku. Marx a Engels svou důvěrou ve vědy přírodní přidrželi se nového, pokrokového hnutí své doby.

Marx a Engels se však přidrželi přírodovědy mnohem více z důvodů sociálních a politických. Přírodověda se zdála, svou protivou proti starší filozofii a hlavně proti teologii, vědou pravou, po výtce demokratickou a přímo revoluční; pro své praktické výsledky má přírodní věda zvláštní prestiž sociální, stává se mocí sociálněpolitickou. Na každý způsob holdovali Marx a Engels a jejich nástupci naturalismu z důvodů politických a sociálních, ne tak z důvodů vědeckých. Není však pochyby, že v přírodovědě viděli socialisté, a dokonce anarchisté pomůcku vědeckou.

Ale právě němečtí socialisté by mohli vzpomenout, že revolučnost není údělem pouze věd přírodních: Marx a Engels, stejně jako hegelovská levice, nevyšli vlastně z přírodovědy, nýbrž z Hegela. Engels neustále chválí revoluční element hegelovské filozofie a stejně nám prohlašuje Marx, že přešel k revoluci politické z Feuerbachovy kritiky. Uvidíme později, jak Marx docela správně vyvozoval politickou a sociální revoluci z kritiky náboženské, zvláště z Feuerbachova humanismu. To, a zvláště ateismus, bylo hnací silou revoluční, a nikoli přírodověda.^[113] Francouzská revoluce jistě nebyla účinkem jen přírodovědy. Přírodověda sama sebou není víc revoluční a demokratická než vědy duchové a filozofie – ten zvláštní kritický a revoluční duch, jehož je moderní společnost plna, z přírodovědy samé nepochází. Podle situace jsou revoluční vědy dnes ty, zítra ony. Dnes například je přírodověda spíše protirevoluční; poznali jsme už aspoň, že se mnozí novější přírodopyskové a zvláště evolucionisté vyslovují proti socialismu, kdežto marxisté pojmají darwinismus revolučně.

Moderní přírodovědy se využívá nejen v laboratořích anarchistů, nýbrž také od správy vojenské. Na každý způsob má demokratismus přírodní vědy platnost jen omezenou, a Marx a jeho stoupenci se přiklonili nikoli k přírodovědě vůbec, nýbrž k přírodovědě speciálně revoluční.

Ostatně běží nám tu hlavně o ujasnění faktu, že vůdčí vědou socialismu je sociologie, nikoli přírodověda.

20. Socialistická popularizace vědy. Dělnictvo a filozofie. Teorie a praxe. Praxe revoluční

Demokratismus vědy je pro Marxe, Engelse, a pro marxismus vůbec, zároveň zvláštní formou staršího úsilí po popularizaci vědy a filozofie. Už Komenský chtěl všecku metafyziku vykládat dětem, tuším, osmiletým; a v XVIII. století hnutí osvícenské je hlavně popularizační. Je-li vědění moc, tož jí nezůstane jen pro salony, katedry a zelené stoly; a právě dělnictvo a

proletariát se hlásí nejen o chléb, ale i o vzdělání a poučení. Dělnictvem a jeho organizací bylo starší popularizování vědy a filozofie obnoveno ve formě nové a účinnější.

Dnes jsou úkoly a prostředky popularizace vědy jiné a právě sociální, ekonomické a politické. Úkol je už tím širší a hlubší, že v zemích západních už všude jsou obecné školy a k tomu povinná školní docházka; běží tedy dnes o to, zprostředkovat vyšší a hlubší vědění dorostlým. Odsud ty rozličné pokusy o selské univerzity v zemích severských, University Extension v Anglii, Dělnická akademie u nás a tak dále. V tomto smyslu zakončuje Engels svou studii o Feuerbachovi prohlášením, že německé hnutí dělnické je dědicem německé filozofie klasické.

Podle Engelse má však dělnictvo vědění netoliko dosáhnout moci, dělnictvo má filozofii a vědu také uzdravit. Revolucí roku 1848, čteme, dalo „vzdělané“ Německo výhost teorii a přešlo k praxi. Maloživnostnictvo a ruční práce byly nahrazeny velkopřumyslem. S touto přeměnou, míní Engels, ztratil se v Německu zároveň onen veliký smysl pro teorii, pro čisté vědecké badání, jenž byl chloubou Německa i v době nejhlubšího úpadku politického. Podle soudu Engelsova Němci prý poklesli netoliko v přírodovědě, ale i ve vědách historických; filozofie ztratila svého starého teoreticko-bezohledného ducha – na jeho místě prý se usazuje bezmyšlenkový eklekticismus, bázlivý ohled na kariéru a důchody. „Oficiální zástupcové této vědy stali se docela odkrytě ideology buržoazie a trvajících státu – ale v době, kdy oba stojí v otevřené protivě k třídě dělnické.“ Jen v dělnictvu prý německý smysl teoretický nezakrněl; v něm zejména Marx našel půdu pro svou novou nauku o materialismu historickém, podle něhož dějiny práce jsou klíčem k porozumění historie celé.

Před Engelsem mluvil už podobně Lassalle, a tak se mluví zpravidla posud.^[114]

Osvícenské snahy marxistické jsou celkem pokračováním racionalistické osvícenské filozofie, povýtce protiteologické, která našla ve Feuerbachovi svého filozofického obnovitele.

Feuerbachovi, „kdo nemyslí, není žádným člověkem“^[115], tak myslí také Marx a Engels (přes svůj odpor proti ideologii!) ve svém jednostranném pozitivistickém kultu vědy. Často to už není kult, ale modloslužba.

Popularizace vědy má své přirozené meze. Není tedy při velkém pokroku vědecké práce úkolem malým popularizovat netoliko vědy speciální, nýbrž také filozofii jako celkový vědecký názor na svět a organizovat opravdu všeobecné vzdělání. Má-li se dělnictvo skutečně ujmout dědictví, které mu Engels přiřkl, bude k tomu třeba ještě mnoho práce, a práce nesnadné. Nelze říci, že by si byli Marx a Engels docela jasni o práci, kterou je třeba vykonat.

Už Feuerbach dospěl přes svůj humanistický komunismus vědy k pochybnostem o popularizaci.^[116]

Marx, jak už víme, prohlásil podobně proletariát za prvek pasivní, za srdce vedle filozofické hlavy. To bylo roku 1844. Brzy nato v *Heilige Familie* hájí masy proti Bauerovu kritickému jednotlivci, ale ještě ze stránky etické. V poznámkách o Feuerbachovi (1845) prohlašuje život společenský za podstatně praktický, nikoli tedy za praktický výhradně, a žádá, aby filozofové světa již nevykládali, ale změnili jej. Item – žádá to na filozofech, a nikoli na mase. Později, v I. svazku *Kapitálu*, Marx rozdíl mezi prací vědeckou a hmotnou zrušuje úplně. V III. svazku se ten rozdíl zase uznává.

Engels, jak uslyšíme, zašel ještě dále – ovšem pro budoucnost. V marxismu vidíme toto dvojí nedostižné stanovisko k teorii a k praxi posud: Na jedné straně se teorie velebí, na druhé se zase dává přednost praxi – jak obojí uvést v organický soulad, o tom nenacházíme ani u Marxe, ani u Engelse žádoucího poučení. Vzít si je z jejich praxe? I tu je rozdíl: Marx byl povýtce teoretikem, hlavou spekulativní, a ve svém hlavním díle všechno, jen ne populární (*Kapitál* musí být naopak pro dělníky popularizován); občas však, zvláště v letech mladších, přecházel k praxi, ale i tu k praxi nikoli obyčejné – byl vůdcem žurnalistickým a politickým, v menší míře popularizátorem vědy. Engels byl povýtce popularizátorem, třebaže jen v oboru sociálněpolitickém a historickém; teorii a studiu oddával se také rád. Nástupci Marxovi a Engelsovi snaží se popularizovat také obory jiné, zejména oblast přírodovědeckou, ale nikoli v rozsahu širokém.

Není pochybnosti: otázka po rozdílu teorie a praxe, pokud běží o veliké masy, musí se řešit také eticky (jak se totiž vzdělanec, filozof, specialista má chovat k lidu, k mase – otázka aristokratismu vzdělaneckého), netoliko intelektuálně. Při tom půjde o náležité vymezení a kvalifikování nejen teorie, ale i praxe.

Jako u většiny popularizací pozorujeme také u marxismu, že se srozumitelnost vykupuje na účet důkladnosti. K jisté povrchnosti je marxismus sváděn také tím, že Marx a Engels při praxi často mysleli na praxi revoluční; avšak tím praxe vyčerpána není.

O věci promluvíme ještě jednou.

21. Objektivismus Marxův. Marxismus reakcí proti subjektivistickému idealismu a romantismu. Marx, Feuerbach, Schopenhauer. Socialistická nálada

Rozbor filozofického směru Marxova nebyl by úplný, kdybych hodně nepodškrtnl jeho charakteristickou objektivitu.

Věc je velmi důležitá.

Německý idealismus snadno vede člověka svým subjektivismem k osamocenosti. Člověk se zapřádá v své vlastní já, v tom svém nitru se úplně ztrácí. Člověk osamocený a sám v sebe pohroužený a ztracený stává se nespokojeným, neklidným, nešťastným. Člověk, věřící jen v sebe, začíná pochybovat a ztrácí víru všelickou.

Materialistická reakce Feuerbachova čelí tomuto účinku idealismu. Tento idealismus nebyl a není jen v knihách – do knih přece přišel ze života; filozofie se nesmí pokládat za něco jen knižního, filozofie je a chce být životem – ale filozofie subjektivistická ten život ničí. Už Kant řekl, že člověk, přemýšlející jen o sobě, zešílí. Skutečně: člověk subjektivistický se sám v sobě žere, ničí sám sebe. Moderní psychosnost a sebevražednost je skutečným rubem filozofického subjektivismu a pesimismu. Schopenhauer se docela přirozeně vyvíjel na půdě subjektivismu. Sebevražda je krajním subjektivismem. Proti tomuto sebevražednému subjektivismu Feuerbach hledá spásu v přírodě. Hledá spásu v hmotě – venku, mimo sebe. Feuerbachův materialismus není pouhá soustava školská. Jen si Feuerbacha pozorně přečtete a poznáte pramen jeho materialismu. „Bez předmětu není člověk nic. Je lépe obejmout láskou předmět sebenicotnější, nedůstojnější než se uzavírat bez lásky v své vlastní já. Avšak také jen předmět lásky pravé vyvíjí a zjevuje teprve pravou bytost člověka“.^[117] Z toho hlediska Feuerbachovi poznání kotví v lásce: „Abychom člověka poznali, musíme ho milovat.“^[118]

Marx je stejně objektivistický, ba ještě více a jinak. Feuerbach je přece jen ještě romanticky subjektivistický, chce ze sebe ven; Marx vždycky mimo sebe byl, ba je přímo typem objektivisty, člověka úplně „zdravého“, jak se říká. V té své vrozené (národní? – srovnej dále § 120, III) náladě přichází k materialismu a k pozitivismu. Pozitivismus, jako materialismus, netrápí se studiem vlastního nitra. Comte je vědomě eliminoval ze své psychologické metody a psychologii podřídil charakteristickým způsobem úplně fyziologii. Podobně je Marxovi pojem pouhým obrazem světa vnějšího, myšlenkovým fotogramem. Materialismus a pozitivismus je reakcí proti idealistickému romantismu; je ve filozofii tím, čím je v umění realismus a naturalismus.

Marx a jím marxismus všecek je takto objektivistický. Je neskeptický, věří pevně. Marxismus je proti upřílišenému subjektivismu a romantismu reakcí blahodárnou. Jako reakce je ovšem

zase upřílišený, nekritický. Podle Marxe i profánní žaludek upomíná buržoazního egoistu denně na to, že svět mimo něho není ničím prázdným, nýbrž tím, co vlastně naplňuje.^[119]

Objektivismus ovládá Marxovo myšlení všecko. Příkladem toho je jeho teorie hodnoty. Marx vylučuje ze své teorie hodnoty jakýkoli element subjektivní, chce mít měřítko hodnoty jen objektivní, a proto hledá ve zboží neosobní práci, která by se dala porovnávat a měřit čistě objektivně.

Marx vidí jako Feuerbach v idealistickém subjektivismu jen egoismus.^[120] Feuerbach se utíká k lásce, ale Marx v lásce vidí ještě romantiku a sentimentálnost. Aby zůstal úplně objektivistickým – zlobí se. Ne na sebe (to by bylo subjektivistické), ale na společnost. A Marx se zlobit umí. (Srovnej dále § 127, III.) Ve své zlosti a nenávisti chce společnost revolucionovat. Je veskrze politik, ne mravokárce.

K tomuto objektivismu se docela dobře hodí Marxův racionalismus. S city nechce mít Marx nic co dělat. Již racionalistický Hegel požaduje ke všemu konání vášně. Ve vášni jsme právě mimo sebe. Marx tu vášně má: vášně revoluční.

Svým objektivismem se Marx do značného stupně liší od soudobého pesimismu. Také od Schopenhauera, ačkoli i ten má více zlosti než lítosti. Bude příležitost promluvit si i o tomto předmětu ještě jednou, ale již zde budiž vytčeno, že objektivismus Marxův je podstatou té zvláštní nálady socialistické, která stejně jako nálada pesimistická charakterizuje náš věk.

V této objektivistické zlosti nad řádem společenským – metafyzických jeho příčin Marx, tak jak Schopenhauer, nehledá – Marx požaduje výhradně nápravu politickou. Feuerbach, aby se stal objektivním, láskou se připoutává k bližnímu, Marx se z objektivismu stává komunistou, ale komunistou bez lásky.

22. Zatímní celkový úsudek o filozofii Marxově: marxismus je eklektický. Nedostatek kritiky a organické synteze moderních filozofických prvků. Revoluční ateismus

Mám-li nakonec této přípravné kapitoly svůj posavadní rozbor shrnout, smím především říci, že marxismus, filozofie Marxova a Engelsova, má mnohem bohatší obsah, než se obvykle myslívá a uznává. V žaru stranického boje posuzuje se Marx velmi často povrchněji, než zasluhuje a než zasluhuje věc, kterou představuje. Vinu toho vidím však netoliko v jeho odpůrcích, ale i v jeho stoupencích.

Uznávám význam Marxův, třebaže nemohu přijmout ani jeho materialismu, ani komunismu. Naopak, pokládám materialismus vůbec a Marxův zvlášť za názor na život vědecky nemožný. Vidím ovšem, jak se Marx k němu dostal. Nejen Feuerbachem, ale podobně jako Feuerbach odporem proti teologii a náboženství. Marx podle Feuerbacha pokračuje v protiteologické revoluci encyklopedistů a racionalistů XVIII. století. V protiteologickém osvícenství stýká se Marx úzce se svým odpůrcem, s liberalismem, zvláště s radikály hegelovské levice.

V tom smyslu pověděl o Marxovi dr. Aveling v uvedeném srovnání Marxe s Darwinem, že byl vysloveným ateistou. Jeho ateistické krédo formuloval také Engels; naposled je formuloval v anglickém vydání svého spisu o vývoji socialismu. Není tedy divné, že mnohým marxistům (jako například Beblovi) je ateismus pořád ještě okázalým heslem boje.

Materialismus Marxův je zároveň pozitivismem. Bez tohoto poznání Marxovi rozumět nelze. Opravdu se posud Marxův materialismus právě po této stránce náležitě nepoznal.

Pozitivistický materialismus Marxův je veskrze racionalistický. V teorii Marxově není pro cit místa. Marx vyteoretizoval z člověka cit, a tím vrhl přes palubu jako marnou ideologii, etiku, s ní umění, skoro také filozofii, a vůbec všechny činnosti lidské – jen hospodaření našlo u něho milost. Naturalistický hegelovec věřící v objektivní protivy upadá pro samou logiku-teorii v paroxysmus praxe: Pravda je moc.^[121]

Z Hegelova panteismu dělá Marx materialismem panteismus sociální – komunismus. Přesvědčíme se, že materialismus není pro komunismus tak abstraktní zárukou, jak se Marx domýšlel – ale Marx se tak bál Feuerbachovy lásky a etiky, že v materialismu nacházel pro komunismus důvod čistě objektivní.

K témuž konci vede Marxe pozitivistický a hegelovský historismus. Ze stálé a stálé přeměny řádu společenského čerpá Marx pro komunismus důvod čistě objektivní, vnucující se historií samou. Filozofie je podle Marxe naturalistickou fotografií přírody a historie, kopií světového procesu – komunismus je historií prostě dán. Marxův materialismus je materialismem historickým.

Vidíme: Marxův materialismus je myšlenková soustava velmi složitá. Marx se docela patrně pokouší o syntezu rozličných názorů v jeho době dozrávajících. Objektivní posuzovatel sotva může říci, že by se mu syntéza byla zdařila. Filozofie jeho a ještě více Engelsova má charakter eklekticismu. Nedostávalo se jim oběma, při všem kritizování, kriticismu a tvořivé síly, aby různé prvky moderní filozofie svařili v harmonický celek.

Další rozbor jednotlivých základních učení toto rozpoznání potvrdí a doplní.

Oddíl D: Mladší marxisté proti materialismu

23. Proti materialismu jsou Bax, Schmidt, Stern, Bernstein (Plechanov, Mehring).

Návrat ke Kantovi?

Nedostatečnost noetického základu marxismu poznávají a pocítují mladší marxisté už dost živě. Tu a tam se uplatňují proti materialismu také pochybnosti metafyzické.

Ve sporu o materialismus historický, o kterém ještě promluví (viz dále § 26) formuloval Kautsky proti Baxovi noetický problém v ten smysl, že idea je funkcí mozku. Tento výrok není dost určitý, a proto se jím sám nechci obírat širě. Ale Bax odpovídá, že je to materialismus nemotorný a filozoficky překonaný. Zajisté bych úsudek svůj o materialismu nedovedl formulovat jinak.

Proti Plechanovu se vyslovil Konrád Schmidt^[122] o nekritickém obnovování noetického materialismu a odmítl tento materialismus velmi rozhodně. Plechanov totiž^[123] se pokusil, vlastně proti Engelsovi, o rehabilitaci materialismu XVIII. století.

Stern, socialistický následník Spinozův,^[124] lituje, že se historický materialismus obyčejně spojuje s materialismem, jak říká, přírodně filozofickým. Stern tento materialismus, jak se typicky jeví v soustavě Vogtově a Büchnerově, odsuzuje jako teorii naprosto nedostatečnou a přitom hodně povrchní. Sám si přeje, aby se materialismus historický spojoval s monismem (spinozovským).

Na základě těchto a podobných hlasů v diskusi o historickém materialismu napsal jsem v prosinci 1897 svůj článek o krizi nynějšího marxismu, v němž prohlašuji materialismus za *caput mortuum* marxismu a vykládám, že se marxisté materialismu musejí vzdát.^[125] Na můj článek reaguje Bax a materialismus úplně obětuje.^[126]

Nejnověji prohlásil Bernstein docela zřejmě, že „do jisté míry platí též pro teorii socialismu ‚zpět ke Kantovi‘“. ^[127] Bernstein tam cituje článek Konrada Schmidta, jímž prý byl pobídnut. Skutečně Schmidt první z německých marxistů vyslovil se pro návrat ke Kantovi a pro zbudování vědecké filozofie, za jejíž vlastní předmět prohlašuje logiku a noetiku, nikoli tedy

Engelsovu dialektiku.^[128] Noetika a Kant! Nepochybuji ani dost málo, že soudným marxistům je Marxův a Engelsův materialismus poněkud těsný.

Také – Plechanovu, třebaže tak hlučně vystupuje pro materialismus a proti Bernsteinovi a Schmidtovi na obranu Engelsovu. Bernstein, praví Plechanov, filozofie Engelsovy prý nepochopil: Engels prý se vyslovil proti novokantismu. To je pravda (názor Engelsův o věci byl uveden v § 12), ale Engels se vyslovil také proti Holbachovi a proti materialismu XVIII. století, a Plechanov se ho přece pilně dovolává.^[129]

Nebudu tuto zajímavou kontroverzi mladších marxistů dále rozbírat; stačí fakt, že i marxisté sami počínají pohlížet na Marxovu a Engelsovu noetiku a metafyziku kritičtěji. Pochopuji, že někteří spisovatelé stylizují tyto své vývody opatrně a bez polemiky proti nakladatelům marxismu; ale tím se nemění nic na věci, že se totiž i mezi marxisty začíná uznávat nedostatek noetiky i metafyziky materialismu.^[130]

Materialismus je skutečně *caput mortuum* marxismu.

Kapitola třetí: Materialismus historický

Oddíl A: marxistické výměry historického materialismu

24. Název „materialismus historický“. Rozličné definice Marxovy

Rozbor materialismu historického musíme začít poznámkou o terminologii. Říkají již i přívrženci materialismu historického, že název učení je nešťastný; lépe prý mluvit o materialismu „ekonomickém“ nebo „ekonomicko-historickém“. Často čteme jen o pojmání dějin „realistickém“.

Kdo názvu „materialismus historický“ užil poprvé, nevím; vznikl asi z Engelsova termínu „materialistické pojmání dějin“ („materialistische Geschichtsauffassung“).^[131]

U nás se mluvívá vlivem němčiny o historickém *materialismu*; klade se důraz na materialismus. Já mluvím o materialismu *historickém*; kladu důraz na historický. Marx je materialista, a tedy jako člověk důsledný je materialista také v historii – to se rozumí samo sebou; z jeho sociologického stanoviska je to materialismus historický proto, že materialismus zavádí právě do sociologie, podle své terminologie do vědy „historické“ vůbec.^[132]

Proto název materialismus historický podržuji – odpovídá docela dobře jak Marxovu stanovisku metafyzickému (materialismu), tak také sociologickému (historismu).

A nyní k věci.

Jenže – jak? O materialismus historický je tolik sporů a sporů tak mnohostranných, že musíme přihlížet aspoň k nejdůležitějším. Na druhé straně však udělal jsem si pravidlo interpretovat Marxe Marxem, a to tím spíše, že ve většině případů základem sporů pro a contra je předsudek proti názvu „materialismus“.

Materialismus metafyzický a psychologický odmítám také a naprosto, ale materialismu historického tak naprosto neodmítám. Jsou v něm některé prvky docela správné a oprávněné. Proto se nedejme mýlit terminologií, výrazem materialismus, a podívejme se dobře, co Marx chce. Už podle toho, co jsme poznali o jeho materialismu, že je totiž jeho materialismus zároveň také pozitivismem a že je vůbec názorem docela svérázným, můžeme očekávat, že i jeho materialismus historický je pojem složitější, než označuje jednoduché slovo.

Abych se vyhnul všem zbytečným sporům, podám především Marxovu vlastní definici materialismu historického; po jejím rozboru podám definici a výklad Engelsův a připojím definice čelnějších marxistů mladších. Chci takto upozornit marxismem samým na obtíže a problémy historického materialismu a zároveň ukázat, že marxismus ve svých fundamentech hotov není. V partiích dalších bude mnohoobsažný pojem materialismu historického rozbírán věcně.

Obyčejně se uvádí Marxova definice historického materialismu z roku 1859, ze spisu *Zur Kritik der politischen Oekonomie*. Pokládá se za definitivní i základní. Začínáme tedy s ní.^[133]

„Ve společenské výrobě svého živobytí (Lebens) lidé vcházejí v určité, nutné, na jejich vůli nezávislé poměry, poměry výrobní, odpovídající určitému stupni vývoje jejich hmotných sil výrobních. Souhrn (Gesamtheit) těchto poměrů výrobních tvoří ekonomickou strukturu společnosti, reálnou bázi, na které se vypíná nadstavba (Überbau) právní a politická, a které odpovídají určité společenské formy vědomí. Způsob výroby života hmotného podmiňuje životní proces sociální, politický a duchovní vůbec. Vědomí lidí neurčuje jejich bytí (Sein); nýbrž naopak jejich bytí společenské určuje jejich vědomí. Na jistém stupni svého vývoje materiální výrobní síly společnosti přicházejí v rozpor s existujícími poměry výrobními nebo (a to je pro věc jen výraz právní) s poměry vlastnickými, v nichž se posud pohybovaly. Z vývojových forem sil výrobních převracejí se tyto poměry v jejich pouta.

Nastává pak období sociální revoluce. Se změnou ekonomického základu přeměňuje se rychleji nebo pomaleji celá ohromná nadstavba. V pozorování takových převratů musí se vždy činit rozdíl mezi hmotným převratem v ekonomických podmínkách výrobních, kterýžto převrat lze přírodovědecky věrně konstatovat, a mezi právníckými, politickými, náboženskými, uměleckými nebo filozofickými, zkrátka ideologickými formami, jimiž si lidé tento rozpor uvědomují a jej vybojovávají. Tak jako nelze posuzovat individuum podle toho, zač se pokládá samo, právě tak nelze takovýto převrat posuzovat z jeho vědomí, nýbrž to vědomí musí být spíše vyloženo z protiv hmotného života, musí být vyloženo z konfliktů mezi společenskými silami výrobními a výrobními poměry. Žádná formace společenská nezaniká, pokud se nerozvinou všechny síly výrobní, pro něž je dost široká, a nově vyšší poměry výrobní nedostupují na její místo nikdy dříve, než se jejich hmotné podmínky existenční v lůně staré společnosti samé vylihnou (*ausgebrütet worden sind*). Proto si člověčenstvo vždy ukládá jen takové úkoly, jež dovede řešit, neboť přihlídneme-li pozorněji, vždy nalezneme, že úkol sám vzniká jen tam, kde hmotné podmínky jeho řešení již existují, nebo aspoň v zárodku již vznikají. Ve velkých obrysech možno říci, že asijské, antické, feudální a moderně měšťanské (*bürgerliche*) způsoby produkční jsou progresivními epochami hospodářské formace společenské. Měšťanské poměry výrobní jsou poslední antagonistickou formou společenského procesu výrobního, antagonistickou nikoli ve smyslu antagonismu individuálního, nýbrž antagonismu vyrůstajícího ze životních podmínek individuálních společenských; avšak výrobní síly v lůně měšťanské společnosti se vyvíjející utvářejí zároveň hmotné podmínky k rozřešení tohoto antagonismu. S touto formou společnosti se tudíž končí prehistorie lidské společnosti (*die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft*).“

Kautsky zove tuto formulaci Marxovu klasickou – nesouhlasím, neboť se jí nedostává přední vlastnosti klasickosti: přesnosti a jasnosti. Jen si přečtete definici pozorněji a postřehnete, že Marx sice něco chce, ale že svou myšlenku nedovede formulovat. Vytýkám: analogizující rčení: nadstavba se vypíná – obraz se nehodí k následujícím vymezením, podle kterých je ideologie jen symptomem, indexem výrobních poměrů; neurčité slovo: podmiňují; brzy za sebou trojí slovo pro též pojem: výrobní poměry, výrobní způsob, výrobní podmínky. Hlavně zaráží nemožná psychologie: Co jsou formy vědomí? A co je vědomí vůbec? Je pravda, že bytí určuje vědomí? Není věc ve skutečnosti tak, že pro člověka bytí a vědomí je totožné? Feuerbach, jehož psychologie se tu ozývá, řekl aspoň určitěji, že se má myšlení (tedy ne vědomí!) vykládat z bytí, nikoli bytí z myšlení.^[134] Mimo to obsahuje věta subrepci: V předvěti se mluví o „vědomí“ a „bytí“, v závěti už o „bytí společenském“! V dalším průběhu

se „vědomí“ ztotožňuje s „ideologií“. Je pravda, a jaký to může mít smysl, že si lidé uvědomují sociální revoluci ve formách ideologických? Copak by se protivy hmotné nepostřehly samy v sobě? Skutečně žádá Marx sám hned v následující větě, aby se toto vědomí revoluční posuzovalo z „protiv života hmotného“, což jediné odpovídá slavené dialektice objektivní.

To jsou jen tak pochybnosti, námitky, které jsou nápadné, řekl bych, už očím při prvním čtení; zároveň si všimnete pojmů jako „bytí společenské“, „výroba společenská“, zamyslete se, jsou-li poměry výrobní skutečně na vůli úplně nezávislé, a hlavně vás ovšem zarazí určení poměru, v němž prý je souhrn výrobních poměrů k životu duchovnímu. Ptáte se hned: Je to poměr kauzální? Marx tu jen praví, že výrobní poměry duchovní život „podmiňují“. Jak? Slovo „podmiňují“ můžeme brát ve smyslu kauzálním, ale nemusíme; neboť o několik řádek níže slyšíme, že ekonomické převraty mají ideologické „formy, jimiž si lidé tento rozpor uvědomují“ – tato stylizace, pokud vůbec má smysl, mluví spíše pro paralelismus poměrů výrobních a života duchovního. A podobně.

Než však se pustíme do kritiky další, pronikavější, shledáme si u Marxe výměry jiné – snad se dovíme něčeho přesnějšího. Vždyť Marx, jak víme, dávno před rokem 1859 dospíval k svému názoru.

Už v *Heilige Familie* jsou náběhy k historickému materialismu: „Jak odlučuje (totiž Bauerova kritika) myšlení od smyslu, duši od těla, sebe samu od světa, tak odtrhuje historii od přírodovědy a průmyslu, tak nevidí rodiště historie v hrubé hmotné výrobě na zemi, nýbrž v mlhavé oblačině na nebi.“^[135] V témž spise dává Marx veliký důraz na masy, a čteme, že ideje nedovedou způsobit nic; aby se ideje provedly, je třeba lidí, kteří působí praktickou mocí.^[136] V *Heilige Familie* čteme také to, co řekl Marx dříve v svém článku o Židech; Marx ukazuje, že totiž pravým náboženstvím Židů (a křesťanů) jsou peníze.

Ve spise proti Proudhonovi, jak Marx nám praví sám, je historický materialismus jen naznačen. Zato je už plně vysloven v *Komunistickém manifestu*.^[137] Tam se mluví o „hmotných podmínkách existenčních“ („materielle Existenzbedingungen“); vedle nich o „poměrech výrobních a vlastnických“ („Productions und Eigenthumsverhältnisse“), častěji se vytýkají „poměry výrobní a komunikační“ – tedy ne poměry výrobní samy! – a to rozmanitě: „Verkehrsweise“, „Verkehrsverhältnisse“, „Verkehrsmittel“. Vznik buržoaszie se vykládá slovy, se kterými se setkáváme v uvedené definici ze spisu *Zur Kritik der politischen Oekonomie*.

Ve spise o Napoleonovi z roku 1852 čteme definici po stránce psychologické důležitou a také přesnější.^[138] Zní: „Na rozličných formách majetku, na sociálních podmínkách existenčních, vypíná se celá nadstavba rozmanitých a zvláště formovaných počátků, iluzí, myšlení (Denkweisen) a názorů životních. Celá třída tvoří a formuje je ze svých hmotných základů a z příslušných společenských poměrů. Jednotlivé individuum, jemuž se jich dostává podáním a výchovou, může se domnívat, že jsou pravými pohnutkami a východiskem jeho jednání.“ Zde se tedy ideologie podává jako něco kolektivního – budeme muset o této věci mluvit ještě obšírněji.

Konečně provádí Marx svůj názor v *Kapitále*. Zde si doplníme dosavadní výměry tím, co tam Marx vykládá speciálně o práci, zejména o práci hospodářské; a budeme mít nejdůležitější definice materialismu historického z Marxe samého. Protože tu běží o Marxova slova vlastní, musíme si jednu, dvě partie přeložit.

„Práce je především proces mezi člověkem a přírodou, proces, jímž člověk svou výměnu látky s přírodou svým vlastním činem zprostředkuje, upravuje a kontroluje. Člověk sám vystupuje proti látce přírodní jako přírodní moc. Přírodní síly, které patří k jeho tělesnosti, paže a nohy, hlavu a ruku uvádí v pohyb, aby si osvojil látku přírodní ve formě potřebné k vlastnímu životu. Tím, že tímto pohybem působí na přírodu mimo sebe a pozměňuje ji, pozměňuje zároveň svou přirozenost vlastní; (v originále: Natur = příroda, proti Natur = přirozenost, přirozená povaha). Vyvíjí potence v ní dřímající a podmaňuje hru jejich sil svému vlastnímu panství. Nám tu nejde o první formy práce zvířecko-instinktivní... Podvrhujeme práci ve formě, v níž přináleží výhradně člověku. Pavouk provádí operace, podobající se práci tkalcově, a včela zahanbuje stavbou svých buněk mnohého stavitele lidského. Avšak co už napřed vyznamenává stavitele nejšpatnějšího před včelou nejlepší, je to, že staví svou buňku napřed v hlavě, než ji buduje z vosku. Na konci procesu pracovního dostává se výsledek, jenž už existoval na jeho počátku v dělníkově představě, tedy už ideově. Ne že by dělník způsoboval jen přeměnu formy přírodniny (des Natürlichen); on v přírodnině uskutečňuje také svůj účel, který zná, který jakožto zákon určuje způsob jeho konání a jemuž musí svou vůli podřizovat. A toto podřizování není čin ojedinělý. Mimo napínání pracujících ústrojí je žádoucí účelná vůle pro celou dobu pracovní, která se projevuje jako pozornost, a to tím více, čím méně práce dělníka s sebou strhuje vlastním obsahem a způsobem svého provádění, čím méně jí tedy užívá jako hry svých vlastních sil tělesných a duševních.“^[139]

V souvislosti s tím, co bylo uvedeno, klade Marx největší váhu na způsob, na metodu pracovní. „Epochy hospodářské rozlišuje ne to, co se dělá, nýbrž jak se to dělá, jakými prostředky pracovními. Prostředky pracovní nejsou jen měřítkem pro stupeň vývoje lidské síly pracovní, nýbrž také označovatelem poměrů společenských, v nichž se pracuje. Mezi pracovními prostředky samými prostředky mechanické, jejichž souhrn lze nazvat kostní a svalovou soustavou výroby, poskytují znaky rozhodující o charakteru společenské epochy výrobní mnohem určitěji než prostředky sloužící jen za schránku předmětů pracovních, jejichž souhrn docela obecně lze pojmenovat cévní soustavou výroby, jako například potrubí, sudy, koše, džbány a tak dále.“^[140] ... „Technologie odhaluje, jak se člověk chová k přírodě činně, odhaluje bezprostřední výrobní proces jeho života, a tím také jeho životních poměrů společenských a představ duchovních z nich prýštících.“^[141]

Naposledy podal Marx definici materialismu historického v III. svazku *Kapitálu*: „Specifická forma ekonomická, kterou se neplacená nadpráce vypumpovává z bezprostředních výrobců, určuje poměr panujících a otročících, jak vyrůstá bezprostředně z výroby samé a navzájem ji zase určuje. Na tom se však zakládá celé uspořádání ekonomického společenství (Gestaltung des oekonomischen Gemeinwesens), které vyrůstá z výrobních poměrů samých, a na tom zároveň spočívá jeho specifická forma politická. Nejvnitřnější tajemství, skrytý základ celé společenské konstrukce, a tudíž také politické formy poměrů suverenity a závislosti, zkrátka všeliké dané specifické formy státní tkví vždycky v bezprostředním poměru, v němž vlastníci výrobních podmínek jsou k bezprostředním výrobcům; tento poměr má rozličné formy, a ty přirozeně odpovídají vždycky určitému stupni vývoje ve způsobu práce, a tudíž její společenské výrobnosti (Produktivkraft). Proti tomu nemluví fakt, že týž hospodářský základ – v hlavních podmínkách totožný – nescíslně rozmanitými empirickými okolnostmi, podmínkami přírodními, poměry rasovými, historickými vlivy působícími zvenčí a tak dále zjevuje se v nekonečných variacích a stupních, které lze pochopit jen analýzou těchto empirických okolností.“^[142]

Taková literární statistika a konfrontace je poučná! Vidíme, že Marx své definice stále pozměňuje; vidíme zároveň, jak se původní radikalismus materialistický časem mírní. V *Heilige Familie* a ještě později zavrhuje Marx ideologii všecku a naprosto. Veden jsa svým materialismem pokládá ekonomické poměry za sociální smysly, ideologii za myšlení, rodící se ze smyslů, tedy asi tak, jako Hume lišil živé dojmy smyslové od méně živých myšlenek, které jsou jen jakýmsi obrazem, kopií dojmů smyslových. Podobně (podobně, neboť běží jen o podobu!) má Marx ideologii – náboženství, mravnost, filozofii, umění, stát – za jakýsi

reflex, nebo jak to nazvat, poměrů hospodářských. Podle vlastních výkladů Marxových není nám jasný vztah ideologie a výrobních poměrů (nepřesněji: poměrů ekonomických).

Je tu třeba lišit dvojí: předně otázku, jak ideologii hodnotit. Marx ji celkem cení velmi nízko – jen poměry výrobní má za „reálné“, asi v tom smyslu, jak beze všeho marxismu stále slýchat dost a dost lidí, jak si sami říkají „praktických“, jimž je všechno mimo naplněnou kapsu „fuk“; anebo se může ideologie, to jest náboženství a tak dále, pokládat za jakousi okrasu té „praxe“ – Marx často mluví v tomto smyslu.

Důležitější než hodnocení ideologie je výklad jejího vztahu k poměrům výrobním. Zatím si všimněme, že Marx původně idejím odpírá jakékoliv působení. Nehledíc k podivuhodně naivní větě, že k provedení idejí je třeba lidí s praktickou mocí, zajímá nás právě otázka, má-li se pojímat vztah ideologie a poměrů výrobních kauzálně. Marx mluví po té stránce nepřesně. Brzy je mu ideologie jen reflexem, individuální vědomí pak dokonce jen iluzí, brzy se přisuzuje ideologii větší nebo menší působnost. Už v I. svazku *Kapitálu* čteme o účelu, který jako zákon určuje naši vůli; slyšíme, že tím, že pozměňujeme přírodu, pozměňujeme sebe, a že technologie odhaluje přímý výrobní proces života (prazvláštní způsob vyjadřování); v té souvislosti se pak docela výslovně praví, že se duchovní představy prýští ze společenských poměrů životních, tedy nejen z výrobních poměrů hospodářských.^[143]

V III. svazku *Kapitálu* Marx nakonec přímo připouští, že politická moc, určená formou hospodářskou, navzájem tuto formu určuje; a dovídáme se také o modifikujících silách společenských, o rozličných přírodních podmínkách (asi podnebních), o rase, ba dokonce o historických vlivech zvenčí a podobně. Ve spise o Napoleonovi se poučujeme, že celá třída tvoří ideologii z poměrů hmotných a z poměrů společenských jim odpovídajících – hmotné základy tedy samy k tomu nestačí.^[144]

Čtenář ať si také všimne, jak rozmanitě Marx definuje ty reálné základy hospodářské; poměry výrobní nebo vlastnické, poměry výrobní a vlastnické, poměry výrobní a komunikace, technologie a způsob práce vůbec (ne, co se dělá, ale jak se to dělá).

Obrátíme-li se konečně k vlastní historické stránce historického materialismu, musíme se především ptát na to, co nakonec, to jest, které hnací síly uvádějí historii do pohybu a v pohybu ji udržují? Na tuto otázku nedává Marx kupodivu přesnou odpověď právě v definici, která se považuje za základní. Na jistém stupni svého vývoje, slyšíme, přicházejí materiální síly výrobní do rozporu s poměry vlastnickými, i vzniká pak revoluce sociální. Dejme tomu –

prozatím. Ježto však revoluci dělají lidé – tažme se konkrétněji: Kdo jsou „materiální síly výrobní“, a kdo jsou ty „poměry vlastnické“?

Na to je odpověď ta, že se společnost rozpadá na dvě veliké nepřátelské třídy a že jejich boj, boj třídní vůbec, je obsahem dějin. Na dnešním, posledním stupni „předdějin“ (Vorgeschichte) lidské společnosti zuří boj mezi kapitalisty, buržoazií, a mezi dělníky, proletáři.

Přehlédneme-li tudíž, co bylo uvedeno, shrneme si hlavní obsah Marxova materialismu historického asi v tyto věty:

Historie je dialektický proces, který se odehrává nezávisle na vůli lidské.

Tento dialektický proces historický je politický boj třídní.

Tyto boje jsou ve své podstatě revoluce sociální, hospodářské.

Vůbec jen poměry hospodářské, určitěji řečeno výrobní, mají pro člověka a společnost význam skutečný. Běží v historii a v životě lidí vlastně jen o poměry výrobní, nebo, právnicky řečeno, majetkové – ideologie, to jest náboženství, mravnost, filozofie, umění, stát jsou jen přídavkem, přívažkem těch poměrů majetkových, jsou nereálné, iluzorní a mají význam jen symptomatický.

Lze-li tyto názory Marxovy držet psychologicky a sociologicky, jak a do které míry je lze držet – to bude úkolem úvah dalších. V jednotlivých definicích, to už je věru jasné, sotva můžeme vlastní názory Marxovy postihnout, i budeme tedy muset analyzovat z hlediska historického materialismu celý systém. Napřed se však podívejme, jak Marxovi rozuměli jeho následníci, především Engels. Ale mějme při tom stále na mysli problém hlavní: Jaký je vztah poměrů výrobních a ideologie? Je kauzální?

25. Definice Engelsovy. Marx a Engels si v různých dobách odporují

Ve spise o Dühringovi čteme tento Engelsův výklad materialismu historického:

„Materialistický názor na historii vychází z věty, že výroba, a po výrobě směna jejích výrobků, je základem veškerého řádu společenského; že v každé historicky vystupující společnosti rozdělení výrobků, a s ním sociální učlenění v třídy nebo stavy, řídí se tím, co a jak se vyrábí a jak se vyrobené vyměňuje. Podle toho máme hledat poslední příčiny všech společenských změn a politických převratů ne v hlavách lidí, v jejich rostoucím poznání

věčné pravdy a spravedlnosti, nýbrž ve změnách metody výrobní a směnné; musíme je hledat ne ve filozofii, nýbrž v ekonomii dané doby. Jestliže se probouzí poznání, že trvalí řády společenské jsou nerozumné a nespravedlivé, že se rozum stal nesmyslem, dobrodiní týráním, pak je to jen znamením, že se v metodách výrobních a ve formách směnných udály ve vší tichosti změny, s kterými společenský řád, přistřižený na ekonomické podmínky dřívější, už nesouhlasí. Tím je zároveň řečeno, že prostředky k odklizení odkrytých nesrovnalostí – více méně vyvinuté – musejí být také v těch změněných poměrech výrobních. Tyto prostředky nemají se snad vynalézt z hlavy, nýbrž mají se hlavou odkrýt v existujících už hmotných faktech výroby.^{[[145]]}

Tato definice celkem souhlasí s definicí Marxovou; přesto musíme poznamenat, že Engels tam dává větší důraz na poměry směny – Marx prohlašuje původně jen poměry výrobní za reálnou bázi veškeré organizace společenské. Engels vidí tuto bázi ve výrobě a „vedle“ výroby ve směně. Výroba sama, to vidíme, Engelsovi nestačí. Ale jemu nestačí ani směna; neboť v témže spise Engels určitě prohlašuje boj tříd za následek poměrů hospodářských, ale těmito poměry jsou mu poměry výrobní a komunikační.^{[[146]]} Zase tedy formulace poněkud odchylná.

Hodně odchylně mluví Engels ve spise o rodině.^{[[147]]} V historii, čteme tam, prý je v poslední řadě momentem určujícím produkce a reprodukce bezprostředního života. Tyto zase jsou druhu dvojího: jednak vyrábění potravy, šatstva, obydlí a potřebných nástrojů, jednak plození lidí samých, rozplozování plemene lidského.^{[[148]]}

Engels by musil především dokázat, že plození není historická příčina jiná než hospodářská výroba a směna dříve jím uvedená. Ten důkaz by se mu ovšem nepodařil, neboť plození a ekonomická výroba jsou právě věci docela různé. Engels, jako přívrženec darwinismu, mohl si připomenout, že plození není přece omezeno jen na člověka, nýbrž že je to zjev obecně organický, začínající u jednobuněčných protozoí a sahající až k nejvyšším rostlinám a k nejvyšším zvířatům. Engels by však nechtěl tvrdit, že „historický“ (!) materialismus platí také pro buňky. Nejen Darwin, také zoologové a evolucionisté novější mají o plození názory takové, které historickému materialismu, jak jej Marx a Engels sami formulují, rozhodně odporují.

Engels se v této své definici dopouští ještě jiného nedopatření. Mluví napřed o rozplozování; hned nato však čteme, že vývoj práce a rodiny je tím reálným základem společnosti. „Rodina“ a „plození“ jsou jistě dvě věci a pojmy různé: rodina není jen institucí fyziologickou, nýbrž

také mravní, rodinou působí mnoho „ideologie“ na společnost – Engels nepozorovaně zavádí prezíranou ideologii do definice svého dosavadního materialismu.

Pravím ideologii prezíranou: náboženství není například Engelsovi než kostýmem, „přestrojením“^[149] nebo „maskou“ zájmů hospodářských,^[150] v definici nejdříve uvedené je ideologie jen „náznakem“.

Opět jinak určuje Engels poměr ideologie a hospodaření, historický materialismus, v uvedeném darwinistickém úryvku. Čteme tam: „Lidé si zvykli (totiž na stadiu ideologickém), vykládat své jednání ze svého myšlení, místo ze svých potřeb (které se při tom arci zrcadlí v hlavě, přicházejí k vědomí).“^[151] Třebaže tento výklad zní nenápadně, je přece velice důležitý; důležitá je totiž psychologie jednání a její podobnost s učením Schopenhaurovým o primátě vůle a o podřízenosti intelektu. Uvidíme, že toto pojetí psychologické je vůbec Marxovi i Engelsovi vlastní.

Podobně také zní výklad podaný Engelsem nad hrobem Marxovým: „Jako Darwin odkryl zákon o vývoji přírody organické, tak odkryl Marx vývojový zákon historie lidské: prostý fakt, zakrytý posud ideologickými výrostky, že totiž lidé především musejí napřed jíst, pít, bydlet a šatit se, než mohou provozovat politiku, vědu, umění, náboženství a tak dále, že tedy výroba bezprostředních hmotných prostředků k živobytí a tím daný hospodářský stupeň národa nebo období je základem, z něhož se vyvinula zřízení státní, názory právní, umění, a dokonce názory náboženské těch kterých lidí. Tyto názory musí tudíž být vykládány z toho základu, nikoli opačně, jak se dalo posud.“^[152]

Tedy: staré *primum vivere, dein philosophari*? (Napřed žít, pak teprve filozofovat.) A jen tolik?

Konečně se Engels pokusil o výklad historického materialismu ještě v letech devadesátých. Tyto výklady z doby tak pozdní a se zřetelem na mnohé projevené námitky jsou tím důležitější, že jsou odpovědí na určité písemné interpelace. Čtenář hned uvidí, že Engels opouští definice dřívější, které podal sám i které podal Marx. Engels sice viní odpůrce, že věci nechtějí rozumět, ve skutečnosti však Engels pozměňuje své definice dřívější: dříve mu byla ideologie pouhým „přestrojením“, „kostýmem“, v nejlepším případě jakýmsi „náznakem“, jakýmsi signálem nebo manometrem, ukazujícím, že se v hospodářském kotli něco děje, nyní se ze signálu a z kostýmu stává působící sociální síla.

„Že mladší dávají občas větší důraz na stránku ekonomickou, než jí náleží, zavinili jsme asi, Marx a já, zčásti sami. Musili jsme vůči odpůrcům zdůrazňovat hlavní princip jimi popíraný, a tu nebylo vždycky času, místa a příležitosti, aby momenty ostatní, zúčastněné na vzájemném působení, přišly k svému právu. Ale jakmile se měl vylíčit určitý historický úsek, a došlo tedy k praktickému užití, věc se změnila, a tu nebyl omyl možný. Je však bohužel příliš častým zjevem, že se věří, že se nové teorii dokonale porozumělo a že se může bez dalšího úsilí ovládat, osvojí-li se jen hlavní věty, a to třeba ještě ne vždycky správně. A této výtky nemohu ušetřit mnohého z novějších ‚marxistů‘ – a to se pak dělaly také podivuhodné věci.“

V prvním listě, roku 1890, z něhož uvádím citovaný odstavec,^[153] čteme, že produkce a reprodukce skutečného života v historii je nakonec momentem určujícím; ale není prý určujícím momentem jediným. Hospodářské položení je prý bází, ale rozličné momenty nadstavby (politické formy třídního boje a jeho následky, ústavy, formy právní, a dokonce reflexe všech těch skutečných bojů v mozku zúčastněných, teorie politické, právní, filozofické, názory náboženské a jejich rozvoj dogmatický, tradice) mají také vliv na pochod bojů historických a určují v mnohých případech převážně jejich formu. „Je to vzájemné působení všech těchto momentů, v čem konečně všim tím nekonečným množstvím nahodilostí (to jest věcí a událostí, jejichž vzájemná vnitřní souvislost je tak odlehlá nebo tak neprokazatelná, že ji můžeme považovat za neexistující a můžeme ji zanedbat) pohyb ekonomický se uplatňuje jako nutnost.“ Engels nakonec sám uvádí za příklad vznik Pruska: chtít jej vyložit jen ekonomicky, míní, bylo by přímo směšné.

Nehledíme-li k terminologii poněkud barokní (samý „moment“ nadstavby a podobně), tedy vidí každý, že tu máme před sebou definici jinou, než byla dána v letech dřívějších. Také zde by byly některé námitky (například určují-li ty ideologické „momenty“ jen formu bojů a určují-li vůbec jen boj? Jistě ne: mají obsah svůj, a ten má svou cenu o sobě, ale stačí nám Engelsovo doznání, že všechny „momenty“ ideologické působí; rozuměj: kauzálně.

V druhém listě odpovídá Engels na otázky po rozsahu kauzálního působení poměrů ekonomických (zda jde o dostatečnou příčinu, podnět, trvalou podmínku a tak dále) a na otázku o úloze rasy a vlivu historických individualit.^[154]

Engels ve své odpovědi navazuje nejprve na svou starší definici historického materialismu, podle níž výroba a směna výrobků je určující bází historie; připojuje však teď výslovně, že k tomu je připočtena celá technika výroby a transportu. Tato technika určuje způsob směny a

rozdělení výrobků a tím zase, po zrušení původního zřízení rodového, také rozdělení tříd, tím zase poměry panujících a sloužících, a tím stát, politiku, právo a tak dále.

Čtenář ať si tuto funkci techniky zapamatuje, neboť je jasno, že Engels tu opouští své názory dřívější. Než to zatím jen mimochodem – teď nás zajímá, že k hospodářským poměrům Engels výslovně zařazuje také základ geografický, přežitky dřívějších vývojových stupňů hospodářských a konečně také „milieu obklopující tuto formu společenskou navenek“ (to mi není docela jasné).

Vývoj politický, právní, filozofický a tak dále spočívá na hospodářském, ale stav hospodářský jediný není příčinou, není aktivní jediný, jako by všechny ostatní „momenty“ (užívám tu výrazu prvního listu) byly jen pasivní; nikoli – všechny reagují na sebe a také na hospodářský základ. Je to působení vzájemné „na základě ekonomické nutnosti, která se nakonec vždy uplatňuje“.

Hospodářské poměry nepůsobí automaticky, historii dělají lidé sami, ale v daném, je podmiňujícím milieu, na základě daných skutečných poměrů, mezi nimiž ekonomické nakonec rozhodují, ať na ně ostatní poměry politické a ideologické mají vliv sebevětší; poměry ekonomické jsou červenou nití pro pochopení historie.

Rasu Engels prohlašuje za „faktor hospodářský“.

Takzvaní velcí mužové nerozhodují. Je ovšem čistou náhodou, že docela určité individuum povstává v určitou dobu a v docela určité zemi; ale nebýt Napoleona, zaujal by jeho místo někdo jiný, což je dokázáno tím, že se vždycky našel muž, „když ho byla třeba“: Caesar, Augustus, Cromwell a tak dále. Engels uvádí za příklad Marxe samého. Ten odkryl materialistické nazírání na dějiny, ale historikové francouzští (Thierry, Mignet, Guizot) a angličtí do roku 1850 dokazují, že se „k tomu směřovalo“ obecně; že téhož pojetí došel Morgan, dokazuje, že doba byla pro ně zralá, „a že právě odkryto být musilo“.

Engels napsal o historickém materialismu list také dr. Konrádu Schmidtovi (27. října 1890). I ten byl uveřejněn.^[155] Engels v něm vysvětluje materialismus historický pomocí dělby práce; rozdělením práce vznikají samostatné třídy a tím zvláštní zájmy; z lidí, podělených zvláštní prací, stává se právě nová samostatná moc: je tu stát, právo, filozofie. Nová samostatná moc má sice v hrubých rysech sledovat pohyb výroby, ale svou relativní samostatností, která je na ni přenesena a která se dále poněkud vyvíjí, na podmínky a chod výroby také reaguje. Stát může na vývoj ekonomický působit trojím způsobem: působí-li směrem týmž, vývoj se

urychluje; může působit proti němu, ale pak dnes v každém větším národě bere natrvalo za své; konečně může vývoji ekonomickému jisté směry odříznout a předspsat mu jiné. Tento třetí případ se redukuje nakonec na druhý. Každým způsobem je zjevné, že stát může vývoji hospodářskému velmi škodit a že může mařit a ničit síly a látku ve velkém množství.

Stejně je tomu s právem: Jakmile byla nezbytná nová dělba práce, vynikli právníci z povolání. Co se týká „ideologických oblastí, vznášejících se ve vzduchu ještě výše, náboženství, filozofie a tak dále, doba historická přejala z doby předhistorické jisté kvantum – pitomosti“. Dějiny věd jsou dějinami nenáhlého odklizování této pitomosti, respektive jejím nahrazováním pitomostí novou, ale stále méně absurdní. „Lidé, kteří to obstarávají, patří zase k zvláštním sférám dělby práce a zdá se jim, jako by pracovali v oboru nezávislém... A pokud jsou samostatnou skupinou v rámci společenské dělby práce, mají svými výrobními činnostmi, i se svými omyly, navzájem vliv na celý vývoj společenský a také na ekonomický. Při tom všem jsou však sami zase pod vlivem vývoje hospodářského, jemuž podléhají... Ekonomie nevytváří tu nic ze sebe přímo, určuje však způsob změny a dalšího rozvoje dané látky myšlenkové, a i to většinou nepřímo, neboť největší vliv přímý na filozofii mají reflexe politické, právnícké, morální...“

Všeho dobrého tentokrát do čtveřice. Engels napsal o té věci také Mehringovi.^[156] Tento list je velmi důležitý právě pro psychologii historického materialismu, a proto kladu jeho nejdůležitější místo sem.

Engels přijímá podání Mehringovo (v přídavku k jeho Lessing-Legende), ale připojuje k tomu: „Jinak chybí jen ještě jeden bod, který však také ve věcech Marxových a mých zpravidla se dost nevyzdvihuje – v tom ohledu jsme všichni stejně vinni. My všichni jsme totiž dávali a dávat museli především hlavní důraz na odvození politických, právních a jiných ideologických představ a činností, těmito představami zprostředkovaných, ze základních skutečností ekonomických. Přitom jsme pak zanedbávali stránku formální vedle stránky obsahové: totiž způsob, jak k těmto představám a tak dále dochází. To pak dávalo odpůrcům vítaný podnět k nedorozuměním...“

„Ideologie je proces, který je sice od tak zvaného myslitele prováděn s vědomím, ale s vědomím falešným. Vlastní hnací síly, které jím pohybují, zůstávají mu neznámy, jinak by to právě nebyl proces ideologický. Má tedy imaginaci hnacích sil falešných nebo zdánlivých. Ježto je to proces myšlení, odvozuje jeho obsah jako jeho formu z myšlení čistého, z myšlení buď svého vlastního, nebo z myšlení svých předchůdců. Pracuje s pouhým materiálem

myšlenkovým, o kterém se nepozorovaně domnívá, že je vytvářen myšlením, a jinak dál nezkoumá se zřetelem k procesu vzdálenějšímu na myšlení nezávislému; a rozumí se mu to samo sebou, ježto se mu všechno jednání jeví nakonec odůvodněno také v myšlení, ježto je myšlením zprostředkováno. Ideolog historický (historickým se tu má prostě souhrnně označit všechno politické, právní, filozofické, teologické, zkrátka ze všech oborů, které přináležejí společnosti, a ne jen přírodě) – historický ideolog má tedy v každé vědecké oblasti látku, která se vytvořila samostatně z myšlení generací dřívějších a která prodělala v mozku těchto generací za sebou následujících svou vlastní úplnou řadu vývojovou. Ovšem vnější skutečnosti, náležející oblastem vlastním nebo jiným, mohly na tento vývoj působit spolu vlivem svým, ale tyto skutečnosti jsou za tichého předpokladu přece zase samy pouhými plody procesu myšlení; a tak zůstáváme stále ještě v dosahu pouhého myšlení, které šťastně strávilo i skutečnosti nejtvrděší. Právě toto zdání samostatných dějin státních ústav, právních soustav, ideologických formulací v každé speciální oblasti většinu lidí především zaráží. Jestliže „překonává“ Luther a Calvin oficiální katolické náboženství, „překonává-li“ Hegel Fichta a Kanta, „překonává-li“ Rousseau nepřímou svou společenskou smlouvou konstitucionálního Montesquieu, zůstává ten pochod uvnitř teologie, filozofie, státopovědy, znamená etapu v historii těchto oblastí myšlení a vůbec z oblasti myšlení nevychází. A od té doby, co k tomu přistoupila měšťanská iluze o věčnosti a o poslední instančnosti kapitalistické výroby, platí dokonce překonání merkantilistů fyziokraty a Adamem Smithem za pouhé vítězství myšlenky, nikoli za myšlenkový reflex změněných skutečností ekonomických, nýbrž za správné poznání, jehož bylo konečně dosaženo, poznání skutečných podmínek vždycky a všude trvajících; kdyby byli bývali Richard Lví Srdce a Filip August zavedli svobodný obchod, místo aby se zaplétali do křížových výprav, byli bychom si ušetřili pět set let bídy a hlouposti.“

V dalším Engels znova zdůrazňuje vzájemné působení mezi skutečnostmi ekonomickými a ideologickými; materialismus historický odpírá ideologii jen „samostatný historický vývoj“, ne však také všelikou „historickou působnost“; konečně Engels obviňuje opět odpůrce z neschopnosti, správně pochopit učení Marxovo a Engelsovo: „Základem je tu ordinární, nedialektická představa příčiny a účinku jako půlů přísně navzájem protilehlých, naprosté přezírání vzájemného působení.“

Tento Engelsův list Mehringovi jsem poznal teprve po dokončení své práce. Po úvahách o poměru individua k mase a vůbec o vědomí, kterými se budu zabývat později (§§ 36, 37, 46), přesvědčí se čtenář, že Engels v tomto listě přímo doslovně potvrzuje mé pojetí o

psychologické bázi historického materialismu. Vidím totiž v marxismu soustavu iluzionismu – Engelsovo „falešné vědomí“, „imaginace falešných nebo zdánlivých hnacích sil“, „měšťanská iluze“ a podobné potvrzují toto pojetí. Engels tam má docela pravdu v tom, že sám (jako Marx) zanedbává psychologický výklad historického materialismu, respektive ideologie; mýlí se však, míní-li, že tento výklad podal;^[157] stejně se mýlí také v tom, dává-li si za vinu, že hlavní váhu kladl na odvozování ideologií z poměrů ekonomických. Ani Marx, ani Engels to vlastně nedělali – de facto se nedostali dál, než že to tvrdili.

Ale zatím upustme od kritiky a všimněme si stoupenců Marxových a Engelsových. Už napřed se dá věru očekávat, že vývoj pojmů, který Marx a Engels zahájili, není ještě ukončen. A opravdu tento vývoj pokračuje v diskusích marxistů mladších.

26. Mladší marxisté: Bax a Kautsky, Konrad Schmidt, Bernstein, Ernst, Cunow, Plechanov (Deville a jiní). Pokus systematického a nematerialistického vymezení historického materialismu

Uvedu názory jen nejdůležitější a začínám chronologicky sporem Kautského s Baxem.^[158]

Bax tvrdí, že výklad „novomarxistů“ (Plechanova, Mehringa, Kautského) nemůže z hlediska Marxova přijmout, ježto prý svým „krajním materialismem“ přepínají stejně, jako přepínají ti, kdo tvrdí, že dějinám dává ráz filozofie a jen filozofie. Bax naproti oběma krajnostem míní, že vnější ekonomické poměry (výroba a směna) jsou pro vnitřní spontánní popud „ideologický“ podmínkou jen negativní. Ten popud sám je pozitivní. Jako jsou půda a podnebí pro semeno podmínkou negativní, tak je semeno samo příčinou stromu pozitivní. Speklativní popud a etické a estetické schopnosti člověka existují od samého počátku ve společnosti samostatně, nejsouce produktem jenom činitelů hmotných. Bax uznává, že v rozličných dobách převládá ten nebo onen prvek kulturní – dnes je obecná pozornost obrácena k podmínkám ekonomickým. Vždycky, jakmile nastane pro masy nedostatek nezbytných hmotných potřeb životních, převládne činitel ekonomický; ale ideologická schopnost člověka musí vždycky napřed přetvořit následky vnějšího tlaku ekonomického do formy ideálu, než je další pokrok možný.

Bax, jak řečeno, myslí, že se drží učení Marxova; nemusím ukazovat, že se v tom mýlí. Proti němu vystoupil na obhájení historického materialismu Kautsky.

Kautsky zaujímá v německém marxismu místo tak vůdčí, že jeho výklad už proto zasluhuje povšimnutí. Podle Kautského není předmětem materialistického zkoumání historického

všeobecně lidské, to, co lidem všech dob bylo společné, nýbrž historicky zvláštní, to, co lidi různých dob od sebe liší. Opakuje tedy vlastně Kautsky formuli, známou z doslovu k 2. vydání I. svazku *Kapitálu*, v němž Marx přijímá charakteristiku svého ruského kritika, že totiž podává historické zákony jen speciální. (Srovnej dále v § 52.)

Materialistické pojmání historie, čteme dále, neosobuje si, že vyloží jednotlivý fakt a uvede jej beze zbytku na podmínky ekonomické, že například Caesar neměl děti a Oktavia adoptoval, že Antonius se zamiloval do Kleopatry a podobně; zato věří, že dovede vyložit, proč zanikla římská republika a proč vznikl caesarismus. Materialismus historický nechce a nemůže vyložit poetické vlastnosti Shakespearovy nebo Goethovy, avšak dovede vyložit ten svět ideový, který měli Shakespeare a Goethe společný se svými vrstevníky. Kautsky, navazuje na svou práci o Morovi,^[159] rozlišuje tyto trojí činitele: 1. Činitel nejdůležitější: obecné společenské poměry doby a země – ty na ekonomické podmínky uvést lze; 2. zvláštní společenské milieu, v kterém se například More vyvinul: speciální ekonomické poměry, v kterých žil, lidé, s nimiž obcoval a jejichž speciální ideje se musejí uvést na rozličné činitele, tradice, jež nacházel, literatura, jež mu byla přístupna. Ale tím vším neporozumíme jeho působení, například jeho *Utopii*, úplně; k tomu se musí přibrat 3. osobní zvláštnost Morova, jeho osobnost. Se zřetelem na otázku, ke které dal Bax podnět, o významu psychologického „popudu“, ideje, v dějinách hlásí se Kautsky za rozhodného materialistu; jeho projev jsem už uvedl: pro idealistického filozofa má, praví nám Kautsky, idea svou existenci zvláštní, pro materialistu je jen funkcí lidského mozku. Historický materialismus podle Kautského netvrdí, že by ekonomický vývoj byl možný bez účinné síly lidského ducha. Musíme podle Kautského od sebe lišit ekonomické podmínky a ekonomický vývoj. „Nakonec není ekonomický vývoj nic jiného než vývoj techniky, to jest posloupnost vynálezů a objevů.“ Tyto vynálezy a objevy nejsou však nic jiného než vzájemné působení mezi duchem a mezi ekonomickými podmínkami (jak je také Bax požaduje).

Historický materialismus je toho dalek, hybné síly lidského ducha ve společnosti nepřipouštět, jenže působení té síly jinak vykládá; duch hýbe společností, ale ne jako pán poměrů ekonomických, nýbrž jako jejich sluha.

Tyto ekonomické poměry ukládají mu úkoly, jež v dané době má řešit, ony mu k tomu řešení poskytují prostředky. Tyto ekonomické podmínky určují proto také výsledky, jichž za daných historických podmínek dosáhnout může a musí. Nejbližší účín, jehož lidský duch řešením svého úkolu dosahuje, může být chtěný a předvídaný. Ale každé řešení způsobuje účiny, jichž

duch předvídat nemohl a jež se jeho úmyslům často úplně příčí. Ekonomický vývoj je výsledkem vzájemného působení ekonomických poměrů a ducha lidského, není však výsledkem činnosti lidské, pořádající ekonomické poměry svobodně, plánovitě a podle svého zdání.

Každé řešení nějakého úkolu technického staví nás před úkoly nové, překonání každé meze přírodní staví nás před meze nové, ukojení každé potřeby vytváří potřebu novou. Ale každý technický pokrok přináší také nové prostředky, jak nové úkoly řešit, každá přeměna technická, každá změna způsobu výroby nebo způsobu žití má svůj vliv na poměr lidí mezi sebou. Jistá suma technických pokroků vyžaduje vždycky nových podmínek pracovních a životních, které se neshodují s panující organizací společenskou, s panujícími základy práva, etiky a tak dále.

Na počátku lidé se vyvíjeli nevědomě; ale čím dál v historii pokračujeme, čím více člověk přírodu opanovává, tím vědoměji reaguje na popudy dávané vývojem ekonomickým, „tím rychleji, nápadněji spěje tento vývoj kupředu, tím snadněji si člověk uvědomuje úkoly jím dávané, a tím výše jsou vyvinuty metody a prostředky, jimiž se nové úkoly řeší vědomě, tím více sociální přeměna přestává být pouhým výsledkem instinktů, tím více je zprostředkována ideami, cíli, jež si lidé stanoví, a konečně soustavným badáním.“

Souvislost mezi ekonomickými podmínkami, jež člověčenstvu kladou své problémy a poskytují prostředky k jejich řešení, a tím vzniklou duchovní činností lidskou stává se pořád zavítější, neboť obory, jimiž se tato činnost zabývá, totiž příroda a společnost člověkem opanované, stávají se stále rozsáhlejšími a zavítějšími, a v této činnosti se mezi příčinu a účín vsouvá pořád členů více. Z primitivních, čistě empirických pokusů, podmanit si tu onu sílu přírodní, vyvinula se nakonec přírodověda a dělba práce. S přírodovědou se vyvinula také technika; technikou nesmíme však rozumět toliko nástroje a stroje, nýbrž i moderní metody chemické a moderní matematiku. Nynější stav matematiky patří stejně k ekonomickým podmínkám nynější kapitalistické společnosti jako stav strojní techniky a světového obchodu – praví Kautsky, rozváděje uvedenou myšlenku Marxovu o technologii.

Své vývody Kautsky zakončuje rozhodným uznáním individuální schopnosti a geniálnosti, opíraje se starodemokratickému předsudku, neuznávajícímu autority jednotlivých vynikajících osob, jako by nahodilý šosák-pivař pro nás měl stejný význam a stejný zájem jako myslitel ovládající vědění svého století a naše poznání neskonale rozšiřující.

Také Kautsky pokládá tento svůj výklad za shodný s Marxovým; na tuto shodu však klade takovou váhu neprávem, neboť Marx, jak už víme, své názory časem měnil – není Marxova definice materialismu historického jen jedna. Opravdu Kautsky pozměňuje původní učení Marxovo dost pronikavě. Kautsky počítá k ekonomickým podmínkám i techniku, chemii a matematiku – to je definice ekonomických podmínek tak široká, že se polemika proti Baxovi stává zbytečnou. Kautského lišení ekonomického vývoje a ekonomických podmínek je v podstatě Baxovo semeno a půda: půda sama semena nestvoří – ideologie je vedle vnějších podmínek („podmínek“ – ne příčiny!) hospodářských sociální mocí samostatnou, ekonomické podmínky se stávají „podněcovateli“ ducha. Kautsky, pravda, dovozuje, že ekonomické poměry jsou pánem ducha, ale to je, vedle ostatních vývodů, pořád ještě tvrzení dost neurčité, které zkoumáme-li je přesněji, je jen překladem Schopenhauerovy teorie vůle do ekonomiky: intelekt je sekundární a slouží potřebám ekonomickým. Potřeby však nakonec jsou city a žádosti, tedy síly ideologické. Pokud je tento ekonomický schopenhauerismus správný, nebudeme nyní zkoumat; nás na něm teď zajímá pokus Kautského doplnit starší definice historického materialismu Marxovy a Engelsovy tím, že se má vysvětlit, jak ekonomické poměry působí. Tím, že Kautsky takto dává důraz na stránku psychologickou, dospívá chtě nechtě k protikladu k historickému materialismu; později se dovíme, jak Kautsky uznává mravnost a národnost v protivě k původnímu učení Marxovu.

Bax a Kautsky nejsou jediní, kteří materialismus chtějí formulovat přesněji. Z nejnovější doby je celá řada podobných pokusů. Konrad Schmidt v souhlase se svým novokantismem dává důraz na lidskou přirozenost jakožto na základ života společenského; liše (jako Kautsky) hospodářský zájem, jakožto uvědomělý motiv a důvod jednání, od hospodářských podmínek, vidí v hospodářských podmínkách pro ducha jen dispozici, nikoli poslední příčinu vývoje. Potkáme se se Schmidtem ještě při zkoumání teorie nadhodnoty a v rozboru etiky; ze všech jeho projevů je patrné, že v pracích Marxových a Engelsových nevidí žádoucího kritického zpracování a přesného formulování materialismu historického.^[160]

Nejrozhodněji a nejurčitěji opouští učení Marxovo Bernstein. Bernstein ve svých člancích v *Neue Zeit* podává vůbec dosti pronikavou kritiku Marxe. Budeme se Bernsteina dovolávat častěji. V otázce materialismu historického odmítá rozhodně materialismus všecek: „Všecek materialismus historický neodčiní faktu, že jsou to lidé, kteří dělají svou historii, že lidé mají hlavy a že dispozice hlav není věcí tak mechanickou, aby byly ovládány jen stavem hospodářským.“^[161] Tento výrok má význam tím větší, že Bernstein, jak uvidíme, docela rozhodně uznává etické a všechny ideologické síly vůbec. Tím, že Bernstein plně a bez rezervy

uznává mravnost jako pozitivní a samostatnou sílu společenskou a hospodářskou (srovnej dále § 77, II), naprosto se vzdává Marxova pojmu ideologie.

Z ostatních projevů téhož smyslu registruji ještě některé, aby akutnost otázky pro novodobý marxismus plněji vynikla.

V kritice Mehringova spisu *Lessing-Legende* také Ernst pro výklad historický klade váhu na to, jak duch (například Lessingův) reaguje na vnější poměry ekonomické a jiné.^[162] Ernst výslovně vytýká, že jsou příklady, kde momenty čistě duchovní způsobily vývoj ekonomický. Mínění Ernstovo vrcholí ve větě, že se při výkladu historického vývoje nemá soudit z ekonomického pohybu přímo, nýbrž nepřímo, jak se totiž tyto pohyby přetvořují v psychologii (ihrer Übersetzung in Psychologie).

Cunow pokládá Marxův a Engelsův materialismus historický za hypotézu sloužící vědeckému výkladu historie; sám stopuje v svých sociologických pracích vedle poměrů ekonomických vlivy poměrů jiných (podnebí a jiné) domnívaje se, že výroba ekonomická sama je na rozličných stupních vývoje určována jednotlivými činiteli různé působnosti. Dnes prý například nemá výměna zboží pro utváření sociálních poměrů o nic menší význam než výroba sama.

Názory jednotlivce nesmějí se vyvozovat přímo z poměrů ekonomických, nýbrž jednotlivci se jich dostává skrze jeho „sociální komplex“. „Jsou určovány životem citovým, pojmy právními a mravními, které zase souvisí ze své strany se sociálními stavy, se zaměstnáním, se způsobem života a podobně, a teprve nakonec vedou zpět k poměrům ekonomickým.“ Pro jeho názor je charakteristické, že například v Herderovi nevidí protivníka materialismu historického.^[163]

Avšak ukončíme již tento přehled. Je zjevné, že v táboře marxistů samých nepokládá se teorie materialismu historického za ustálenou. Marx sám své názory postupem doby měnil, ještě více měnil názory vlastní i Marxovy Engels, a mezi mladšími tento vývoj ještě není ukončen. Ze všeho vidět, že kritičtější marxisté pracují k tomu, aby učení materialismu historického bylo přesněji pojato a soustavně zpracováno. Je také patrné, že se materialismus pořád více a více opouští. Kdo čte pozorněji, najde heterodoxní názory mezi marxistickými ortodoxy.^[164]

27. Marxův materialismus historický je pozitivistický, objektivistický historismus a naturalistický ekonomismus. Všemohoucí „poměry“. Marxův ultrapozitivistický amoralismus. Marx a Engels se kolísají a nakonec uznávají také moralismus

Přehlédneme-li všechny tyto Marxovy definice a výklady, i výklady jeho stoupenců, ukáže se nám celé učení o historickém materialismu jako zmatek. Krok za krokem podávají nám Marx a marxisté takové definice a omezování učení původního, že z něho nakonec nezůstane skoro nic. Také jsou jednotlivé pokusy vysvětlovací navzájem ve sporu, a nikdo o nich nebude chtít říci, že jsou, vzaty o sobě, vyjasněné a přesné.

Marx byl dost důsledný, aby svůj materialismus metafyzický a noetický pojímal také sociologicky – celý společenský řád a celý společenský vývoj musí se vykládat materialisticky. To se rozumí samo sebou – když materialismus, tož materialismus i s chlupy. Ale nerozumí se samo sebou, že ten materialismus „historický“ musí být materialismem ekonomickým.

Tedy už víme, že Marxův a Engelsův materialismus (metafyzický a noetický) je soustava velmi složitá, a proto se musíme připravit, že ani materialismus historický nebude právě jednoduchý – uvedené definice to už také docela jasně ukazují, a bude tedy naší úlohou rozlišit rozličné prvky historického materialismu a tím učení Marxovo vyložit.

Především musíme také na historickém materialismu lišit od materialismu pozitivismus; to je velmi důležité právě pro pojem materialismu historického.

Opravdu je historický materialismus v první řadě historismem pozitivistickým. Marx je ultrapozitivist a jde v tom ve stopách Comtových. Tak jako Comte zapudil ze svého systému pozitivní filozofie psychologii a etiku, stejně postupují Marx a Engels. Jenže radikálněji. Comte doznává, že filozofie má své poslední zřídlo v úsilí etickém, a přese všecek svůj pozitivismus dochází nakonec k náboženství humanity; Marx jde dále a odmítá etiku a vůbec všechnu ideologii úplně. Celá filozofie není než myšlenkovým fotografováním skutečného procesu světového. Marx chce to, co po něm někdy formuloval Zola, jakýsi teoretický stoicismus: ve shodě s přírodou myslit, vlastně myslit podle přírody.

Comte uznával v člověku a v historii cit a vůli, a uznával dokonce jejich prvenství; pro Marxe se člověk redukuje na teoretický stroj jen poznávající, necítící, nechtící, aspoň nemají cit a chtění významu žádného. Vědomí vůbec, praví Engels, je falešné.

Marx je nejen ultrapozitivist, nýbrž také ultraobjektivist. Ze strachu před subjektivním, individuálním, chce mít absolutně objektivní kritérium jistoty a domnívá se, že je nachází v historii – ovšem v historii čistě objektivní. Materialismus historický je tedy objektivistický

historismus: objektivní dialektický proces vývojový je vlastním a pravým obsahem světa a světové historie – nikoli vědomí individuální.

Pravím: světové historie. Marx je právě také naturalista, dějiny jsou mu jen částí objektivního světového procesu. Také z toho hlediska není mu individuum ničím, příroda a přírodní společnost vším. „Moje stanovisko, pojímající vývoj hospodářské formace společenské jako proces přírodopisný, může méně než jakékoli jiné chtít činit odpovědným jednotlivce za poměry, jejichž tvorem sociálně zůstává, jakkoli by se subjektivně povznesl nad ně.“^[165] Člověk nic, poměry všecko! A poměry hmotné, hmatné. Tento názor o všemohoucnosti poměrů vyslovuje Marx brzy,^[166] „poměry“ staly se pro marxismus jakýmsi šiboletem.^{[167][168]}

Tyto poměry musí být ovšem pojímány materialisticky, musí být hmatatelné – materialismus historický je tedy u Marxe materialismem ekonomickým. Ze svého objektivistického stanoviska vidí Marx ve výsledku práce a zejména ve zboží ještě část přírody. Jeho objektivismus a naturalismus je tak krajní, že se mu mimo činnost hospodářskou všechna ostatní činnost ztrácí – co se nedá zvážít a ohmatat jako zlato a chléb, nemá ceny. Leda toto nové poznání.

V uvedeném smyslu můžeme a musíme říci, že Marxův historický materialismus je povýtce pozitivistický amoralismus.

Ale to je stránka historického materialismu jen jedna, pozitivistická. Marx má však také stránku druhou – ideologickou. Také v tomto rozporu si Marx vzal vzor v Comtovi. Toto nedbal Sombart, vytýkáje Wolfovi, že učení Marxovo „zetizoval“: v marxismu prý není ani „gránu etiky“. Sombart má pravdu, ale jen v tom smyslu, že Marx svou soustavu amorální mít chtěl.^[169]

Ale nepovedlo se mu to, a to prostě proto, že je to vůbec nemožné. Extrémní pozitivismus a objektivismus je nemožný sám v sobě. Člověk nemá jen trpný mozek, ale i srdce a játra, nadto jsou játra větší než srdce. Právě u Marxe. My svět netoliko poznáváme, ale i posuzujeme; náš názor světový je zároveň světovým soudem. Marx začal a končil světovým soudem také. V poznámkách o Feuerbachovi chce, aby filozofové světa jen nevykládali, nýbrž aby jej změnili – od svého prvního vědomého vystoupení v světě Marx svět posuzuje a odsuzuje. Zlobí se na svět. Když se stal pozitivistou, dělal ze zlosti čistě objektivistickou dialektiku; ale taková psychologická chemie ještě nikdy dobře nepochodila. Nepodařila se ani Marxovi. V

Komunistickém manifestu například (tenkrát byl historický materialismus už zraleji vypracován) Marx a Engels horlí proti společenské nemravnosti a svým odpůrcům hrozí – patrně věří v působení motivů ideologických.

Celý *Kapitál*, celý jeho základ je – etický. Již pojem nadhodnota je nejen hospodářský, ale zároveň etický, a celý výklad kapitalismu vrcholí v tom, že kapitalisté dělníky vykořisťují. Celá historie se stává bojem potlačených proti vykořisťovatelům. Celá historie přese všechny pozitivistické zákony jeví se v *Kapitálu* jako stálý boj o spravedlnost. Poslední pružina všeho historického dějství je oprávněná nespokojenost s řádem společenským.

Ovšem tento boj netrvá a nepotrvá tak dlouho jako historie, neboť Marx a Engels přijímají pro nejstarší dobu řád spravedlivý, a stejně, podle jejich naděje, spravedlivý řád po době kapitalistické opět nastane; ale pro celou dobu psané historie podle Engelse platí, že „od vzniku protiv třídních právě nejšpatnější vášně, lakota a panovačnost, stávají se pákami historického vývoje.“^[170] Není lakota a panovačnost také ideologie?

Já ovšem vím, že Engels nedávno před tím, v úvodě k spisu proti Proudhonovi, psal jinak. Tam je mu nadhodnota z nezaplacené práce „prostý fakt“: „Jestliže mravní vědomí masy prohlásí za nespravedlivý ekonomický fakt, jako kdysi otroctví nebo robotu, je to důkaz, že se fakt sám už přežil, že nastoupily ekonomické fakty jiné, pro které se onen fakt stal snesitelným a neudržitelným.“ Podobně mluví Engels, jak jsme viděli, i ještě později o ideologii jako o „signálu“; to je jistě výklad přímo nadpozitivistický, ale pochopitelný u toho, kdo by etických příčin rád nepřiznal a kdo s Marxem věří, že ono kapitalistické vykořisťování „je zvláštním štěstím pro kupujícího, ale nížádným neprávem proti prodávajícímu!“

Pro ultrapozitivismus je právě příkrá protiva kapitalistických poměrů výrobních a majetkových, která má způsobit konec celé společnosti, jen „hmatným faktem hmotným (handgreifliche, materielle Tatsache), jenž se vnucuje hlavě vykořisťovaných proletářů s neodolatelnou nutností ve formě více méně jasné – v ní, nikoli však v představách toho onoho školometa o právu a neprávě, je založena jistota moderního socialismu, že zvítězí!“^[171]

Hřmotná slova, ale podíváš-li se na věc klidněji, postřehneš amoralistické *qui pro quo*: vykořisťovaný dělník poznává „hmatný fakt hmotný“...

Tato nerozhodnost, neurčitost a dvojakost jeví se ovšem také u přívrženců Marxových a Engelsových; jedním dechem se mravní ideje odmítají, zároveň však se jako neškodné, nebo dokonce jako účinné akceptují.^[172]

28. Předběžná analýza „ekonomických poměrů“: jejich smysl hospodářský a sociální

Při tomto základním rozporu je pochopitelné, že Marx a marxisté nepodali přesnějšího určení takzvaných ekonomických poměrů – co vlastně jsou, jak působí a v které míře?

Nebudu podané definice probírat jednotlivě, spokojím se tím, že vyzdvihnu výměry podávané nejčastěji a že připojím některé poznámky.

a) Poměry výrobní (směnné, komunikační). Práce. Třídní boj

Velmi obvyklý a silně rozšířený je výraz „poměry hospodářské“; ten výraz je příliš mnohoznačný a velmi neurčitý, a proto se mluví přesněji o poměrech výrobních. Ale ani to nestačí, a proto se k poměrům výrobním často připojuje směna nebo poměry komunikační (Produktions und Verkehrsverhältnisse a podobně). Marx dával později také důraz na práci, speciálně na způsob práce hospodářské. Pokud je tento pojem například u Kautského, to jsme už náležitě vytkli.

Sociálně se jeví výrobní poměry jako „poměry majetkové“; způsob výroby podmiňuje podle Marxe způsob osvojování, respektive poměrů majetkových; to není správné, jak dokazují dějiny práce, podané samým Marxem – velmi důležité změny v metodě práce nezpůsobily nijakou změnu v poměrech majetkových. Budeme tedy muset také přesněji přihlídnout, pokud a jak organizuje hospodářská výroba sociální třídy a jak to vlastně je s třídním bojem, který Marx přijímá. K této sociální stránce otázky budeme muset obrátit plnou pozornost.

b) „Člověk jest, co jí.“ Vliv chudoby a bohatství, fyziologický, mravní, intelektuální

Velmi často se rozumí materialismem historickým to, co Feuerbach pověděl slovy: Člověk jest, co jí. Názvuky na tento výklad se najdou také u Engelse (formule: „produkce bezprostředního života“). Větším dílem působila ona proslulá věta Feuerbachova i na Marxe i na Engelse svou sugestivností. Feuerbach, jak už víme, dává jedení smysl velmi široký; ostatně je nasnadě námitka, že člověk, co má sníst, napřed musí mít – odkud a jak si to zaopatřit? Jistě je tento širší výklad věty Feuerbachovy velmi rozšířen, a proto nebude od místa věc si trochu promyslet.

Ze stanoviska materialistického a naturalistického právě obyčejné, širší pojetí je snadno dáno: Člověk je bytost povýtce přírodní; příroda – tělo – potrava splývají v jedno; člověk je částí přírody svým tělem, a tělo se ovšem udržuje potravou, ergo... Je také snadné najít od této věty přechod k ekonomice: je-li zachování fyzického života účelem a cílem člověka (to se

podává Marxovi a Engelsovi také z darwinismu), je právě národohospodářská výroba pro člověka nejdůležitější, je „reálnou bází“. Jednou se pak dává spíš důraz na výsledek práce (potravu), jindy na práci potravu opatřující.

Věc by byla skutečně velmi jednoduchá, kdyby při stejnosti potravy lidé i fyzicky nebyli tak různí a kdyby také činnost duchovní nebyla tak rozmanitá. To platí ostatně o všech vnějších podmínkách existenčních. Už Hegel ukazoval na to, že dnes v témž Řecku jsou Turci; a stejně všude a vždycky za stejných obecných podmínek vnějších duch lidský se projevuje velmi rozmanitě. Už Thünen například upozorňoval na podobnost kapitalistických poměrů ve Francii a v Anglii – a jaký je mezi oběma zeměmi rozdíl! V té míře, jak se v západních zemích výrobní poměry sobě přibližují, rozvinují se národní a kulturní roznosti takovým způsobem, který nemůže Marxův ekonomický materialismus snadno vysvětlit. Marx sám proto musil dodatečně do své definice přibrat rozličné příčiny modifikující. Tyto rozdíly za stejných a velmi podobných poměrů hospodářských stávají se tím patrnější, čím podrobněji poměry analyzujeme.

Při slovech: Člověk jest, co jí, často se pamatuje na vliv bohatství a chudoby. Myslí se tu hlavně na přímý fyziologický vliv potravy, na její množství a podstatu; dále se uvažuje o sociálním vlivu nedostatku a bohatství; liší se pak v každém případě také stupně: bída – nouze – chudoba – dostatek – bohatství – přepych. Rozlišují se třídy a vrstvy společnosti: proletariát, dělnictvo, střední stav, kapitalisté, plutokracie a aristokracie.

Statistika hygienická a medicínská podává už mnohé poučení o vlivu bohatství a chudoby na tělo: zdraví, síla, nemocnost, úmrtnost jednotlivých větších a menších sociálních vrstev a tříd závisí do značné míry na bohatství a chudobě, a co s nimi souvisí (statistika práce, hygiena práce).

Také statistika morální snaží se stanovit vliv hospodářského postavení na mravnost. Mnohé nemravnosti, přestupky a zločiny přičítají se nouzi a bídě už příslovečně (*paupertas meretrix* – chudoba se prostituje a podobně); avšak pronikavější paralelismus mezi nouzí a nemravností nedá se už provádět absolutně: třídy bohatší mají nemravnosti tytéž, i své zvláštní, ty se však tak přesně nepočítají, jako že chudý vůbec posud je pozorovacím materiálem nejen pro anatoma, nýbrž také pro kriminalistu i pro psychologa a sociologa.

V době novější chtěli někteří vykládat sebevražednost a pesimismus hospodářsky – bídou. Statistika sebevražd podávala by takto přímo matematické měřítko vlivů hospodářských.

Promluvíme o moderní sebevraždě a o pesimismu v kapitole předposlední podrobněji; tolik je jisto, že ani statistika, ani sociologie sebevraždě jen hospodářsky vyložit nedovedou. Statistika takovému výkladu odporuje ukazujíc, že také z tříd zámožných a bohatších procento sebevražd je veliké; jeden z nouze zoufá, druhého nouze nabádá k činnosti; a nezoufajících je mezi chudými mnohem více než zoufajících.

A stejně nelze moderní pesimismus vyložit jen hospodářsky. Hned Schopenhauer sám a jeho filozofie se jen hospodářsky konstruovat nedá, a nedá se hospodářsky pochopit jeho ohromný vliv. Není dostatečného důvodu hospodářského pro fakt, že se pesimismus vyvinul teprve v naší době a jen v některých (bohatších!) zemích a vcelku v třídách zámožnějších a vzdělanějších. Nikdo nebude chtít popírat vliv poměrů ekonomických, ale nikdo nebude moci sporné zjevy dostatečně vysvětlit jenom z nich.

Kdežto se vliv nedostatku na tělo a do značné míry také na mravnost obecně pokládá za neblahý, pro vývoj rozumový přičítá se mu dost často působení opačné. Nouze naučila Dalibora housti, praví naše přísloví, a také Schiller řekl své známé slovo o hladu. Ale Schiller jmenoval vedle hladu také lásku, a já přímo tvrdím, že nouze Dalibora housti nenaučila. Abychom se nepřeli o slova: nouze nikdy žádného člověka neudělala moudřejším a chytřejším, než od přírody je. Sic by těch Daliborů bylo už dávno mnohem více a všude plno – ale není jich přesto mnoho, že nouze je a bylo všude dost. V nouzi, to je pravda, může se duch osvědčit – ale jen osvědčit; nouze ducha a nadání nestvořuje. Nouze nás může k práci a k myšlení dohánět, podněcovat, ale kdo nemá nic v hlavě, ten se může mít sebehůř, nikdy nic z nouze nevynalezne. Nouze povolává mnohé, ale málo jich vyvoluje. Sám Marx řekl příležitostně docela správně, že „nouze nedělá ještě žádné historie“. Nouze, hlad není silou tvůrčí, není silou poslední a rozhodující v lidské společnosti.

Na druhé straně se zase říká, že všecek vývoj „ideologický“ pochází z aristokracie a z tříd vyšších. Ukazuje se na vývoj filozofie, vědy, umění, literatury u Řeků, ukazuje se dnes na literaturu ruskou, jak se vyvíjela nejdříve v kruzích aristokratických a jak se teprve odtud rozšiřuje na vrstvy lidové.

To tvrzení má něco do sebe: pokud totiž aristokracii dělbu práce bylo přiděleno zaměstnání nehospodářské, nefyzické. V jednotlivostech jsou ovšem i zde případy velmi různé. Postavme například vedle sebe Goetha a Dostojevského a celou jejich tvůrčí činnost: Goethe žil v bohatství – Dostojevskij až do smrti měl vždy nouzi o groš: který z obou je větší? A jak na oba působila tu chudoba a nouze, tam blahobyť, a dokonce přepych? Z nouze lidé mrou

hladem, ale i bohatství lidi ubíjí mravně a tělesně – ani Dostojevskij, ani Goethe svým hospodářským poměrům nepodlehli. Proč?

Připouštím, že takové srovnání má být určitější, že se má přihlížet k stupňům nedostatku, že je mezi nedostatkem, jak se říká ještě snesitelným, a bídou, bídou skutečnou a umrtvující, rozdíl; vím, že se proto často velebíva stav střední a podobně. Ale to všechno v nejlepším případě dokazuje jen tolik, jak se tu nesmí soudit abstraktně a paušálně. Právě proto na to upozorňuji.

Ani bohatství, ani chudoba nejsou hlavní a poslední hybnou silou mravní a rozumovou. Dostojevskij ve *Výrostku* mluví o ideji, udělat z kamení chléb. Idea veliká, praví tam Versilov k výrostku, člověk se nají a ani toho nevzpomene, naopak ihned řekne: Dobrá, najedl jsem se, a co teď dělat?

Feuerbachovu formuli bylo by lze nějak držet, kdyby člověk měl jen žaludek a neměl zároveň a pořád také – mozek. Duševní činnost a tím i vztahy společenské a vývoj historický na žaludku a jen na žaludku závislé nejsou.

Historický vývoj je skutečně vývojem – historickým –, to jest: nezávisí cele a úplně na poměrech hospodářských, ať už se ty poměry jmenují poměry výrobní, nebo jakkoli. Socialismus například je dnes v Evropě všude jiný, ačkoli poměry hospodářské všude jsou v podstatě stejné. Proč se socialismus v XIX. století za hospodářských poměrů v podstatě stejných vyvíjel tak různě? Socialismus jako myšlenková soustava a filozofie má nezávisle na hospodářských poměrech své zvláštní zákony vývojové. Viděli jsme to na vývoji Marxově. Neříkám, že hospodářské poměry na socialismus nepůsobily, tvrdím jen, že také socialismus sám v sobě má své zákony historické, vývojové. Engels sám nám ukazuje, že se vyvinul od utopismu k vědě – čím? Vývojem – hospodářským? Přečtěte si jeho výklad a uvidíte, že sám ten vývoj nevykládá jen ekonomicky. Proč například stejné hospodářské poměry přinesly vedle Marxe a Engelse také Lassalla?

Kautsky připouští, že historický materialismus nevykládá všechno; četli jsme u Kautského, že máme rozlišovat obecné poměry společenské, pak milieu zvláštní a konečně osobnost. Kautsky míní, že faktorem nejdůležitějším jsou obecné poměry společenské, které lze redukovat na podmínky hospodářské. Kautsky tohoto pravidla užil při výkladu Mora a jeho *Utopie*. *Utopie* ovšem je spis sociální a hospodářský, a proto se v něm zračí poměry hospodářské velmi silně, a právem. Avšak jak vyložit těmi poměry působení a tvorbu vrstevníků Morových, jako Raffaela, Leonarda da Vinci, Michelangela, Correggia, Ariosta,

Erasma, Macchiavelliho, Koperníka? Jak vyložit tehdejší reformaci v Německu a v Anglii? Působení Lutherovo? Jak vyložit, že Čechy připadly k Rakousku?

c) Tak zvané živočišné potřeby životní. „Primum vivere, dein philosophari.“ (Schopenhauer a Comte)

Nezřídkou je materialismus historický rozšířením teorie hladu – všechny přirozené a nutné potřeby životní anebo přímo živočišné poměry, praví se, jsou zdrojem všeho lidského jednání, také činnosti duchovní a speciálně rozumové, a tudíž také společenské sdružování lidí a jejich vývoj historický koneckonců závisí na těchto potřebách.

Tato teorie, kterou například vyslovil také Engels, je dnes pod vlivem psychologie Schopenhauerovy velmi rozšířená; po stránce sociologické rozvinul ji Comte. A právě Comte je tu velice poučný: ačkoli je totiž velmi vzdálen materialismu historického, nerozpakoval se vidět v lidské animalitě jednak karabáč, pohánějící lenost rozumu, a jednak určitý cíl, k němuž naše myšlení směřuje.

Pro naše účely povím k věci jen tolik: Nevidím v těch potřebách člověckých nic nízkého ani nic nižšího než ve filozofování; vůbec neposuzuji ekonomický materialismus ze stanoviska nějakého dekadentního aristokratismu estetického a etického, nýbrž čistě psychologicky a sociologicky. Běží mně o quaestio facti, o nic více. Také bych nevěděl, proč má být ctí skočit do vody a tonoucího vytáhnout, a proč by mělo být hanba, týž život zachraňovat prací v potu tváře.

Otázka je pořád: Jsou výrobní poměry, animální potřeby, nebo jak se to formuluje jinak, poslední hybnou silou historickou? Jsou hybnou silou jedinou? Hlavní? Tou hybnou silou, která vlastně tvoří?

Vzhledem k Schopenhauerovi a Comtovi musíme rozlišovat pojmy několik. Oba tito filozofové totiž pokládají vůli proti intelektu za primární. (Comte stilizuje: *Energique prépondérance des facultés affectives sur les facultés intellectuelles*.) O tu primárnost běží: Má se tomu rozumět tak, že vůle je příčinou intelektu a jak a pokud? Nebo není vůle příčinou, je pouze silnější než intelekt, působící navzájem také na vůli? Anebo je ta primárnost odhadem hodnotným? Všecky ty možnosti jsou dány, a pokud vidím, často se spolu směšují.

Otázka tím není pro sociologa ještě vyřízena. Potřebuje od psychologů poučení o těch různých potřebách životních (o instinktech a o tak zvaných „nevědomých“ a „nízkých“

pudech a silách), kolik jich je a jak spolu souvisí a jak působí na ostatní, a zejména na uvědomělé činnosti duševní. Jsou jen ty dva pudy Schillerovy? Či máme k nim připočíst například také pud sebezachování, o němž se dnes tak mnoho mluví? Co jsou tak zvané pudy vyšší, například pud po pravdě? A v jakém poměru jsou tyto jednotlivé „temné“ „stránky“ duševní, „stránky“ „bezvědomé“ k „stránkám“ vědomým? Zkrátka – sociolog a historik bude tu muset mnoho rozlišovat s největší opatrností a jen na základě pečlivého pozorování. Formule obecné a jednoznačné, jak ji podávají Engels i jiní, tam ještě není.

Engels dává historickému materialismu také smysl starého hesla: *Primum vivere, dein philosophari* – Napřed žít, pak teprve filozofovat. Uvádívá se, že již Aristoteles to řekl o vzniku filozofie řecké.

Pravda, o hladu se nefilozofuje dobře, o tom není pochybnosti. Ale o to neběží, nýbrž o to, zdali by se kdy lidé byli dostali k chlebu a k potravě bez myšlení. Nikdy nebylo a není žádné praktické činnosti bez teorie, ať už tato teorie byla určitě vyslovena, nebo nebyla. Původní vyrábění potravy, šatů a tak dále bylo jistě hodně primitivní a té primitivnosti odpovídala primitivní teorie; krok za krokem se zdokonalovalo obojí, výroba i teorie – jak a čím? Jistě mimo jiné příčiny také úsilným přemýšlením a vědomým, neustálým zlepšováním.

Filozofie řecká se však nevyvinula teprve jónským kupectvím a bohatstvím, ale vyvíjí se od samého počátku napřed ve formě mytické, později se stává pořád vědecktější a vědecktější. Mezi prací fyzickou a vědou a filozofií sotva byl rozdíl časový, že by se totiž napřed musilo „žít“ a teprve později „filozofovat“. U národů na nejnižším stupni máme rozmanité formy kněžské, lékařské, hadačské a podobné – to jest už na tom stupni je dělba práce, kterou také Engels, jak víme, přibírá k výkladu historického materialismu. Ale dělba práce nepokračovala a nepokračuje jen časově, historicky – funkce se dělí, protože právě jsou a protože jsou od samého počátku. Vývojem se jen zdokonaluje, co už aspoň v zárodku jest. Výklad Aristotelův tedy platí jen pro vznik určité formy a fáze filozofického myšlení: jónský obchod a bohatství pomáhal starou nedokonalou dělbu práce zdokonalovat – to všichni bez váhání připustíme.

d) Podmanění přírody. Teorie a praxe

Často mluvívali přívrženci materialismu historického o podmanění přírody, jako by toto vítězství nad přírodou bylo vlastním obsahem dějin.

Tuto formuli slyšet už dávno; obyčejně se říkává, že se všechna civilizace měří tím, jak dovedeme ovládat přírodu. Také Engels věří, že člověk budoucnosti, až se totiž výrobní

prostředky stanou majetkem společnosti, úplně přírodu ovládne a že tím bude dělat svou historii s plným vědomím a samostatně.^[173]

Příroda nám neslouží jen hospodářsky. Moderní přírodověda a moderní cit přírodní nemají jistě smysl jen hospodářský – to, co příroda byla Newtonovi a Laplaceovi a Darwinovi, co byla Byronovi nebo Goethovi, jistě není mocí méně kulturní a méně reálnou než pokusy některých kapitalistů a inženýrů zmocnit se bystřin nebo příboje mořského. Připustíme bez váhání, že romantismus určoval poměr člověka k přírodě často příliš sentimentálně a utopisticky, avšak na druhé straně zase přisvědčíme také Ruskinovi, že naši praktičtí technické a kapitalisté přírodu pro samou praktickost „podmaňují“ malicherně, nepěkně a nakonec velmi často hodně neprakticky.

Nedostatečnost své formule Kautsky patrně cítil, a proto připočítává k poměrům výrobním všecku moderní technologii i s přírodovědou a s matematikou. Mimo to přibírá Kautsky k podmaňování přírody ještě podmaňování společnosti; stejně žádá Engels na místě naposled uvedeném vedle znalostí zákonů přírodních i znalost zákonů sociálních a historických; tím se však pojem materialismu historického rozšiřuje do té míry, že svou všeobecnou formulí zabírá všecku činnost lidskou vůbec a že vlastně materialismem být přestává. Ostatně se formule stává tak mnohoznačnou, že se s ní dá těžko počítat.

Často materialismus historický podle této formulace podškrtuje vlastně jen praktickost poznání. Astronomie vznikla v Egyptě vyměřováním polí – ukazuje Marx, a Engels v uvedeném svém listě (druhém) praví, že potřeba technická pomáhá vědě více než deset univerzit. Všechny tyto a podobné výroky jsou právě velmi nepřesné. Co pak vlastně jsou například technické „potřeby“? Engels si takové „potřeby“ představuje vždycky docela objektivisticky (jako by byly vůči člověku mocí samostatnou) a zapomíná na moment subjektivní.^[174]

Už Marx dává na praxi hlavní důraz. Nehledíc k tomu, že praxí rozumí často jen praxi politickou a přímo revoluční, má Marx a jeho stoupenci o poměru teorie k praxi představy dost nejasné. Goethe, tuším, jednou srovnal ten poměr s vdechováním a vydechováním. Ten obraz je opravdu velice výstižný. Všelika praxe je založena na teorii a všelika teorie se zase praxí zdokonaluje. Pokrokem dělby práce se mezi teorií a výkonnou praxí postavily už téměř ve všech oblastech tak zvané vědy praktické; už Aristoteles navrhl rozlišování vědy teoretické a praktické. A dnes se praxe stává soustavným a promyšleným dosahováním určitých cílů, přestává být více méně nahodilým pokusnictvím. To platí také o praxi hospodářské, a právě

proto je původní formule Marxova tak docela a naprosto přepjatá: Není prostě pravda (a nikdy pravda nebylo), že jsou výrobní poměry tak na vůli lidí nezávislé, jak to Marx tvrdil v první své úplné definici historického materialismu.

Méně důležité je pro naše účely nepopíratelné faktum, že naše školní vzdělání (školní vzdělání není ovšem teorie vůbec!) je často nepraktické, pro život příliš ideologické a pořád ještě příliš scholastické, ale to není důvod proti teorii, nýbrž jen proti teorii neoprávněné.

e) Historický materialismus a darwinismus i evolucionismus. Engels a Morgan

Konečně zde musíme také vzpomenout pokusů Engelsových a pokusů jiných marxistů slučovat materialismus historický s darwinismem a evolucionismem vůbec.

Bylo už ukázáno, že například dědičnost, jako sociální princip výkladu, dá se sice spojit s marxismem, že však právě přesto marxismus modifikuje. S marxismem se spojit nedají zákony populační, akceptované Engelsem.

Engels přijal kromě Darwina zvláště učení amerického etnologa a sociologa Morgana; tím našel pro marxismus podporu, která se nedá přezírat, ale materialismus historický také při tom, jak uvidíme, přišel příliš zkrátka. Historický materialismus přišel vůbec velice zkrátka jak u svých zakladatelů, tak také u dosavadních obhájců. To vidíme nejlépe na rozmanitých a sobě odporujících definicích a výkladech; k těm čtenáře vždy znova odkazuji, a proto končím těchto několik málo úvah, které mají za účel jen na řešení vlastních vědeckých problémů tak zvaného historického materialismu připravit.

29. Pozdější výklady marxistů omezují otázku na otázku po stupni ekonomického materialismu. Tím se nevyřizuje otázka hlavní: Jsou poměry ekonomické příčinou všeho kulturního života a jsou jen ony reálné?

Svémi vývody pozdějšími už Marx, ale hlavně Engels a někteří marxisté mladší postavili otázku materialismu historického na základ nový. Podle toho jde jen už o stupeň materialismu ekonomického, o zhodnocení poměrů ekonomických pro celý život kulturní. A v té příčině, tuším, nemůže být sporu o tom, že marxismus vědeckému výkladu historickému svým ceněním – třeba i přeceňováním – sil a poměrů hospodářských velice prospěl.

Že mnohým marxistům skutečně jde jen o stupeň, vidět z terminologie a z jejich výkladu samého. Nemluvívají už o novém učení, nýbrž jen o lepší „realistické“ metodě; ve svých

historických výkladech používají sil „ideologických“ jako ostatní historikové a sociologové, jenže dávají na poměry ekonomické důraz větší, nežřídka důraz přepjatý.

Ale i v tom případě, že se historický materialismus zmírňuje, neodpadá hlavní úkol přívrženců materialismu historického, totiž plnost života a vývoje sociálního hospodářsky skutečně vyložit, ukázat, že ten život a ten vývoj skutečně má svůj původ v hospodářských příčinách – v té příčině materialisté skoro napořád chybují starou chybou idealistů: přijímají ze svého materialistického stanoviska ve zjevech sociálních a historických svazek příčinný příliš rychle a s lehkým srdcem. Přihlédneme-li přesněji a zkoumáme-li důvody, vyklube se také z materialistického výkladu dějin ve většině případů jen nekritické přijímání domnělých svazků příčinných a neoprávněné vyznamenávání materialismu, kterému se ekonomické poměry jeví jedinou a reálnou základnou všeho kulturního života.

Oddíl B: Materialismus historický úsilím o vědeckou historii: materialismus ekonomický

30. Materialismus historický usiluje o historii přesně vědeckou

Materialismus historický, to vidíme z uvedených výměřů a z vědecké činnosti marxistů vůbec, usiluje o historii vědeckou. Uvedl jsem místo z Marxe, kde mu „materialistický“ znamená tolik, co „vědecký“; historický materialismus už podle této definice je povýtce historií vědeckou.

Požadavek vědeckosti v historii má pro Marxe a Engelse význam především logický, že se má historie stát vědou přesnou, pozitivní, odhalující zákony historického pohybu tak, jako nás přírodověda poučuje o zákonech ovládajících přírodu.

Historie vědecká má tedy především podávat dějinný výklad příčinný; ba právě tím se stává historie vědeckou, že studuje souvislost historických příčin a účínů.

Po stránce věcné vidí Marx vědeckost historie v tom, že nachází vlastní a podstatný obsah historického vývoje ve vývoji hospodářském. Vývoj hospodářský je svou hmotností pravou příčinou veškerého vývoje „ideologického“. Materialismus historický je materialismem ekonomickým.

Ve vědecké historii, zdůrazňuje Engels podle Buckla, už proto se nemá jednat o individuích a o jejich osobních historkách, nýbrž historie jako věda musí podle příkladu přírodovědy jednat o společnosti jako o celku a musí se zabývat posledními a vlastními příčinami společenského vývoje.

Předmětem historie skutečně vědecké je masa a její vývoj: historie je historií boje třídního.

31. Požadavek vědeckosti historie je oprávněný, ale Marx ho nesplňuje. Podstata historické metody. Historická fakta, ale také výklad jejich smyslu: historie a její poměr k filozofii a k sociologii. Historie materialistická nemožná. Marxův dějinný materialismus – ideologický

Úsilí o historii skutečně vědeckou bylo v době Marxově včasné a bylo velmi přirozené právě u hegelovce.

A v tomto úsilí jsem s Marxem a s Engelsem úplně zajedno; ale rozcházím se s nimi i co do metody i co do určování vlastního obsahu historického.

Metodickou stránku otázky zpracoval jsem už před lety ve své studii o Bucklovi. A proto mohu zde své námitky proti Marxovi jen stručně shrnout.^[175]

Především není u Marxe jasnosti o tom, jakou vědou historie vlastně jest. Ukázal jsem už, jak Marx nedělá dost přesně rozdílu mezi sociologií (abstraktní) a jednotlivými sociálními obory konkrétními, k nimž mezi jinými počítám právě také historii; jmenovitě splývá u Marxe obor abstraktní – filozofie dějin (jeho dialektika jakožto pozitivní filozofie dějin světových – přírody i historického dějstva) s oborem konkrétním – s historií.

Další nejasnost je u Marxe o poměru filozofie k jednotlivým vědám, a tudíž i k sociologii a k historii.

Nebudu opakovat, že bez náležité klasifikace jednotlivých věd speciálních, a zejména věd duchových, nemůže být jasnosti o metodě, a právě proto, že obory splývají. Proto také u Marxe nikde nenajdeme uspokojujícího výkladu o metodě a speciálně o metodě historické. Dočítáme se sice toho či onoho o zázračnosti metody dialektické a dává se, zejména u marxistů mladších, velký důraz na „realistickou“ metodu tak, že otázka materialismu historického se vůbec redukuje na otázku metodologickou, ale ze všeho toho se nelze poučit, oč vlastně běží. Jakmile není přesněji ustaven celý obor vědní, jakmile není určen vlastní předmět vědy a její poměr k vědám ostatním, nemůže být jasnosti ani o metodě.

Mluvím-li tak o historické metodě, nemíním tím arci všecku metodu historie konkrétní, ale míním tím metodu při vědeckém výkladu historického vývoje, při výkladu, stručně řečeno, jak se ze včerejška vyvinul dnešek, jak se z dneška vyvine zítřek. A rozumí se, že při tom nejde jen o chronologické, nýbrž o příčinné svázání historických událostí. V tom mohl Marxe platně poučit Comte nebo i Mill, uvádějící Comtovy názory do přesnějších formulací logiky a speciálně do metodických postupů indukce a dedukce.^[176]

Vždyť právě také pro Marxe a Engelse, požadující stále a tak důrazně empirii, bylo nutné, objasnit svou metodu historickou právě po této stránce, jaká totiž je empirie historická, jak a čím se liší od empirie – indukce – nehistorické, například přírodovědecké. A stejně bylo jejich úkolem objasnit metodu historickou, pokud a jak užívá dedukce a logických postupů vůbec. Marxovi a Engelsovi připadal tento úkol tím spíše, že sami logiku jakožto samostatný obor filozofický zvláště zdůrazňovali – Marx sám chtěl zvláštní logiku dokonce napsat. Avšak nad nejvšeobecnější předpisy metodické ani Marx, ani Engels nikdy nevynikli; obvykle mluvívali jen o ekonomickém základě historie, jako by tím otázka historie vědecké byla vyčerpána.

Na historii opravdu vědecké požadujeme dvojí. Musí se, a to se rozumělo samo sebou už v době Marxově, držet přísně zkušenosti jako všechny vědy ostatní; musí tedy být opravdu realistická, chceme-li tím názvem označit pečlivé konstatování jednotlivých fakt. Za druhé požadujeme na vědecké historii také výklad smyslu konstatovaných fakt – historie nesmí být pouhou pečlivou registraturou fakt, pouhou sbírkou „lidských dokumentů“, nýbrž také výkladem jednotlivých fakt a dokumentů, jak vznikly a co pro člověka a pro společnost znamenají. Metodicky to vyjadřujeme tak, že chceme, aby historie byla vybudována na základě sociologickém a filozofickém.

Marx – to je správné – tento základ má. Staví historii na svém materialismu. Ale tento filozofický základ nelze vědecky přijmout.

Materialismus nedává historikovi uspokojivou psychologii, a bez psychologie, jak hned vyložíme blíže, není správný výklad historických fakt možný.

Materialismus za druhé nemůže postihnout vlastní smysl života, života jednotlivce ani života společnosti. Marx a Engels se arci ohrazují proti všelikému výkladu ideologickému, předstírají, že se spokojují s pozitivistickým konstatováním fakta; ale nehledíc k tomu, že se ani nejvědecktější a sebevědecktější výklad dějin nemůže vyhnout otázce po hodnotě dějinných událostí a celého vývoje, uvidíme, že Marx a Engels svůj pozitivismus krok za krokem

zrazují. Upozornili jsme už na kolísání mezi amoralismem a moralismem, uvidíme, že se Marx a Engels nemohou ubránit ani otázkám odkud a kam.

Konečně Marx škodil historii svým materialistickým dogmatismem tím, že historickou empirii nahrazoval fantastickou dedukcí a materialistickou konstrukcí; svým materialismem znásilňoval nejen rozum, nýbrž i smysly; ekonomický materialismus znásilňuje historii veskrze.

Marx, utíkaje se z panteismu k materialismu, zůstal, přes všecku touhu po pozitivismu, hegelovským absolutistou, hegelovským dogmatikem. Comte se aspoň nerozhodoval, stačilo mu studium fakt; je to polovičatost a nakonec stanovisko také nemožné; ale metodicky Comtův pozitivismus nebyl tak škodlivý jako Marxův materialismus.

Vědecká jasnost a přesnost – na tom musíme stát pevně – bude nám zabezpečena jen tím, že si vždycky a ve všem jasně uvědomíme, co a kolik víme, co a kolik nevíme. Marx, vykládaje všecek život a jeho vývoj materialisticky, zůstal metodou a obsahem svého myšlení v mezích nekritické filozofie předkantovské a předhumovské. V teorii si sice Marx přeje pozitivismus a jen pozitivismus, ale svým materialismem stává se ideologem – on, jenž ideologii tak urputně zavrhoval. Ideologií není jen nevidět hmoty, kde je, nýbrž vidět ji také, kde jí není.

Filozofickým základem materialismu je Marxovi dán také základ sociologický – jeho dialektika. O podstatě této dialektiky (míní se tu dialektika jako filozofie dějin, nikoli jako metoda) už jsme jednali; neurčitost v pojímání vlastního předmětu této disciplíny, její intimní poměr k přírodní filozofii, nejasnost o poměru k ostatním oblastem vědeckým je velmi nedostatečnou zárukou vybudování historie opravdu vědecké.

32. Marxův historismus. Metodické vady historismu upřílišného. Historismus jako nekritický empirismus. Co jsou vlastně dějiny? Historismus jako logika fakt. Přítomnost jako obraz minulosti. Historismus jako metodický a etický diletantismus

Marxovo úsilí o historii vědeckou bylo do velké míry mařeno jeho upřílišným historismem. O tomto historismu byla už řeč (§§ 13, 17); zde běží převážně o jeho stinné stránky metodologické.

Opakuji tedy, že se nám svět a dějstvo – život – nesmí rozprsknout v herakleitovský déšť, nesmíme ve světě vidět jen vývoj, nýbrž i věci, to, co se vyvíjí. Svět není samý pohyb a samý

vývoj. Marx neprávem v jediné abstrakci pohybu viděl pravou mortem immortalem. Já se proti němu držím jeho objektivismu, stavím proti jeho historismu a evolucionismu realismus.

Metodicky jeví se Marxův historismus především v tom, že nevypracoval sociologické statiky: Marx uznává jen filozofii dějin (jeho dialektika) bez filozofie společnosti, která jí nezbytně odpovídá, to jest bez přesnějšího vyšetření toho, co společnost vlastně společností dělá.^[177]

Historismus se jeví velmi často jako nekritický empirismus, empiricismus jednotlivých faktů historických.

Empiricismus historický, vlastně historizující, prozrazuje se v myšlení těch historiků, kteří se masou dějinných fakt nepropracovali k obecnému filozofickému názoru celkovému.

Ruku v ruce s tímto nedostatkem sociologického a filozofického odůvodnění historie jde nedostatek druhý: Mnozí historikové nejsou specialisté, nejsou v žádném oboru vlastně doma, protože se právě potulují v oborech všech. Představme si, že by historii matematiky chtěl psát „historik“, a nikoli matematik; každý vidí, že historikem matematiky může být jen matematik. Podobně může být historikem logiky, filozofie, fyziky, chemie a tak dále jen logik, filozof, fyzik, chemik, a vůbec: historikem nějakého oboru může být jen badatel v tom oboru odborně vzdělaný.

Co tedy je „historik“ prostě? Je „historie“ vlastním oborem vedle historie matematiky a vědy vůbec, vedle historie jednotlivých umění, vedle historie náboženství, válek a tak dále?

Řekne se mi: To jsou historické obory speciální, vedle nich je však historie všeobecná, a to právě je – „historie“ prostě.

Jistěže je taková všeobecná historie; ale tato historie je pak právě historií společnosti jako celku, a proto je vlastním vědním předmětem historika tento společenský celek, společnost a její vývoj. Tento celek sám můžeme však pojímat nejobecněji (lidstvo celé, nebo aspoň evropské), nebo pojímat méně obecně (jednotlivý státní celek).

Podívejme se jen na obvyklou studijní dráhu našich historiků! Většině se děje asi tak jako onomu vojáku vysloužilci, jehož, tuším, princezna Geroldštejská ustanovila učitelem. Chlapík neuměl psát, ale stal se učitelem přece, neboť při tom prý se už nějak psát naučí. Podobně tomu je s naším historikem: osvojí si paleografii a tak zvané historické vědy pomocné (umí tedy číst staré listiny a podobně) a pak veden vnějším mechanickým

chronologismem a v nejlepším případě jakýmsi synchronismem, předvádí jednotlivá historická fakta ze života společenského, hlavně politického. Má-li talent a smysl pro pořádek a harmonii, tož se ta jednotlivá historická fakta krásně a účinně učení, jako se ve velkém skladišti urovnává velmi krásně, prakticky a lákavě nejrozmanitější zboží.

O podstatě společnosti, státu, církve a podobně odborně se nepoučuje, jeho hlavní starost má právě být „historie“; a při tom – při té chronice – může, umí-li, povědět to ono rozumné slovo o společenském životě. Staří říkali: historia vitae magistra – historie je učitelkou pro život; dnes historie je učitelkou historiků: z historie se historik dovídá něco tu o náboženství, tu o státě, tam zase něco o strategii a tak dále, nadto bere dnes zřetel také na literaturu a umění a vůbec na kulturu – ale o své věci hlavní, o svém vlastním vědním předmětu nemusí se dovědět nic celkového, nic soustavného. Takové je dnes curriculum historické na našich školách, a podle toho také vypadá historie.

Proti tomuto historickému empiricismu a nekritickému chronologismu, pravím, historik musí být odborníkem. Odborníkem bude, bude-li mimo své vědy pomocné vzdělán filozoficky a sociologicky; mimo to musí být specialistou historickým, například v dějinách politických, což zase předpokládá odborné studium státovědy. Jen na takovém základě lze vybudovat historii všeobecnou, popřípadě kulturní, jak se dnes říká.

Marx byl ušetřen nekritického empirismu historického do značné míry tím, že právě jakýsi filozofický a sociologický základ pro své dějiny měl; byl to základ nedostatečný: Marxova filozofie dějin byla velmi nedostatečná, a proto pak nacházíme také u něho, a právě v jeho spise hlavním, tohoto historického empirismu více, než je věci prospěšno. Zvláště I. svazek *Kapitálu* je přeplněn rozmanitými teoriemi cizími a úryvky z dějin hospodaření. Ani Marx nepodává souvislého, soustavného vlastního zpracování zásad národohospodářských a společenského života vůbec. Taková metoda jeví se ovšem u velmi mnoha národních hospodářů, zejména u školy tak zvané historické, a často v míře mnohem větší než u Marxe (Roscher!); ale Marx, třebaže ekonomiku právě také s hlediska metody ostře posuzoval a odsuzoval, právě v této základní věci nedovedl se odtrhnout od metody svých odpůrců, zvláště profesorských – historismus v metodě místo kriticismu a realismu je přímo patentem nás profesorů.

Zvláště ve vědách duchových tato metoda historická a historismus pořád ještě převládají. (V matematice a v přírodovědě historismu tolik není.) A dokonce ve filozofii historismus je všemohoucí. Mínění, že filozofií jsou jen dějiny filozofie, je velmi rozšířeno a na všechny

způsob se podle něho filozofuje – samé vývody a výklady o tom, co věřil a myslel ten nebo onen, samý eklekticismus a mechanický synkretismus. Také filozofie Marxova a Engelsova je eklektická.

Historismus odvrací naši pozornost od přítomnosti k minulosti a velmi často k minulosti nejdlejší. Avšak historií není jen minulost a minulost co možná nejdlejší, nýbrž také minulost nedávná, tedy – přítomnost. A pravím přímo: kdo nerozumí tomu, v čem žije, kdo nechápe okolí svého a své doby, ten nerozumí době starší a nejstarší. Je jen iluze myslet, že například podstatu náboženství lze postihnout nejlépe studiem nejstarších náboženských pramenů staroindických nebo hebrejských (to se tak říkává); kdo nerozumí náboženství kolem sebe a v sobě, neporozumí mu ani z véd ani z bible.

Lze ovšem pochopit, proč doba stará a nejstarší láká a vábí naši fantazii: právě svou odlehlostí a tajemností. Ale právě proto se musí i historik učit pozorovat přítomnost, aby mohl vysvětlovat vzdálenější z blízkého, neznámější ze známého; jako se pravá věda všechna zabývá pozorováním a vykládáním jevů přístupných a nepřístupných, všedních a nejvšednějších, musí se také pravá historie učit pozorovat a chápat všechno to obyčejné a známé, ten „známý“, to jest de facto neznámý život, jenž nás obklopuje, v němž a jímž žijeme sami, a jenž právě proto naší pozornosti uniká.

Také Marx a ještě více Engels libují si v líčení nejstarších dob a zvláště domnělého pracomunismu.

Kdo bude pozorovat a studovat přítomnost, najde v ní minulost a bude umět minulost také vyložit. Vzpomínám tu slov Feuerbachových o tolerantním prostoru proti výlučnému času; vedle sebe jsou rozličné stupně civilizace, protože vývoj ve všech oborech je povlnný, a nikoli stejnoměrný. Tak například venkov a město podávají nám vedle sebe dobu starší a novější. Takové srovnávací studium přítomnosti je velmi cenným doplněním studia minulosti. Ovšem, že toto studium přítomnosti nesmí nahrazovat studium starší historie samé.^[178]

Historismus konečně v historii hledá a nalézá důvody pro to, co podle jeho názoru má být. A přece by už mohlo být jasné, že věci a pojmy nejsou oprávněné a správné proto, že jednou byly, tak jako nejsou oprávněné a správné proto, že jsou; všecek pokrok a všechna nespokojenost člověka – a právě i jeho „nespokojenost svatá“ – je protestem proti tak zvané logice faktů. Historismus není nic než jakýsi druh této „brutální“ logiky. Jestliže tedy také Engels a Marx stále a emphaticky ukazují, že komunismus byl už v nejstarší době, nikterak

z toho nevyplývá, že eo ipso^[179] byl dobrý, a že tedy má být zase. Vždyť i kapitalismus, tak nenáviděný Marxem a Engelsem, už byl – bylo a je všechno. Vím o známém výroku Hegelově a jiných, vidoucích rozum ve všem, co je; dovedu tento objektivismus pochopit a neupírám mu jisté platnosti; musíme s tím, co je a bylo, počítat. Ale stejně je fakt, že z toho, co bylo a je, stále vybíráme a směřujeme k budoucnosti lepší. Hegel právě shledával všechno skutečné velmi rozumným (srovnej shora § 13) – ale je také mnoho nerozumného. A naopak rozumný je ve své nespokojenosti s fakty také lidský duch, usilující o změnu věcí, i když bychom chtěli považovat za míru správnosti jen tu jeho skutečnost.

Proto běží ve všem o rozumové posouzení všech věcí, všeho, co jest, nehledě k tomu, kdy byly a kdy jsou; a stejně běží v praxi o rozhodnutí pro věci, ať byly, či nebyly, ať jsou, či nejsou. Žádá-li Marx na filozofii přímo přetvoření světa, tož to jistě nedělá v souhlase se svým pozitivistickým historismem.

Tímto pozitivistickým historismem mnozí moderní lidé ztrácejí schopnost určitě se rozhodovat. Historismem vzniká filozofický a etický diletantismus ve smyslu Renanově. Ba právě tento diletantismus je dítkem historismu pozitivistického a jeho přepjatého názoru o relativnosti všech pojmů a věcí. Tento diletantismus je také údělem hegelismu – Hegel pro svůj historismus popíral platnost principu sporu a tím posílil diletantismus logický. Teoreticky je tento diletantismus obyčejně eklekticismem a synkretismem místo kritické a živé synteze.

Tomuto historizujícímu diletantismu propadl také Marx, a dokonce Engels. Marx právě tak jako Engels své názory pořád měnil; Engelsovy různé definice materialismu historického jsou přímo diletantskou hierarchií. Kdo vidí pravdu jen ve vývoji historickém, může si ovšem takto den ze dne stavět mínění vedle mínění a nemusí ho to zarážet.

33. Marx ani Engels materialismu historického nikde nedokázali. Ekonomické poměry nejsou k ideologii ve vztahu paušálním

Obrátíme-li se od stránky metodické ke stránce věcné, totiž k věcnému obsahu materialismu ekonomického, k obsahu Marxových dějin, přirozeně vzniká nejprve otázka, jak Marx a Engels tento svůj historický, respektive ekonomický materialismus dokázali; dokázali Marx a Engels opravdu, že všeliká ideologie – tedy podle Marxe a Engelse stát, právo, náboženství, mravnost, filozofie a umění – má svůj reálný základ, svou vlastní příčinu v poměrech hospodářských?

Odpověď k této kritické otázce zní: ani Marx, ani Engels toho důkazu nepodali. Zní to neuvěřitelně, a přece je to pravda; ve všech svých pracích nepodali vlastně více než tvrzení, že historický materialismus platí, ale aby se byli pokusili tvrzení pečlivě dokazovat, toho u nich hledáme marně. A přece není toto tvrzení samo sebou evidentní. Abych řekl jasně, co míním: Kdo tvrdí, že například náboženství není než „přestrojení“ nebo „maska“ poměrů hospodářských, musil by se přece pokusit náboženské ideje a city přesněji analyzovat a ukázat nám, kde v nich vlastně je ta ekonomie, ta ekonomická „reálná základna“. Totéž by se muselo prokázat pro politiku a pro všelikou ideologii vůbec. Ale právě té analýze Marx ani Engels nikde nepodali. Přihlédnete-li pozorněji k jejich vývodům, uvidíte jen tolik, že v nejlepším případě při náboženství, respektive církvi, dávají na ekonomický moment větší důraz, než se to obvykle děje, a že tuto stránku problému jasněji osvětlují. Že by náboženství, in concreto církev, ještě konkrétněji hierarchové a četní duchovní (kláštery a tak dále) neměli co činit s ekonomii – to by myslím nikdo myslivější nechtěl vážně tvrdit; myslím, že i ten, kdo o materialismu ekonomickém ještě nic neslyšel, připustí, když si to trochu rozváží, že také mezi náboženstvím, a mezi všelikou „ideologií“ vůbec, a hospodařením nějaké bližší nebo vzdálenější vztahy jsou. Vztahy ty mohou být ovšem pojímány různě, jde o to, aby byly určeny přesněji. Engels a Marx nesmějí však přestat na tom, že prokáží mezi náboženstvím a poměry hospodářskými nějaké vztahy vůbec – oni mají zvláštní úkol ukázat, že náboženství a všeliká ideologie v poslední instanci (jak Engels tak často říká) jsou jen ty ekonomické poměry.

Jak řečeno, takového přesného určení u Marxe a Engelse není. A není ho z důvodu velmi jednoduchého, ale pádného: je vůbec nemožné; ideologii jen z poměrů hospodářských vyložit nelze.

Přehlédněme jen rozličné definice historického materialismu, které nám Marx a Engels podávají, a nemůžeme být v pochybnostech o tom, že historický materialismus, přes mnohé definice, vlastně pro tuto mnohost a rozmanitost, je učením velmi nejasným.

Pochopujeme proto (předně), proč Marx a Engels o vztahu ideologie a poměrů ekonomických mluví tak neurčitě, nepřesně a často jen obrazně. O věci jsem se už zmínil: Ideologie je „nadstavbou“, je hospodářskými poměry „podmíněna“; Engels liší ideologii „vyšší“ a „nižší“ podle toho, jak je od poměrů hospodářských více nebo méně „vzdálena“; v dějinách práce vidí se „klíč“ k pochopení veškeré historie společnosti^[180]; anebo: Feuerbachova morálka je

„přistřižena“ na dnešní společnost kapitalistickou. Ostatně může být uvedena také „reálná základna“ a podobných dokladů více.

Marx a Engels (za druhé) kolísají v tom, že jednou mezi ideologií a hospodařením vidí vztah příčinný, jindy jen jistý paralelismus a jindy ještě jinak chápou tento vztah. Takové kolísání lze očekávat, neboť se nám stejně vyskytlo při otázce po poměru ducha a těla.

Z nejstarších definicí mluví názor, že ekonomické poměry jsou příčinou ideologii způsobující; to se shoduje s názorem psychologického materialismu, podle kterého jsou duševní činnosti vyráběny mozkem, respektive organismem celým. „Člověk jest, co jí“ – to je vlastní a důsledně materialistický výklad ekonomického materialismu. A jen proto, že je to výklad nemožný, musili Marx a Engels krok za krokem hledat výklady zmírňující. Ekonomický materialismus se právě nedá provést tak důsledně jako materialismus psychologický: Dejme tomu, že člověk jest, co jí – odkud vezme to, co jí? Marx a Engels jsou nuceni k tomu, aby namísto potravy kladli práci, potravu opatřující; tím jsou však dále hnáni do úzkých – práce právě předpokládá také nějakou činnost ducha, ideologii.

Z tohoto rozporu se Marx a Engels nedostanou. Ekonomické poměry právě nemohou člověka vytvořit, naopak je vytváří člověk – na tomto faktu se ztroskotává všecek důsledný materialismus ekonomický. Proto se Engels snaží filologickou subrepcí (srovnej shora v § 25!) uvést do ekonomických poměrů rozmnožování druhu.

Ježto se na ideologii nelze dívat jako na výlučný účinek poměrů ekonomických, nezbyvá nic jiného než vztah obou chápat jinak. A tu se pak začíná mnohoznačnost a rozmanitost výkladu.

Velmi často se ideologie bere jako „reflex“, „ukazatel“ ekonomických poměrů nebo něco takového; co to však je takový „reflex“, takový „ukazatel“? Slovo „reflex“ nás upomíná na Engelsův výklad pojmů jako „reflexů“, ale ani tím se nestává věc jasnější. Lockova tabula rasa může něco vnějšího reflektovat – ale stačí jen to srovnání domyslet do konce, abychom se přesvědčili, že se nehodí pro vztah veškeré ideologie k poměrům ekonomickým. De facto jsou všechny takové výrazy jako „ukazatel“, „reflex“ jen pojmy z rozpaků, které důkladnější psychologické analýze nemohou odolat.

Tu a tam se může myslet, jak jsem řekl, na jakýsi druh paralelismu mezi ideologií a hospodařením. Pro paralelismus ideologie a poměrů hospodářských mluví například Engelsův výrok: „Veliké historické obraty (Wendepunkte!) byly doprovázeny přeměnami

náboženskými“ – tak totiž interpretuje Engels mínění Feuerbachovo, že se údobí historická odlišují změnami náboženskými.^[181]

Ovšemže se nám tento paralelismus dále nevysvětluje, a můžeme si tedy věc představovat, jak chceme.

Na každý způsob zbývá nám také možnost myslet na konsenzus ideologie a hospodaření, konsenzus asi toho druhu, jak Saint-Simon, Comte, Fourier a jiní vidí v každé epoše zvláštní hospodářské poměry, které se shodují s ostatními poměry „ideologickými“. Přitom je stále nejisté, odkud tento konsenzus vlastně pochází, jak se prosazuje. Engels mluví v uvedených listech velmi rád o působení vzájemném; nepotřebuji pojem vzájemného působení teprve analyzovat, abych mohl říci, že se Engelsovi málo hodí. Engels právě potřebuje konsenzu; má-li se konsenzu dosahovat neustálým vzájemným působením, tož to právě znamená, že se vzdává starších názorů o „reflexu“ a o neskutečnosti ideologie vůbec.

Jak jsou všechny tyto pojmy nejisté a nepřesné, můžeme u Marxe a u Engelse prokázat na každém kroku. Tak se jeví nejasnost a neurčitost dále (za třetí) v tom, že Engels jednou stát a právo k ideologii počítá, ale zapomene na to, a jindy stát, právo a společenské poměry k ideologii nepočítá; tak například čteme doslova při zmínce o historických vědách, že zkoumají „životní podmínky lidí, společenské poměry, formy právní a státní s jejich ideální nadstavbou filozofie, náboženství, umění a tak dále“.^[182]

Konečně a hlavně (za čtvrté): Engels nakonec sám doznal, že ideologie z poměrů hospodářských nevzniká, že hospodářské poměry mají jen vliv, určující sice, ale nikoli jediný a tak dále – jak jsme to v různých definicích Engelsových a jinde četli. Tím, jak už řečeno jinde, byl spor redukován na otázku po stupni vlivu hospodářského, neběží už o jeho výlučnou paternitu ideologie.

Zkrátka Marxovi a Engelsovi, a stejně jejich stoupencům mladším, ekonomický materialismus postupem doby tak vyprchal, že z něho nakonec nezbývá nic jiného než učení, že ekonomické poměry v historii hrají mnohem větší úlohu, než si dějepisci před Marxem byli vědomi.^[183]

Chceme-li to nazývat materialismem – dobrá, jen si pak musíme zvyknout nevidět v ekonomických poměrech výhradní příčiny ideologie. A držíme-li se potom různých definicí Marxových a Engelsových, a dokonce definicí marxistů novějších, scvrká se nám ekonomický materialismus tak značně, že se nakonec prohlašuje jen za metodu. Poměry ekonomické samy

se stávají například metodami pracovními, podle kterých se mají rozlišovat ekonomické epochy; Kautsky je redukuje přímo na techniku a na moderní přírodovědu s matematikou. Engels redukuje ekonomický materialismus na účinky dělby práce, Kautsky dává hlavní důraz na ekonomické podmínky, z kterých se vyklubou, když se na ně podíváme přesněji, ony potřeby, které vedou k technickým vynálezům a objevům – jedním slovem: metafyzický materialismus a pozitivistický objektivismus v historii prostě ztroskotává.

34. Tato kritika se zkouší na některých příkladech ekonomického výkladu historického

Nebude škodit, podíváme-li se k posílení toho, co jsem řekl, na některé příklady historického výkladu materialistického, respektive ekonomického, přesněji.

Jako první příklad uvádím vztah náboženství a zvláště křesťanství k ekonomickým poměrům.

Velmi často totiž čteme, že křesťanství vzniklo z hnutí proletářského a že vůbec má význam jen ekonomický. Engels sám se snaží ve zvláštní stati prokázat, že se prvotní křesťanství velmi podobalo modernímu hnutí dělnickému a že, „pokud to tenkrát bylo možné“, bylo přímo socialismem.^[184]

Engels je opatrný a dává „socialismus“ do uvozovek. Ve spise proti Dühringovi, kde jedná o vývoji ideje rovnosti, vyznává, že tak zvaný komunismus křesťanský žádný komunismus není.^[185] Engels opakuje staré, ale nesprávné tvrzení, že křesťanství původně vzešlo u potlačených a zvláště u otroků. Historie křesťanství však názor Engelsův nepotvrzuje, ať se sebevíce dovolává Renana, který se domníval vidět v prvních křesťanských obcích místní odbory mezinárodního dělnického sdružení. Všecko, co Engels uvádí, nedokazuje, co tvrdí. I povrchní znalost historie křesťanství musí o tom každého přesvědčit. Přečtěte si třeba dějiny dogmatu od Harnacka, dějiny doby novozákonní (Weizsäcker, Schürer) a dějiny církevní (Karl Müller), nebo si jen přečtěte Starý a Nový zákon – najdete tam všecko jiné než důkaz pro to, že by křesťanství bylo vzniklo z poměrů výrobních, že má v „poslední instanci“ význam ekonomický. Uvidíte, jak učení křesťanské bylo připraveno dlouhým, staletým vývojem židovského a pohanského náboženství a řecké filozofie; ale jak chceme vysvětlit ekonomicky nejen dogmata, nýbrž také mravnost, kult a církevní organizaci? A hlavně: jak si máme vyložit hospodářsky náboženství samo, náboženskou ideu a náboženský cit? Můžeme vyložit osobní vztah člověka k Bohu a k světu, vztah promyšlený a procítěný, jako „masku“ poměrů hospodářských? Jen to zkuste – neboť Engels to nezkusil. Engels operuje s náboženstvím jako s daným faktem a uvádí pak jen takové důvody, jakože například Ježíš,

apoštolově a první šířitelé křesťanství byli podobní moderním proletářům. I kdyby to bylo pravda – jakože není –, nebylo by tím dokázáno, že křesťanství je hnutí socialistické, pokud se právě nepodá důkaz psychologický, že náboženství svou podstatou má význam jen hospodářský.

Nemá tedy Engels pravdu v ničem? Má – ale ve směru jiném, než sám myslel. Hnutí proletářské dnes má – jak uvidíme – jisté vztahy k náboženství a je do jisté míry, vedle toho, že má ráz vědecký, také hnutím náboženským, a odsud podoba. Je také správné, že se křesťanství od samého počátku eticky vyrovnávalo s otázkami ekonomickými a politickými – mravnost přece vůbec nemůže nehledět na hospodářské poměry lidí. To se rozumí samo sebou, ale je to něco docela jiného než tvrzení, že náboženství a mravnost je jen „reflexem“, „maskou“, nebo tak něčím, poměrů ekonomických. Také je správné, že mezi prvotními křesťany – ne všude – byl jakýsi komunismus; ale jak Engels sám poznamenává, byl to komunismus docela svého druhu, který de facto nemá s hospodářským komunismem marxistickým společného nic než jméno. Komunismus náboženský a etický je od moderního socialistického podstatně různý – právě že je náboženský.

Proto se nesmí Engels a Kautsky dovolávat jen tak beze všeho ani našich českých Táborů jako předchůdců moderního komunismu; naše reformace – to ukazují dějiny docela jasně – byla hnutím mravním a náboženským; byla také po mnohá a mnohá léta, ba staletí připravována nejen doma, nýbrž také v ostatním křesťanstvu. Rozumí se, že reformace měla také následky hospodářské, například svou etikou protiasketickou. V jednotlivostech nemůže být pochybnosti o tom, že mnohým knížatům a mocným tohoto světa nešlo o reformaci, nýbrž o vlastní obohacení a podobně; avšak reformátorům šlo skutečně o nápravu života, to bylo jádrem a podstatou reformace, a nikoli úsilí hospodářské. Prosím stoupence ekonomického materialismu, aby vysvětlili, jak se dá vyložit Husova horlivost víry, jak se dá vyložit Lutherova síla víry ekonomicky. Dějiny nám ukazují, jak se Hus učil od Wiklefa, jak na Husa působili čeští i němečtí předchůdci za Karla IV. a podobně – ale všechny tyto poměry, hnutí náboženské vůbec, a zvláště Husova víra a reformační horlivost naprosto se nedají pochopit hospodářsky. A nemá vůbec žádného smyslu to požadovat, jako nemá žádného smyslu chtít vysvětlovat poetickou sílu Dantovu, tvůrčí sílu Michelangelovu, vědeckou práci Newtonovu ekonomicky: náboženství, mravnost, umělecká a vědecká tvorba – zkrátka „ideologie“ jsou právě dány.

Kautsky, jak jsem řekl, ukazuje ve svých dějinách socialismu hlavně na tábořské komunisty. Ale Táboři byli sektou právě také náboženskou, a to jen jednou skrovnou sektou velikého hnutí vedle několika sekt jiných. Chceme-li tedy pochopit a vysvětlit českou reformaci, musíme k srovnání přibrat vedle Táborů také jednotu bratrskou, musíme dále myslet na to, jak husitství přecházelo v luterství – zkrátka vidíme docela jasně, jak se naše reformace vyvíjela na základech docela svých zvláštních, na základech náboženských, a že se ten vývoj spravuje zákony jinými než hospodářskými. Vůbec světodějný proces, jak se vyvíjel protestantismus z katolicismu a jak se katolicismus sám vyvíjel ze staršího polyteismu a monoteismu židovského, absolutně se nedá pochopit ekonomicky.

Marx a Engels ovšem nemohou vidět v reformaci nic než politické hnutí moderní buržoazie. Engels jednou vykládá Kalvínovo učení o milosti v ten smysl, že prý bylo výrazem faktu, že v světě obchodním úspěch nebo bankrot jednotlivce nezávisí na úsilí a dovednosti jednotlivce, nýbrž na poměrech, kterých člověk ovládat nemůže. Tu prý tedy nejde o chtění, nýbrž o milost neznámých mocností ekonomických. Zvláště v době ekonomických převratů, kdy se stará střediska a cesty obchodní zaměňují novými, kdy se otevírají světu Amerika, Indie, kdy zlato a stříbro mění svou hodnotu – v takové době musilo prý učení Kalvínovo vzniknout nutně a docela přirozeně.

Možná, že takové a podobné „výklady“ na prvé poslechnutí nezarážejí, ale jen trochu přemýšlet, a hledanost a ovšem nedostatečnost výkladu se objeví.

Můžeme přece zcela dobře vystopovat, jak názory Kalvínovy byly vysloveny už dávno před Kalvínem, jak měly v církvi jistou platnost a jak se Kalvín opřel především o Augustina; co to všecko má dělat s ekonomickými poměry doby Kalvínovy? A odkud reformační horlivost Kalvína samého?

Správné jest, že kupec je vydán hospodářským konstelacím jemu neznámým, a ty že naň mohou působit podobně, jako působí na divocha pro něho strašné a jemu stejně neznámé síly přírodní; kupec se tedy může ze strachu svého utíkat k nadpozemským bytostem podobně jako divoch v pralese. Kupec se může ze strachu a z úzkosti stát právě tak pověřeným jako ten divoch – nejistota a strach v pralese burzovním může působit stejně jako nejistota a strach v pralese divochů. To víme už dávno, že lidé v neštěstí Boha pilněji hledají než v štěstí. Až sem by to bylo všecko správné; ale i z toho jen vyplývá, že ekonomické poměry mohou člověku nahánět strachu – co z toho plyne pro ekonomický materialismus?

Ve skutečnosti má kalvinismus docela jiný význam, než mu Engels přičítá. Kalvínovo učení je především výrazem novějšího smýšlení deterministického, charakterizujícího protestantismus a zejména kalvinismus naproti indeterministickému katolicismu. Ten determinismus, rozumí se, musil se také jevit v hospodaření národů protestantských, ale docela jinak, než myslí Engels: determinismus (srovnej dále § 125, III) naučil protestantské národy vědeckěji myslet a lépe hospodařit. A tak je právě kalvinismus jen dokladem, jak „ideologie“ působí na pokrok práce a hospodaření.

Obrátíme-li se od náboženství k filozofii, máme od Marxe samého výklad Descartova učení, že zvíře je stroj: Descartes se díval na zvíře očima doby manufakturní, kdežto středověk ve zvířeti viděl pomocníka.

Tento výklad se zdá docela přijatelný. Stejně by se mohla vyvozovat například teze La Mettrieva, že člověk je stroj, z kapitalismu a z moderního industrialismu továrního, a také ten výklad by byl docela přijatelný. A přece je to výklad jen zdánlivý. Descartes pojímá svět, jak vidíme na celé jeho filozofii, abstraktně matematicky a mechanicky; matematika a abstraktní přírodověda vyvinuly se dříve než biologie a psychologie, a Descartes se pokouší v duchu tohoto vývoje a vědeckou metodou své doby vyložit zvíře v protikladu k člověku. Jak se však Descartes sám stal matematikem a přírodovědcem, pokud to vůbec lze vyložit, vidíme z jeho analýzy tehdejšího ducha doby, jak proti scholastice hledal pevný a neotřesný základ filozofický a jak jej našel v matematice a ve vědách na matematice založených. Proč vůbec tak filozofoval, proč ho už neuspokojovala scholastika, proč už zvláště neschvaloval jezuitské vychování a tak dále – to všechno se dá vysvětlit jen z tak zvaného probuzení nové doby. Toto probuzení se projevuje v náboženské reformaci, projevuje se jako vědecká a umělecká renesance, vzniká nová filozofie, rozvíjí se vědy speciální a nakonec se uplatňuje nový vědecký duch také v hospodářství, v podnikání a v obchodě – ekonomické poměry samy počátek této nové epochy nevysvětlují a nevysvětlují ani Descartovy nauky o zvířatech. Nejvýš tu máme příklad uvedeného konsenzu, kterýžto výklad může také platit pro učení La Mettrievo.

V *Neue Zeit* jsem četl výklad Hartmannovy filozofie „nevědomého“: tato filozofie je prý výrazem faktu, že se německá buržoazie úplně už vzdává svého třídního vědomí. Nehledíc k tomu, že celý ten výklad vyúsťuje ve filologickém nedorozumění – „nevědomé“ nemá nic společného s třídním vědomím, to jest s třídním duchem, že se lidé cítí členy nějaké třídy – dějiny filozofie nám ukazují, že se Hartmannovo učení vyvinulo hlavně z filozofie

Schopenhauovy a Hegelovy a že bylo dalším zpracováním také jedné myšlenky Leibnizovy, myšlenky o nevědomých představách; „nevědomé“ Hartmannovo má tedy docela jiný význam a vyvíjelo se docela jiným způsobem než ekonomickým. Mimochodem řečeno, má Hartmannovo „nevědomé“ velkou podobnost s Marxovým iluzionismem, který také není tak vzdálen Hegelově a Schopenhauově filozofii – je také marxismus důkazem, že německá buržoazie ztratila své třídní vědomí?

35. Ekonomický materialismus filozofickým a metodickým primitivismem: mnohost a složitost sociálních příčin vyžaduje přesné srovnávací metody

Co vidíme z příkladů těchto, vidět také ze všech ostatních pokusů o výklad ekonomický a z celého materialistického pojmání dějin: výklad „ideologie“ pouze ekonomický je neúplný. Výkladem ekonomickým se zastírá plnost a obsahové bohatství dějinných událostí a života sociálního vůbec, zdánlivá jednoduchost se stává ve skutečnosti nesrozumitelností, domnělý realismus je vpravdě utopismem. Ten, kdo může souhlasit například s Marxovým pojetím reformace (v *Kapitále*), trpí prostě historickým daltonismem, nevidí-li, jak Marx to veliké a obsažné kulturní hnutí celého křesťanstva redukuje na praobyčejnou historii kšeftovní.

Snaha Marxova, udělat z historie kauzálním výkladem dějinného vývoje vědu pozitivní, ztroskotala. Nedovedl prostě prokázat, že právě poměry ekonomické jsou vlastní, konstituující a tvůrčí příčinou veškerého sociálního života, ba ani se to prokázat neodvážil, přestože to napřed měl v plánu; ale ani v tom případě, omezíme-li historický materialismus tak, jak to Marx a Engels později sami udělali, jejich ekonomický výklad nestačí. Je to výklad pořád jednostranný, abstraktní, utopistický, neboť je de facto nejvyšším výkladem vývoje hospodářského, nikoliv veškerého vývoje kulturního.

Marx kritizuje běžné dějepisce docela dobře, ale zapomíná, že už v jeho době a před ním byli také významní a vědečtí historikové, a ovšem se mu při tom také stane, že se dopustí sám chyby, kterou vytýká.

Pokud jde o výklad kauzální, učí zkušenost vždycky znova, že také historikové, jako ostatní lidé všichni, svazky příčinné konstatují lehkomyšlně; chronologická následnost i synchronistická souslednost vykládá se bez velikých rozpaků kauzálně – prostá posloupnost nebo rovnoběžnost časová, pouhé „před tím“ nebo „zároveň“ zaměňuje se s kauzálním „proto“. Snaha podávat v historii výklad příčinný je jistě oprávněná. Ale skutečný historický výklad příčinný vyžaduje velké opatrnosti a metodologické pozornosti. Zpravidla nemá

dějinná událost příčinu jednu, nýbrž příčin více, a obyčejně dokonce příčin velmi mnoho. Neustále působí na jednotlivce a na společnost nebe a země, působí na jednotlivce celé okolí a působí na minulost; příčiny jsou navzájem těsně spojeny, a stejně účinky nejsou jednoduché, nýbrž složité, a proto se tak těžko najdou k jednotlivým dílčím účinkům dílčí příčiny, a je nesnadné jednotlivé prvky tak izolovat, aby se spojení pravých příčin a jejich působení s jistotou odhalilo. Tu pomáhá jen stálé a pečlivé srovnávání různých účinků a příčin: metoda historická je zvláštní druh metody srovnávací.

Kromě mnohosti a složitosti příčin budeme pozorovat, jak působí: musíme tu přesně rozlišovat, zda příčiny působí stále, nepřetržitě, či zda působí přetržitě (intermitentně), působí-li snad jen občas (v určitých periodách), působí-li jen ojediněle. Při tom všem se musí měřit, nebo aspoň odhadovat síla, intenzita účinků, a musí se určit, které příčiny jsou důležitější, které méně důležité, které příčiny jsou podstatné, ke kterým se ještě musí brát zřetel, kterých lze už nepočítat (quantité négligeable).

Lišíme příčiny vzdálenější a bližší. Při tom myslíme buď na rozdíly časové (příčiny působící dříve – později), nebo na rozdíly v kvalitě (příčiny podstatnější – vedlejší).

Lišíme příčiny přímé a nepřímé (například vliv podnebí na mravnost, na sebevraždnost).

Historik bude také bedliv rozdílu, který se skrývá pod tím, co se zove příčina příležitostná nebo prostě příležitost naproti příčině způsobující; často příčina časově poslední je jen příležitostí, kterou se dovršuje nebo umožňuje účín připravovaný, připravovaný dávno a příčinami jinými, mnohými a účinnějšími. Proto se mluví o příčinách připravujících a pomocných, o podmínce, o podmínkách, za kterých působí příčiny jiné a podobně; jazyk sám a obyčejná klasifikace dělá tu rozdíly.

Máme-li to všechno na mysli, je zřejmé, že podle marxistických definic samy poměry hospodářské jsou příčinou velmi složitou: Marx, Engels a ostatní počítají k nim prostředky komunikační, poměry obchodní, pracovní (síla pracovní jednotlivých tříd, národů a podobně), celou přírodu, nakonec také moderní technologii i s matematikou a přírodovědou!

Materialismus ekonomický je už v tom nejvýš nepřesný, že této mnohosti a rozmanitosti náležitě neanalyzuje a jednotlivých prvků, příčin dílčích, dost neodměřuje a neodhaduje. I kdybychom materialismus ekonomický přijmout chtěli, musili bychom si právě po této stránce vyžádat o něm poučení mnohem důkladnější a přesnější. Musila by se podat přesnější analýza aspoň kvantitativní, jestliže se má už méně přihlížet k různostem kvalitativním (vliv

slunce, vliv rozumování matematického!). Marx různosti kvalitativní uznává, třebaže se dovolává mínění Hegelova, podle kterého se rozdíly kvantitativní na jistém stupni převrací v rozdíly kvalitativní.^[186] Jak řečeno, aspoň analýza kvantitativní měla by být provedena velmi pečlivě.^[187]

Úsilí vyložit rozmanitost a plnost historických událostí principem jedním je přirozené a oprávněné. V tom nám dává metodický příklad nejen přírodověda, nýbrž vědy všechny. Avšak snaha po jednotě a zjednodušení vysvětlovacích principů nesmí svádět k takovým konstrukcím, jaké dělá Marxův historický materialismus.

Musíme ovšem neustále myslit na to, že principy výkladu, jichž historikové užívají, jsou sice jednotící, nejsou však jednoduché. To platí o těch, kdo například vidí vlastní základ výkladu dějin v „náboženství“, to platí o „idejích“ Rankových, o „rozumu“ Bucklově, o „egoismu“ jiných a platí to také o „poměrech ekonomických“. Společné je všem těmto názorům, že vidí jednu hlavní, ba jedinou, hybnou sílu společenskou, již historický vývoj lze vyložit.

Avšak naprostou jednoduchost té hybné síly nelze držet v případě žádném. Říká-li se například, že rozum je vlastní příčinou historického pohybu, bude arci třeba navzájem srovnat a ocenit právě ty různorodé činnosti intelektuální ve vědě, v umění, v technice a tak dále. Podobně náboženství, stát, a ovšem zase i poměry ekonomické, jsou složitým činitelem historickým a sociálním; také „výrobní poměry“ Marxovy jsou souborem sil různých a rozmanitých. Ta jedna hybná síla, vis motrix, musí být ve své činnosti konkrétně kvalifikována, rozlišena – hybná síla jedna ukáže se komplexem sil.

Redukce vědeckých a filozofických principů výkladu je tedy tím oprávněnější, ale ekonomický materialismus si dovoluje redukci i zjednodušení až přílišné. Marxův materialismus potlačuje právě psychologii a tím také sociologii. Nemohou být výklady všech sociálních jevů tak jednoduché, jako výklady v mechanice; zvláště sociolog se nesmí bát formulí velmi složitých – mnohost a spletnost příčin a účinků je právě v oblasti společenského života velká.

Lze pochopit, že se osvědčené metody jedné vědy přenášejí do vědních oborů jiných; lze pochopit, že nanejvýš metod matematických a přírodovědeckých užívají mnozí ve vědách duchových, v oborech ještě pevně neustavených, zvláště v sociologii. Pravím: lze to pochopit, přesto však je to počínání neoprávněné a nesprávné. Naturalismus v sociologii je neoprávněný. To bylo vyloženo už dříve; zde máme příležitost pozorovat tuto metodu

Marxovu a metodu marxismu v osvětlení novém. Marxův naturalismus a materialismus je filozofie a metoda primitivní, ba přímo vědecky reakční. Marx podléhá nejen v teorii, nýbrž také v praxi vědeckému primitivismu, ještě pořád velmi rozšířenému: Marx se nemůže spřátelit s pokračující složitostí civilizace, stejně jako Rousseau a jiní; nepokročivost, a jak jsem řekl vědeckou reakci, vidím v tom, že Marx akceptuje sice nový názor o pokroku a vývoji, ale chce vystačit filozofií starou, tím primitivním materialismem a naturalismem, třebaže pokrokem a vývojem svět, život a věda, filozofie a politika stávají se stále složitějšími. Teoreticky obětuje Marx psychologii a sociologii materialismu, ze sociologie, z ekonomiky dělá vědy přírodní. Ale nejen v teorii, i v praxi drží se toho primitivismu: prakticky hledá svůj sociální ideál v domnělém prakomunismu. Marxismus a socialismus vůbec shoduje se s reakčními tužbami v tom, že oba hledají svůj ideál v minulosti.

V tomto smyslu vidím v materialismu, a speciálně v materialismu ekonomickém, vědecký primitivismus.

K tomuto vědeckému a filozofickému primitivismu je veden Marx a socialismus také svou snahou popularizační.^[188]

36. Marxova redukce všech sil sociálních a historických na hospodaření, ekonomický materialismus, vede k prohlášení individuálního vědomí za iluzi. Psychologie – vědomí popírá ekonomický materialismus

Marx redukuje všechny síly sociální a historické na jednu jedinou – na poměry hospodářské, výrobní.

Sociálními silami rozumíme všechny ty síly, kterými se společnost jako celek udržuje a vyvíjí. Chceme-li tyto síly letmo přehlédnout, máme nejprve rozličné síly přírodní – kosmické, telurické (teorie o milieu: Comtova mesologie jako souhrn učení o vlivech vnějších).

Příměji působí síly biologické. Největší důležitost mají zvláště vlivy regulující růst a prospívání populace: plodnost, úmrtnost, živoucnost obyvatelstva vůbec, přibývání a ubývání lidnatosti a tak dále (populacionistika).

Konečně máme síly sociálně historické. Síly sociální způsobují společenskou vzájemnost a společenskou organizaci vůbec; tak například dělba práce víže člověka k člověku, ale právě tak i přirozená sympatie a vlastnosti jiné. V tom směru působí také příroda; hory například oddělují skupiny lidí a jiné zase spojují a tak dále.

Silami historickými (historické jsou ovšem zároveň sociálními – sociální zároveň historickými) jsou všechny ty síly, které způsobují vývoj, po případě pokrok nebo zánik společnosti a člověčenstva vůbec. Také zde můžeme myslet na činitele mimospolečenské: především na síly přírodní (dějiny se stávají částí dějin kosmických); můžeme však také myslet na síly mimosvětové, řekněme metafyzické: víra v osud, víra v boha (teismus, panteismus a podobně).

Jedni vidí hybnou sílu historického vývoje v dělbě práce, druhí v boji o život, opět jiní v přibývání obyvatelstva; jsou sociologové, pro které je vis motrix v rozumu, pro jiné je v citu a tak dále.

Hybných sil je ve skutečnosti velké množství a působí způsobem rozmanitým; usilujeme postihnout působnost jednotlivých sil, studujeme zákonitost jejich účinků, a tak se snažíme vysvětlit obsah společenského života sociologicky.

Tento obsah třídí sociologové na tyto hlavní kategorie: náboženství a církev; mravnost (mravy); umění, věda a filozofie (vzdělání, školství a celková organizace intelektuální a tak dále); stát a právo; národnost a jazyk; hospodaření a organizace sociální; biologická organizace obyvatelstva.

Tyto kategorie vyčerpávají kolektivní život lidský a všecek obsah historie.^[189]

Historický materialismus tedy tvrdí, že hospodářská organizace (souhrn poměrů výrobních) je pravá a skutečná báze všeho života sociálního a historického; to mu znamená, že se všechny ostatní sociální kategorie (s výjimkou sil přírodních a snad biologických) dají redukovat na kategorii jednu, a to kategorii hospodářskou, že ostatní kategorie jsou nereálné nebo mnohem méně reálné (reálný je pouze souhrn poměrů výrobních).

Ekonomický materialismus nutně tedy vede k tomu, aby vědomí pokládal za iluzi; ale psychologické pozorování a psychologická analýza vzpírají se tomuto důsledku co nejrozhodněji. Psychologická analýza například ukazuje, že city a ideje náboženské, že mravnost, že tvoření umělecké a filozofické a tak dále, mají svou podstatu a hodnotu samostatnou, na hospodářských poměrech nezávislou; a stejně potvrzuje rozbor historický toto psychologické a filozofické hodnocení náboženství; vidíme, že vývoj náboženství vývojem hospodaření vyložit nelze: Marx přesto dekretuje svůj materialismus, a proto mu ovšem nezbyvá než psychologii a etiku a vědomí vůbec hodit přes svou materialistickou

palubu. Mezi objektivistickým materialismem Marxovým a mezi psychologii a etikou je rozpor základní.

Ted' budeme moci zhodnotit některá z míst svrchu uvedených (v §§ 24 a 25) v jejich plném významu. Marx hned roku 1844 v listě Rugovi prohlašuje posavadní vývoj za sen^[190] a v tomto smyslu později ze své soustavy eliminuje vědomí výslovně. Ve spise o Napoleonovi prohlašují se psychické činnosti individua za iluzi^[191]; v definici ekonomického materialismu z roku 1859 čteme, že hospodářské poměry jsou na vůli člověka nezávislé.

Engels v tom následuje Marxe. Ideologie je mu pouhým reflexem, ukazatelem, signálem poměrů hospodářských; pravý smysl všech těchto formulí podává se z listu Mehringovi, ve kterém se prohlašuje vědomí přímo za falešné a individuální motivy se prohlašují za falešnou a zdánlivou imaginaci, za zdání. V tomto smyslu se pak vykládá individuální motivace všecka, jak uvidíme v příštím paragrafu.

Výklad individuálního vědomí jako iluze podává se Marxovi a Engelsovi také z jejich kolektivismu – jako rozhodní komunisté uznávají jen vědomí třídní, jen vědomí kolektivní. O tom budeme muset jednat ještě obšírněji; ale víme už, že Marx chce komunismus stavět jen na materialismu. Marxův iluzionismus v poslední instanci vyplývá z materialismu. Chápeme nyní, proč Marx v sociologii a filozofii odhazuje pozorování a výklad psychologický jako nejistý a hledá v hmotě objektivně jistější důvody pro svůj názor na svět. Marx sociologii zakládá materialisticky na přírodovědě, kdežto de facto musí být v první řadě založena na psychologii: sociologický a historický výklad koneckonců vždycky musí být ověřen psychologicky, a to z prostého důvodu, že společnost je složena z individuí vědomých a vědomě jednajících – anche io sono pittore, také já jsem společnost, také já jsem historie! Sociologie bez psychologie je nemožná.

Nikdo nepopírá vlivy přírody na člověka a na společnost. Ale o rozličných vlivech přírody a vlastního těla víme jen svým vědomím a jen to naše vědomí nás poučuje o silách společenských a historických; ostatně to musí uznávat také – Engels, třebaže to vyjadřuje svými nepřesnými výrazy, podivnými slovy, že všecko, co člověkem hýbe, musí projít jeho hlavou (srovnej shora § 12). Vývoj historický je právě vývojem člověka vědomého – je-li individuální vědomí iluzí, pak ovšem je iluzí všecko a především – také materialismus ekonomický.

Ruský historik Miljukov v tom smyslu řekl, že hmotnost poměrů hospodářských je jen zdánlivá, ježto hospodaření se děje v témž duševním milieu, v němž se odehrávají i jiné jevy společenského života. Poopravil bych výrok Miljukova v ten smysl, že se také hospodaření děje ze subjektivních motivů, z rozličných takzvaných potřeb, o nichž musí mluvit také ekonomičtí materialisté. Zkrátka: odklid'te z vědy a z filozofie vědomí, a odklidíte vědu a filozofii všecku, také ekonomiku a s ní i ekonomický materialismus.

37. Marx neprohloubil svůj iluzionismus ani psychologicky, ani sociologicky. Marx a Hegel. Každý iluzionismus je zároveň deziluzionismem: filozofie hledá smysl světa a života

Marxismus je tedy rozhodným iluzionismem. Ale ani Marx, ani Engels svého materialistického iluzionismu nijak neprohloubili, ani psychologicky, ani sociologicky. Měli jsme již několikrát příležitost a příčinu konstatovat, že pojem ideologie v marxismu zůstává neobjasněn.

Vědomí prohlašuje psychologie za evidentní a bezpečné – nemáme koneckonců nic než to své vědomí, a musíme mu tedy důvěřovat. Tato evidence a bezpečnost vědomí nevylučuje však nejrozumnějších omylů, sebeklamů a iluzí – o tom o všem se můžeme poučit v každé učebnici psychologie přesněji.

Co se speciálně termínu iluze týká, nemíním tu pouze u psychologů ustálený terminus technicus, označující iluze smyslové, ale užívám slova iluze, iluzionismus v tom smyslu, ve kterém říkávají mnozí etikové, že altruismus je iluzí, ježto tak zvaná nesobecká láska k bližnímu je v jádře jen egoismem. Podobně se můžeme klamat o jiných citech, co do obsahu, síly a podobně; týž klam se může vztahovat také na vůli, zkrátka na činnost duševní všecku – iluzionismus, iluzionismus absolutní. V literatuře krásné kouzlo psychologů realistů tkví právě v tom, že nám odhalují pravou podstatu člověka. Psychologie vědecká, zejména asociační, předcházela v tom slavné romanopisce ruské, norské a jiné.

Marx se mohl o svém úkolu psychologickém poučit třeba u Schopenhauera. Schopenhauer, ovšem ze stanoviska idealistického, má propracovaný systém iluzionismu: svět a také svět vnitřní není tím, čím se nám být zdá, ale je slepou vůlí. Také Schopenhauer prohlašuje zejména motivy za iluzi a z toho hlediska neuznává etických imperativů – Marx mohl z komplikované psychologie Schopenhauerovy pochopit, co to znamená iluzivnost vědomí netoliko tvrdit, nýbrž proti obyčejnému vědomí také jak tak dokazovat. Marxův iluzionismus

je ovšem objektivistický – krajní objektivismus vede k iluzionismu, tak jako krajní subjektivismus.

Může-li se takto nebo jinak vykládat vědomí a život vůbec, může se ovšem také historie vykládat podobně – může se tvrdit, že její smysl, obsah a cíl je docela jiný, než se nám zdává. Jako máme iluze o svém vědomí, tak můžeme mít iluze o vývoji historickém. Nepřekvapuje tedy, že Marx a Engels poznávají podstatu člověka a historie v něčem jiném, než se obvykle myslelo, totiž v hospodařivosti – ale překvapuje, že se nepokoušejí své učení náležitě dokázat.

Marx měl svůj iluzionismus formulovat přesněji nejen psychologicky, nýbrž také sociologicky. Z tohoto hlediska měl Marx předně ukázat, jak proti vědomí kolektivismu vzniká iluze vědomí individuálního. Marx prostě vědomí individuální úplně podřizuje vědomí kolektivnímu: individuum mu není nic, masa všecko.

Otázka vědomí kolektivního má ještě stránku druhou, historickou: je vědomí podmíněno historicky a do které míry? Marx praví, že posud lidstvo snilo, teprve teď že se probouzí – co je to ten sen a co je to to probuzení? O tom bude řeč níže (v § 49), vzpomínám problému už zde jen proto, aby Marxova nekritickost a nesoustavnost jeho iluzionismu plněji vynikla, aby nedostatky jeho psychologie a sociologie byly osvětleny.

Jak jsem se zmínil, mají tyto psychologické a sociologické nedostatky svůj vlastní původ v Marxově metafyzice – v materialismu. Marx skutečně Hegela postavil na hlavu: Hegelův panteismus je, vzato filozoficky a sociologicky, od začátku až do konce pokusem překonat iluzi individuálního vědomí, a zvláště iluzi smyslovou, rozumem, a to nejen rozumem obvyčejným, nýbrž rozumem vyšším, dialektickým. Marxův materialismus naopak usvědčuje z iluze rozum, a usvědčuje jej smysly. Ovšem právě to je iluze Marxova; „čist evangelium smyslů v souvislosti, toť myslit“, pravil materialista Feuerbach, ale tomu Marx dobře neporozuměl – domníval se, že smysly čist lze. Nepostřehl, že vlastně každé myšlení důsledné, že každá filozofie je vlastně deziluzionismem – stálou kritikou a překonáváním našich rozmanitých iluzí. Jedni vidí pramen těch iluzí, a iluzí největších a nejosudnějších, ve smyslech (tak křesťanství, filozofický idealismus), druhí vidí tento pramen v rozumu. K těm náleží Marx.

Nemusím připomínat, že materialisté všichni s Marxem zajedno nejsou – ukázal jsem právě na výrok Feuerbachův, upozornil jsem také už na Milla, jenž jako materialista rozumu smysly nekorigoval. Marx se liší od svých kritičtějších předchůdců tím, že je právě nekritický:

Nepochopil, že všeliká věda a filozofie, i nejempiričtější, je světa a života výkladem. Smysl života a světa nelze vidět, nelze fotografovat, nýbrž jen vyložit – to jest věčně hledat.

38. Všecky sociálně historické síly se nakonec redukují na tři základní duševní kategorie: na rozum, cit, chtění. Otázka primátu duševních činností. Schopenhauer, Comte, Kant a Hegel. Marx materializuje Hegelovu dialektiku, a dochází tak k Schopenhaurovu primátu vůle. Která je vlastní duševní a historická hybná síla? Otázka spontánnosti. Do které míry jsme svobodní?

Materialismus a krajní objektivismus Marxův je nemožný, je sám v sobě nedůsledný: bez vědomí není žádná historie, bez psychologie žádná sociologie – ba ani historického materialismu. Všecka rozmanitost a plnost života sociálního a historického je sama sebou činností duševní – společnost je společenstvím vědomých individuí.

Všecky uvedené sociologické kategorie redukují se tudíž nakonec na rozmanité činnosti duševní; a všecky tyto činnosti samy redukují se na tři základní kategorie duševní: na činnosti rozumové, na rozmanité city a konečně na rozličné formy chtění. Rozum (k rozumu počítáme vněmy, představy, soudy a jiné činnosti), city (velmi rozmanité), chtění (chtěním rozumíme rozličné snahy a tak zvané slepé pudy až k chtění docela uvědomělému) jsou tedy poslední a hlavní prvky duševní, a tudíž i sociální.

Všecka rozmanitost a plnost duševního života individuálního i sociálně historického redukuje se koneckonců na tyto tři hlavní kategorie činností duševních.

Tyto kategorie samy jsou velmi složité. Psychologové se snaží však rozmanitost duševního života redukovat na principy co možná nečetné. Tak například v oboru života citového pokusil se už Descartes velikou bohatost citů redukovat na šest citů základních, Spinoza na tři. V tom směru psychologové pokračovali a vznikla psychologie asociační a celá novější vědecká psychologie vůbec.

Psychologie hledí určit také vzájemný poměr těchto hlavních kategorií. Vzniká zvláště otázka, která činnost duševní je základní. Už dávno se pokládal rozum za činnost základní a primární; primární v tom smyslu, že city a vůle závisejí na rozumu. V XIX. století se však primárnost přisuzuje pořád víc a více citům a chtění, rozum se stává závislým na nich.

Neběží tu ovšem o činnosti logické, nýbrž o činnosti psychologické: psychologie řeší otázkou po primárnosti duševních činností otázku, co je vlastní vis motrix, co je vlastní hybná síla duševní, a tudíž i sociálně historická.

Nemohu se tu touto důležitou otázkou zabývat důkladněji, a chci tedy pro naše úkoly objasnit základní problém ekonomického materialismu zase na Schopenhauerovi. Schopenhauer svým učením o primátu vůle hlásá, že vůle v člověku a v dějinách je vlastní hybnou silou, že rozum je jen sekundární a závislý na vůli. Nebudeme zkoumat, pokud to učení je správné – nám je důležité dobře si uvědomit, jak by byl měl Marx přesněji formulovat otázku po tom, co je vlastní hybnou silou v člověku a v historii.

Upozornil jsem hned v úvodních odstavcích, jednajících o filozofickém vývoji Marxově, na učení Schopenhauerovo o vůli a na jeho význam dobový: ono je dokladem, že se filozofie stává po výtce praktickou. Není bez významu, že to učení vzniká v době porevoluční, v době, kdy nová organizace společenská vyžadovala nejen filozofie, ale především také energie politické. Jak dobové to učení bylo, vidět z toho, že je zároveň hlásal ve Francii Maine de Biran.

Hlavně však Comte, podobně jako Schopenhauer, podřizuje rozum citům a vůli. Comte i Schopenhauer vycházejí v tom zase od Huma, který viděl hybné síly etické v citech.

Proti Humovi přiřkl Kant primát rozumu; ale Kant nepožímal rozumu tak pasivně jako Hume, nýbrž viděl v něm sílu aktivní, tvůrčí. Rozum formuje a umožňuje zkušenost, vytváří kategorie a zejména tvoří regulativní ideje pro všecku svou činnost a diktuje také citům svůj kategorický imperativ.

Tato aktivní činnost rozumu najde se potom v Hegelově dialektice. Marx Hegelovu dialektiku přijal, ale zmaterializoval ji; tím se však Marx dostal na stopy Schopenhauerovy. Do té míry, jak Marx viděl vlastní podstatu člověka nikoliv v teorii, nýbrž v praxi, přibližoval svůj materialismus Schopenhauerově psychologii. Viděli jsme už, jak marxisté velmi často zaměňují poměry výrobní za potřeby tělesné – už Engels a ještě zřejměji Kautsky materialismus ekonomický tak formulují.

Také materialismus ekonomický dává si nakonec otázku psychologickou a sociologickou: Co vlastně hýbe člověkem, ať už ho studujeme jako individuum, nebo jako člena sociálního a historického celku? Je v něm vis motrix jen jedna? Či si máme představovat, že je takových hybných sil více? Jsou v něm vedle jedné hybné síly hlavní ještě hybné síly jiné, podřízené? V

čem tkví koneckonců duševní aktivnost člověka, a ještě více než aktivnost (nástroj je také aktivní, a přece „pasivní“, to jest je hnán parní silou nebo rukou), jeho spontánnost? Jak velká je tato spontánnost, to jest do které míry je člověk hnán vnějším okolím, osudem, Prozřetelností? Do které míry jsme pány svého života individuálního, svého života historického? Do které míry jsme na přírodě a na vnějším vývoji nezávislí, do které míry jsme – jedním slovem – svobodní?

Oddíl C: K vývoji materialismu historického

39. Resumé posavadní analýzy materialismu historického. Vědecký socialismus proti ekonomickému materialismu: ekonomika pozitivně vědecká není následkem hospodářského komunismu, nýbrž jeho předpokladem. Ideologie pozitivistická a „ideologická“? Znova problém antropomorfismu

Pro plnější objasnění Marxova pojmu materialismu historického chceme ještě přihlédnout k vývoji tohoto učení. K tomu konci dobře si uvědomíme, co je obsah materialismu historického.

Podle podané už analýzy vidíme v materialismu historickém úsilí o vědeckou historii.

To je stránka problému metodologická. Marxisté sami často celý problém materialismu historického redukuji na otázku metody.

Běží tedy o pojem vědecké historie.

U Marxe slovo historie, historický zahrnuje celý obor studia sociálně historického. Ale už k vůli přehlednosti musíme v celé této oblasti rozeznávat jednotlivé odbory. Proto klasifikace celého tohoto oboru je tak nutná; klasifikace ovšem přirozená, ne umělá.

Lišíme proto sociologii jakožto abstraktní a základní vědu celého oboru sociálně historického. Konkrétním oborem sociologicko-historickým jsou vědy speciální, jako státopěda, ekonomika, statistika, etnologie a tak dále, a také historie.

Marx a Engels sociologie a historie náležitě nelišili, nelišili obou ani od ekonomiky, ba ani od přírodní historie; historie skutečně vědecká bez metodického učlenění jednotlivých oborů sociálně historických není možná: není přesně určeného předmětu a není přesné metody.

Konečně nelišil Marx a Engels od sociálně historických oborů teoretických politiky, sociologie praktické.

Vědeckost historie, respektive historického výkladu, Marx a Engels viděli ve výkladu kauzálním a speciálně v materialismu ekonomickém.

Tento Marxův materialismus ekonomický má několik prvků:

1. Marx a Engels materialismem často rozumějí pozitivismus: pojem pozitivismu není noeticky náležitě určen, v podstatě znamená názor protimetafyzický, uznávající přírodovědu za vůdčí vědu moderní. Marx stojí o pozitivistickou vědeckost a přesnost: materialistický (pozitivistický) je mu tolik co vědecký. Pozitivistické je pohrdání vši tak zvanou ideologií, zejména mravností a náboženstvím.

2. Druhý a vlastní prvek materialismu historického je materialismus. Filozoficky je to materialismus vulgární, sociologicky materialismus ekonomický. Duševní činnost člověka je produktem těla, mozku, tudíž i ve společnosti a v historii vlastní reálnou bází jsou poměry ekonomické. Je-li slovo „tudíž“ oprávněno, ani Marx, ani Engels mnoho nepřemýšleli; vůbec si z nich nelze o poměru poměrů ekonomických a ideologie vybrat určení přesného:

a) Pojímat ideologii za produkt ekonomických poměrů, podobně jako materialismus pojímá jevy duševní, to vlastně není ani možná. Nemá to smyslu. Přinejmenším bylo hospodaření a myšlení (cítění, chtění) vždycky současné. Proto například vidí Engels mezi poměry hospodářskými a ideologickými stálé působení vzájemné.

b) Ostatně, co jsou poměry ekonomické? Na to není určité a jednotné odpovědi: poměry výrobní, směnné, komunikační a tak dále, až i moderní technika a matematika.

c) Jaká je síla poměrů hospodářských a jaký je způsob jejich vlivů? Cunoa například (proti Marxovi) myslí, že dnes poměry směnné mají větší vliv než výrobní a podobně.^[192] Jaká je navzájem síla vlivů ideologických a způsob jejich vlivů? O tom dokonce není ani u Marxe, ani u Engelse poučení žádného; vidíme jen, že proti rozličným a oprávněným námitkám nakonec samostatnost ideologie uznali.

d) Nemusíme na sociálních silách uznat různost kvalitativní? Není například matematika kvalitativně různá od práce nádenické? Lze náboženství prostě kvantitativně srovnávat s prací například kupeckou?

3. Marxova a Engelsova terminologie často označuje poměr hospodaření a ideologie jakožto paralelní.

To je asi resumé posavadní analýzy materialismu historického.

Marxovo úsilí o historii opravdu vědeckou ztroskotává se právě na jeho předsudku materialistickém.

Vskutku naprosto nelze pochopit, proč by bylo psychické méně reálné než život fyzický a příroda; činnosti psychické jsou ovšem svého druhu a od jevů fyzických rozdílné (o tom podá žádoucí poučení každá učebnice psychologie), ale méně reálné nejsou, nechceme-li slovo reálný zaměňovat se slovem hmatatelný, měřitelný a podobně. Marxův ultraobjektivismus a ultramaterialismus nachází ovšem kritérium pravdy toliko v hmotném.

I když se držíme speciálně poměrů výrobních, bylo už ukázáno, že ideologii předpokládají, jak to Marx sám a ostatní marxisté nakonec přiznat musí. Marx uznává, že každá práce odpovídá nějakému napřed pojatému cíli, že nejhorší stavitel postaví napřed buňku ve své hlavě, než ji postaví z vosku: „Na konci procesu pracovního dostavuje se výsledek, jenž už existoval na jeho počátku v dělníkově představě, tedy už ideově.“ (Srovnej shora § 24.)

Proto vyústí celý ekonomický materialismus nakonec v otázku hodnocení věcí a života – v otázku, na kterou se arci nedá odpovědět tak exaktně, jak si to představoval Marxův pozitivismus. O tom bych se také nechtěl s materialisty příliš hádat – držím se co možná psychické a sociologické stránky té otázky, dobře věda, že jsme ve věcech hodnotních soudů velmi vzdáleni dogmatického řešení, jak je podává Marx. Ale ovšem tolik je jisto, že hodnocení rozdílných psychologických činností je oprávněné a že kategorie etické, estetické a vědecké jsou neméně reálné než chléb a voda. Dobré a špatné svědomí, strach a naděje, láska a nenávisť, to, že se nám umělecká díla a příroda líbí a nelíbí, a tak dále – to všecko je právě tak reálné jako železnice a obchodní domy. Řekne-li mi někdo, že pro něho mají cenu jen železnice a obchodní domy, pochopím to, ale nesmí mi říkat, že všecek ostatní život duchový spočívá na železnicích a obchodních domech, že je jimi podmíněn, způsoben.

O pojmu hodnoty vůbec budeme muset jednat ještě později; zde jde o to, postřehnout v učení ekonomického materialismu Marxův nestrávený pozitivismus.

V prezírání ideologie nacházíme známé nám prvky filozofie feuerbachovské a comtovské. Feuerbach prohlásil filozofii proti teologii za negativní; Marx to akceptuje, akceptuje však

také feuerbachovské a comtovské učení o antropomorfismu, a proto se prohlašuje všechna ideologie za iluzi a za bezcennou, za nereálnou.

Marx však, jak už bylo ukázáno, problému antropomorfismu nepromyslel přesně. Zapomněl, že také dosavadní vývoj hospodářský, i s kapitalismem, považuje sám za mytickou prehistorii lidstva, že tedy také dosavadní hospodářství je právě tak mytické (antropomorfní) jako ideologie; v kterém smyslu je tedy hospodaření reálnější než ideologie?

A tu se Marxův pozitivismus zle dostává do úzkých. Marx a Engels totiž stavějí proti dosavadnímu nereálnému mýtu pozitivní, exaktní vědu, zvláště přírodovědu, jako reálnou, a slyšíme, že ten nový řád hospodářský má být vybudován na této reálné pozitivní vědě. Ale také pozitivní věda je přece jen ideologie. To znamená: vyvíjí-li se a organizuje-li se pozitivní věda, Marxem a Engelsem přijímaná, za starého kapitalistického řádu hospodářského, nedokazuje se tím, že ideologie není nadstavbou a že se tato nadstavba „nepřevrací pomaleji nebo rychleji“ teprve se změnou základny ekonomické?

Tomu, že se ekonomický materialismus takto sám rozkládá, nelze čelit námitkou, že se musí rozlišovat ideologie dvojí: nepozitivní, nereálná („ideologie ideologická“) a pozitivní, reálná („ideologie reálná“); neboť i v tomto případě se ekonomický materialismus láme, ježto se právě připouští, že exaktní myšlení a vědomé chtění vytváří nové, lepší hospodářské poměry.

Ovšem že je rozdíl mezi myšlením neexaktním a exaktním, precizním a fantastickým, mytickým a vědeckým; tomuto rozdílu odpovídá také neexaktní a exaktní praxe, speciálně hospodářství, naprosto však nezávisí myšlení a ideologie na hospodářské praxi vůbec tak, jak to tvrdil Marx. A tak právě Marxův socialismus vědecký je zásadní negací ekonomického materialismu; vědecký socialista, abychom ještě jednou mluvili s Marxem, má už nyní budoucí komunistický řád hospodářský ve své představě, tento budoucí hospodářský řád už ideálně jest, je už v hlavě vědecky myslící vybudován – to jest: ekonomická báze marxovská není bází, nýbrž nadstavbou, ekonomická „báze“ se vláčí – za ideologií.

40. Marxovo zdůvodnění historie jako exaktní vědy v souvislosti s vývojem novější sociologie a sociálních věd vůbec

O Marxově snaze odůvodňovat ekonomickým materialismem vědeckost historie promluvíme v souvislosti s novějším vývojem historie.

Historie je pro naši dobu vědou charakteristickou. Její metoda a její obsah mění se průběhem XIX. století znatelně. Starší kronikářský chronologismus a popis tak zvaných velkých státních akcí a vynikajících osobností ustupuje studiu takzvaného obyčejného života společenského, historie usiluje o stanovení zákonů řídících společnost a její vývoj. Historický zájem neobrací se už jen k politice (k válkám a podobně), hledíme už poznat vznik a vývoj náboženství a církví, věd a filozofie, umění, práce a hospodaření, řeči a literatury – zkrátka není dnes už skoro pojmu a věci, jehož historie by nebyla zpracována. Historismus jako metoda a směr myšlenkový je dnes kusem moderního názoru na svět. Řekl jsem už vícekrát, že je až upřílišen.

K historii se pojí nověji studium starožitností a zbytků dob „předhistorických“: archeologie pomocí etnologie a antropologie, geologie a už i moderní kosmologie buduje historii lidstva od Adama.

Ale ani to ještě nestačí modernímu historismu, srovnávací zoologií a biologií – evolucionismem – hledá už Adamovy předky; hledá tajemství vzniku člověka, společnosti a světa vůbec. Historie stává se kontrolou stvořitele.

Moderní člověk se už nespokojuje poznáním minulosti, jeho logika a jeho fantazie vysuzuje a vykouzluje mu už budoucnost – historie se stává historií budoucnosti. Člověk chce společnost a svět ovládnout; vědění mu dává moc, a vědění nejmocnějším je právě předvídání. I povstávají proroci vědeckí, pozitivističtí – mezi jinými také Marx a Engels a vědecký socialismus vůbec.

Tento smysl historický, toto intenzivní dbání společenského vývoje je původu novějšího. Marx a po něm socialisté říkají, že si společnost svou dějinnou přeměnu, svou pokročivost a zároveň potřebu přetvoření uvědomuje teprve v XIX. století; jsou prý častější a rychlejší převraty hospodářské, a tím vzniká historické vědomí doby nové.

To není správné. Vědomí doby nové, vědomí, že pokračujeme nad dobu starší a že potřebujeme změny, vzniklo docela jasně nejprve v oblasti náboženské (reformace), pak ve vědách, ve filozofii a v umění (renesance). To dokazují dějiny těchto oblastí docela určitě; sociální a hospodářské přeměny, které potom přišly, to vědomí zesílily a rozšířily. Obzvláště tu působila Veliká revoluce XVIII. století. Socialismus právě tak jako sociologie a horlivé pěstování sociálních věd všech, historii v to počítajíc, jsou výrazem toho posíleného vědomí, že organizace společnosti je nehotová a nedokonaná. Socialismus (například Saint-Simon) je

více praktický, politický, sociologie (Comte) je teoretická. Sociologie moderní je vůbec výrazem faktu, že si společnost porevoluční epochy uvědomuje svůj úkol sociálněpolitický. Předtím se žilo více nazdařbůh, žilo se méně uvědoměle; přeměny sociální, poznání, že jsme starší než naši předkové, přivedlo XIX. století k sociálnímu uvědomení. Socialismus, opakují, je výrazem téhož dobového vědomí, ale výrazem praktickým, politickým.

Socialismus, jako pokus o nový základ společnosti, musí se přirozeně opírat o sociologii (srovnej § 18), a tím si tedy také musíme vysvětlit, že Marx a marxismus požadují vědeckost historie. Při tom si ovšem musíme připomenout, že u Marxe zabírá slovo „historie, historický“ celou oblast studia sociálně historického. Máme-li tedy jasně postihnout Marxův pojem „historie vědecké“, musíme si spojit jeho vědecké výkony na základě organické klasifikace věd aspoň duchovních a sociálních (viz § 18) s vývojem novější sociologie, konkrétních věd sociálních a politiky.^[193]

Vidíme, že sociologie (abstraktní) jako náklad sociálních věd konkrétních a praktických (politických) ustaluje se nejdříve. Hledíme-li jen k vývoji novodobému, jsou vlastními zakladateli sociologie moderní Vico a Comte.^[194]

V Německu se pěstuje sociologie (abstraktní) převážně jako filozofie dějin: vyniká Herder a Hegel. U nás filozofii dějin zahájil pod vlivem Herderovým Kollár.

Němci dávají v sociologii důraz na historii, Francouzi vidí více aktuální společnost, Angličané politiku.

V Německu mají pro sociologii velikou důležitost vědy státní a jejich dějiny; v nich je uložena značná část sociologie. K nim se pojí statistika v tom širokém rozsahu, v jakém se dnes chápe; také v statistice (Quetelet!) je obsaženo mnoho sociologie.

Ekonomika zabírá od Adama Smitha v obecném vědomí už dávno místo tak význačné, že už Comte proti národním hospodářům hájil sociologie jako vlastní vědy o společnosti; tento požadavek Comtův týká se také Marxe, který rovněž směšoval a ztotožňoval sociologii s ekonomikou.

Také novější etnologie zdá se být mnohým pravou sociologií, nebo aspoň žádají, aby se sociologie etnologií zpřesnila; například Cunow; Engels recipoval do Marxovy soustavy celého Morgana. Ve skutečnosti etnologie (nebo etnografie, dává-li se spíše důraz na popis než na sociologický výklad) je konkrétní vědou sociální, pokusem o popis rozličných národů,

zatím většinou exotických. Etnologie je dnes asi tím, čím Robinson Crusoe pro moderní realistický román. Etnologie se musí stát také vědeckým popisem národů evropských; proč by popis nynějších národů evropských nebyl přinejmenším stejně zajímavý a stejně poučný jako popis Irokézů? K tomu vědeckému popisu národů civilizovaných máme už všude ohromný materiál: v statistice hospodářské, populační, hygienické, mravní a tak dále, v historii literatury a tak dále; zpracování a zobecnění vědecké dosud chybí.

Od etnologie musíme lišit zvláštní obor konkrétní sociologie: vědu o národnosti; také tento obor není dosud dostatečně ustaven.

Zvláštní obor byl ustaven v Německu jako psychologie „rodová“ (Völkerpsychologie); pokud to není jazykozpyt, jenž alespoň v časopise pro tento obor (*Zeitschrift für Völkerpsychologie*) tvoří část hlavní, je psychologie „rodová“ pokusem o psychologické základy sociologie, tím, co dnes sociologové američtí nazývají psychologií sociální.

Folkloristikou se rozumí poněkud neurčitý obor pro studium lidového umění a nevědeckého názoru na svět.

Moderní antropologie je oborem vlastně zoologickým; ale zabývá se také mnohými problémy sociálními. Sociolog zajisté najde v antropologii a ovšem také v zoologii mnohé poučení pro populacionistiku i jiné obory. Moderní evolucionismus měl na sociologii značný vliv; také Marx a Engels mu podlehli.

Moderní geografie má vedle popisu země, flóry a fauny za předmět také popis společnosti lidské (geografie politická). Ze školy Rittrovy pochází Ratzlův pokus o antropogeografii; je to rozšíření Comtovy mesologie, studium vlivů vnějších na společnost.

Politika jakožto věda praktická neodděluje se pořád ještě dost přesně od oborů teoretických, na nichž se hlavně buduje: pěstuje se v sociologii, ve vědách státních, v ekonomice („národohospodářská politika“), v etice a v pedagogice a konečně v historii, pokud historie posud stále bývá převážně historií vývoje politického.

Marxův (a Engelsův) filozofický a vědecký vývoj a práce spadá do doby těchto intenzivních sociálních a historických studií – směr myšlení Marxova a Engelsova je také sociálně historický.

Marx vychází z Hegelovy filozofie dějin; brzy (ve Francii) učí se od Saint-Simona, od Comta a od francouzských socialistů a historiků, nakonec od klasických a socialistických

národohospodářů a historiků anglických. Průběhem doby přijímají Marx a Engels rozmanité nauky a metody novější (darwinismus, Morganovy etnologicko-archeologické studie, Maurer) a zpracovávají to všecko v soustavu svého historického materialismu.

Tento historický materialismus je především v těsném spojení hegelovské dialektiky a feuerbachovského materialismu. S Hegelem má Marx společnou abstraktnost a touhu po dialektické konstrukci, Feuerbach sugeruje ekonomický materialismus zdůrazňováním materialismu vůbec a výroky jako: „Člověk jest, co jí“, „Kdo nemá jmění, nemá vůle“ a výroky podobnými. Tento materialismus se posiluje a tříbí vlivem francouzských socialistů. A právě také tento ekonomický materialismus zesiluje dějinně filozofickou libovůli, pramenící z Hegela – neboť je jednostranný a pochybený. Pochybené právě jest, že Marx v snaze po historii vědecké, po historii nejen popisující, nýbrž také vysvětlující, utkvěl na materialismu a speciálně na materialismu ekonomickém.

Vliv Hegelův je metodicky tak silný, že Marx přistupoval k své úloze beze vší kritiky. Úplně tak jako Hegel a většina filozofů dějin (to je charakteristické pro tehdejší filozofii dějin) operuje Marx základními sociologickými pojmy, aniž je podrobuje kritice; pojmy: historický vývoj, národ, stát, civilizace, pokrok, odkrok, dekadence a pojmy podobné nezpracovávají se systematicky, nejvýš se dělá tu a tam ad hoc kritická poznámka. Marx a Engels právě nepostihli, že záplava sociálně historických studií a rozmanitost jejich metod dávají sociologovi, jako také historikovi úlohu kritiky, která by se podle proslulého vzoru dala nazvat snad kritikou sociálního a historického rozumu. O to se pokusil Comte, to si uvědomil Mill i jiní – Marx tento kritický úkol své historické a nadhistorické doby nepochopil, bránil mu v tom hegelismus a materialismus.

41. K vývoji ekonomického materialismu: Marx přijímá obecné mínění vědecké

Marxův (a Engelsův) filozofický a vědecký vývoj padá do doby tohoto historismu – v tomto smyslu pravím, že myšlení Marxovo je historické.

Na tomto základě, filozoficky položeném Hegelem, Marx vyvíjí svůj socialismus. Čtenář teď také porozumí, pravím-li, že historické myšlení Marxovo bylo povýtce praktické a že se teprve časem stávalo teoretičtější – Marxova politická praxe odčleňovala se postupně od sociologické teorie a ovšem zase na této teorii znova a přesněji se budovala. Toť vývoj všeho poznávání a konání.

V úsilí o historii vědeckou, o historii netoliko popisující, ale vykládající, Marx utkvěl na materialismu a speciálně na materialismu ekonomickém.

Nejdůležitější předchůdce Marxovy v ekonomickém výkladu společenského života a dějin jsme už poznali; zde chceme obraz tohoto vědeckého vývoje doplnit.

Politikové, sociologové a historikové starší viděli hlavní ženoucí sílu sociální a historickou v náboženství (v církvi) a v státu; alespoň se hlavní údobí historická ustanovovala podle vývoje náboženského nebo politického. Už v XVIII. století vidíme pokusy vysvětlit sociální a historické jevy přesněji. Nevývívá se jen novější kritika historická a úsilí po exaktním konstatování fakt, také výklad sociologický a filozofický hledí postihnout rozličné sociálně historické síly přesněji. Vedle církve a státu na jevišti dějepisném vystupuje národnost (Herder, po něm Fichte a jiní); Montesquieu pátral po vlivu podnebí, Herder, Rousseau a jiní po vlivu celé přírody. Tou měrou, jak se ustaluje a rozšiřuje přírodověda, geografie a tak dále, studium vlivů přírodních na člověka pokračuje a stává se důležitým odvětvím sociologie.

Také poměry hospodářské mají už v XVIII. století pro historiky mnohem větší význam, než Marx a Engels, jak se zdá, věděli. Tak například hlásal Justus Möser,^[195] že poměry pozemkového vlastnictví jsou centrem německých dějin; Möserovi sedlák westfálský je přímo člověkem pravým. Názory podobné šíří se fyziokratismem, a dokonce stoupenci Adama Smitha přivádějí hospodářský zájem do obecného vědomí. Marx a Engels úplně zapomínají na vědecky významné práce Albrechta Daniela Thaera a jeho stoupenců, které vůbec mocně podporovaly dějiny zemědělství a dějiny hospodářského vývoje.^[196]

Socialisté pokračují na této dráze: u Saint-Simona, Proudhona a jiných nalézáme formule Marxovy. Mužové tito vidí v poměrech ekonomických nejsilnější ženoucí sílu společenskou a historickou; Saint-Simon vidí podstatu moderního státu v majetku a prohlašuje organizaci vlastnictví přímo za základy sociální budovy; Saint-Simon ukazuje také na význam hospodářských tříd; Louis Blanc a jiní postřehují moc a váhu proletariátu, Proudhon staví práci do popředí svých úvah a tak dále. Proudhonův a Marxův učitel Comte neméně ukazuje, jaký má základní význam pro novější společnost a její dějiny průmysl; Comte netoliko staví proti staršímu militarismu moderní industrialismus, ale prohlašuje – zřejmě pod vlivem Saint-Simonovým – průmysl za nejdůležitější základnu („principale base“) moderní společenské organizace.

Na každý způsob, to je dojista zřejmé, byl v letech čtyřicátých XIX. století, v kterých se Marx obrací k ekonomice a k sociologii, jeho ekonomický materialismus už vysloven.

Marx jej vyslovuje pod vlivem jmenovaných vrstevníků a předchůdců také; opravdu formuluje Marx jen to, co jak se říká, visí ve vzduchu. Proto jsem nekladl v znázornění Marxova vědeckého vývoje tak velké váhy na vlivy ojedinělé.^[197]

Marx přece, to teď už může být jasné, a ještě méně Engels a marxisté mladší nemají určité formule svého materialismu historického; Marx právě od svých předchůdců nepřijal formuli jen jednu, nýbrž přijímal v duchu sociálně historického badání své doby formulí několik, snaže se o jejich sociologickou syntézu. Marxovi tyto rozličné formule se jeví jako důsledek materialismu (Feuerbachova) a hovějí jeho metodologické zálibě v přírodovědě a darwinismu. V době, kdy nematerialista Liebig může vykládat zánik kultury řecko-římské a španělské vysílením půdy (v půdě prý nebylo dost kyseliny fosforečné a drasla) – v době panujícího naturalismu a realismu jsou Marxovy a Engelsovy pokusy o historický výklad přísně vědecký více než přirozené. Marx a Engels nemyslí přece při svém historickém materialismu jen na poměry výrobní, nýbrž také na techniku (také Dubios-Reymond dává Římanům zaniknout nedostatkem přírodovědy a technologie), na komunikaci a podobně. Engels přibírá k poměrům hospodářským zákony populační, na něž se už od sklonku XVIII. století stále a stále znova upozorňuje, Engels i Marx přibírají darwinismus, Engels i Marx vtělili do svého výkladu historického výzkumu Morganovy – nelze tudíž Marxovy předchůdce vidět toliko v Steinovi, v Saint-Simonovi nebo v někom jiném. Rogers například vypracoval svůj názor, mnohonásobně shodný s Marxem, v době Marxově bez znalosti Marxem.^[198]

Materialismus historický nebo lépe řečeno: správnější oceňování poměrů hospodářských pro život a vývoj společnosti a nepřeceňování činitelů ideologických je dnes zajištěným majetkem sociologie, historie a politiky. V tomto širším smyslu, v pojmání, jak se říká, historie a přirozenosti lidské „realistickém“, hledají přívrženci Marxova materialismu své předchůdce v době poměrně dávné; Bernstein například jmenuje Macchiavelliho.^[199]

Z moderních sociologů, navazujících na Comta, zčásti také na Spencera, třeba počítat za přívržence tohoto realistického a přímo materialistického nazírání na dějiny Durkheima (který vidí hlavní hybnou sílu vývojovou v dělbě práce), Loria (stoupence Marxova historického materialismu), také Labriolu, v jistém smyslu i Tönniese a jiné.

Pohled na novější historiografii poučuje nás také, jak si historikové přesně všímají poměrů hospodářských. Čtete například Janssena (teologa!), Lamprechta, Bezolda; Angličan Rogers nabádá k hospodářské interpretaci dějin stejně, jako nám Rus Miljukov podává obraz celé ruské civilizace se stálým zřetelem k vývoji hospodářskému.^[200] Pomyslíme-li ještě na přímo hromadné studium dějin hospodářských a nauk ekonomických, ukáží se nám marxistické nářky na nenáležitou ideologii historie a sociologie víc než neoprávněné.

Vliv Marxova materialismu historického je proto slabší, než by se při jeho značném vlivu politickém očekávalo. Nejenže Marx a Engels nepodali přesné formulace svého názoru, Marx a Engels sami jsou také jen ohlasem směru myšlení už zobecněného a do značné míry také už uznaného.

Kapitola čtvrtá: Organizace třídní společnosti. Historické zákony a teorie vývoje

Oddíl A: Engelsovy „ženoucí síly sil ženoucích“: Třídní boj. Masa a individuum

42. Engelsův výklad dvou (tří) velkých tříd a jejich ekonomického boje: ekonomické zájmy těchto tříd ženoucími silami moderní historie

Se svou analýzou materialismu historického daleko ještě nejsme hotovi. Po obecných a hlavně metodologických vývodech kapitoly předešlé vyložíme teď sociologické učení Marxovo o organizaci společenské a o jejím vývoji; tedy asi to, co tvoří v podstatě hlavní zásady Marxovy filozofie dějin neboli jeho historické dialektiky, chceme-li pro věc užít tohoto názvu Engelsova.

Podle pravidla pro tyto studie přijatého vyložím napřed Engelsovy vlastní vývody^[201] co možná přesně, k nim pak připojím svou kritiku a rozbor další.

Engels vychází z totožnosti přírody a historie (Marxův materialismus se svou dialektikou [materialistickou] podstatného rozdílu připustit nemůže), ale přesto v jedné věci přiznává podstatný rozdíl mezi vývojem společnosti a přírody, v tom totiž, že v přírodě panují slepé síly nevědomé a že v přírodě nic se neděje jako účel chtěný a vědomý, kdežto silami v dějinách společnosti jsou vždycky lidé nadaní vědomím, jednající s rozvahou nebo s vášní a pracující za určitými účely; nic se neděje bez vědomého úmyslu, bez chtěného cíle. Přes tento rozdíl je běh dějin ovládan vnitřními obecnými zákony. I zde totiž (v historii) přes vědomě chtěné cíle všech jednotlivců panuje vcelku (im Ganzen und Grossen) na povrchu

zdánlivě náhoda: stává se jen zřídka to, co se chtělo, ve většině případů chtěné účely se křížují a odporují si nebo jsou tyto účely už napřed neproveditelné nebo konečně prostředky jsou nedostatečné.

Tak způsobují nárazy nesčetných jednotlivých vůlí a jednotlivých jednání v oblasti historické stav analogický stavu nevědomé přírody: účely jednání jsou chtěné, ale výsledky, které z jednání skutečně vyplývají, chtěné nejsou, nebo pokud chtěným účelům přece zdánlivě odpovídají, mají nakonec jiné následky, než které se chtěly. Historické události jeví se tudíž vcelku také jako ovládané náhodou; ale kde na povrchu panuje náhoda, tam je vždycky ovládána vnitřními skrytými zákony.

Lidé dělají svou historii, ať ta historie dopadne jakkoli, tím že každý se žene za svými vlastními, vědomě chtěnými účely; historie je právě výslednicí těchto mnohých a v různých směrech jednajících vůlí a jejich rozmanitého působení na svět vnější. Běží tudíž také o to, co ti mnozí jednotlivci chtějí.

Vůle je určována vášněmi nebo rozvahou; avšak, táže se Engels, čím jsou určovány vášně a rozvaha? Páky určující vášně a rozvahu bezprostředně jsou rozmanité: buď předměty vnější, nebo pohnutky ideální, jako ctižádost, „nadšení pro právo a pravdu“, osobní nenávisť nebo také rozličné vrtochy čistě osobní. Avšak jednotlivé vůle mívají většinou zcela jiný, často opačný výsledek nežli chtěný, tudíž i jejich pohnutky mají pro celkový výsledek význam jen podřízený; proto vzniká zároveň otázka, které ženoucí síly jsou zase za těmito pohnutkami, které totiž příčiny historické to jsou, jež se v hlavách jednajících přetvářejí (umformen) v takové pohnutky.

Engels nám vykládá psychologii „ženoucích sil těchto sil ženoucích“ (Triebkräfte dieser Triebkräfte) takto:

Materialismus starý si vykládal historii podle pohnutek činů; materialismus historický, materialismus Marxův, uznává také ženoucí síly ideální (ideelle Triebkräfte), ale pátrá ještě po hybných příčinách, po ženoucích silách těchto sil ženoucích.

Už Hegel v své filozofii dějin uznává, že pohnutky patrné (ostensible) a také pohnutky skutečně působící lidí historicky jednajících naprosto nejsou posledními příčinami historických událostí, že za těmito pohnutkami jsou hybné mocnosti (Mächte) jiné; ale Hegel nehledal těchto mocností v historii samé, nýbrž importoval je do historie zvenčí, z filozofické ideologie. Engels podává příklad: Hegel, vykládaje řeckou historii, praví, že je

vypracováváním útvarů krásné individuality (Gestaltungen der schönen Individualität), realizací uměleckého díla „jako takového“. Engels uznává, že při tom Hegel řekl mnoho pěkného a hlubokého, ale že takový výklad je nakonec přece jen pouhou frází (Redensart).

Běží-li tedy o ženoucí mocnosti, které vědomě nebo nevědomě – a velmi často nevědomě – „stojí“ za pohnutkami lidí historicky jednajících a tvoří vlastní poslední hybné síly dějin, nemůže se „tolik“ jednat o pohnutky lidí jednotlivých, sebevíce vynikajících, nýbrž o pohnutky hýbající velkými masami, celými národy a v každém národě zase celými vrstvami lidu. Ale ani tu neběží o okamžité přechodné vzplanutí a rychlé zhasnutí plamene slámy, nýbrž o akci trvajíc, vybíhající ve velkou historickou změnu. Je tudíž úkolem skutečné historie vědecké vypátrat ženoucí příčiny, které se v hlavách jednajících mas a jejich vůdců, „tak zvaných velikých mužů“, zrcadlí jako vědomé pohnutky, a to jasně nebo nejasně, bezprostředně nebo ve formě ideologické, třeba i v nehorázném přepětí (in verhimmelter Form). Jen takto najdeme zákony vcelku spravující historii v jednotlivých údobích a zemích. „Všecko, co lidmi hýbe, musí projít jejich hlavou, ale jakou formu to v té hlavě na sebe vezme, to velmi závisí na okolnostech.“

Poznání vlastních ženoucích sil historie bylo podle Engelse dříve skoro nemožné, protože byly příliš skryté, jsou spleteny se svými účiny; avšak nynější doba zjednodušila tuto spleť do té míry, že hádanka mohla být rozluštna. Od té doby, co začal velký průmysl, tedy aspoň od vídeňského míru roku 1815, nebylo v Anglii nikomu už tajemstvím, že veškeren politický boj se tam točil okolo nároků na panství dvou tříd, velkostatkářské aristokracie (landed aristocracy) a buržoazie (middle class). Ve Francii „týž fakt vešel do vědomí“ s návratem Bourbonů. Od roku 1830 byl uznán v obou zemích třetí bojovník o panství, dělnictvo, proletariát. Poměry se tak zjednodušily, že se oči musily zavírat schválně, aby se v boji těchto tří velkých tříd a v rozporu jejich zájmů neviděla ženoucí síla moderní historie, aspoň v obou nejpokročilejších zemích.

Tedy jak vznikly tyto třídy, táže se Engels ještě jednou, a odpovídá: ekonomicky. Ještě snad velkostatek, kdysi feudální, mohl by se snad vykládat z příčin politických, totiž z násilné okupace, ale buržoazie a proletariát vznikly zcela zjevně z příčin čistě ekonomických. V boji mezi velkostatkem a buržoazií a stejně mezi buržoazií a proletariátem jde především o zájmy ekonomické, a moc politická je pouhým prostředkem. Buržoazie a proletariát vznikly změnou výroby. Vznikly přechodem cechovního řemesla k manufaktuře, pak manufaktury k velkopřemyslu. Je tudíž dokázáno, aspoň v historii moderní, že veškeré boje politické jsou

boji třídními a že všechny emancipační boje tříd přes svou nutnou politickou formu – každý boj třídní je bojem politickým – točí se koneckonců okolo emancipace ekonomické.

43. Společnost není organizována ve dvou (třech) třídách

Divná to psychologie, divná sociologie, divná historie nové doby! Jednoduchost historie až zarážející, taková redukce ekonomického materialismu na ekonomický emancipační boj!

A právě ta jednoduchost by byla pěkná, kdyby – byla. Ale není jí. Takových tříd a jejich boje, jak jej tu Engels předvádí, není a nikdy nebylo. Nadarmo by Marx a Engels chtěli novou historii tak zjednodušit, že by v ní nešlo než o ekonomický boj dvou velikých tříd: mimo ekonomický vývoj nové doby je ve všech jiných oblastech také vývoj svého druhu, nezávislý na poměrech ekonomických. Takové dvě velké třídy (vlastnictví půdy se totiž přirazuje k buržoazii) odpovídají sice Hegelově negaci negace, ale tato negace negace neodpovídá skutečnosti. Marx a Engels stále a stále podléhají upřílišnému primitivismu. Engelsovo zjednodušení historie je na první pohled nepravděpodobné – historie se průběhem vývoje nezjednodušuje, spíše se komplikuje.

Statistika zaměstnání nás poučuje, že v nynější době (podle počítání Büchrova) je kolem deseti tisíc zaměstnání – a všechny ty vzájemné a velmi spletné vztahy těchto mnohých organizací mají se vyčerpat ekonomickým bojem jen dvou tříd?

Hledíme-li pouze na třídy hospodářské, není správné, že tak zvaný střední stav mizí, jak to Marx tvrdil, a jak to po něm mnozí socialisté ještě pořád opakují, aby právě mohli celou organizaci společnosti redukovat na dvě třídy základní. V následující kapitole budeme tuto důležitou spornou otázku vyšetřovat podrobněji.

V XIX. století vidíme přece také vývoj náboženství a církví; vedle církví a do značné míry proti nim stojí moderní stát a politické úsilí vůbec; dále má v tom století nepopěrnou důležitost princip národnosti;^[202] v naší době působí organizace kulturní, literatura a umění, věda a filozofie, školství, žurnalistika a tak dále. Vedle těchto sil máme dále význačné rozdělení obyvatelstva na města a venkov, krom toho je společnost organizována biologicky podle stupňů věku. Nakonec nesmíme zapomínat na nejrozmanitější spolky a společenstva, také je značný vliv takzvaných velikých mužů, a to vliv nejen žijících, nýbrž také mrtvých a mrtvých dávno – a to všechno je jen boj dvou tříd ekonomických?

Vím ovšem, že toto rozdělení společnosti na dvě veliké třídy přijímají i nesocialisté. Liberální Disraeli již roku 1845 mluví ve své *Sybil* o „dvou národech“, a ještě nedávno jsem četl u pařížského kritika Lemaître větu: „Všichni lidé, kteří mají důchod nad 50 000 franků, mají stejný politický názor.“ Mají oba pravdu – pro liberální ministry a pro lidi s 50 000 franků důchodu to platí – neboť my netvrdíme, že ekonomický materialismus pochází jen od Marxe a že jej hlásali jen socialisté.

Rozdělování celé společnosti na dvě veliké třídy má v nejlepším případě jakýsi smysl pro toho, kdo jako Marx pokládá všechnu lidskou činnost mimo hospodářskou za quantité négligeable. Ale ani pro dějiny hospodářství tato veleredukce sil společenských nepostačí, hledíme-li na skutečnou historii realisticky. Postačit nemůže, protože odporuje i faktům hospodářským.^[203]

44. Neurčitost a neučleněnost pojmů: proletariát a buržoazie

Ani Marx, ani Engels pojem proletariátu a buržoazie jasně neformulovali.

Marx a Engels (zejména v *Kapitále*) mluví tak, jako by proti kapitalistům stálo proletářstvo jediné a jednotné. To je úplně nesprávné. Nesprávné je označovat všechny nekapitalisty za proletáře. Co vlastně je proletariát? U Marxe ani u Engelse není určité definice a není ani statistického propočtu proletariátu,^[204] neboť s dělníkem vůbec proletář se ztotožňovat nemůže. Dělnictvo jako celek rozpadá se na rozmanité skupiny a třídy zájmové. Je velký rozdíl mezi dělníkem učeným a neučeným; mezi učenými jsou zase značné rozdíly co do oborů (například strojník ve srovnání s nádeníkem zemědělským).

Dělnictvo je dále rozmanitě organizováno: jsou organizace odborové, jsou dále společenstva výrobní a konzumní, máme spolky politické a vzdělávací a tak dále.

Tato různost se nikterak vývojem nemenší, naopak roste. Podívejme se jen na socialistické strany samy. Vznikají v nich zvláštní zájmy rozličných podnikatelů, úředníků v dělnických úřadech a závodech. Patrný je dále rozdíl vrstev inteligentních a méně vzdělaných, a dokonce nevzdělaných. Engels sice o celém dělnictvu řekl, že je dědicem klasické německé filozofie, ale slovo to platí jen cum grano salis^[205]. Vzpomeňme jen, jak se na berlínském sjezdě roku 1892 přetřásala otázka redaktorská, jak se ve straně brojí proti vůdcům žurnalistům, kteří ve Vorwärtsu mají měsíčně šest set marek platu, kdežto v témž závodě „soudruzi“ jiní mají obyčejné platy nízké!

V Německu, ve Francii, u nás v Čechách a v Rakousku dělnictvo se velmi silně rozděluje národnostně. Obezřelou taktikou vůdců se tyto rozdíly navenek jak tak zalepují, ale ve skutečnosti rozdíly ty jsou a působí velmi silně. Na posledním sjezdě v Hamburku protiva Němců a Poláků už hodně probleskla; naši socialisté čeští se nedávno oddělili se svými odbory od Němců a vůbec si hájí své autonomie proti německému centralizujícímu vedení vídeňskému velmi energicky.

Mezinárodní organizace dělnictva podle Marxova hesla: Proletáři všech zemí spojte se, jest a má význam veliký; ale stejně je pravda, že jako všude i zde centralizace musí ustupovat účinnější autonomii.

Stejně neurčitý je pojem druhé třídy, protiproletářské. Nejenže Marxovi a Engelsovi v ní splývají třídy dvě: držitelé půdy a buržoazie – co vlastně je buržoazie?

Dávno před Marxem se mluvilo o třídě nebo třídách měšťanských; vlivem francouzských socialistů a historiků užívá se teď dost obecně slova buržoazie.

Marx sám už v *Heilige Familie* podává výklad, že prý měšťanská společnost je pozitivně reprezentována buržoazií, která se dostala k vládě direktoriem.^[206] Často pak užívá Marx i Engels slov měšťanský a buržoazní v témž smyslu. Později (zvláště v *Kapitále*) stává se buržoa kapitalistou. U našich socialistů se ujímá slovo měšťák ve smyslu buržoazie, která podle dané definice Marxovy je jen částí měšťanstva, totiž částí politickou, částí vládnoucí.

Buržoazie, měšťanstvo dokonce není třídou jednotnou – je to de facto celá hierarchie zájmů, tříd a třídeček. A tyto zájmy jsou velmi rozmanité, nestejně a neshodné. Nemůžeme přece maloživnostníka, kapitalistu, sedláka a velkostatkáře házet do jednoho pytle. Je úplně nepochopitelné, jak mohli Marx a Engels zapomínat na militarismus a jeho význam, a rozumí se samo sebou, že historické pozorování opravdu realistické bude si všímat sociálního a politického významu monarchie, hierarchie, inteligence a tak dále.

Ve skutečnosti dnes buržoazie v tom smyslu, jak o ní mluví Marx, vlastně ani není. To slovo označovalo francouzským socialistům starším pro danou dobu určitou politickou moc, ale tato moc dnes už neexistuje ani ve Francii (vlastně v Paříži), ani nikde jinde. Dnes buržoazie, respektive měšťanstvo, je docela něco jiného, než bylo za direktoria nebo za Louise Philippa.

Dokladem toho je Marx sám. Ve svém *Kapitále* nemluví už o buržoazii vůbec, nýbrž o kapitalistovi – a tito kapitalisté, jak jsou v *Kapitále* vylíčení, jsou docela zřejmě zcela jinou třídou než buržoazie Proudhonova a jiných.

45. Také pojem třídního boje a boje vůbec je neurčitý. Společnost není organizována jen bojem

Neučleněnost Marxova pojmu tříd vynikne ještě lépe, podíváme-li se přesněji nejen na jejich strukturu, ale také na jejich funkci – boj. Ten boj, slyšíme, je vždycky politický, ale to je jen jeho forma, jeho vlastní význam je ekonomický.

Ale boje národnostní, boje církví a tak dále, které v nové době hrají a hrály tak velkou roli, absolutně nelze redukovat na ekonomické boje tříd. Ano, ani boj třídní, pokud jest, není výlučně politický – je přece také boj čistě ekonomický, který se politicky vůbec neprojevuje, ani nemá nijakých přímých politických následků. To platí do velké míry o hospodářské konkurenci, jak ji právě Marx pranýřuje. Nesmíme také zapomínat, že se dělníci mohou organizovat také hospodářsky a že se mohou účastnit výroby, jak ukazuje příklad Anglie, Belgie, Švýcarska. (Srovnej dále § 160, IV.)

Myslili jsme právě konkurenci hospodářskou. Také podle Marxe je vedle boje třídního boj individuí. Marx a Engels sami přece přijali darwinismus a s ním jeho boj o život. Už v *Komunistickém manifestu* čteme, že je stálá konkurence mezi dělníky; ale Marx a Engels doufají přesto, že organizace proletářstva ve svou vlastní třídu ten boj přemůže. Engels ještě později praví, že boj o existenci jednotlivou (Kampf um's Einzeldasein) přestane teprve ve společnosti socialistické.^[207] Jaký je tedy poměr mezi tímto bojem individuálním a bojem třídním? Dá se boj o existenci jednotlivou, jak chce Engels, přenášet z přírody se zmocněnou zuřivostí do společnosti?^[208]

O poměru darwinismu a marxismu už jsme leccos řekli (v § 10). Pokud je darwinovský boj o život totožný s hospodářským bojem konkurenčním, je zajisté zřejmé, že se veliký, hromadný boj třídní nedá sjednotit s osobním bojem konkurenčním. Na každý způsob, jak uslyšíme, nechtěl Marx původně přiznat konkurenci nijaký vliv na hospodářské hodnocení statků, později však tento názor opustil a význam konkurence pro tvoření hodnoty uznal. Tím je ovšem také modifikována původní teorie třídního boje.^[209]

A když už uvažujeme o třídním boji, vznikají také pochybnosti, máme-li boj třídní pokládat za stálý, či ne. Ve spise proti Proudhonovi mluví Marx o boji jako o obecném hybateli

historie; později se ustaluje s Engelsem na mínění, že se boj třídní začal teprve civilizací a že ve společnosti komunistické zase přestane. Máme si tedy představovat, že třídní boj je jen dočasná, krátká epizoda dějin a boj jednotlivý (darwinistický) zjev obecný a trvající v celých dějinách?

Podle definice materialismu historického, podané ve spise *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, vznikají sociální revoluce jen občas; občasnost a dočasnost sociálních revolucí vyžaduje se také zákonem negace, ačkoli si můžeme také představit, že boj tříd je stálý, ale jen občasně akutní, jindy slabší. Na každý způsob je teorie boje třídního tuze mlhavá.

Heslo „boj“ je dnes hodně rozšířeno a obecně se ho užívá; mluví-li se o životě, všichni například říkáme, že život je boj a jenom boj. Boj o život je slovo velice oblíbené.

Přihlédneme-li blíže, postřehneme brzo, že slovo boj má mnoho významů. Tak například myslíme velmi často při slově boj na rozličné stupně a způsoby konkurence mezi individui a třídami; není však sporu, že je také konkurence velmi užitečná (Kollárova emulace), kterou musíme rozlišovat od konkurence zhoubné, a to netoliko v oboru hospodářském, ale všude.

Moderní člověk cítí jisté napětí, nespokojenost, vede „boj“ proti osudu a proti dějinám; ale ten boj se neobrací proti určitým osobám a třídám, nýbrž je povahy filozofické, metafyzické.

Namítne se mi, že přece doba naše, celý náš věk je právě velmi revoluční. Ano. Ale ta revolučnost nepochází jen z proletariátu a z dělnictva, nýbrž začala v době dřívější, ve které dělnictvo a proletariát nemyslili ještě socialisticky. Francouzská revoluce má své otce nejen ve fyziokratech, ale také v Pascalovi, v jansenistech, ve filozofech a v politicích; Francouzská revoluce měla ovšem také příčinu, a velmi silnou, v bídě, ale nebyla to příčina jediná ani nejsilnější. Moderní revolučnost není jen v proletariátu, nýbrž v třídách všech, a má svůj původ v nespokojenosti se starým režimem náboženským, církevním, filozofickým, politickým, sociálním a ovšem také hospodářským. Mussetův Rolla, Goethův Faust, Byronův Manfred, Mickiewiczův Konrád, Krasiňského Pankrác, Tolstého Levin, Dostojevského Ivan – ideje a tužby, které tito titanové vyslovují ve jménu své doby, stejně jako Marx vyslovuje ideje a tužby své, nedají se nijak redukovat na poměry, respektive nespokojenost jen hospodářskou. Ale boj to je, boj těžký, jež vedou, boj skutečně krvavý, nikoli však hospodářský. Engels to ovšem tvrdí, ale je to jen tvrzení.^[210]

Život však není jenom boj. Nerozpakuji se tvrdit, že lidé všech tříd cítí také svou vzájemnost, že je vůbec mezi lidmi a třídami pocitu upřímné lidskosti ne sice příliš, ale více, než nám

všelijací materialisté namlouvají. A ten pocit lidskosti má vliv na sociální poměry, a vliv patrný. Marx sám uvádí toho ve svém *Kapitále* příkladů několik, uváděje některé (nedělnické!) inspektory a funkcionáře anglické, kteří pro dělníky dělali dobré zákony.

Já dále tvrdím, že vzájemný poměr lidí a tříd je do značné míry spravován také rozumem; já tvrdím, že dnes a již dávno mnoho hlav o stavu společnosti a její budoucnosti přemýšlí hodně intenzivně a upřímně, a že také tyto myšlenky mají vliv patrný. Já tvrdím, že například i dělník je si vědom toho, že do značné míry se svým zaměstnavatelem má totožný zájem; na jedné straně sice dělník, zejména je-li třídně uvědomělý, proti zaměstnavateli energicky hájí svého prospěchu, na druhé straně však také počítá a ví, že jejich zájem je také společný.^[211]

Řekne se: vypočítavost, egoismus. Také egoismus. Ale lidé jako z egoismu bojují, tak také z egoismu nebojují – přijde na to. Řekne se dále: toho egoismu je mnoho, lásky málo. Věřím, že egoismu je víc. Ale není mým úkolem vypočítávat, kolik je ve společnosti egoismu a kolik lásky, kolik boje a kolik neboje. Jestliže nějaká nádoba se udržuje, jsouc svázána provazem a stužkou (komu by se to zdálo být sentimentální, ať ji místo stužkou sváže špagátem), nádoba se rozpadne, ať přerežeš stužku, ať přerežeš provaz. Bylo úkolem Marxovým a Engelsovým pečlivěji odhadnout, drží-li společnost pohromadě opravdu jen protiva tříd.

Sám Marx a Engels očekávají, že člověk bude dělat v budoucnosti svou historii úplně svobodně a bez boje – takoví lidé jsou už dnes a je jich velmi mnoho, a smíme doufat, že jich v budoucnosti bude pořád více.

Člověk stále a ve všem nebojuje a s druhými nezávodí, žije a vyvíjí se také samostatně, pozitivně, sám sebou a ze sebe, a kdo by chtěl tvrdit, že tento pozitivní vývoj vlastní osobnosti je bez významu?

Jak řečeno – neříkám, že boje není, a neříkám, že není boje třídního. Ale tvrdím, že vedle boje upravují, utvářejí organizaci společnosti také prostředky smírné, a tvrdím, že ten boj je jiný, než jej líčí Marx, a že má jiný smysl, než mu Marx přičítá. Analyzujeme-li i vývoj hospodářský pečlivěji, zjevuje se nám v jiném světle než Marxovi. Tak například osvobození sedláků v Rakousku a u nás v Čechách nestalo se pouze bojem sedláků proti pánům, nestalo se proti naprosté vůli pánů, naopak mnozí z nich a zejména koruna věci přáli také. Tehdejší obdělávání půdy a získaný výtěžek nestačily majitelům a nestačily fisku; také se potřebovalo více obilí pro vývoz – světová tržba obilní se počala měnit a podobně, a proto musil být sedlák osvobozen. To cítil absolutistický stát, a stál tudíž o osvobození sedláků i proti přání

přemnohých pánů půdy – osvobození sedláků není tedy jen výsledkem boje. Průmysl také napomáhal tím, že zabíral pro sebe pracovní síly, že fabrikanti se svým bohatstvím byli aristokracii trnem v oku, stejně jako se průmyslový dělník stával vzorem mnohým sedlákům. Značný vliv měly také ideje humanitní a tak dále, to znamená, že k osvobození sedláků nedošlo jen třídním bojem, nýbrž že je výsledkem sociálně historických sil mnohých a dlouho působících, sil antagonistických, ale také neantagonistických.

A takových a podobných příkladů je plno. Ostatně bych rád viděl, jak by se chtěly redukovat dějiny, pro mne třeba jen dějiny politické, na třídní boj; jak se chce redukovat například vývoj a zánik světové říše římské na boje třídní? Jak dějiny stěhování národů?

46. Psychologie sil historických a zvláště „ženoucích sil sil ženoucích“. Trojí motivy: psychologické a ekonomické qui pro quo^[212]

Obrátíme-li se od sociálně psychologického rozboru třídního boje k jeho psychologii, najdeme dosavadní analýzu znova potvrzenou. Ptáme-li se totiž, co znamená třídní boj, co znamená tato „ženoucí síla sil ženoucích“ psychologicky, dostaneme na tuto otázku odpovědi, které se sice hodí ve své rozmanitosti a roztržitosti k chaosu rozličných definicí historického materialismu, ale věc nijak nečiní jasnější.

Na jednom místě, z marxovského hlediska dost podivném, akceptuje Engels Hegelovo metafyzické učení o zlu, které prý je „formou, ve které se podává ženoucí síla vývoje historického“; a má prý to smysl dvojí: předně, že každý nový pokrok nutně vystupuje jako svatokrádež, jako rebelie proti zřízením starým, odumírajícím, ale zvykem posvěceným; za druhé znamená toto učení Hegelovo, že od vzniku protiv třídních právě vášně špatné, lakota a panovačnost, se staly „pákami“ vývoje historického.^[213]

Nebudeme se teď Engelse dotazovat po zlu metafyzickém; stačí nám zaznamenat, že tu máme dvojí ženoucí síly historické: revolučnost a lakotu s panovačností. Jak se rozdělují tyto dvě síly, zřejmě poslední – ptáme se – na ty dvě velké třídy a jak se jimi vysvětluje třídní boj? Je snad proletariát jen revoluční, je buržoazie, respektive kapitalisté, jen chtivá majetku a moci? Podle Engelsových výkladů pozdějších (viz dále v kapitole šesté) je vlastní ženoucí silou civilizace jen lakota a panovačnost: je třída, která třídy druhé opanovala, vlastním hybatelem pozitivním a je odpor proti tomuto tlaku silou negativní, ale nakonec vítězí?

Vedle tohoto výkladu najdou se u Engelse a Marxe ještě jiná určení povahy ženoucích sil historických, a to směšují se, jako v případě uvedeném, bez rozlišení faktory psychologické s

faktory metafyzickými a přírodními, jak to činí pochopitelným Marxův metafyzický materialismus a to, že se přiklání k Hegelovi.

Ženoucí síly historické, jak je Marx a Engels uvádějí ve svých spisech, jsou asi tyto: nejobecněji a nejabstraktněji představují si Marx a Engels svět a dějiny v stálém pohybu: z pohybu se odvozuje všecek život, a všechna historie jeví se tedy jako stálé přeměňování lidské společnosti. Ve své abstraktnosti prohlašuje Marx pohyb za sílu tvůrčí: „Pohyb historie vytváří tak vztahy sociální, pohyb individuální dává nám výrobky průmyslové a tak dále.“^[214]

Ještě jiná ženoucí síla historická je dána zákonem negace: pohyb a vývoj se uskutečňují protivy.

Jiný druh sociálních a historických sil vidí Marx a Engels v rozličných silách přírodních; tak například je takovou ženoucí silou země, zejména půda a přírodní okolí vůbec.

Také rasa je ženoucí silou historickou, stejně pak uznává Engels vedle tříd i jiné sociální formace masové (národy, třídy lidové).

Obyvatelstvo a zejména jeho vzrůst je silou hospodářskou a společenskou vůbec. Engels, jak už víme, klade vzrůst obyvatelstva vedle poměrů výrobních. Přelidnění i u Marxe je mocnou ženoucí silou sociální a historickou.

Dalšími ženoucími silami, a to ženoucími silami mocnými, jsou stát a ostatní činitelé ideologičtí, tedy mravnost, respektive nemravnost, náboženství, umění, věda a filozofie. Samostatnost těchto činitelů uznal v poslední době zejména Engels docela určitě, třebaže jak už naznačeno, najdou se i v starších spisech místa, kde se tato samostatnost uznává.

Ano, najdou se místa, kde Engels na svůj historický materialismus naprosto zapomíná. Sem patří místo, kde Engels vidí „hlavní páku veškerého pokroku rozumového“ v protivě, která tkví v tom, že z jedné strany člověk usiluje o dokonalé a úplné poznání světa, na druhé straně však tomu úkolu nikdy dostát nemůže.^[215] Engels tuto nemožnost nevidí toliko v omezenosti našich přirozených schopností, nýbrž v objektivní utvářenosti světa samého. Kdyby prý v kterémkoli okamžiku lidského vývoje byla dovršena definitivní, hotová soustava světových vztahů, fyzických jako duchových a historických, byla by tím říše lidského poznání zakončena; tím by však byl budoucí historický vývoj další useknut od toho okamžiku, v kterém by společnost byla zřízena v souhlase s tou soustavou – to však je Engelsovi absurditou, nesmyslem.^[216]

Čtenář ať si povšimne, jak tu Engels mluví o páce vývoje rozumového, ale také vývoje vůbec. Sama síla však, která tu žene, je snaha, touha po poznání.

Jak si máme tuto rozumovou sílu ženoucí představovat přesněji, to se ovšem nevysvětluje. Můžeme si připomenout výklad Engelsův, podaný v uvedeném už listě, podle kterého historie záleží v jakémisi zvláštním ubývání „pitomosti“; tomuto pojetí mohli bychom dát dále ten pozitivistický smysl, že duch lidský přechází ze stadií více mytických (antropomorfických) do stadií více vědeckých, pozitivních.

Čtenář vidí, jak se materialismus historický rozplývá a jak je neurčitý. A to jsme ještě všech ženoucích sil ani nevyčerpali. Přijetím darwinismu Engels uznává dědičnost, přizpůsobování a jiné síly Darwinem přijímané.

Na každý způsob rozkládají se poměry ekonomické a třídní boj ve velký počet sil; tento počet bude tím větší, povážíme-li, že některé z těchto sil samy se zase skládají z více sil dílčích.

Ani Marx, ani Engels neuvedli do této mnohosti sociálních a historických sil žádné určité soustavy. Nevidíme dost přesně, které jsou silami metafyzickými (Marx a Engels by mluvili o silách dialektických) a jakou roli hrají v dějinách vedle jmenovaných sil jiných; stejně není určen poměr sil přírodních a biologických. Ani síly psychické nejsou v své působnosti a v svém poměru k ostatním jmenovaným silám objasněny a nikde se neukazuje, čím se ty rozličné síly vlastně stávají silami historickými. Stejně bylo už ukázáno, že ty síly nejsou určeny ani kvantitativně, ani kvalitativně, a že není vytčen způsob jejich vlivů – zkrátka, *disiecta membra*^[217] sociologická, žádný celek, žádná soustava.

Opět a stále se přesvědčujeme, jak sociologické základy marxismu jsou poškozeny nedostatkem psychologie. Engels sice poznal, že historické ženoucí síly nakonec se musí analyzovat a vykládat psychologicky, a proto se o tuto analýzu pokusil; ale právě tato analýza historických sil ženoucích je zase jen dalším dokladem toho, že Marxův materialismus a krajní objektivismus je nemožný.

Jen si Engelsovu psychologii ženoucích sil docela stručně formulujme: Jednotlivé vůle jsou určovány vášněmi a rozvahou; tyto vášně a rozvahy jsou „bezprostředně určovány“ rozličnými „pákami“, a to jsou zčásti předměty objektivní, zčásti pohnutky „ideální“ (ctižádost a tak dále).

Ale o objektivní vůli v historii neběží, nýbrž o „vlastní poslední ženoucí síly historie“ „stojící za“ motivy jednotlivých lidí, a to jsou – boj tříd a rozpor jejich zájmů.

Tedy:

Člověk jedná (rozumí se v historii) podle svých pohnutek individuálních, sleduje své cíle a účely; ale to jsou pohnutky jen „na oko“ (ostenzibilní); „skutečně činné, skutečně působící“ jsou „bezprostředně určující“ „páky“ objektivní nebo subjektivní. Ale tyto pohnutky na oko i skutečné nemají významu; důležité jsou pohnutky (také jen na oko, či jen skutečné?) velikých mas a jejich vůdců, rozpor zájmů.

Je to divná psychologie!

Ve vědomí máme pohnutky vůle, vášně a rozvahy; to jsou však jen pohnutky na oko, to jest iluze; naproti tomu pohnutkou skutečně činnou je například ctižádost. Jaký je poměr tohoto citu skutečného k nějakému citu, jenž je pohnutkou jen na oko?

A co znamená psychologicky, že „za“ pohnutkami velikých mas stojí ty pravé síly ženoucí? A jestliže těmi pravými silami ženoucími jsou boj a rozpor zájmů – neběží tu zase o pohnutky toho boje? Na jedné straně o lakotu a panstvílačnost, na druhé o odpor proti nim? Jaký je psychologický poměr ctižádosti k vlastním a posledním motivům třídy, masy?

Hotové psychologické *qui pro quo*, tato trojice motivů. Ale také *qui pro quo* hospodářské. Ve spise o Feuerbachovi se dovídáme, že poslední ženoucí silou historickou je boj tříd a rozpor jejich zájmů; ale uslyšíme ještě, že Engels a Marx hledají příčinu tříd v dělbě práce. Také v úvodu k *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* vysvětluje Engels rozpor tříd: „... existence, a tím i kolize těchto tříd zase podmíněny jsou stupněm vývoje svého položení hospodářského, způsobem své výroby a svou směnou tím podmíněnou.“^[218] „Poslední“ „ženoucí síla sil ženoucích“ poslední silou historickou tedy není.

47. Psychologie masy: iluzionismus. Individualismus a socialismus: komunismus není jen hospodářský, je také duchový (logický a etický), ba přímo biologický. Komunismus a materialistický naturalismus

Z Marxovy a Engelsovy psychologie masy mluví iluzionismus, neuznávání individuálního vědomí.

Komunismus Marxův a Engelsův nemá význam toliko hospodářský, nýbrž také psychologický a vůbec duchový. Zakladatelé marxismu prohlašují vědomí individuální za iluzorní, a uznávají proto jen vědomí kolektivní, komunní (Gemeinbewußtsein). Při rozboru komunismu Marxova se na tuto jeho stránku nehledí, a přece je neméně důležitá než stránka hospodářská. Ba důležitější. Historický materialismus a Marxův socialismus dostává tímto svým duchovým komunismem (slovo Sabinovo) svůj vlastní význam: Marxův socialismus je právě duchový a hospodářský komunismus, socialismus v nejpřísnějším slova smyslu. To jest: „jednotlivé mizerné individuum“^[219] neznamená nic, společnost v svém dějinném vývoji znamená všechno. Marxův socialismus je naprostou protivou individualismu ve všech oblastech. Extrémní socialismus Marxův právě znamená, že společnost není jen celek hospodářský, nýbrž také duševní; společnost a historie, nikoliv individuum, je podle Marxe subjektem pravdy a práva.

Tento důsledný, respektive extrémní komunismus vyplývá Marxovi, jak jsme již vyložili, z jeho základu metafyzického, z materialismu a z naturalismu – naturalistický materialismus je přirozeně demokratický, zaručuje rovnost, komunismus. Materialismus speciálně historický vede nezbytně k iluzionismu, a tak vyplývá pro Marxe z materialismu důsledný komunismus se svým historickým vědomím kolektivním.

Marx vychází z feuerbachovského „člověka obcového = komunisty“; člověk Marxův je „člověk společenský“ (Gesellschaftsmensch),^[220] je od přirozenosti živočich společenský.^[221] Už v nejranějších spisech je Marx socialista. V díle *Die heilige Familie* dává se důraz na společenskou přirozenost člověka a praví se, že svou pravou přirozenost vyvíjí jen ve společnosti a že se proto musí jeho moc měřit nikoliv mocí jednotlivého individua, nýbrž mocí společnosti.^[222]

V témž spise znamená „společenský“ tolik, kolik „lidský“ vůbec.^[223] Vůbec se Marx v tomto svém polemickém spise staví hlavně proti individualismu Baurovu. Bauer prohlásil filozofa, rozum, kritického kritika za rozeného vůdce a pána masy; Marx naproti tomu je pro masu.

Podobně mluví Marx velmi rozhodně pro masu v revui *Deutsch-französische Jahrbücher* a také později; avšak jiná je otázka, jak si máme podle Marxe představit poměr individua k mase, a zejména individua vynikajícího.

Už jsme slyšeli, že Marx pokládal proletariát z počátku za prvek pasivní, za srdce, filozofy naproti tomu za prvek aktivní, za hlavu; s tím souhlasí, co čteme v Marxových poznámkách o

Feuerbachovi, že život společenský je podstatně praktický a že změna společenských poměrů má vycházet od filozofů. V *Kapitále* neodlišuje už Marx práce rozumové od práce hmotné a očekává, že se v budoucnosti ten rozdíl úplně ztratí. V *Kapitále* čteme také poznámku, jak málo lze technické vynálezy XVIII. století přičítat jednotlivým individuům.^[224] Ale jinak v *Kapitále*, zejména v pozdějších vydáních prvního svazku a stejně ve svazcích dalších, cení se rozumová práce individuální poměrně více.

Je patrné, že i ze stanoviska komunismu duchového poměr masy a individua může být formulován rozličně – může se individuum úplně potlačit, ale může se také více méně uznávat. Mimo to se může určovat rozmanitě také pojem masy, její kvantum, její organizace a funkce; Marx sám například z počátku (s Hegelem) dává důraz na stát, teprve později se mu vyvíjí pojem masy a tříd.^[225]

Engels také tyto názory Marxovy uvedl v systém, a podal nám tedy uvedenou psychologii masy. Podle této psychologie obětují se individuální pohnutky pohnutkám kolektivním: V historii prý neběží „tolik“ o pohnutky individuální, „kolik“ o pohnutky velkých mas „a jejich vůdců“; pohnutky jednání jednotlivců a jejich výsledky jsou prý „pro účín celkový jen významu podřízeného“. Jednotlivci se tedy obětují, ale ne docela; neboť přicházejí na pořad vůdcové mas (přece také jen jednotlivci), a vůbec Engels nemůže při nejlepší vůli docela pominout pohnutku individuální. Všimněme si proto také, jak se Engels kolísá v určování rozsahu masy: mluví napřed o „celých národech“ a v národech o „celých třídách lidových“.

Rozhodněji než Marx ruší Engels intelektuální rozdíl mezi individui; také rozhodněji než Marx stírá pro budoucnost rozdíl práce rozumové a hmotné. Vidí v německém dělnictvu (Engels mluví na uvedeném místě o „dělnickém hnutí“) dědice klasické filozofie německé a zájmu čistě teoretického. Jeho teorii o velikých mužích jsme už také poznali (při definici historického materialismu v § 25): Marx, například, je takový veliký muž a jeho velikost záleží v tom, že odkryl historický materialismus; avšak, vykládá Engels, stejně jej odkryl Morgan a jiní – doba byla zralá, *musil* být odkryt.

Od Engelse je uvedené slovo o „mizerném individuu jednotlivém“ a padlo v spise pro marxistický socialismus nad jiné důležitým, v spise o rodině.^[226] Budeme totiž musit vyložit, jak Engels zakládá komunismus, komunismus hospodářský a duchový, na jakémsi komunismu biologickém: původní společnost komunistická svazuje jednotlivá individua, jedno s druhým, pohlavně, komunismem rodinným. Engels důsledný a radikální komunismus Marxův ještě překonal.

48. Hlavní pravidla pro studium poměru individua k mase. Antropomorfistické pojetí masy a společnosti. Je společnost organismem? Pochybená metoda sociologického organicismu. Otázka oprávněnosti celku – většiny – menšiny – individua. Marxismus nerozřešil problém individualismu a kolektivismu (socialismu, obecného komunismu). Velké masy nejsou posledními ženoucími silami dějin

Je-li jednotlivé individuum tak mizerné – jak a proč může tolik platit masa?

V postižení a vyložení poměru individua a společnosti je celé tajemství sociologie: umět říci, co je společnost a co je vlastně individuum – neboť zřejmě není společnosti bez individuí a není individua bez společnosti. V určení tohoto poměru nevyčerpává se toliko sociologická teorie, nýbrž také politická praxe.

Marx a Engels rozluštili úkol v ten smysl, že potlačili individuum. Tento krajní socialismus, respektive komunismus je jistě neoprávněný.

Při studiu všelikého kolektiva, tedy i kolektiva společenského, běží o to, mít pojmy nejen jasné, nýbrž také učené, to jest skutečný poměr všech individuí mezi sebou pojímat reálně, představovat si celek složený z individuí živě a plně, mít na zřeteli právě kolektivum a nezaměňovat ho pojmem abstraktním.

Druhé pravidlo vyplývající z uvedeného hlavního: nedopouštět se mytického zosobňování, to jest nedělat ze společnosti osobu jednu.

Pravidlo zároveň etické: nevidět v společnosti jen svého vlastního já. A nechtěj proto hrát v zosobněném organismu společenském úlohu starého Menenia Agrippy – být jen jeho hlavou a žaludkem!

Marx a marxismus si těchto důležitých pravidel nevšímá. Jeho pojem společnosti je velmi abstraktní, neboť panují ex thesi všechny sociální síly s výjimkou lakoty a panovačnosti; Marxův pojem společnosti je antropomorfický.

I v tom se ukazuje materialismus se svou primitivní psychologií nedostatečným. A právě pro Marxův obecný komunismus se materialismus vlastně nehodí: odvozuje-li všecek život materialisticky z mozku, nezůstává místa pro společnost a její vlivy; na druhé straně vylučuje Marxovo učení o vědomí kolektivním vědomí mozkové.

Co se speciálně materialismu historického týká, lze s ním spojovat i kolektivismus i individualismus, jak vidíme také z toho, že mnozí přívrženci materialismu historického socialisty nejsou. Ale Marxova formule ekonomického materialismu vede, jak bylo ukázáno, k iluzionismu, a tak ke komunismu duchovému. Nehledíme-li k metafyzickému základu učení, podává své veto proti Marxovu iluzionismu psychologická analýza poměru individua k společnosti. To jsme si už řekli, zde to jen opakujeme. Není vědomí kolektivního, je jen vědomí individuální. To, co se nazývá vědomím kolektivním, znamená, že individua svým soužitím a svou stálou a rostoucí vzájemností vytvořila společný duchový stav, který se projevuje jako takzvané duševní ovzduší, veřejný duch nebo duch času, veřejné mínění, duševní milieu a podobně. Nikdy toto společenské ovzduší, nikdy společnost není možná bez individuí. Marx a jeho stoupenci tu přepínají, popírajíce skutečnost a jistotu vědomí individuálního.^[227] Ale jednotného vědomí kolektivního není, a proto se může také pojem masy určovat rozmanitě, co do velikosti i co do jakosti. Stát, církev, národ, třída, spolek, rod, rodina a tak dále mohou tvořit organizovanou masu a mít své zvláštní uvědomění; všechny ty organizace mohou zase spolu souviset a trvat zároveň. Tak mluví také Engels o „velikých masách“, o „celých národech“ a o „celých třídách lidových“. Společnost je tedy organizace nejvyšší složitá a právě tato složitá organizace musí být postižena in concreto.

Společnost není při vši organizaci bytostí po způsobu organismu živého; ona zvláštnost, pro kterou ji mnozí mají za organismus, vyvíjela se historicky, tedy docela jinak, než se vyvíjí organismus. Společnost je více méně organizována plánovitě a jednotně, ale není organismem. A chybí právě jednotné vědomí. Jest jen onen zvláštní obecně společenský stav a konsenzus společenských sil, v němž například jistému stavu vědy odpovídá jistý stav umění (přírodověda: materialismus: pozitivismus: realismus: naturalismus), jisté taktice politické jistý stav hospodářský a tak dále. Ovšem, že se musí způsob a stupeň tohoto konsenzu a také jeho příčiny udat přesně.^[228]

Marx sám jednou řekl, v čem tkví nebezpečí pro vědecký pojem masy respektive společnosti; vytýká totiž Proudhonovi, že společnost zosobňuje.^[229] Avšak sám, při vši opatrnosti, dopouští se později (v *Kapitále*) dost často stejné chyby: Jeho pojem kapitálu, jeho pojem práce společenské a pojmy podobné jsou taktéž antropomorfické; vůbec je jeho pojetí společnosti jako organismu do značné míry antropomorfizující.^[230]

Tento mytický způsob pojmání, kterému Marx a Engels přivykli u Hegela, projevuje se ovšem v celé metodě. Organicistické pojetí svádí zpravidla k chybě, že sociologové užívají

analogie s individuálním organismem k nenáležitému zjednodušování sociologických a politických problémů. To je chyba organicistů všech, od Platona počínajíc až k Spencerovi a k Marxovi – s primitivismem častěji už káraným potkáváme se znova i tady. Analogie nás může v sociologii podněcovat, může nás na to nebo ono upozorňovat, ale nikdy nám nesmí nahrazovat samostatné pozorování společnosti, nikdy nesmí nastoupit na místo přímého dokazování. Společnost právě není organismus, nýbrž *collectivum sui generis*^[231]. Dá se ovšem s organismem co do struktury, funkce, vývoje srovnávat, ale to je právě jen srovnání, nic víc. Mnoho výrazů jen obrazných, a to právě tam, kde bychom očekávali přesnou psychologickou a sociologickou analýzu, je u Marxe a u Engelse zaviněno jejich antropomorfizujícím primitivismem.^[232]

Chceme-li naproti tomu mít učeněné pojmy o poměru individua k společnosti, musíme usilovat zachytit tento poměr v jednotlivých oborech sociálního života. Půjde o to, co jednotlivci mají společného působením přírody (například půdou, vnějším okolím vůbec); dále by bylo třeba všimnout si vlivu biologického (například pokrevnosti) a konečně vzájemnosti duchové (logické, morální). A právě v tom budeme pečlivěji rozlišovat obor teoretický a praktický – budeme zkoumat, jak závisí individuum na mase a masa na individuu rozumově, citově a co do vůle. Rozlišíme pak přesněji jednotlivé obory činnosti fyzické a duševní: proč se například matematika pokládá za více individuální než poezie nebo hudba? Co se chce říci tím, věří-li se o básníkovi, že dává výraz duchu obecnému, že je prorok – proč se tak nemluví o matematikovi, který je přece také částí téhož celku?

Tyto a podobné otázky se vynoří, přemýšlíme-li o Marxově a Engelsově extrémním komunismu. Marx a Engels mysleli ovšem jen na politickou stránku problému; ale také v tom působí jim a jejich stoupencům hodně potíží poměr jednotlivce k mase.

Podle nauky o obecném komunismu musel by se při každém důležitějším rozhodnutí projevovat rozum a vůle všech, masy celé. Operuje se teoreticky a politicky s masami velkými. Tak se například oslavuje každý přírůstek voličstva – bez zřetele na jakost; také můžeme pozorovat ve straně socialistické (což se ostatně vidí ve všech stranách demokratických a lidových), jak se jednotlivci bojí odpovědnosti, má všude rozhodovat strana, masa celá sama. Engels (v listě z roku 1894 uvedeném v § 24) vyjadřuje názor obecného komunismu velmi jasně slovy: „Lidé dělají svou historii sami, ale posud bez obecné vůle (*Gesamtwillen*) a bez obecného plánu (*Gesammtplan*).“

Engels si nedal práci, aby prozkoumal tuto „obecnou vůli“ a „obecný plán“ přesněji a zvláště také noeticky; jistě by si byl mohl vzít příklad z Rousseaua, který se snažil svou obecnou vůli přesněji rozlišit od vůle všech, a byl by si pak musil odpovědět na otázku, zda je taková obecná vůle a obecný plán možný, do jaké míry je možný a jak. Ale tuto kritickou otázku si Engels nepoložil, spokojuje se s mytickou představou masového organismu a obecného komunismu.

A přece je už dávno pevně zjištěno, že ani obecný plán, ani obecná vůle nemohou zaručit vědeckou jistotu. Nadarmo – nejen psychologie, také logika a noetika, celý vývoj vědy a filozofie mluví proti absolutní rovnosti, kterou Marx a Engels předpokládají a požadují; žádná a sebevětší masa nezaručuje sama sebou pravdy a jistoty, posud žádná masa nedovedla myslet, myslet musili (třeba pro masu) jednotlivci, a ti mysli v soukromí, o samotě, na poušti.

Všecka činnost skutečně tvůrčí vzniku svého v masách neměla a nemá.

Z logického a noetického stanoviska rovnosti není. Ale ovšem, masa má a chce mít moc, a tudíž problém – problém nesmírně starý: jak tuto moc organicky spojit s logikou, s poznáním.

Socialismus tento praktický a teoretický problém musí usilovat řešit stejně jako strany jiné. Usiluje o organizaci velikých mas, domáhá se zároveň moci politické, ale moc nemá být slepá, a proto otázka, jak mase zaručit světlo. Na jedné straně se masa velebí a staví nad individuum sebeschopnější, na druhé straně se pracuje k vzdělání mas! V praxi marxismus přese všecek svůj pozitivismus a kult vědy akceptuje starý parlamentarismus konstitucionální, tedy princip majoritní se všemi jeho vadami a nedostatky. Neboť že rozhodnutí majority, tedy ve skutečnosti velmi často minority, neomylně ani pravdy, ani vůle nezaručuje, rozumí se samo sebou; proto i pro zastánce nynějšího parlamentarismu vzniká problém, jak uplatnit v zájmu obecném právo a votum minority, a tudíž i právo a votum jednotlivců odborně vzdělaných.

Tomuto problému se marxismus vyhnout nemůže. Stačí jen přesně o tom číst rozličné projevy marxistů a uvidíme, jak marxismus problém individualismu a kolektivismu daleko ještě neřešil, ani ne prakticky. Kautsky například vidí ve straně „pevné“, rozšířené „po celém státě“, v mase dobře „organizované“, „kompaktní“, „disciplinované“ a podobně, záruku, že poslanci socialističtí budou postupovat správně, a to proto, že jsou právě pod dozorem a vlivem strany.^[233] Kautsky tedy požaduje vedle velikosti také organizaci a disciplínu, a tedy vzdělání a poslušnost masy vůči těm, kdo ji organizují. Velikost sama nestačí.

V líčeném sporu s Baxem (v § 26) ohrazuje se Kautsky proti „demokratickému předsudku“, odsuzujícímu ve jménu historického materialismu vliv autorit. „Je jisto,“ čteme, „že každé individuum je produktem poměrů, že svéráz svého organismu dědí a že za svůj zvláštní vývoj děkuje svému zvláštnímu prostředí, do kterého je vrženo. Génus tedy za to nemůže, že je génem. To však není důvodem, aby kterýkoli šosák od džbánu měl pro mne právě tolik váhy a zájmu jako myslitel, který ovládá vědění své doby a který neskonale rozšířil mé poznání, anebo abych úsudek kteréhokoli politického nováčka respektoval stejně jako úsudek zkušeného politika, který za dobu lidského života prokázal svou zvláštní schopnost nesčíslnými politickými vítězstvími.“^[234]

Nechci říci, že by mezi individualismem a kolektivismem byl rozpor nepřeklenutelný; ale říci musím, že marxismus musí problém vztahu masy k individuu řešit přesněji než dosud. Právě pro socialismus vědecký je toho naléhavě potřeba.

Týž Kautsky se totiž v poslední instanci spokojuje s instinktem mas, dovolává se při tom výroku Marxova, že „každý krok skutečného pohybu je důležitější než tucet programů“.^[235] O tomto zázračném instinktu nemluví ani Engels a Marx jinak než četní politikové všech směrů a stran. Naši demagogové a jejich úcta před „zdravým“ instinktem „lidu“ (a podobně) nalazují mne i proti Kautského instinktu velmi skepticky. De facto je to jen jméno pro rozličné neznámé síly sociální a výraz pro naději, že historie bude dále dodržovat svůj běh jim příznivý. Nedá se tvrdit, že masy, to jest ti, kdo v nich rozhodují, nemají programu a teorie – teorií není přece jen učení uložené v paragrafech vědeckého pojednání, teorií jsou také všechny ty názory, které v mase mají ti nesčetní jednotlivci. Uvedený výrok Marxův nedokazuje a nevykládá nic, protože mezi pohybem a teorií dělá rozdíl, kterého ve skutečnosti není. A jestliže někdy, a dokonce snad často, uznání vůdcové strany a mas bývají od svých stran a mas opouštěni a jestliže někdy masy počínají jednat o své újmě, znamená to, že vůdcové staří ustoupili vůdcům novým, třebaže ještě neznámým. Ostatně by jistě Kautsky nechtěl tvrdit, že instinkt mas je neomylný. Na jiných místech aspoň očekává více od vzdělání mas než od jejich instinktů, jak smíme soudit z jeho mínění, že dělnictvo teprve potom opanuje společnost, až si osvojí potřebnou inteligenci a nutné administrativní a teoretické vědění.^[236]

A proto pořád a pořád problém: Jak zaručit znaleckému odborníkovi, jak nadanému geniálnímu individuu zaručit vliv na mínění a názory mas, a to v oborech všech, speciálně také v politice?

Kautsky vidí v „demokratickém předsudku“ pivních filistrů argumenty sloužící anarchistům. Bax správně ukazuje v pojednání o vůli majority, že dnes i v socialistické straně majorita je mechanická; myslí, že se stane oprávněnou teprve v budoucnosti, až bude vyhověno dvěma podmínkám, až totiž bude úplná rovnost hospodářská a rovnost výchovy a až zavládne zdravý zájem ve všech otázkách týkajících se společnosti.^[237]

Já v tuto rovnost věřit nemohu. Jak se věci mají a vždycky měly, vynikající individua měla, mají a budou mít ve všech oborech, i v politice, vliv veliký; a tento vliv je rozhodující. Ten vliv se nedá odhadnout vždycky a nedá se odhadnout hned; často ho vůbec nevidět, často si lidé všímají jen hluku mas a jejich dočasných a docela bezvýznamných vůdců, často na masy působí lidé menší a malí, ale nakonec, třeba po mnohých a marných pokusech proráží mínění správné, také nepopulární. V oboru čistě politickém vidíme například na mnohých revolucích, jak málo přinesly nového přes veliký rozruch okamžitý – a i ty revoluce mas byly řízeny a vedeny jednotlivci. A tam, kde revoluce byly úspěšné, lze dokázat, že byly jen skončováním procesu započatého, už dávno podníceného kritickými jednotlivci.

Bernstein, určitý ve všech svých prohlášeních, nerozpakuje se uznat, že přirozeným vůdcem třídy v jejím boji za emancipaci je její aristokracie.^[238]

Já pověry velikých čísel a „velikých akcí“, o nichž mluví také Engels, nesdílím. Nikoli z aristokratismu; ale nevidím velikosti pravé jen v tak zvaném velikém, masovém, hromadném. A dokonce protivní jsou mi ti četní socialističtí, demokratičtí, lidoví a – aristokratičtí demagogové. Neříkám, že bychom se nemohli a neměli učit od lidu venkovského, městského, dělného a tak dále; ale lid nám nesmí být modlou – ani dojnou krávou. Na každý způsob se poměr individua k mase neurčuje jen věcně, nýbrž také a především eticky.

O věci bylo by lze ještě dlouho mluvit. Ale tolik asi už je patrné, že masy, respektive třídy, poslední ženoucí silou historickou nejsou. Masy, ať už hospodářské, národní, politické, intelektuální, náboženské a tak dále, jsou vždycky mocí velikou a prakticky často rozhodující; ale vedle nich, v nich rozhodují zase ve všech oblastech individua a nad individui zase rozhoduje kritika a uznání individuí jiných, současných nebo pozdějších. Není-li věda a filozofie pouhým snem, musíme poměr individualismu a kolektivismu pojímat mnohem přesněji a kritičtěji než Marx a Engels. Společnost právě není takovým organismem, který by mohl podmiňovat a zaručovat neomylný obecný komunismus. Proto také je vědecká historie nejen historií masového hnutí a třídních bojů, nýbrž také historií mnohých individuí.

49. Obecné vědomí se vyvíjí historicky: uvědomění dějinné

Je-li společnost organismem, je historie vývojem tohoto organismu; obecné vědomí je také historické, uvědomění dějin. Vědomí je sociální a historické, historické po výtce, musíme říci ze stanoviska Marxova; to je právě podstata jeho historismu.

Ani Marx, ani Engels se věcí nezabývali přesněji. Běží hlavně o psychologický význam vědomí historicky se vyvíjejícího. Marx a Engels si všímají zpravidla jen logické stránky otázky; dávají totiž důraz, jak už víme (z § 13), na relativnost poznání, na logický, vědecký pokrok. Ale to nestačí, musí se přihlížet také k stránce psychologické, eventuálně biologické.

Podle Marxe probíhá vědomí – podle Marxe přesněji vědomí kolektivní – tak jako u Comta několika stadií po sobě následujícími, z nichž nejdůležitější jsou: starší stadium mytické a pozdější pozitivní, přírodovědecké. Vzniká tedy pro filozofii dějin důležitá otázka: Jak si máme tento vývoj pozdějšího stadia vědomí po stadiu dřívějším a z něho myslit? Jak se vyvíjí myšlení pozitivistické, vědecké, po myšlení mytickém, antropomorfickém a z něho? Jak jsme řekli, nestačí nám vysvětlení jen logické, nýbrž chceme vědět: Je stadium pozdější snad následkem biologické a historické zralosti? Mění se celý duch v své podstatě, a do jaké míry je vědomí doby nynější jiné než vědomí doby předešlé a v čem se obě liší? A rozumí se, že tu vzniká také další otázka po poměru vědomí individuálního k historickému.

Je to v jádře, jak už bylo řečeno, hegelovský panteismus, absolutní duch, který se u Marxe a Engelse převádí do vědomí společného nebo obecného a do vědomí historického: Individuální vědomí je iluze, vlastní vědomí je vědomí masové, dějinné. Jednotlivec myslí, cítí a jedná pak, jak praví také Feuerbach, jen proto, že žije ve společnosti, a proto myslí, cítí a jedná také jako bytost žijící v historii a historií.^[239]

50. Historická skica nejdůležitějších názorů o poměru vědomí individuálního k vědomí kolektivnímu

Nejnovější sociologické studium a psychologie zabývají se problémem kolektivního vědomí velmi pilně. Upozornil jsem už na novější obor tak zvané psychologie rodové (Völkerpsychologie); v poslední době pěstuje se psychologie davu. Avšak problém zaměstnává vědu už dávno, neboť lidé si byli vždycky toho vědomi, že jejich individuální a časový vývoj je těsně spjat s jejich společenským celkem a s jeho historickým vývojem. Dnes si to jen více uvědomujeme, a analyzujeme tudíž poměr individua k společnosti všestranněji a hlouběji: Značná část moderního individualismu tkví právě v tom uvědomování.

Historie názorů o duchu kolektivním byla by velmi poučná; zde však můžeme uvést jen nejdůležitější, pokud toho potřebujeme k pochopení vzniku a vývoje socialismu a marxismu.

Čím dále jdeme do minulosti a čím níže sestupujeme do společností starších a primitivnějších, tím víc se objevuje jedinec spoután se společností; individua jsou si duchovně a mravně rovnější. Jedinec nejvíce vynikající pokládá se za poslance a nástroj božský. Tento mytický a mystický názor panuje ostatně ještě i v společnosti naší; jen zvolna se šíří pojmání společnosti, a tudíž i individua kritické, přesné. Individuum závisí na svém celku a má z něho své síly; ale zároveň se uvědomuje individuum zvláštním bojem proti tomu svému celku. Nesnadno je jednotlivci vyniknout ze společenského ovzduší; vývoj osvěty je jediným hromadným ostrakismem, a gilotina kolektivního ducha pracuje všude a neustále...

V jednotnou a vypracovanou filozofickou a politickou soustavu byl kolektivismus uveden středověkým katolicismem. Katolicismus formuloval právě pojem katolicity v tom smyslu, že totiž církev jako celek (a církev byla vším!) všude hlásá, věří a činí totéž (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*); jak řečeno, měla tato zásada platit také pro církevní praxi a politiku, jak se totiž církev může a má rozhodovat. Ale žádný katolicismus se v praxi nemůže obejít bez individualismu. Historie církve je brzy historií sporu o pravomoc koncilu, církevního parlamentu, s papežem. Máme vedle sebe a nad sebou církev jako celek, její poslance na koncilu – tam zase majoritu a minoritu – a konečně individuum-papeže jako představitele celku.

Všimněme si ovšem, že v katolicismu byla katolicita pojímána a organizována hierarchicky, monarchickým absolutismem a centralismem. Obdobná byla organizace politická, feudální. Spor císaře s papežem, moci světské a duchovní, udržuje vědomí, že člověk náleží společenské organizaci dvojí, a tak posiluje uvědomění individuální.

Protestantismem se katolicismus rozpadl na církve menší; proti sobě a vedle sebe stály církve různé. Protestantismus posiluje individualismus svým antagonismem proti katolicismu a zároveň svým subjektivismem i příslušnou církevní organizací a naukou. Ale i protestantismus udržoval v své církvi katolicitu svou, a v protestantských církvích vznikaly proto tytéž otázky o poměru celku a individua, majority a minority jako v katolicismu. Ale církve jsou právě menší, vznikají církve v církvi; církevní nauka a organizace je méně hierarchická, často nehierarchická a demokratická.

Zároveň s reformací zesilují se státy a organizují se absolutisticky. Ale o těchto moderních státech platí, co bylo řečeno o protestantských církvích – jsou menší, individualizovanější.

Proti politickému absolutismu roste politický odpor, stupňující se až v revoluci, kterou církevní protestantská revoluce pokračuje. Revoluce prohlašuje rovnost všech, je demokratická a kolektivistická – všeobecné právo volební a republikanismus je kolektivistický. Církevní a politická diferenciaci moderní společnosti dává zráti diferenciaci ekonomické a sociální. Vznikají rozličné moderní třídy a asociace.

Tyto třídy jsou jiné povahy než starší stavy středověké. Stavy středověké byly členem organizace hierarchické, aristokratické, stavy, třídy nové chtějí být demokratické.

Vedle vědomí politického a sociálního vyvíjí se v novější době také vědomí národnosti. Herder byl jeden z prvních, kdo pojem národa jako přirozeného člena člověčenstva vyslovili jasněji. Herder pojímal národ proti umělému státu jako člena přirozeného. Od té doby se posiluje vědomí národnostní ve svém významu politickém a sociálním, a vnucuje se otázka po poměru individua k tomuto kolektivu.

Národnost se socializuje, právě tak jako stát a církev. K stavům starším, majícím práva, přistupuje lid; na sklonku XVIII. století stal se tento pojem lidu teoreticky a prakticky určitějším. Lid se stává stavem třetím a čtvrtým; sociálně se mluví od té doby o lidu, co do jazyka a politické moci o národu. Uzrává také rozdíl mezi měšťanstvem (buržoazií) a proletariátem.

Souběžně s tímto vývojem vypracovává filozofie, literatura a umění ideál etický: ideál renesančního humanismu se rozšiřuje a prohlubuje ve všeobecný ideál čistého a přirozeného člověctví – v ideál humanity. V XVIII. století je tento ideál už tak vypracován, že se v jeho jménu už prohlašují nová práva politická – práva člověcká. Poněkud později následuje uznání práv jazykových. Přirozeně se také humanitní ideál socializuje; socialismus požaduje svá práva také ve jménu lidství.

Nemysli však nikdo, že při tom při všem běželo jen o vývoj politický a sociální. V době, kdy se uznávají práva lidská, národní, jazyková a sociální, počíná se cenit také lidové umění; v druhé polovině XVIII. století sbírají se a uznávají projevy lidového umění básnického; uznává se nejen právo lidu, ale i jeho umění. Proti poezii lidové stojí poezie individuální.

Ale uznává se také filozofie lidu. V téže době se chválí *sensus communis*, zdravý lidský rozum: Vico se ho dovolává pro sociologii a politiku, filozofové pro filozofii a proti Humově skepsi.

Rousseau formuluje učení o obecné vůli a Ferguson, na svou dobu znamenitý sociolog a historik, podává teorii, že jednotlivec má význam jen jako člen svého celku.

Století XIX. rozvíjí tradice století XVIII., a tak stojí dnes ve všech oborech teorie a praxe kolektivismus a individualismus vědoměji proti sobě.

Názor kolektivistický se posiluje moderním historismem a evolucionismem; romantismus upadá v historismus až mystický. (Filozofie dějin, historická škola právní filozofie a národního hospodářství.)

V tuto dobu spadá ustavení sociologie Comtem; Marx usiluje odůvodnit socialismus vědecky. Socialismus se vyslovuje pro kolektivismus – socialismus je právě svou podstatou kolektivismem. Socialismus je demokratický, často je mystickým kultem lidu, v kterém se sedlák, mužik, dělník a proletář stávají reky přítomnosti a budoucnosti. Tolstoj například pojímá společnost a její vývoj, stejně jako Marx, jakožto organizaci a vývoj masy.

Moderní filozofie byla v celku a v svých nejdůležitějších zástupcích subjektivistická, tedy individualistická; tím spíš je rozhodně individualistická kritika (Hume, Kant); tu stojí filozofie proti teologii. Po Humovi a Kantovi stává se také filozofie kolektivističtější, zvláště filozofie sociologická – v Německu filozofie dějin; přede všemi jde Hegel, potom Feuerbach a Marx. Zvláště Feuerbach a ještě více Marx opouští individualistický subjektivismus – jejich objektivismus je eo ipso kolektivistický a historický.

Marx vychází z Hegela a z Feuerbacha.

Hegel opouští individualistický subjektivismus – u Fichta dokonce anarchistický – a obrací se k společnosti, k dějinám; jeho historismus je logickým důsledkem panteismu: absolutní duch se projevuje a vyvíjí v průběhu dějin. Kolektivistické je také Hegelovo učení o objektivním duchu (stát, občanská společnost, rodina); Hegel ovšem nezapomíná na ducha subjektivního – velký myslitel, velcí duchové vůbec jsou mluvčími a jednání absolutního ducha.^[240]

Aristokratický panteismus Hegelův má své stoupence u hegelovské konzervativní pravice; hegelovská levice je radikálnější a demokratičtější, rozstupuje se však na dva tábory: v tábor

kolektivistický, socialistický a v tábor individualistický. Individualisty jsou Bauer se svým kritickým kritikem a Stirner – Feuerbach, Marx a Engels se stávají kolektivisty.

Feuerbach vidí člověka jen v „člověku obcovém“, kterého nazývá přímo také „komunistou“; tento komunista je mu ovšem bytostí po výtce etickou, jak to žádá ideál humanity.

Marx a Engels spojili Hegela a Feuerbacha, jdou však ještě dále. Tím, že do krajnosti stupňují feuerbachovský objektivismus a absolutně zavrhnou subjektivismus, takže se vědomí individuální prohlašuje za iluzi, za vědomí falešné, stává se Hegelův panteismus materialistickou masou absolutně rovných individuí. Absolutní duch Hegelův stává se masou, proletářem, feuerbachovský humanismus humanismem reálným a nakonec absolutním, obecným, mezinárodním komunismem: celé lidstvo v své historii je vlastním subjektem světovým. Rozumí se, že tak drastický objektivismus musí utrpět subjektivistickou porážku: společnost se rozbíjí v třídy, Marx přijímá individualistické heslo boje. Psychologický iluzionismus musí být podepřen přímo absurdní psychologí motivace. Marx sám s počátku prohlásil masu za element pasivní.

Dnes proti sobě stojí socialismus a kolektivismus rozličných směrů a individualismus stejně rozmanitě formulovaný.^[241] V teorii běží o kritické pochopení, přesné určení poměru mezi společenským kolektivem a individuem, v praxi o organické sečlenění sebevědomých individuí, individualit, v souladný celek.

Vidíme, že socialismus (kolektivismus) vystupuje po výtce nábožensky, eticky a politicky; Rousseau mluví o obecné vůli, ne o obecném rozumu, a také Vicův *sensus communis* je po výtce praktický; také Marx a socialismus vůbec myslí především na vnitřní spojení individuí v součinnosti. V teorii a pro teorii uznává se individualismus poměrně dost obecně. Filozofie je posud po výtce individualistická, aristokratická – posud se drží závěti Platonovy, jenž přes svůj komunismus filozofy ustanovoval nejen v teorii, ale v politice za krále. A přece mohou dobře vědět právě filozofie a moderní věda, jak jsou nejen subjektivní a individuální, nýbrž také objektivistické a kolektivistické: právě vědy přesně zachytily dlouhý historický rodokmen pojmů, idejí a směrů. Mnohé pokusy popularizovat vědu a filozofii pocházejí z nedobrého svědomí duchovní aristokracie; dnes žene právě literární a filozofická aristokracie, dokonce dekadence, krále myšlenky aspoň pro jistou dobu do tábora socialistického; jiní jdou za sedlákem. Lid získává na prestiži nejen politickém, nýbrž také filozofickém a uměleckém. Slyšíme proto i ve filozofii heslo socializace, zlidovění, oproštění – ovšem zase dost často věda a filozofie se prostě obětují.

Celkem dnes převládá směr kolektivistický, jak v praxi, tak také v teorii. Socializace politiky, práva, kriminalistiky, výchovy, ba i umění a náboženství jsou rozsáhlým a obsáhlým programem dneška. V sociologii, v ekonomice, ve vědách státních, také v historiografii nazírání kolektivistické má tuším převahu.^[242]

Ujasnění poměru individua a společenského kolektivu je naléhavým úkolem sociologické teorie i sociální praxe. Při složitosti věci neběží o nějakou abstraktní definici a formuli; problém nejlépe vynikne celkovým propracováním sociologie a zúplněním programu politického.

Pokud běží o marxismus, chtěl bych tu opakovat, co jsem řekl hned úvodem: že socialismus není toliko otázkou hospodářskou – tím méně marxismus.

Oddíl B: Historické zákony a teorie vývoje

51. Marx a Engels vidí vědeckost historie v stanovení zákonů, speciálně zákonů přírodních

Od historických sil jsme vedeni k úvaze o historických zákonech. Nás ovšem především zajímá i zde základ sociologický a filozofický, otázka, jak Marx a Engels pojem historického zákona stanovili a jak jej v své soustavě prováděli.

„Zákon“, „zákonitost“ jsou Marxova a Engelsova slova a pojmy oblíbené; v tom poznáváme pozitivisty, kterým je jednání jednotlivců i masy absolutně determinováno. Marxovi ovšem běží hlavně o zákony hospodářské, běží mu o naprostý determinismus právě v tomto oboru, jde mu o ekonomický zákon pohybu moderní společnosti, jak zní formule v předmluvě ke *Kapitálu*; ale vývoj hospodářský je právě podle historického materialismu historický vývoj všecek.

Víme už, že Marx má ekonomický vývoj za proces přírodní, a že proto také důrazně mluví o přírodních zákonech kapitalistické výroby.^[243] Řekl jsem už dost proti Marxovu naturalismu a proti jeho snaze podřizovat historii a sociologii přírodovědě; přírodovědecké hledisko zdá se mu právě obzvláště vědecké a exaktní, a rozumí se samo sebou, že se zase přírodověda identifikuje s materialismem.

Engels, ačkoli hovoří naturalismu stejně, rozlišuje, jak víme, při jedné příležitosti mezi vývojem přírodním a mezi vývojem historickým, uznáváje vnitřní zákony ovládající vývoj historický; tento vnitřní zákon Engelsův silně upomíná na hegelovské zákony imanentní. Ještě rozhodněji dává důraz na rozdíl mezi zákonem historickým a přírodním Kautsky, odmítá totožnost darwinismu a socialismu. (Viz shora konec § 10.)

Ztotožňování zákonů historických s přírodními je ovšem logický důsledek materialismu; ale nepostřehli bychom smyslu a významu Marxova materialismu úplně, kdybychom nepoznali, že Marx míní tím svým materialismem a pozitivismem zvláště odůvodnit právě historický a sociální determinismus. Determinismem se snažil uniknout ideologii a speciálně také ideologickému, utopistickému socialismu. Socialismus Marxův, socialismus založený na materialismu, na materialismu pozitivistickém, je deterministický a právě tím vědecky exaktní jako přírodověda; ba je částí moderní přírodovědy. Vědeckost socialismu se obzvláště prokazuje stanovením zákonů historických. Historie právě tím se stává vědou, že může podat zákony historického vývoje.

52. Nejasnosti o tom, co znamená vědecký výklad. Jsou u Marxe obecné zákony vývoje?

Marx neměl Milla rád. Škoda – mohl si jeho logikou pojem a logický dosah vědeckého zákona lépe ujasnit, než to dovedl sám; Mill mu tu mohl posloužit tím lépe, že byl také pozitivista a že o zákonech vědeckých a speciálně sociologických podal formule velmi jasné a pozoruhodné. Mill mimo to tyto abstraktní názory logické také se snažil provést v své ekonomice – poučení pro Marxe a Engelse tím cennější.^[244]

Kdo si pozorně přečte Engelsův výklad, postřehne, jak se pojmy ženoucí síla a zákon dost od sebe nerozlišují.^[245] Patrně rozumí Engels, jako Marx, historickým zákonem po výtce zákon, jak logika říká, základní nebo poslední (nejvyšší), zákon vykládající jednotlivé jevy historické, po případě i zákony takzvané odvozené.

Avšak tu začínají právě u Marxe a u Engelse obtíže. Marx sice má pojem vědeckého zákona, ale není si jasný o rozsahu jeho platnosti, protože si právě neujasnil vlastní podstaty vědeckého výkladu.^[246] Tak tvrdí Marx, že v *Kapitálu* podává jen historické zákony speciální, nikoli obecné.

Marx totiž v Doslovu k I. svazku svého *Kapitálu* akceptuje výklad svého ruského kritika, vykládajícího jeho metodu v ten smysl, že zákonů obecných nebo abstraktních vůbec ani nepřipouští. To právě velice zaráží. Neboť že každé údobí, například kapitalistické,

spravováno je zákony zvláštními, rozumí se samo sebou; ale otázka je, není-li mimo tyto zákony speciální zákon ještě obecnější a nejobecnější.^[247]

Nebudu se proti Marxovi dovolávat Engelse, uznávajícího zákony obecné;^[248] naproti tomu z I. svazku *Kapitálu* samého lze vidět, že tvrzení Marxovo, respektive ruského kritika, nemá smyslu. Co například znamená hned věta v Předmluvě, že „země průmyslově vyvinutější ukazuje zemi méně vyvinuté obraz vlastní budoucnosti“?^[249]

I kdyby bylo pravda, že se údobí historická, jak praví Marx, od sebe tak liší jako rostlina od zvířete (což ovšem pravda není!), byly by přece v platnosti některé zákony obecné, spravující údobí všechna; vědecký výklad jen zákony speciálními není ani možný.

Slyšeli jsme přece (v definici materialismu historického ve spise *Zur Kritik der politischen Oekonomie*), že dosavadní vývoj znamená jen prehistorii (Vorgeschichte) člověčenstva; tuto prehistorii dělí Marx na čtvero údobí: totiž hospodaření asijské, antické, feudální a kapitalistické; nemají tato čtyři údobí, jakožto prehistorie, předsíní pravé historie, nic společného? Nejsou všechna tato údobí spravována některým nebo některými zákony obecnějšími a neplatí mimo ně ještě pro každé údobí zákony vlastní, speciálnější?

Rozumí se, že se na tuto otázku musí odpovědět kladně. Vždyť Marx sám, a po něm Engels, nám ukazuje, jak boj třídní je hybatelem vši historie, počínajíc státem athénským až podnes, a tu by neměl platit žádný obecný zákon historický? Engels vidí v třídním boji „veliký zákon historického pohybu“, jímž se dají vyložit všechny boje v oborech ideologických; podle Engelse je tento zákon pro historii tím, čím je pro přírodovědu zákon o přeměně energie. Marx, praví nám Engels dále, našel prý v tom zákoně klíč k pochopení dějin druhé francouzské republiky, a právě tímto výkladem (ve spise *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*) svůj zákon ověřil.^[250]

Netřeba dále vykládat, že to, co tu Engels rozvádí, má jen ten smysl, že zákon spravující druhou francouzskou revoluci je zákonem odvozeným z obecnějšího zákona boje třídního.

Marx, jak víme, uznává vedle výrobních poměrů rozličné modifikující „empirické okolnosti, podmínky přírodní, poměry plemenné, historické vlivy působící zvenčí“ a tak dále; tímto rozdílem mezi sociálními a historickými silami primárními a sekundárními je sám sebou dán rozdíl zákonů více a méně obecných.

A konečně Marxův zákon negace negace – ten že by nebyl zákonem obecným? Slyšme jen výklad Engelsův: „Co tedy je negace negace? Vývojový zákon přírody, dějin a myšlení nadmíru (äusserst) obecný, a právě proto nadmíru daleko působící a důležitý.“ A Engels k tomu ještě praví, že „tímto nadmíru obecným“ zákonem se nevykládají „speciální“ procesy vývojové, třebaže „se všechny pod tento jeden zákon vývojový shrnují“.^[251]

Výrok Marxův, že nepodává zákonů obecných, je patrně jednou z jeho četných filozofických improvizací, charakterizujících jeho základy filozofické. Ovšem jde v tomto případě o předmět velmi důležitý, jde o základní pojem vědeckého výkladu. Marx a Engels nejsou si o té věci jasni. Nerozlišují přesně mezi vlastními sociálně historickými příčinami a mezi zákony (zákony jsou pravidelnosti, které jsou dány jistými příčinami), neodstupňovávají přesně rozličné zákony podle míry obecnosti a nedělají přesného rozdílu mezi zákony empirickými a mezi zákony výkladu. V posledním případě vidíme právě smíšení hegelismu s pozitivismem.

53. Marxova teorie vývoje podle zákona negace negace. Tento katastrofismus není ve shodě s jeho evolucionismem

Toto smíšení vidíme nejlépe na zákoně negace negace: Marx se domýšlí, že se tento zákon prokáže čistě objektivně, a přece se při přesnějším zkoumání ukazuje, že se tato dialektika stává nakonec stejně subjektivní jako u Hegela. O tom jsme už mluvili (§§ 9 a 10 shora), zde nás zajímá zákon negace negace jako vlastní teorie vývoje.

Po stránce logické přáli bychom si zde objasnění o poměru tohoto zákona k „velikému“ zákonu třídního boje; ale těchto a všech spíše formálních námitek už necháme a obrátíme se k jeho obsahu věcnému.

Za tím účelem si vzpomeňme na příklady už uvedené a podívejme se aspoň na jeden pozorněji. Vezměme si tedy například vývoj komunismu.

Všichni národové kulturní, vykládají Marx a Engels, začínají agrárním komunismem. Ale tento původní komunismus stal se časem poutem výroby, byl tedy negován, to jest nahrazen majetkem soukromým; ale soukromý majetek stává se časem zase sám poutem pro výrobu; to se cítí dnes, a odsud nutný požadavek, negovat majetek soukromý a přeměnit jej zase ve společný.^[252]

Negace negace, jak opět vidíme, není vlastně než hegelovská formule pro vývoj. Engels nám objasňuje, že dialektická negace není prostým popíráním, není pouhým „ne“. Objektivně není

ani zničením: Zrno rozemlít, brouka zašlápnout – to není negace negace, nýbrž zničení. Běží zde o způsob negace: Nemá se jen negovat, nýbrž i negace musí býti negována. Musí se tedy první negace zařídit tak, aby mohla vzniknout negace druhá. Jak? To se řídí, praví Engels, zvláštní povahou každého jednotlivého případu: „Každý druh věcí má tedy svůj zvláštní způsob negace, aby z toho vzešel vývoj, a stejně každý druh představ a pojmů.“^[253]

Návod Engelsův, jak se má vybírat negace správná, je pro naši kritiku nejlepším důkazem, jak zákon negace negace je subjektivistický a že není dokázaný výhradně historií samou. Hodil se právě Hegelovu subjektivismu a panteismu, ale odporuje Marxovu materialismu, který chce podat vývojový zákon přesně objektivní.

O původním i budoucím komunismu budeme jednat brzy obšírněji; přesvědčíme se, že původní komunismus byl už i podle popisů Engelsových docela něco jiného, než Marx a Engels myslí, a také se přesvědčíme, že naše doba nepožaduje komunismu s „nutností procesu přírodního“.

Vývoj historický nelze vtěsnat ani v tomto, ani v jiném případě v hegelovskou formuli: teze – antiteze – syntéza (komunismus – majetek soukromý – komunismus). Marxova formule negace negace předpokládá v historii náhlé přechody z protivy do protivy, veliké katastrofy asi podle vzoru starších názorů geologických. „Bez protivy,“ vykládá Marx, „není pokroku; to je zákon, jímž se civilizace až podnes spravovala.“^[254]

Podle tohoto pravidla líčí Marx dnešní stav civilizace a organizace hospodářské: Několik málo kapitalistů (nakonec snad zůstane jen jediný?) shrnuje všechno bohatství světa; proti nim stojí ohromná masa vysávaného proletariátu – z této ostré černé protivy, kterou „praktický buržoa“ pocítuje podle Marxe nejpádňěji nárazy periodických cyklů, vrcholících v obecné krizi, není jiného východu leda zavedením komunismu, protivy nynějšího společenského řádu nekomunistického. Přesvědčíme se brzy, že protivy, jak ji líčí Marx, není; jako že jsme už také řekli, že není té protivy třídní, kterou Marx požaduje. Není ani těch hospodářských krizí, jejichž pravidelný návrat Marx předpokládal přímo kalendářně – ale nehledíc k tomu: Jak se může obecně organizované soukromé vlastnictví přeměnit v svou protivu, v komunismus?

Jsou ovšem v historii katastrofy, ale nemají toho epochálního a obecného významu, který jim přičítá Marx, nehledíc k tomu, že nejsou katastrofy jen hospodářské. My dnes správněji vystihujeme plnost společenského vývoje, představující si nesčetné přechody infinitezimální, jimiž se uskutečňuje vývoj a eventuálně pokrok. V těch přechodech nevidíme protiv

negujících, nýbrž pozitivní stavy vedle sebe a po sobě. Protivy mají svůj vlastní význam v logice a v psychologii (například asociace protiv); protivy mají platnost v estetice, mají také platnost v životě společenském a ve vývoji historickém, pokud se individuum duševně vyvíjí protivami, ale není marxovských protiv objektivních, není obecného historického zákona protiv.

Hegel mohl se svého idealistického a panteistického stanoviska upotřebit subjektivistické formule Fichtovy. Historie je Hegelovi historií velikých mužů, v nichž se absolutní duch od stupně k stupni logicky projevuje; Hegel sám dovršuje posavadní vývoj, a je tedy in vivo negací posavadních soustav filozofických a zároveň jejich dovršením. Marxovi se formule Fichtova nehodí. Je materialista a drží se jedině vývoje objektivního, nikoli subjektivně logického; historie mu už není historií filozofů jednotlivců, nýbrž historií masy, a k tomu akceptuje – zvláště Engels – moderní učení vývojové podle Darwina – k tomu všemu se negace negace nehodí.^[255]

Osobně hověl zákon negace negace Marxově bojovnosti a kritickosti. Ve své revoluční náladě viděl Marx nastávající věk v naprosté protivě proti době staré.

54. Marx dává větší důraz na vývoj než na pokrok. Pozitivistický impassibilismus.

Měřítka pokroku

Ze svého stanoviska pozitivistického dává Marx ve své filozofii dějin důraz spíše na vývoj než na pokrok. Darwinův evolucionismus se Marxovi a Engelsovi hodil právě svou vývojovou řadou objektivistickou a přáli si konstatovat právě tak objektivně daný a jistý vývoj pro dějiny bez ohledu na to, co je milé a cenné člověku, respektive třídám, a hlavně třídě panující. Druh evolucionistického impassibilismu. Komunismus jako budoucí a vlastně už nastávající soustava hospodářská a tím kulturní, je danou historickou nutností, bude, být musí: Starší socialisté ukazovali, že komunismus je lepší a spravedlivější než soustava nynější a ukazovali čím, horovali proň vším svým citem – docela jinak Marx: Žádné deklamace o spravedlnosti, žádné přání, žádné toužení – komunismus prostě bude, neboť se vyvíjí „nutností procesu přírodního“, a basta!

Marx, kde může, vyhýbá se tomu, aby mluvil o zdokonalení, neboť tento pojem obsahuje příliš mnoho ideologie; zvláště v III. svazku *Kapitálu* naprosto se nejeví budoucí komunismus ve světle příliš růžovém. To je právě pozitivistické, ovšem vězí i v Marxovi a Engelsovi silný moment nepozitivistický, utopistický.

Samo o sobě je ovšem jasné, že v historii by vývoj bez pokroku být mohl; na každý způsob je třeba tyto dva pojmy přesně rozlišovat.

Sociolog, přijímající netoliko vývoj, nýbrž i pokrok, nejen nám musí povědět, jaké má pro pokrok měřítko, nýbrž musí také dovést vysvětlit, kterými silami se pokrok uskutečňuje.

Marx, zavrhuje všelikou ideologii, posuzuje a měří pokrok ze stanoviska svého materialismu co možná mechanicky, zvláště podle pokroku techniky. Pamatujeme se, jakou roli u něho a u jeho následovníků hraje technika. Co se týče bodu druhého, výkladu pokroku příslušnými silami historickými, o tom musíme pojednat podrobněji.

55. Pokrok zároveň odkrokem

Marx a Engels spojují svůj pojem pokroku s pojmem odkroku. Engels přijímá při výkladu zákona negace negace pojetí Rousseauovo, podle kterého každý nový pokrok civilizace je zároveň odkrokem. Engels to ukazuje na vývoji rovnosti, respektive nerovnosti: Civilizace pokračuje, ale každý její pokrok je zároveň novým pokrokem nerovnosti; koneckonců jsou si všichni rovni v nerovnosti, všichni se totiž stávají závislými na libovůli a násilí vládnoucího. Ale v tomto bodě se nerovnost obrací v rovnost – despota, kterého násilí udržovalo, je násilím odklizen – potlačovatel je potlačen, negace se neguje a tím právě dochází k pokroku, neboť rovnost nově získaná je vyšší než rovnost původní.^[256]

Tento pokus o výklad rozhodně není dost jasný, poměr odkroku a pokroku se neobjasňuje. Mnohdy líčí Marx a Engels kapitalistickou civilizaci v tom smyslu, že kapitalismus má vedle špatné stránky také stránku dobrou; v III. svazku *Kapitálu* tento názor převládá. Dobrá stránka kapitalismu je v tom, že podněcuje jednotlivce k výrobě, že tato výroba je hojná, že zdokonalila stroje a tak dále – zlá stránka se jeví v hospodářské nerovnosti a v degeneraci dělníka a koneckonců i kapitalisty, tou nerovností způsobené. Civilizace kapitalistická podle toho je relativně dobrá a relativně špatná; a ovšem je stránka špatná silnější, ale relativní dobro je pozitivně dobré, pokrok se neuskutečňuje toliko absolutním protikladem.

Ovšem, Marx i Engels častěji se vyslovují v jiném smyslu, že totiž civilizace vůbec je špatná. Na citovaném místě uvádí Engels názor Rousseauův, podle kterého „všecky další pokroky (nad stav původní) zdánlivě znamenaly právě tolik kroků k zdokonalení jednotlivce, ve skutečnosti však úpadku druhu“. Nebudeme vyšetřovat, podává-li Engels učení Rousseauovo docela správně; jisto je, že tento výklad dává uvedené větě, že každý pokrok je zároveň také odkrokem, smysl zase jiný.

Není pochybnosti, že by se věta mohla vykládat ještě jinak. Zlé a dobré mohlo by se střídát (třeba i podle zákona protivy), a vůbec připouští věta Engelsova, hledíme-li k plnosti života společenského a historického, výklad různý.

Ve věci samé musíme připomenout výklady o protivě a boji tříd a odkázat k tomuto pozdějšímu znázornění vývoje civilizace.

Na každý způsob měla by být Marxova teorie pokroku vypracována všestranněji a důkladněji. Tak například se dotýkají Marx i Engels častěji tradice, potom sociálních vad, které pocházejí z doby dřívější (tak zvaných přežitků) a rozlišují takto zlo dvojí, zděděné a nově vzniklé: Jak se mají obě k sobě navzájem a jak slouží pokroku?^[257] Jak odpovídají teorii katastrofní? Propracovaná teorie vývoje musela by mít každým způsobem všechny tyto případy na mysli.

56. Nejdůležitější stadia vývojová

Přesto, že historický vývoj pokračuje, vrací se podle Marxe zpět k svému východisku. V podstatě je to názor Starého zákona. Marx věří v původní ráj, věří také v ráj budoucí, a proto celá doba kapitalistická není než intermezzem – komunistický Adam byl sice z ráje vypuzen, ale zase se tam vrátí a bude spasen.

Tento názor mluví z Vicova vývoje kruhem, a znova jej vyslovil zvláště Rousseau; o Rousseaua se opírají Marx a Engels, když už Hegel pojal tuto ideu moderněji – ve smyslu vývoje pokrokového.^[258]

Tento pokrok člověčenstva se uskutečňoval několika stadii. Později o nich budeme mluvit podrobněji, tady nám stačí dějinně-filozofické schéma vývoje. Odmyslíme-li si stadium zvířecosti a stadium přechodné, kde člověk byl ještě napolo zvířetem,^[259] je první epocha charakterizována původním komunismem; člověk je tu docela přirozený, přírodnický (naturwüchsig) – Engels užívá rád slova waldursprünglich. V uvedeném Marxově výměru práce (§ 24 shora) mluví se o pradobě a o jejích formách pracovních „zvířecko-instinktivních“ („thierartig instinctmässig“). Společnost je organizována rodinou a pokrevstvím, bez státu.

Druhou epochou je civilizace (evropská), doba ideologická; člověk závisí na zboží, je to doba nesvobody, doba hospodářského fetišismu. Společnost je organizována státem.

Třetí, budoucí, respektive už nastávající epocha je epocha svobody, uvědomělosti^[260]; v ní rozhoduje vůle a mínění všech (Engels: Gesamtwille, Gesamtplan). Společnost je opět bez státu, je „spolkem lidí svobodných“.^[261]

V době první je člověk úplně podmaněn přírodou: příroda je jeho pánem. V době druhé nastupuje na místo přírody zboží, teprve v třetí bude pánem člověk.

Vedle tohoto rozdělení máme Marxovo čtyřdělení, už uvedené; Engels rozlišuje také podle Morgana stádium divokosti, barbarství a civilizace, z nichž každé má zase víc pododdělení.^[262]

Co se týká základního rozdělení všeho historického vývoje na tři hlavní stadia, přidržel se Marx, jako jiní historikové a sociologové, obvyklého schématu: starověk, středověk, novověk. V charakteristice jednotlivých stadií poznáváme vlivy rozmanité, a nikoli docela souhlasné; převážně jde o vliv Hegelův, Comtův a Morganův.

K Hegelovi odkazuje pojmenování čtyř epoch, zejména asijské a klasické; Hegel také rozlišoval epoch čtvero; hlavně viděl Hegel v historii postupující uvědomění ducha, sílení a pohnutlé uskutečňování svobody; doba poslední, germánská, prohlašuje u Hegela svobodu všech. Podobně charakterizuje hlavní údobí kulturní Marx. Marx sice nikde nepodal obšírnějšího popisu celého vývoje, spokojuje se stručnými poznámkami; ale to, co uvádí, připomíná Hegela hodně zřetelně.

Vliv Comtův – ovšem také Feuerbachův – je v historickém zhodnocení antropomorfismu: vývoj kultury se jeví jako proces dezantropomorfizující. Ovšem, jak jsem už ukázal, Marx věci náležitě nepropracoval.^[263]

Engels konečně přibral k Hegelovi a Comtovi Morganovu hospodářskou charakteristiku vývojových stadií.^[264]

Důsledně a z jednoho hlediska provedenou charakteristiku kulturních epoch od Marxe ostatně očekávat nelze. Tou měrou, jakou je neurčitý jeho pojem historického materialismu, jsou neurčité také jeho dějiny kulturní.

57. Pokroku přímočarého, hromadného a náhlého není. Je budoucí komunismus stavem stacionárním?

Marxovy názory o pokroku, jako jeho celá teorie vývoje, trpí materialismem historickým vůbec, a zvláště vytčeným už primitivismem. Marxova filozofie pokroku nevystihuje plnosti skutečného vývoje; jednoduchost jeho vývojového schématu není jednoduchostí veliké generalizace, nýbrž abstraktností materialismu, který nedovede pochopit plnosti života.

Marxovi, který nám chce podat historii mas, nehodí se abstraktně přímočarý pokrok Hegelův; Hegelovi je historie logickým pokračováním božských „dílovedoucích“ – dějiny velkých, ba největších mas nemůžeme si představovat tak přímočaře jako Marx a Engels. Přes teoretické uznání odkroku v dějinách následuje u Marxe po civilizaci řecké jako další pokrok civilizace římská, po ní civilizace germánsko-románská a civilizace národů ostatních, a historie celého tohoto vývoje čte se u Marxe jako logický sylogismus. Musím ovšem uznat, že toutéž chybou trpí také ostatní kulturně dějinné a dějinně-filozofické pokusy.

Mstí se tu Marxův organicismus, pojmání společnosti jako jednotného organismu; z tohoto hlediska se nám pak jeví historie tohoto společenského organismu tak báječně hegelovsky logická.^[265]

Marx pojímá dokonce také stav jednotlivých údobí historických, zvláště údobí hlavních, přímo zase jako organismus.^[266]

S tímto pojmáním pro sociologii a historii tak osudným souvisí dále názor odpovídající domnělému zákonu protiv, že totiž vývoj a pokrok je hromadný, kolektivní, že přichází náhle, najednou současně a na celé čáře. Ve skutečnosti ovšem pokroku takového není a nebylo v oboru žádném (ani ne v hospodářském), natož pak ve všech oblastech zároveň. Každá přeměna se připravuje dlouho a dlouho; ani revoluce sebevětší nebyly, jak historická analýza ukazuje, dílem velkých většin, ani nebyly tak náhlé a pronikavé, jak učí Marxova a Engelsova teorie katastrofy.^[267]

Ovšem slyšeli jsme také, že Marx uznává kulturní přežitky stupňů dřívějších; při tom také, pravda, pojímá často, proti zákonu negace negace, vývoj jako pozvolný a připouští stadia přechodná.^[268]

Marx pojímá podle toho vývoj dějin ze stanoviska svého pozitivistického relativismu; všeliké stadium vývoje historického má svou relativní oprávněnost, absolutně oprávněno není žádné. Přesto však Marx a Engels mluví o budoucím komunismu nepozitivisticky; nastupující komunismus se nám velebí jako poslední konečné stadium. Měl by sice podle zákona negace negace také komunismus upadat, a proto být také negován a tak dále do nekonečna – ale tak se nám pochod dějin u Marxe a Engelse nepodává – Marx, jak víme, pokládá posavadní historii za předsíň historie definitivní, komunistické; stejně pokládá všeobecná víra socialistická komunistické zřízení společnosti za non plus ultra. Zákon negace negace vykonal svou povinnost a suspenduje se.

Také podle evolucionismu darwinistického – a ten Marx a Engels přijímají rovněž – komunistické zřízení společnosti nemůže být tak absolutní. Leda že by se kladlo do daleké budoucnosti, nakonec všeho vývoje; Marx a Engels však očekávali jeho příchod už v době své.^[269]

Jestliže tedy komunismus opravdu je sociálním stavem absolutním, přestane ve společnosti socialistické pokrok? Podle předchozího výkladu můžeme si podle Marxe vývoj komunismu představovat tak, že na začátku nové doby budou ještě některé přežitky režimu kapitalistického; ty však časem vymizí, komunistické zřízení bude zavedeno úplně a dokonale – co potom?

Jestliže byla historie v době civilizační a kapitalistické historií třídního boje, jestliže tedy ženoucí silou historickou byla lakota a panovačnost – která síla požene vývoj společnosti komunistické?^[270]

Bude to vůbec ještě vývoj? Bude dokonce i pokrok a v čem? Či bude společnost ve stavu hospodářské a tím kulturní stacionárnosti?^[271]

58. Jak vysvětluje Marx pokrok vůbec? Výklad pokroku musí být nejen sociologický, nýbrž také metafyzický. Návrat ke Kantovi také metafyzickou revizí materialismu?

Na všechny tyto problémy Marx a Engels málo pamatovali. To koneckonců není to nejhorší; nejdůležitější otázka pro Marxovu filozofii dějin je, odkud se u něho vůbec vzal pokrok? Marx a Engels pořád mluví jen o historických silách ženoucích: ženou tyto síly samy sebou nejen historický pohyb, nýbrž způsobují zároveň také pokrok? Jak a čím?

Problém je dvojitý – sociologický a metafyzický. Musí být ukázáno, kterými silami historickými se uskutečňuje nejen vývoj, nýbrž zároveň také pokrok, zdokonalení. Marx a Engels přijímali darwinismus: Právě u Darwina mohli vidět, jak všechno své umění vynakládá na to, aby prokázal v přírodě nejen síly ženoucí, nýbrž zároveň také zdokonalovací.

Výklad sociologický musí být nakonec doplněn výkladem metafyzickým. Po mém soudu nestačí spokojovat se jen výkladem vývoje historickým, eventuálně biologickým – pozitivismus jest a zůstává polovičatý. Marx to jistě viděl; pozitivismus spojil s materialismem. Materialismus však myslím není s to, aby vysvětlil smysl dějin a vývoje. Marx přejal z Hegelova panteismu teleologickou ideu pokroku, ale nepostřehl, že se k jeho pozitivistickému materialismu nehodí; na každý způsob je u něho víra v pokrok

nevysvětlitelné dogma. Otázka: Odkud pochází historický a kosmický vývoj a nejen vývoj, nýbrž také pokrok, a kam tento pokrok vede? Tato otázka je pro materialismus osudná. Já jsem totiž toho názoru, že předpoklad zákonného vývoje v historii a v přírodě materialismus a ateismus vylučuje; pochopuji a sdílím nechuť k zastaralým výkladům teleologickým, ale stejně nemohu uznat ani tak absolutní náhody, ke které v poslední instanci materialismus vede.

Jak může a má vyplynout z účinků slepého instinktu, z lakoty a z panovačnosti, podivuhodný řád, který se v historii nachází u Marxe a u jeho adeptů? „Jakmile byl nutný“, povstal Napoleon i jiní velicí mužové – jakmile byla pro stanovení historického materialismu „doba zralá, musel být právě objeven“ – takové a podobné uklidňovací prostředky kritickému rozumu nestačí.

Marxova a Engelsova filozofie dějin působí na mne podobným dojmem, který zanechává u čtenáře Zolova Lidská bestie svým železničním vlakem slepě se řítícím vpřed: ohromný pohyb dějin řítí se s fatalistickou pravidelností do moře časů, a ovšem k šťastnému konci... Jak? Odkud? Proč?

Mladší marxisté vydávají heslo: Zpět ke Kantovi! Platí to také pro metafyziku? Pravděpodobně by návrat ke kritice Kantově způsobil také metafyzickou revizi Marxova a Engelsova materialismu.

Oddíl C: Sociální ideál a utopismus. Svoboda vůle a historické zákony

59. Strach marxistů před utopismem? Co je utopismus?

V mezinárodní revui *Cosmopolis* byla uveřejněna v prvních třech číslech roku 1898 diskuse o „státu budoucnosti“ („Zukunftsstaat“).

Tónem spíše žertovným odmítá tam Liebknecht požadavek, aby podal obraz budoucího společenského zřízení socialistického; ti, kdo založili společnost nynější, také prý neměli tušení o tom, co je dnes. Ani Bernstein nechce prorokovat; ale Adolf Wagner, Sohm a pseudonym Ignotus chtějí mít odpověď jasnou a určitou.

Tato diskuse není svého druhu první. Čtenáři se pamatují na řeči o budoucím státě socialistickém, prosloveném roku 1893 na říšském sněmu německém. Tenkrát odpůrci také

žádali na socialistech, aby své plány budoucnosti odhalili – socialističtí poslanci (mluvil Liebknecht, Bebel a jiní) jednali o témate spíš žertovně než vážně.^[272]

Naposledy zase Bernstein hnul věcí prohlásiv, že pro to, co se obecně rozumí „konečným cílem socialismu“, má nadmíru málo smyslu a zájmu. Tento cíl, ať je prý kterýkoli, neznamená mu pranic, hnutí je mu vším; hnutím rozumí však obecný pohyb společnosti, to jest sociální pokrok, politickou a hospodářskou agitaci a organizaci, která má tento pokrok uskutečňovat.^[273]

Tento výrok Bernsteinův vyvolal ve straně sociálnědemokratické čilé spory, a všimli si ho ovšem také nesocialisté. Tím spíše, že se také na této straně problém horlivě přetřásá. Tu zavalil nový podnět k zjednání jasna o „sociálním ideálu“ Stammler a jeho oponent Sombart.

Požadavek, aby socialisté podali obraz budoucnosti, je docela oprávněn; platí ovšem také pro nesocialisty, a vůbec pro všechny, kdo chtějí společnost reformovat. Ba platí už pro ty, kdo společnost historicky studují. Grillparzer se v jednom svém epigramu posmívá novějším historikům, že prý píší dějiny budoucí – skutečně, toto psaní dějin budoucích je vlastním měřítkem pravého poznání historického. Tou měrou, kterou minulost a přítomnost skutečně poznáme, budeme moci budoucnost předvídat – v tom smyslu se přece říká už dávno, že historie je vitae magistra.

Proti tomuto předvídaní budoucnosti se ozývají všichni ti, kdo se bojí, aby se jim nevytýkal utopismus. Jistě právem. A přece netkví utopismus v předpovídání a v předvídaní, nýbrž v konstruování budoucnosti, prováděném bez vědění, a to konstruování má kořen v utopistickém nazírání na přítomnost a na minulost. Jsou právě také utopisté minulosti. Utopismus má své zřídlo v nepochopení přítomnosti a minulosti, v nepochopení pravé přirozenosti lidské a v nesprávné metodě.

Kolik veleučených profesorů národního hospodářství, odsuzujících utopismus socialistický, jsou sami utopisty, třebaže na obraz budoucího stavu společenského nikdy nepomýšleli! Je také utopismus tak zvaných „fakt“, který je škodlivý už tím, že vyvolává utopismus fantastický.

Každý program sociálněpolitický, každý program etický je plánem pro budoucnost, návodem, jak dělat historii.

Víra v pokrok a vykládání historie jako vývoje a zdokonalování vede nutně k určování budoucnosti, k předvídání toho, co se z poznávané minulosti vyvine. Toto předvídání se opírá o determinismus vývoje, je konkluzí z premis minulosti, je prorokováním přesně vědeckým – ovšem nebudeme tékat až do XXX. století, nám úplně postačí trošku poodhalit závoj z několika let budoucích.

Veliký vliv všech společenských ideálů, počínajíc Platonovým až k poslední utopii Bellamyho, je nejen pochopitelný, ale i oprávněný. Člověk žije nejen pro minulost, nýbrž také pro budoucnost v budoucnosti, a proto vždycky dá na ty, kdo dovedou sílit jeho naději, ať už se to děje formou jakoukoli. Duch lidský je nadán nejen chladným rozumem, nýbrž také fantazií, a Proudhon má docela pravdu, přičítá-li fantazii pro život a životní ideály úlohu tak významnou.

60. Názory Marxovy, Engelsovy a jiných marxistů o sociálním programu budoucnosti. Renardova věda o sociálním ideálu

Marxovi se problém sociálního ideálu vnucoval od samého počátku. Jednaje o programu pro *Deutsch-Französische Jahrbücher* dotýká se „konstrukce budoucnosti“; tenkrát, jsa v počátcích svého studia sociologického a své politiky, vyžadoval především bezohledné kritiky všeho existujícího. Marx doznává, že mezi reformátory je obecná anarchie a že žádný nemá „exaktního názoru“ o tom, co být má,^[274] a Marx se utěšuje tím, „že svět dogmaticky neantecipujeme, nýbrž že chceme teprve z kritiky světa starého najít svět nový“.

V *Heilige Familie* Marx sice odmítá ideologické představy o budoucnosti, žádá však, aby si proletariát řádně uvědomil, co je a co podle toho bytí historicky bude nucen dělat; jeho cíl a jeho dějinná akce je prý docela zřejmá, neodvolatelně nastíněna v jeho vlastní situaci životní, jakož i v celé organizaci dnešní společnosti měšťanské.

V téměř realistickém smyslu praví Marx ve spise *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, tam kde podává definici historického materialismu, že si lidstvo vždycky dává jen takové úkoly, které řešit dovede; Marx myslí, že se úkoly dávají jen takové a jen tam, kde hmotné podmínky k řešení už jsou, nebo aspoň už vznikají. V souhlase s tímto výkladem Marx upozorňuje v *Kapitálu* kritikou a historií novodobého kapitalismu na směr dějin, na tendenci celého vývoje: minulost kapitalismu odhaluje Marxovi jeho budoucnost a budoucnost celé společnosti.^[275]

Ve spise proti Proudhonovi vyvozuje Marx sociální ideál z potřeby univerzálnosti, z touhy po všestranném vývoji individua,^[276] a tomuto ideálu zůstal věren, jak dokazuje v *Kapitále* požadavek „absolutní disponibility člověka k měnivým požadavkům pracovním“.

Engels, jak víme, odmítá, aby historie po způsobu Hegelově směřovala k určitému, už napřed danému, hotovému ideálnímu cíli; právě tak jako Marx odmítá víru v tajemnou Prozřetelnost.^[277] Ale pro tuto chybu staré filozofie dějin neodmítá Engels stanovit cíle, jak on myslí, praktické a oprávněné. Engels má v zákoně negace negace záruku, vědecky dokázanou, že jistý historický proces nejen se už stal, ale že se ještě stane.^[278] Engels tedy „konečný cíl dějin“ uznává plně; speciálně věří, že lidstvo historickým vývojem poznání a pravdy dojde.^[279] Engels tedy, jak uvidíme později, nerozpakuje se líčit budoucnost (hlavně ve spise proti Dühringovi a ve spise o rodině), ovšem s náležitou rezervou – ostatně i bez rezervy, jak poznáme z líčení prvotního komunismu.

Mladší marxisté, jak jsme už slyšeli, lekli se utopismu; tak například Kautsky ve výkladě Erfurtského programu.^[280] Kautsky na jedné straně chválí, že sociální demokracie jediná ze všech stran má makavý cíl pro budoucnost, jemuž všechno své jednání přizpůsobuje; připouští, že pronikaví myslitelé směr dějinného vývoje mohou poznat; že mohou také formy vývoje předvídat, třeba ne přesně; ale na straně druhé odmítá blouznění o budoucnosti. Kautsky požaduje vědecké zpytování toho, „jaký asi směr dostanou tendence ekonomického vývoje“; neboť „čím jasněji vidíme do budoucnosti, tím účelněji upotřebíme svých sil v přítomnosti“. Nejlepší myslitelé sociálnědemokratičtí prý se takovému zpytování budoucnosti oddávali (Marx, Engels, Bebel). „Podobnou práci asi každý myslící socialista vykonal pro sebe ve vší tichosti, neboť každý, kdo si vytkl cíl veliký, pocítuje potřebu domoci se jasnosti o poměrech, za kterých by bylo snad lze cíle dosáhnout.“ Avšak výsledek takovýchto studií je pro Kautského – soukromou záležitostí jednotlivce, nikoliv strany.

Kautsky má ovšem všecek důvod, aby varoval před utopistickou fantastikou; avšak nesprávné je požadovat přemýšlení o budoucnosti a zároveň to přemýšlení prohlašovat za věc soukromou, která se má provádět „ve vší tichosti“. Je soukromou záležitostí také program Marxův a Engelsův, jež postavili pro budoucnost? Copak není celý socialismus a vůbec každý program programem budoucnosti? A můžeme, jak požaduje Kautsky, dělat pozitivní návrhy pro společnost dnešní a nemít eo ipso na očích společnost příští?

Ještě neurčitěji a opatrněji vyslovovali se v posledních letech o programu budoucnosti Liebknecht, Bebel a jiní. Někteří se dokonce chytali slov, jako že prý socialisté nemusejí

mluvit o státě „budoucnosti“, už proto, že prý státu nebude (jen společenství hospodářské) – cožpak není budoucí bezstátnost také hudbou budoucnosti? Jiný oblíbený argument je ad hominem, že totiž ani politikové měšťanští nevědí, co bude a podobně. To ovšem nejsou než výmluvy: Marx a Engels čekali úpadek kapitalistického řádu už ve své době (proroci strany určovali rok 1898)^[281], a proto věnovali všecku práci plánu, jak novou společnost zařídit. Marx a Engels byli by z dějin revoluce a zejména Pařížské komuny vyčtli málo, kdyby nebyli poznali, že všecka revoluce je marná, jestliže se jejím vůdcům nedostává určitého a jasného plánu.

Bernsteinovo veto proti plánům budoucnosti má platnost trochu jinou – Bernstein neposuzuje přítomnost jako Marx a neočekává brzkého pádu nynějšího společenského řádu. Přesto, po soudu mém, výrok jeho, má-li se brát doslova, je přepjatý. Pohlédneme-li na věc přesněji, zakládá právě svůj ostych před plány budoucnosti na poznání této budoucnosti, že totiž nebude o mnoho jiná než přítomnost. Správněji a v duchu historie vědecké žádá proto Renard vědu ideálu osobního, ale také sociálního, určující taktiku společnosti, která by politicky, hospodářsky a mravně chtěla vyniknout nad svůj stav nynější. Renard ukládá studii otázky sociální určování budoucího života společenského.^[282]

61. Sociálně historické předvídání a prorokování

Předvídání budoucnosti má v rozličných oborech nestejně stupně přesnosti. Přírodověda se zabývá budoucností země a sluneční soustavy už dlouho; vypočítává se, jak dlouho naše země trvá a ještě potrvá, respektive jak dlouho na ní bude moci lidské pokolení existovat. Historie se stává částí historie kosmické. Tyto výpočty mají ovšem pro sociologickou teorii pokroku historického, a dokonce pro politiku dosah ještě malý. Přírodověda se však dodělává také předvídání podrobnějšího a člověku prakticky důležitějšího – meteorologie už dnes je ve službách zemědělství a plavby; v nejlacinějším kalendáři se dočítáme proroctví, jež se donedávna pokládala za vědomosti tajné a zasvěcené.

Kalendářů sociálních a politických ještě ovšem nemáme. Ale říká se například, že Leibniz předpověděl Francouzskou revoluci; ve skutečnosti pochopil tak jak i jiní, že stav společenský na počátku XVIII. století je neudržitelný, a očekával obrat. Přesného předvídání neměl. V tom smyslu čteme někdy, že Plato svým státem „antecipoval“ některá zřízení středověká a podobně.

Když se v novější době obecně ujala idea pokroku (idea ta nebyla před Francouzskou revolucí ještě obecně rozšířena), myšlení historické obracelo se k budoucnosti vždy více. Lidé počínali předvídat netoliko všeobecný směr vývoje, ale počítali už také s možnostmi docela speciálními. Přesnější výpočty statistické nutily v rozmanitých oborech k přesnějším odhadům. Příkladem je dost.

V Anglii se například už léta a stále vypočítává, jak dlouho vydrží uhlí. Čteme dost pochmurné historie anglické budoucnosti. Uhelné utopie – ovšem, ale tyto utopie mají vliv velice praktický: lidé přemýšlejí, jak by se uhlí lépe využilo, respektive jak by se jím dalo šetřit, jak by bylo lze páru nahradit silami jinými a tak dále.

Ve Francii je už delší dobu všeobecná starost o problém populační. Na základě přesnější statistiky se vypočítává, kolik asi bude obyvatelstva za padesát, za sto let a tak dále; tento vzrůst se srovnává s přibýváním obyvatelstva v Německu a v Rusku – literatura zabývající se budoucností Francie je už nepřehledná, a kolik lze zaznamenat návrhů, jak rozmnožovat plodnost francouzskou! Ve francouzském parlamentě se tento předmět už často velmi obšírně projednával.

V Německu budí statistika populační starosti také, ale jiné – bude pro množící se žaludky dost chleba, a odkud ho vzít? Politika kolonizační jistě není bez souvislosti s těmito starostmi, z ní se rodí plány kolonizovat Rakousko, zabrat kusy Ruska, nás Slované potlačit (Lagarde a jiní!) a tak dále.

A v oboru hospodářském! Copak znamená kupecká spekulace a kalkulace? Velcí i malí prorokují tu neustále a na svém předvídání (ovšem také nevědění) budují své podniky.

Jak vidno, sociálního prorokování je více, a je data staršího, než se na první pohled zdá; není také výlučným zaměstnáním socialismu, nýbrž je všeobecné a všude uznáno a praktikováno. Přesná statistika nabývá vlivu i na socialismus. Marx prorokoval, že kapitalistická společnost brzy upadne; toto své proroctví zakládal na domnělém poznání, že kapitál se pořád více a více koncentruje, že malé živnosti a menší průmysl mizí a dělnictvo se ničí, takže nastane převrat co nevidět. Marx prorokoval špatně; přesnější hospodářská statistika a historie nás poučují, že středního stavu tak rychle neubývá a že ho v mnohých oborech neubývá vůbec a že i stav dělnictva je lepší, než si Marx myslel. Teoretické a politické následky těchto poznatků a statistických výpočtů se už dostavily a dostavily se také u marxistů, jak brzy uslyšíme.

Socialisté začínají přesněji počítat, a tedy i přesněji prorokovat. Vyšel zajímavý spis Atlanticův o výrobě a spotřebě ve státě sociálním.^[283]

Na základě statistického snaží se autor vypočítat, mohla-li by se v Německu při dnešních technických a hospodářských vědomostech výroba v některých oborech zvýšit a do které míry; autor počítá s Německem jako se státem samostatným, nikoli se sociální republikou světovou a tak dále – jak vidět, přesnější metoda a počítání vede socialisty k novým a ovšem přesnějším názorům o budoucnosti.

62. Toto předvídání neodstraňuje etiku, vědomí a svědomí. Etika a filozofie dějin

Renard mluví docela správně netoliko o vědě ideálu sociálního, nýbrž i osobního. My nejsme s Marxem a Engelsem zajedno v opovržení k „mizernému individuu“, a proto otázka po ideálu sociálním má pro nás význam také subjektivní a individuální. Stejně nevěříme v absolutní autoritu objektivně dané historie, a proto nám filozofie dějin ani historie sama sociálního ideálu neurčuje.

Sociologie a historie jsou vědami čistě teoretickými, vykládajícími vývoj společenský, ať už vývoj všecek, anebo jen jednotlivých oborů; historie, bude-li přesná, dovede do jisté, ale vždycky jen skromné míry předvídat, ale nedovede určit, že já mám v daném případě jednat tak nebo opačně. Předvídání není ještě jednání. Jednání přýští také z vůle, nejen z poznání.

Pokud rozhoduje poznání, tož poznání budoucnosti na naše jednání vliv mít může a má. Ale všechna historie nemůže mi dát přesvědčení, že tak a jinak jednat mám a musím – svědomí, pocit povinnosti nedává žádná historie, žádné pojetí dějin sebepřesnější a vědecktější nemůže nahradit etiku, tak jako historií nelze nahradit ani logiku. Vývoj historický, vývoj kolektivní neodčिňuje individuální myšlení a poznání, neodčिňuje svědomí.

Neběží pouze o to, co bude, co se se mnou stane, nýbrž také o to, co být má, co se má stát mnou. Také já, já se svým vědomím a svědomím jsem historie! Marx ovšem chce ve svém ultrapozitivismu vystačit historií a jejím předvídáním; jemu neváží nic individuální vědomí, on neuznává individuálního svědomí, protože morálitu a ideologii vůbec ruší. Ovšem na druhé straně má Marx také názor obvyklý: vzpomeňme si na jeho analýzy práce, jak Marx práci podřizuje účelu! Práce vůbec je mu přece činností účelnou!^[284] Ve všem a všude to kolísání Marxovo mezi ultrapozitivistickým amoralismem, odmítajícím zejména etiku, a moralismem.^[285]

Stanovení sociálního ideálu vyplývá důsledně z hlavního pojmu Marxovy ekonomiky. Má-li práce tak velikou důležitost, jak Marx myslí, způsobuje-li práce jediná hodnotu všech statků, tkví právě v pojmu této práce účelnost, a účelností je dána sociální teleologie.

Slova „sociální teleologie“ užívá se v novější době častěji, vlivem Stammerových; je to pojem ovšem už starý. Aspoň Mill už „teleologie“ užívá.^[286] Rozumí se, že totéž slovo může mít smysl a dosah velmi různý.

Já rozumím sociální teleologií politiku, respektive část politiky, která stanoví poslední účely sociálněpolitické. Politika, jako praktické vědy všechny, podřízena je také etice. K politice (tedy k politice v nejširším slova smyslu) počítám také politiku hospodářskou, určující poslední účely hospodářské.

Ovšem i tato politika hospodářská je podřízena etice. Etika stanoví hlavní účely životní, stanoví tedy také účely a cíle sociálněpolitické a hospodářské; a rozumí se, že je stanoví a stanovit má se znalostí poměrů sociálních a hospodářských. Pravím-li, že všechny praktické vědy mají být etice „podřízeny“, míním tím to, že každý čin, každé jednání (nemluvím tu o jednání irelevantním) má být mravné, jako každé myšlení má být logické. Tím říkám: in abstracto etika jako věda je odlišena od věd jiných, tedy také od politiky (hospodářské a jiné), ale všechno a všelike jednání podléhá etickým normám.^[287]

Sociální ideál neustanovuje jen ekonomika. Jednotlivý politik praktik může a musí si ustanovit cíl čistě hospodářský, to se rozumí samo sebou; ale i tento politik bude se tázat, jaké účinky by splnění jeho plánů mělo, a ovšem běží o to, z jakých pohnutek a z jakých důvodů se plán ustanovuje.

O problému etických norem budeme později jednat ještě častěji; tu si chceme ujasnit jen pojem sociálního ideálu.

Sombart, podnícen Stammerem, dobře vyložil, jak socialisté ze svého stanoviska přicházejí k ideálu kolektivistickému; uznáváje pak také sám potřebu ideálu sociálního (sociálněpolitického), ustanovuje jej jakožto „ideál výrobní“.^[288] Proti takovému ideálu nelze ničeho namítat; ale běží o to, z jakých důvodů se ustanovuje, z jakých idejí vyplývá. Sombart sám praví, že se o svém ideálu dohodne jen s lidmi, kteří s ním souhlasí v tom, že naše moderní kultura má být zachována, že národové západoevropští mají být chráněni „alespoň proti inferiorním národům východoevropským a asijským“, že obyvatelstva má „přirozeně“ přibývat a že podmínky existence hmotné mají být co možná zlepšeny. Sombart se opírá

všelikému utopismu, a chce ideál svůj stanovit jen důvody vědeckými. Také já myslím, že sociální ideál musí být odůvodněn vědecky; ale pochybuji, že Sombartův ideál je čistě hospodářský, čtu-li, za kterých předpokladů jej stanoví. To však znamená, že Sombart má úsudek o podstatě a hodnotě evropské kultury, že má úsudek o podstatě a hodnotě národů západních a východních, respektive jejich kultury, že zná rozdíl mezi kulturou superiorní a inferiorní, že přemýšlel o vzrůstu obyvatelstva „přirozeném“, a tedy i nepřirozeném, že si konečně přeje zlepšení poměrů hmotných. To jest: Sombart stanoví svůj „ideál výrobní“ na základě svého názoru sociologického, politického, národnostního, kulturního, ekonomického, mravního – zkrátka filozofického. A to tím více, že sám také výslovně pamatuje nejen na výrobnost a plodnost práce společenské, nýbrž i na rozdělení výroby – je rozdělení možné bez etické normy?

Jaká tato etika má být, o to teď neběží, rozhodující je, že vůbec být musí.^[289]

Sociální ideál dá se v poslední instanci odůvodnit jen eticky. Pouze dějinně filozofické určení onoho obsahu životního, který se nazývá civilizací nebo kulturou, nestačí. Ten, kdo o tomto obsahu přemýšlí hlouběji, bude se ptát: Jaký ta kultura má smysl? Je oprávněna a v jakém rozsahu a do které míry? Té otázce se nemůže vyhnout nikdo, kdo sociální život a historii vůbec chce vyložit.

Otázka po smyslu historie a společenského života vede však důsledně k otázce po smyslu světa a života vůbec. Tato filozofická orientace v toku historického vývoje je nutná pro teorii i praxi.

V teorii i v praxi každý uvědomělý myslitel a pracovník navazuje na své předchůdce a předává své ideje a výsledky své práce dále myslícím – pracujícím následovníkům. V tom je beze všeho hegelovského panteismu ta rozumová nit historie; dějiny a filozofie dějin se nám stávají nástrojem metodickým a praktickým.

Historie ovšem není tak logická, jak myslil Hegel. Není tak logická, jak myslil Marx se svou negací negace. Každý myslitel a praktik navazuje na své předchůdce spíše psychologicky než logicky.

Pokračování generací nad generace dřívější není však jen pouhým dalším prováděním toho, co se už vyvinulo, vývoj, pokrok není pouhou sumací. Každý kriticky myslící člověk zpracovává to, co mu zanechali jeho předkové, s tím, co sám k tomu dovede připojit; my právě kritizujeme, vybíráme jednotlivé části, spojujeme a přetváříme to, co jsme si vybrali, a

spájíme ve výhni vlastní duše v celek. Pokrok se neuskutečňuje jen sumací daných prvků, pokrok nezáleží jen v eklekticismu a synkretismu, nýbrž v organické tvůrčí syntéze – jen tak vznikají na starém základě ideje a činy nové.

Historie není jen naší laboratoří logickou, nýbrž je také rejdištěm našich citů a snah. V historii se uskutečňuje naše bažení a dychtění po zdokonalení.

Za to nám poskytne studium historie, a to nejen historie politické, ale také historie věd a umění, historie hospodaření a vynálezů, zkrátka historie celého vývoje kulturního, poučení skutečně životního; přivykneme si krotit svou fantazii a přání, naučíme se počítat s tím, co je historicky dáno, nebudeme utopisty, nýbrž praktiky, kteří se snaží postihnout, co se stane, aby tak mohli vědět, co je nemožné.

Ovšem, táže se nás Ibsenův Apostata: Stojí za námahu, žádat možné?

63. Marxův a Engelsův skok do říše svobody: svoboda vůle. Sociální teleologie a sociální ideál

Tato otázka nás nakonec vede k Marxovým a Engelsovým názorům o svobodě vůle.

Marx a Engels mluví o zákonitosti vývoje historického s takovým důrazem, že z toho jde až hrůza. Hned v definici materialismu historického jsme se dověděli, že lidé vcházejí v nutné poměry výrobní, na jejich vůli nezávislé; zákony hospodářské, slyšíme dále, jsou zákony přírodní, jsou to tendence působící a pronikající s nutností železnou; vývoj hospodářského utváření společenského je proces přírodní; jednotlivec není odpověden za poměry, jejichž sociálním produktem zůstává, ač se subjektivně nad ně povznáší sebevíc, a tak dále.

Jak Engels soudí o věci, také již víme sdostatek – iluzi vědomí individuálního vykládá právě s ohledem na motivy chtění a jednání. Zákon negace negace uskutečňuje se v přírodě i v dějinách jako v našich hlavách bezvědomě a tak dále.^[290]

Vedle toho však jsme slyšeli také výroky jiné. Marx přece praví, že člověk svou prací uskutečňuje svoje účely a že tento účel určuje způsob jeho jednání jako zákon.

Engels učí, že se člověk osvobodí v novém společenském zřízení právě nastávajícím. „Okruh životních podmínek člověka obklopujících a posud ovládajících dostane se teď pod vládu a kontrolu lidí, kteří se stanou teď po prvé pány přírody uvědomělými, skutečnými, protože a když se stali pány svého vlastního spolčení (Vergesellschaftung). Zákonů vlastního konání

společenského, které jim posud byly přírodními zákony cizími, je ovládajícími, bude potom od lidí s plným věděním užíváno a ony tím ovládány. Vlastní spolčení, které lidem posud od přírody a dějin objektivně bylo vnuceno, stane se teď jejich činem svobodným. Mocnosti objektivní, cizí, které posud dějiny ovládaly, dostanou se pod kontrolu člověka samého. Teprve od tohoto okamžiku lidé svou historii budou dělat s plným vědomím sami, teprve od tohoto okamžiku společenské příčiny, jimi v pohyb uvedené, budou mít výsledky chtěné v míře převládající a stále rostoucí. Je to skok člověka z říše nutnosti v říši svobody.^{„[291]}

Z Fourierova „skoku z chaosu v harmonii“, jak vidět, stal se u Engelse hegelovský skok z říše nesvobody do říše svobody.

Engels a Marx přijímají Hegelův výrok: „Slepá je nutnost jen potud, pokud se nepochopuje.“ A Engels k tomu podává výslovný výklad o svobodě vůle: „Svoboda vůle neznámá nic jiného než schopnost rozhodovat se s věcnou znalostí. Čím svobodnější je tedy o určité otázce náš soud, s tím větší nutností bude určen obsah tohoto soudu, kdežto nejistota plynoucí z neznalosti, která zdánlivě svobodně volí mezi mnohými možnostmi volby různými a sobě odporujícími, právě tím dokazuje svou nesvobodu, dokazuje, že je ovládána předmětem, který by právě měla ovládat. Svoboda tedy záleží v ovládání nás samých a vnější přírody, v ovládání založeném na poznání přírodních nutností; svoboda je takto nutně produktem vývoje historického. První lidé, odlučující se od zvířectva, byli ve všem podstatném tak nesvobodni jako zvířata sama; ale každý pokrok v kultuře byl krokem k svobodě.“^{„[292]}

Pozitivistický relativismus proniká, jak vidíme, v oblasti vůle právě tak jako v oblasti intelektuální. Je ovšem jakási divergence: plná pravda, slyšeli jsme, poznává se jen nekonečným procesem historickým; svobodnými, a to absolutně svobodnými staneme se prý hned, jakmile se společnost ujme vlastnictví výrobních prostředků a zruší výrobu kapitalistickou...

64. Marxovo a Engelsovo zaměňování determinismu s fatalismem. „Poměry“ a naturalistický objektivismus vůle

Nemusím teprv dokazovat, že výklady Engelsovy vlastního problému svobody vůle neobjasňují. Není to výklad psychologický, natož metafyzický. Vědění je moc – víc nám Engels neříká.

Marx to na jednom místě III. svazku *Kapitálu* dobře poznal a příliš živému Engelsovu citu svobody přiložil dusítko.^[293] Ale ani Marx problém nikde obšírněji a důkladněji neprobírá a

pojmu svobody přesněji nevykládá. Důvodů by k tomu bylo dost, a zvláště ze stanoviska Marxova a Engelsova iluzionismu.

Jsem s Marxem a Engelsem zajedno v otázce determinismu, rozcháším se však s nimi v několika hlavních bodech.

Nepřijímám jejich materialismu a naturalismu. Zákonitost jednání individuálního a kolektivního nezdá se mi tedy tak fatalistická.

Mám jejich iluzionismus za pochybený, a také z toho důvodu se mi nezdá determinovaná zákonitost tak slepá a fatalistická.

Za třetí neztrácí se mi v mase a v historii individuum, a proto nevidím v pravidelnosti hromadných jevů sociálních a historických žádného nového a zvláštního důvodu pro determinismus, to jest ani zákonitost jevů hromadných mě fatalisticky nenaladuje.

Marxovi a Engelsovi právě tato pravidelnost imponovala, a identifikovali ji s fatalismem. Vedlo se jim v té příčině jako mnohým jiným. Jako například Queteletovi a Adolfo Wagnerovi. Pravidelnost sociálních a historických jevů hromadných, možnost přibližně je předvídat (například roční počet vražd, sebevražd a tak dále) vnukla Queteletovi slovo o budgetu popravíšť, jenž se prý platí se zastrašující pravidelností, a přepínání podobná. Řekl jsem už před lety, že tento strach je zbytečný, a opakuji znova, že pověry velikých čísel nesdílím. Hromadnost jevů sociálních patrně působí na naši fantazii, i jsme pak sklonni hledat v množství i psychologicky mnohem více než v jednotlivci. Neprávem.^[294]

Jinak se mi zdá spor o svobodu vůle dnes už dost zbytečný. Je to psychologická quaestio facti. Ale teologové, právníci, pedagogové, a jak vidno i sociologové, vnášejí do otázky, především čistě psychologické, své různé názory a podle toho postulují takovou nebo onakou vůli. Tak například se říká: Bůh nemůže být vinen za zlo a špatnost – zločinec musí být odpověden a trestán a tak dále – je tedy vůle „svobodná“. Zatím běží o psychologickou empirii, je-li chtění determinováno, či ne. Empirie však dokazuje, že determinováno vždycky jest. Proto musí teismus, právo trestní, pedagogika s tímto faktem počítat. Jsou-li tedy důvody pro teismus, tak musí teismus obstát s determinismem; a stejně trestání, pokud vůbec má smysl a oprávnění, je oprávněno jen na základě determinismu a tak dále.

A co je s tou tvůrčí spontánností, které jsem se sám právě dovolával a ke které odkazují (§ 38 shora) Engelse, hledajícího v historii ženoucí síly sil ženoucích?

Tu stojíme všichni před otázkou otázek. Jestliže taková hlava jako Kant pomáhal si divnou dvojakostí empirické nesvobody a zároveň svobody, postulované čistým rozumem, hledali Marx a Engels rozřešení světové a životní záhady ve fatalismu materialistickém.

Marx skutečně věří ve všemohoucnost náhody a v slepé fatum; obyčejně toto fatum nazývá poměry: „Mé stanovisko, které pojímá vývoj ekonomické formace společenské jako proces přírodní, může méně než kterékoli jiné stanovisko dělat jednotlivce odpovědným za poměry, jejichž výtvozem jednotlivec sociálně jest, ať se sebevíce nad ně subjektivně povyšuje.“^[295] Což nejsou „poměry“ také lidé a – každý z nás sám? Iluzionismus ovšem přichází ze svého krajního objektivismu k tomuto fatalismu nutně.

Sám si vykládám svět a historii teisticky: teistický determinismus je mně pak synergismem nejen sociálním, ale právě i metafyzickým.

Ediční poznámka

Při zpracování Masarykova textu jsme se řídili aktuálním zněním pravidel českého pravopisu, upravili jsme např. psaní termínů končících na –ismus (u Masaryka –ism), interpunkci a opravili jsme tiskové chyby. Modernizace pravopisu se týkala hlavně psaní -s/-z- (např. ve slovech filosofie, positivisms, organisace, revise) nebo nahrazení -th/-t- (např. theorie, orthodoxní, these). Respektovali jsme však stylové, morfologické a lexikální zvláštnosti původního textu.

Pro snazší čtenářovu orientaci jsme v duchu soudobých pravidel zvýraznili názvy zmiňovaných děl kurzívou. Některá latinská rčení jsme opatřili vysvětlivkami, umístěnými do poznámek pod čarou.

Redakce MKP

^[1] O spise proti Dühringovi, o této marxistické metafyzice, praví Kautsky, že v hlavách marxistů způsobil pravý převrat, jím prý se naučili Marxe úplně chápat a jednotně pojímat, a teprv tento spis prý v nich vyčistil všechny zbytky utopistického, katedrově socialistického, měšťansko-demokratického myšlení. (*Neue Zeit* 1894: „Darwinismus und Marxismus“, 715.)

Stejně o spise mluví Bernstein. (*Neue Zeit* 1894: „Zur dritten Auflage von Fr. Engel's Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft“.)

[2] Nepatří to přísně k věci, ale povím to přece: veřejné knihovny měly by si literatury socialistické a zejména také rozličných prohlášení programových (důležitých diskusí, sjezdů a podobně) všímat lépe a soustavněji než posud. I veliké knihovny se starají o kdejaký obskurní filologický program středoškolský, o veliké hnutí sociální bibliograficky postaráno není. Tím omlouvám, že jsem obtěžoval četné známé i neznámé. Jim všem zde za ochotu a laskavost děkuji.

[3] Chtěj nechtěj, volky nevolky. *Pozn. red.*

[4] Obšírnější charakteristiky tohoto úsilí XIX. věku dočteš se v článcích „Moderní člověk a náboženství“ (*Naše doba* IV, 1896–1897 a další).

[5] Životopis Marxův posud nejspolehlivější je od Engelse v *Bracke's Volkskalender*, Braunschweig 1878, a v *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*; životopis Engelsův v témž *Handwörterbuchu*. Literární prameny k oběma životopisům Mehring: *Geschichte der deutschen Socialdemokratie II* (1898), 554.

Filozofický vývoj Marxův: Posud nejjistější, ač stručné údaje u Marxe a zvláště u Engelse (v úvodech k Marxovým spisům). O poměru k Hegelovi a k Feuerbachovi jedná Engels: *Feuerbach*; o prvním období Marxově (a Engelsově) viz Struve: „Studien und Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Socialismus“, *Neue Zeit* 1896–1897; týž: „Zwei bisher unbekannte Aufsätze von K. Marx aus den vierziger Jahren. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des wissenschaftlichen Socialismus“, *Neue Zeit* 1895–1896. Pro celý vývoj je: Plechanov: *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, 1896; Mehring: *Geschichte der deutschen Socialdemokratie*, 1897–1898. Ze spisovatelů nesocialistických hlavně Georg Adler: *Die Grundlagen der Karl Marx'schen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft*, 1887.

O filozofii Marxově: Paul Barth: *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, 1890; nyní také: *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, 1897; L. Weryho: *Marx als Philosoph*, 1894; Schitlowsky (socialista): „Beiträge Zur Geschichte und Kritik des Marxismus“, *Deutsche Worte* 1895.

[6] Hegel zemřel roku 1831. Feuerbach: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, 1830; Strauss: *Leben Jesu*, 1835; *Hall'sche Jahrbücher für deutsche Kunst und Wissenschaft* (Ruge-Echtermeyer), 1838 (1841 přeměněny v *Deutsche Jahrbücher*, potlačeny 1843); Strauss: *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt*, 1840–1841; Feuerbach: *Das Wesen des Christenthums*, 1841; Bruno Bauer: *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 1841–1842 (2. vydání 1846); *Rheinische Zeitung* 1842; *Deutsch-Französische Jahrbücher* 1844 (Ruge-Marx); Feuerbach: *Das Wesen der Religion*, 1845 (později jako *Vorlesungen über das Wesen der Religion*); Stiner: *Der Einzige und sein Eigenthum*, 1845; Marx-Engels: *Die heilige Familie*, 1845; Ruge: *Zwei Jahre in Paris*, 1845; *Neue Rheinische Zeitung* (Marxova) 1848–1849; Ruge: *Reform*, 1848.

[7] Feuerbach panteismus zaměňuje ateismem asi od roku 1838 (spisem o Baylovi); od té doby se ustalují jeho názory o podstatě náboženství, jak jsou soustavně vyloženy ve spise *Das Wesen der Religion*, 1845; zároveň se stává rozhodným materialistou. Starcke liší trojí období metafyzického vývoje Feuerbachova: I. 1828–1837: reální, substancí je všeobecné; II. 1838–1843: reální v jednotlivém je ve sporu se všeobecným, rozum se kolísá mezi oběma; III. 1844–1872: rozum je vázán k smyslově reálnímu.

Spisy Feuerbachovy: *Sämmtliche Werke*, 1846–1866, deset svazků; k tomu Karl Grün: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*. 1874, dva svazky.

K poznání Feuerbacha alespoň: *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, 1839; *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842; *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843; *Tagebuch 1834–1836*; *Das Geheimniss des Opfers. Oder der Mensch ist, was er isst*, 1866; *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza* (úvod).

O Feuerbachovi: Starcke: *Ludwig Feuerbach*, 1885, a Bolin: *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen. Mit Benützung ungedruckten Materials dargestellt*, 1891; Jodl: *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie II*, 269.

[8] „Bůh byl mou myšlenkou prvou, rozum druhou, člověk mou myšlenkou třetí a poslední. Subjektem božství je rozum, ale subjektem rozumu je člověk.“ (Feuerbach: *Werke II*, 410 [1843–1844].)

^[9] V článku o Hegelovi Feuerbach (*Werke II*, 231) dospívá k větě: „Návrat k přírodě je jediným pramenem spásy.“

^[10] „Teologie je víra v strašidla. Teologie obecná má svá strašidla v smyslové obrazivosti, teologie spekulativní v nesmyslové abstrakci.“ (Feuerbach: *Vorläufige Thesen* [1842] *Werke II*, 249.)

^[11] „Kdo o mně neříká a nic víc neví, než že jsem ateista, říká a ví o mně tolik jako nic. Otázka, je-li bůh, či není-li, protiva teismu a ateismu náleží století XVIII. a XVII., nikoli už XIX. Já boha popírám: to u mne znamená, že popírám popírání (negaci) člověka, že na místo uznání (pozice) člověka iluzorního, fantastického, nebeského, jež v životě skutečném nutně se stává popřením člověka, kladu člověka smyslového, skutečného, tudíž nutně i politického a sociálního. Otázka po bytí nebo nebytí boha je však u mne pouze otázkou po bytí nebo nebytí člověka.“ (Feuerbach: *Werke I*, strana XIV., XV.)

^[12] Mimo právě uvedený citát srovnej: „Stát je plností (Totalität) lidské podstaty uskutečněnou, dovršenou, vyslovenou.“ (*Werke II*, 267.) – „Člověk jednotlivý o sobě nemá v sobě podstaty člověcké ani jako bytost mravní, ani jako bytost myslící. Podstata člověka obsažena je pouze v obcování (Gemeinschaft), v jednotě člověka s člověkem – v jednotě, opírající se však jen o skutečnost rozdílu mezi Já a Ty.“ (*Werke II*, 344.)

^[13] „Co je mým principem? Ego a Alter Ego, „egoismus“ a „komunismus“, neboť oba tak jsou nerozlučny jako hlava a srdce. Bez egoismu nemáš hlavy, bez komunismu nemáš srdce.“ (*Werke II*, 413.) V kritice Stirnera (*Ober das „Wesen des Christenthums“ in Beziehung auf den „Einzigsten und sein Eigenthum“*, 1845, anonymně, nyní Feuerbach: *Werke I*.) čteme (na straně 359): „Tedy ani materialistou Feuerbach není, ani idealistou, ani filozofem identity. Nuže, čím tedy? Je svými myšlenkami, čím je skutkem, je duchem, čím je tělem, je podstatou, čím je smysly – člověkem; anebo lépe, protože Feuerbach podstatu člověka klade pouze do obcování: člověkem obcovým (Gemeinmensch), komunistou.“

^[14] „... idealismus má (tedy) pravdu, hledá-li původ idejí v člověku, ale má nepravdu, chce-li je odvozovat z člověka izolovaného, jako z bytosti samé pro sebe a ustálené ve zvláštní duši, jedním slovem z Já bez smyslově daného Ty. Jen sdílením, jen konverzací člověka s člověkem vznikají ideje. Ne sami, jen spojeně docházíme pojmů, rozumu vůbec. Dva lidé jsou potřební k zplození člověka – duchovního stejně tak jak hmotného: obcování člověka s člověkem je prvním principem a kritériem pravdy a všeobecnosti.“ (*Werke II*, 330.)

^[15] „Samota je konečností a obmezeností, společenství (Gemeinschaftlichkeit) je svobodou a nekonečností. Člověk o sobě je člověkem (v obvyklém smyslu); člověk s člověkem – jednota našeho Já a Ty je bohem.“ (Werke II, 344.)

^[16] „Pouze etika je náboženstvím pravým“ – „idea etická je jedinou pozitivní ideou náboženství.“ (Werke II, 124.)

^[17] „... Tělo ve své totalitě je mým Já, mou bytostí samou.“ – „Pravdivým a božským je pouze to, co nepotřebuje žádného důkazu, co je jisté bezprostředně samým sebou, co pro sebe mluví bezprostředně a nás získává, bezprostředně způsobuje klad, že je – to, co naprosto je určité, naprosto nepochybné, co je jak slunce jasné. Avšak jako slunce jasným je pouze smyslové; všeliká pochybnost a spor přestává jen tam, kde začíná smyslovost. Tajemstvím vědění bezprostředního je smyslovost.“ Avšak také: „Smyslové říkají všechno, ale chceme-li jejich vývodům rozumět, musíme je spojit. Čist evangelia smyslů v souvislosti, toť myslit.“ (Werke II, 379.) Ovšem zase: „také činnost myslící je činností organickou“. (Werke II, 353.)

^[18] Věta „Člověk je, co jí“ byla Feuerbachem vyslovena roku 1850 v recenzi Moleschottovy knihy: *Lehre der Nahrungsmittel für das Volk (Die Naturwissenschaft und die Revolution, Blätter für literarische Unterhaltung*; nyní u Grüna: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass so wie in seiner philosophischen Charakterentwicklung*, 1874, II, 90.) Výklad uvedený v textu je podán v knize: *Das Geheimnis des Opfers. Oder der Mensch ist, was er ißt*.

^[19] „Láska je rozum.“ (Werke II, 119.)

^[20] „Povinnost že by žádala odříkání? Jak zpozdilé! Povinnost žádá požívání. Máme požívat. Odříkání je jen smutnou výjimkou z pravidla, která má platit jen tehdy, když to vyžaduje nouze; v tomto případě je ovšem dobré a rozumné, dělat z nouze ctnost.“ (Werke II, 393. [Tagebuch 1834–1836].)

^[21] K charakteristice slohu a nálady na příklad věty z *Vorlesungen über das Wesen der Religion*: „Účelem mých spisů a mých přednášek jest udělat lidem antropology z teologů, filantropy z teofilů, studenty pozemskosti z kandidátů věčnosti, svobodnými a sebevědomými občany země z náboženských a politických komorníků nebeské a pozemské monarchie a autokracie.“ Nebo zakončení: „Přeji si jen, abych se nemnul se svým úkolem, úkolem totiž udělat vás z přátel božích přáteli lidí, z věřících myslícími, z modlících se pracovníky,

z křesťanů, kteří podle vlastního přiznání jsou „polou zvířetem, polou andělem“, lidmi, lidmi celými.“

[22] „Beze strachu povoluj svým pudům a náklonnostem, ale všem! – Potom nestaneš se obětí ani jedné.“ (*Werke II*, 394. [*Tagebuch* 1834–1836].) A jinde Feuerbach praví: „Mravnost ukládá povinnosti, dává zákony. Avšak povinnosti nejsou nic jiného než základní pudy člověka, jeho základní nadání, jeho základní přání.“

[23] Oba mají článek o Hegelově filozofii, Marx o filozofii právní. Feuerbach praví: „Dokonáním nové filozofie je filozofie Hegelova. Historická nutnost a oprávněnost nové filozofie víže se tedy hlavně ke kritice Hegela.“ (*Werke II*, 299.) A podle tohoto předpisu je pracován Marxův článek o Hegelovi v *Deutsch-Französische Jahrbücher*.

[24] „Teprve Feuerbach, jenž Hegela dokonal a kritizoval na stanovisku hegelovském, učiniv z absolutního ducha metafyzického člověkem skutečným na základě přírody“, dovršil kritiku náboženství; zároveň „načrtl veliké a mistrné základní rysy ke kritice spekulace Hegelovy, a tudíž metafyziky všeliké.“ (Marx v *Heilige Familie*, 220.) Srovnej s tímto úsudkem o Hegelově absolutním duchu tyto výroky Feuerbachovy: „Absolutní duch je posmrtním duchem teologie, jenž ve filozofii Hegelově ještě straší.“ (*Werke II*, 249.) A: „Logika Hegelova je teologií přivedenou k rozumu a přítomnosti, teologií učiněnou logikou.“ (*Werke II*, 247.)

[25] *Werke II*, 346.

[26] *Werke II*, 344.

[27] *Werke II*, 290.

[28] *Werke II*, 114.

[29] „Věda neřeší životní záhadu!’ Pro mne a za mne: ale co z toho jde? Abys přeběhl k víře? To by ses dostal z bláta do louže. Abys přešel k životu, k praxi. Pochybnosti, jichž nerozřešuje teorie, rozřeší ti praxe.“ (*Werke II*, 411.)

[30] Srovnej s těmito vývody v článku o Hegelovi (strana 77. na příklad věta: „Nezrušíte filozofie, jestli ji neuskutečníte.“) výrok Feuerbachův: „Udělat filozofii záležitostí člověčenstva bylo mým bažením prvním. Ale kdo se jednou dá na tuto cestu, nutně dochází

k tomu, udělat člověka záležitostí filozofie a filozofii samu zrušit, neboť filozofie se stane záležitostí člověčenstva jen tím, že právě filozofií být přestane.“ (*Werke II*, 413.)

^[31] „... Nová láska, nový život, praví Goethe; nové učení, nový život, pravíme my.

Hlava není vždy napřed; je věcí nejpohyblivější a zároveň nejtěžkopádnější. V hlavě vzniká nové, ale v hlavě se drží také nejdéle staré. Hlavu následují ruce a nohy rády. Tedy především vyčistit hlavu a dát ji na průjem! Hlava je teoretik, je filozof. Musí se jen naučit nést trpké jeho praxe, ve které ji stáhneme, a musí se naučit lidsky přebývat v tomto světě na plecích lidí činných. Je to jen rozdíl zvyku. Co je teorie, co je praxe? V čem tkví jejich rozdíl? Teoretické je, co ještě trčí jen v hlavě mé, praktické, co straší v hlavách mnohých. Co spojuje hlavy mnohé, to dělá masu, to se rozšiřuje a získává ve světě místa.“ (Feuerbach Rugovi [červen 1843] v *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 35.)

^[32] Zpráva o tom od Marxe v předmluvě ke *Kritik der politischen Oekonomie*.

^[33] „Člověčenstvo, chce-li založit období nové, musí s minulostí zlomit bezohledně; musí předpokládat, že to, co bylo posud, není ničím. Jen tímto předpokladem získá síly a chuti k tvorbám novým. Všecko přimykání k tomu, co je, ochromilo by vzlet a úsilnost. Musí tudíž občas vylít dítě z koupelí; musí být nespravedlivým, stranickým. Spravedlnost je činem kritiky; avšak kritika následuje po činu, ale nestává se činem sama.“ (*Werke II*, 400 [1835].)

^[34] Ale také Feuerbach: „Jako kdysi od církve, tak se musí duch nyní osvobodit od státu. Smrt občanská je jedinou cenou, za kterou si teď může zjednat nesmrtelnost ducha.“ (*Werke II*, 404 [1836–1841].) Engels (*Feuerbach*, 35) uvádí z Feuerbacha věty: „Politika se musí stát našim náboženstvím.“ – „V paláci se myslí jinak než v chatrči.“ Srovnej místo v úvodě k soubornému vydání spisů (strana XV.), kde se srovnává přítomnost se ženou zločinnou, která řekla: Cítím, jak mi zlé myšlenky stoupají ze žaludku. „Tato zločinná žena je obrazem dnešní lidské společnosti. Jedni mají všecko, co si jen kdy jejich neřestně hrdlo ráčí, druzí nemají nic, ani to nejnutnější v žaludku. Odsud pochází všecko zlo a trápení, ba i nemoci hlavy a srdce lidstva. Co tedy nesměřuje přímo k poznání a k zrušení tohoto základního zla, je nepotřebný krám.“ Feuerbach ovšem připisuje: „Je však přece také mnoho zla, dokonce zla žaludečního, co má svůj základ jen v hlavě.“

^[35] V té příčině není mezi vykladači Marxovými souhlasu. Adler (*Die Grundlagen der Karl Marx'schen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft*, 233) praví, že Marx přešel do „extremně-socialistického tábora“ roku 1843, a vidí toho důkaz v listech psaných Rugovi

do *Deutsch-Französische Jahrbücher* v březnu a v květnu; největší vliv prý v tom na Marxe měl Proudhon. A mimo to prý měl Marx sklon k socialistickému utopismu abstraktností svého ducha, vyškoleného hegelismem. Ruge sám referuje (*Zwei Jahre in Paris*, 1846 I., 140), že se Marx dostal k „silnému“ (krassen) socialismu od srpna 1843 do března 1844. (V dopise z května 1843, v němž Adler vidí extrémní socialismus, Ruge, odpůrce socialismu a komunismu, vidí stanovisko rozumné. Jistě v něm toho extrémního socialismu Adlerova není. V Rugově korespondenci, vydané Nerrlichem roku 1886 (I. 359), je zpráva z 9. července 1844, že se Marx v Paříži vrhl do komunismu německého, „rozumí se společensky (gesellig), neboť není možné, že by byl to smutné hnutí (Treiben) měl za důležité politicky“. Struve v uvedených člancích v *Neue Zeit* snaží se dokázat, že se Marx v letech 1844–1846 kriticky propočoval (sich kritisch zurecht gefunden) v babylonské motanici socialistických soustav, že se vzdal utopismu a položil základy k socialismu vědeckému. Předtím byli Marx a Engels podle Struve přívrženci „socialismu pravého“ Grünova a Hessova, socialismu utopistického a feuerbachovsky etického, tedy „humanismu“. Marx vystupuje podle Struva se svým vědeckým socialismem teprve v měsíčníku *Westfälisches Dampfboot* (vycházel 1845 až 1848) v červenci 1846; tento časopis prý byl prvním orgánem rodícího se vědeckého socialismu, po něm *Deutsche Brüsseler Zeitung*, do níž Marx psal roku 1847. Ve spise proti Proudhonovi (1847), a dokonce v Komunistickém manifestu je prý Marxův socialismus a speciálně historický materialismus s třídním bojem dovršen. Rozumím-li Struvovi dobře, má Marx toto „realistické“ nazírání na dějinný vývoj od Lorenze von Steina: *Socialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs* (1842). („Opravdu se táhne Steinovou knihou jako červená nit realistické pojetí, podle něhož jsou politické boje společenskými boji třídními, spočívajícími na hospodářské základně, a sociální ideologii lze pochopit jen v souvislosti s těmito boji skutečnými.“) Stein prý prý má sociologickou charakteristiku proletariátu a spravedlivé ocenění jeho světodějného významu. Stein sám podle Struva čerpal svůj názor ze studia francouzské historie a literatury historické a socialistické, zejména ze Saint-Simona a z jeho školy. Struve upozorňuje, že ve Steinových *Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich 1850–1855* a v *Gesellschaftslehre (Erste Abtheilung. Der Begriff der Gesellschaft und die Lehre von den Gesellschaftsclassen 1856)* „styčné body mezi Steinem a Marxem vystupují ještě frapantněji“. Mehring (*Neue Zeit* 1896–1897 I.: *Politik und Socialismus*; srovnej tam poznámku: Stein, Hess, Marx, 379) oponuje Struvovi, Stein prý toho vlivu na Marxe neměl; Struve trvá na svém a upozorňuje, že Marx 1845–1846 Steina tím spíše musil znát dobře, ježto jeho komunističtí druhové (Hess, Grün) realismus Steinův potírali; Marx

Steina proti Grünovi hájil. Sombart (*Sozialismus und soziale Bewegung im XIX. Jahrhundert*, 70) míní o Steinovi, že „na Marxe působil snad nejvíce“.

[36] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 34, 41.

[37] Ve Feuerbachových spisech a v pozůstalosti Comta není citován. Ježto první svazek Comtova *Cours de philosophie positive* vyšel roku 1830, je možné, že Feuerbach byl o jeho základních myšlenkách informován, byť i nepřímo. (U Grüna [*Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass I*, 7] uvádí se z knihy *Einfälle, Launen und Excerpten* od Feuerbachova otce Anselma, která vyšla 1793–1795, výklad Charlesa de Brossesa o fetišismu: jistě Feuerbach tyto excerpty svého otce znal; od de Brossesa má však také Comte termín fetišismus.) Pravděpodobně znal Feuerbach Saint-Simona a saint-simonisty.

[38] Viz například poznámku (22a) v *Kapitálu I*, 297. Od Comta pochází jistě také výraz a pojem fetišismus (fetišový charakter zboží).

[39] V uvedené stati o Moleschottovi (*Die Naturwissenschaft und die Revolution*). Ten výrok je důležitý: „Ale netoliko demokratem, nýbrž i socialistou a komunistou, ovšem jen v rozumném a obecném slova smyslu, stává se přírodopyskem nutně; neboť příroda neví nic o nárocích a fikcích, jimiž člověk omezil a zmenšil právní existenci svého bližního. Vzduch patří od přírody každému, a právě proto nikomu, je společným majetkem všech živých; ale právní osobivost (*Rechthaberei*) udělala panskou výsadu (*Regale*) dokonce ze vzduchu; vítr patří panstvu. Příroda sice zná vlastnictví, ale jen vlastnictví nutné, neoddělitelné od života; dává každé bytosti, čeho potřebuje; nestvořila žádné bytosti k smrti hladem. Za nutnost umřít hladem děkujeme jen svévoli státu, jehož podstatou je ‚majestát‘ (*‚Staat‘*), uniforma, zdání, nicota. Proto pohled do přírody povznáší člověka nad úzkoprsé omezení nelítostného práva, dělá člověka komunistickým, to jest svobodomyšlným (*freisinnig*) a štědrým (*freigebig*).“ (Grün: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass II*, 76.)

[40] K věci se vracím v kapitole sedmé (Stát a právo).

[41] Stojí za poznámku, že v psychologii proletariátu roku 1844 následuje Marx zase Feuerbacha. Feuerbach vidí v poměru hlavy a srdce rozdíl myšlení a nazírání, pasivity a aktivity, scholastického flegmatu německé metafyziky a antischolastického, sangvinického principu francouzského sensualismu a materialismu, reformace a revoluce; docela v témž

smyslu ličí Marx v článku o Hegelovi rozdíl filozofie a proletariátu: „Hlavou této emancipace je filozofie, proletariát je jejím srdcem.“

[42] Stirner měl na Marxe a Engelse jistě vliv svým radikálním odmítáním antropomorfismu a náboženství a speciálně křesťanství, svou opozicí proti etice, svým naprostým egoismem, svým požadováním naprosté revoluce, svou kritikou liberalismu (politického-sociálního-humánního) a podobně. Na druhé straně Marx také působil na Stirnera: některé myšlenky z *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1844) nalézají se u Stirnera (1845), například soud o protestantismu, že udělal z laiků duchovní, soud o buržoazii, o Židech a podobně. Ovšem, oba měli společný pramen ve Feuerbachovi a v Baurovi – opět jen důkaz, jak byla hegelovská levice směrem zvláštním, v mnohém stejnorodým, třebaže s odstíny a individuálnostmi.

[43] Přesné chronologické datum máme od Marxe samého. V předmluvě k dílu *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859) vyznává, že roku 1842 neznal ani ekonomiky, ani socialismu. Započal prý studium ekonomiky v Paříži (tedy roku 1843) a pokračoval v Bruselu; k historickému materialismu dospěl prý roku 1845. Engels, čteme tam dále, dospěl k témuž názoru cestou svou. Aby své nové stanovisko proti ideologii vyložili, sepsali uvedený (zde viz závěr § 6) nevydaný spis o filozofii pohegelovské. Rozhodující body svého názoru vědecky poprvé Marx prý „naznačil“ v spise proti Proudhonovi. Engels v předmluvě k tomuto spisu připomíná, že se Marx na historickém materialismu ustálil v zimě 1846–1847.

K tomu poznamenávám: tyto a podobné údaje chronologické nemohou se brát doslova proto, že se Marx vědecky vyvíjel dlouho. Uvidíme, jak právě svůj historický materialismus stále modifikuje (a stejně Engels). Musíme proto lišit dvojí: politicky, prakticky a smýšlením mohl být a byl i Marx mnohem dříve socialistou, než se stal socialistou vědeckým; bezpochyby se stal členem politických spolků a kroužků brzy po svém příchodu do Paříže (tedy nejpozději začátkem roku 1844); socialismus, jak Marx a Engels jej zovou, vědecký, a zejména materialismus historický vidíme v zárodcích roku 1845, dále je propracováván roku 1846 a 1847. Ale opakuji: tyto pojmy rozvíjeli ještě později.

Pokud běží o vlivy jednotlivých učitelů Marxových, vykládám věc v textu. Zde se dotknu jen otázky, jaký vliv na Marxe měl Lorenz von Stein. Myslím, že menší než udávají Sombart a Struve. Stein sám má své názory ze studia francouzských socialistů, zejména ze Saint-Simona a z francouzské historie; ale týmiž studii se zabýval Marx sám, třebaže o něco později. K tomu je Stein sám také hegelovec jako Marx; je tedy u obou vývoj paralelní. Připouštím však, že Stein Marxovi pomohl k ujasnění názorů, neboť jeho práce je na svou

dobu jistě znamenitá; ale Saint-Simon a snad i Louis Blanc měli myslím na Marxe vliv přímější a hlubší než učebnicová expozice Lorenze von Steina.

[44] Trvám, že toto vymezení vlivu Hegelova odpovídá nejlépe tomu, co k věci říká Engels ve spise o Feuerbachovi (na straně 8): tento panegyrikos Engelsův na Hegela je jistě cítěn a míněn velmi upřímně.

[45] Nám k tomu Feuerbach je důležitý tím, že měl značný vliv na Augustina Smetanu a na Karla Sabinu (*Duchovný komunismus*).

[46] I vlivy Hegelovy na Marxe se určují chronologicky. Struve (*Neue Zeit* 1895–1896 II, 71) míní, že se Marx k Hegelovi vrátil teprve v spisech pozdějších (*Zur Kritik der politischen Oekonomie* 1859, *Das Kapital* 1867); Cunow (*Neue Zeit* 1895–1896 II, 410) říká, že se Marx přimkl (Anschluss) k Hegelovi teprve na počátku let padesátých, v starších publikacích prý toho ještě nebylo. Já vidím vlivy Hegelovy na Marxovi v dobách všech a od samého počátku. Struve sám uvádí příklad o státě, že prý Marx pojímal stát roku 1842 docela hegelovsky. Já jsem uvedl pro tuto shodu v první době Marxovy spisovatelské činnosti dokladů více. Že se Marx na Hegela dívá brzy kriticky, neznamená, že vlivu Hegelovu nepodléhal. Naopak. Ke kritice Hegela ho vede také Feuerbach; to stadium se jeví hlavně v *Heilige Familie*. Ale to je docela jiná kritika než kritika například Grüna nebo i Proudhona. Jsou sice v *Heilige Familie* (například na straně 16) proti filozofii Hegelově slova ostrá, ale hned zase i uznávající (například na straně 85); není pochybnosti, že Hegelovu filozofii Marx pokládal stále za summum filozofie německé. Proti mínění Cunowa mluví články v *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1844): v právní a státní filozofii Hegelově vidí Marx jediné německé dějiny, stojící na výši moderní doby. Hegelův vliv je vidět ve spise proti Proudhonovi a ve všech pozdějších pracích: politické spisy let padesátých psány jsou hegelovskou metodou (*Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, výklad roku 1848, a jiné). Práce starší jeví i slohově vliv Hegelův, jenže stálé užívání antitezí je hegelováním vnějším; v *Kapitálu* (první svazek) je i sloh i celá metoda zralejší, ale i o tomto spise Marx později (1873) sám vyznal, že v něm tu i tam koketoval s Hegelovým způsobem vyjadřování.

[47] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 44.

[48] Příklad Marxův: *Das Elend der Philosophie*, 137.

[49] Příklady z Engelse: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 138 a další.

[50] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 44.

[51] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 8.

[52] Marx: *Das Elend der Philosophie*, 88, 91; Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 5.

[53] Marx: *Das Elend der Philosophie*, 133.

[54] Při výkladu zdánlivě správného poznání, že protivy a rozdíly v přírodě jsou jen relativní, praví: „Lze k němu dojít tím, že k němu býváme donuceni hromadícími se fakty přírodovědy; dostaneme se k němu snáze, jestliže dialektickému charakteru těchto faktů v ústřety přinášíme vědomí zákonů dialektického myšlení.“ (Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, strana XIX.) Viz k tomu dále definici dialektiky jako vědy „čisté myšlenky“ (§ 15) a další výklady o dialektice v dějinách (§ 53).

[55] „Označuje-li tedy Marx proces jako negaci negace, nezamýšlí ho tím dokázat jako proces dějinně nutný. Naopak: když historicky dokázal, že se proces skutečně zčásti udál, zčásti že se ještě udát musí, označuje jej k tomu (zu dem) jako pochod uskutečňující se podle určitého zákona dialektického.“ (Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 136.)

[56] Engels vidí hlavní vymoženost moderní přírodovědy evolucionisticky předně v učení o buňce, jako jednotce, jejímž rozmnožením a rozrůzněním se vyvíjejí všechny organismy rostlinné a živočišné. Ten vývoj se řídí jedním obecným zákonem. Buňka se může také měnit tak, že organismy mohou změnit svůj druh, čímž mohou prodělavat vývoj více než individuální.

Druhá velká vymoženost přírodovědecká je Engelsovi zákon o změně energie, jímž různé síly světa anorganického pochopujeme jako různé formy obecného pohybu.

Konečně máme u Engelse darwinismus, učící, že dnešní organismy všechny, tedy i člověk, jsou výsledkem dlouhého procesu vývojového z malého počtu původně jednobuněčných zárodků; tyto zárodky, tvrdí Engels, zase chemicky vznikly z protoplazmatu nebo z bílkoviny. (Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, kapitola VII. a VIII.)

[57] Engels sám učinil pokus vyložit darwinisticky vývoj člověka z opice (*Neue Zeit* 1896: „Der Antheil der Arbeit an der Mensch-werdung der Affen. Ein nachgelassener Aufsatz von Fr. Engels.“ Úryvek je prý psán asi počátkem let osmdesátých); ale přesto v hlavních spisech,

zvláště ve spise o rodině, v němž podává celé kulturní dějiny, darwinismu vědoměji neužívá. Spojení marxismu a darwinismu je u Engelse a marxistů ostatních docela vnější a volné; není vážného pokusu uvést obě učení v souhlas. V knize proti Dühringovi (strana 59 a další) hájí Engels darwinistického učení a přibírá Haecklovu formuli o přizpůsobení a dědění.

Bebel přejal patrně darwinismus pro účinky revoluční (srovnej *Die Frau und der Sozialismus*, 246 a další); podobně pověstný dr. Aveling (*Neue Zeit* 1897: „Charles Darwin und K. Marx. Eine Parallele“). Žádný z nich neprokázal shody učení Darwinových s Marxovými. Úkolu tomu nedostál ani Ferri: *Socialismo e Scienza positiva* (1894 německy: *Sozialismus und moderne [sic!] Wissenschaft. Darwin, Spencer, Marx*). Nejnověji se socialistického stanoviska sporné otázky objasňuje Pearson: *The Chances of Death, and other Studies in Evolution* (1897) a Ludwig Woltmann: *Die Darwin'sche Theorie und der Socialismus. Ein Beitrag der Naturgeschichte der menschlichen Gesellschaft* (1890). (O etice téhož autora viz dále § 133, III.)

Po mém soudu odmítá Kautsky z marxistického stanoviska docela správně v kritice spisu Ferriho (*Neue Zeit* 1895: „Darwinismus und Marxismus“) úsilí podpírat marxismus darwinismem; zvláště souhlasím metodologicky: „Chtít dokazovat nutnost socialismu nikoli určitými podmínkami historickými, nýbrž zákonem přírodním, znamená všechno jiné, jenom ne myslet marxisticky.“ Přes všecek naturalismus, kterému Marx a Engels holdují v sociologii, je tato námitka Kautského docela oprávněná. (Viz dále § 19.) V průběhu těchto studií dotknu se poměru darwinismu k marxismu častěji; srovnej § 45, 84, II i jiné.

Z evolucionistů protisocialistických uvádím: Oscar Schmidt: *Darwinismus und Sozialdemokratie* (1878) a nověji Ernst Haeckel: *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubens-bekenntniss eines Naturforschers* (1892); srovnej téhož: *Freie Wissenschaft und freie Lehre* (1878); také Ludwig Buchner: *Darwinismus und Sozialismus oder der Kampf um das Dasein und die moderne Gesellschaft* (1894). Thomas Henry Huxley: *The Natural Inequality of Men* (1890); *Evolution and Ethics* (1893), teď v *Collected Essays* (1893–1894, devět svazků); Herbert Spencer: *The Principles of Sociology III.* (1896), a Benjamin Kidd: *Social Evolution* (1894); (německy uvedeno od Weissmanna; proti Kiddovi zvláště Pearson).

Srovnej ještě: Ritchie: *Darwinismus and Politics* (3. vydání 1895); Otto Ammon: *Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen* (2. vydání 1897) a téhož: *Der*

Darwinismus gegen die Socialdemokratie (1891). (Sem ještě hledí později [v § 84, II] uvedené spisy o sociálním výběru.)

Proti Beblovi vystoupil z přírodovědeckého stanoviska Ziegler: *Die Naturwissenschaft und die social-demokratische Theorie. Ihr Verhältniss dargestellt auf Grund der Werke von Darwin und Bebel* (1894). Ziegler v mnohém správně ukazuje, že Bebel darwinismu nepochopil; avšak Ziegler chybí tím, že nepřihlíží k učení Marxovu a Engelsovu, dělá z Bebla představitele vědeckého socialismu. V mnohém důvěřuje Ziegler příliš svým autoritám (na příklad při historii rodiny), a vůbec nesouhlasím s přírodovědeckým luštěním problémů sociálních a historických. V tom Ziegler chybí tak, jak Bebel. Bebel sám Zieglerovi odpověděl v předmluvě k novému vydání svého spisu. Ne dosti přesně, jako že vůbec spisem Zieglerovým a námitkami jiných nebyl poučen o pravém dosahu sporu. V otázce speciální: Hegar: *Der Geschlechtstrieb. Eine socialmedizinische Studie* (1894); srovnej dále § 105, II.

Na konec ještě poznámku: Virchow upozornil jeden z prvních (*Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat* 1877), že se socialisté hlásí k darwinismu. Woltmann uvádí jako první sodalistický pokus uvést darwinismus do vztahu se socialismem článek z *Volkstaat* (1873). K uvědomění protiv socialismu a darwinismu přispěl mnoho Nietzsche a jeho následovatelé, vykládající darwinismus aristokraticky.

^[58] „Hegel se dopouští dvojí polovičatosti. Jednou prohlašuje filozofii za přítomnost absolutního ducha, ale zároveň se ohrazuje proti tomu, že by za absolutního ducha prohlašoval skutečné filozofické individuum; druhé: dává absolutnímu duchu dělat historii jen na oko. Protože totiž absolutní duch, jakožto tvůrčí duch světa, ve filozofii teprve post festum přichází k vědomí, jeho fabrikace dějin je pouze ve vědomí, v mínění a v představě filozofové, jen v spekulativní myšlence.“ (Marx: *Heilige Familie*, 127.)

^[59] Srovnej, co Marx cituje proti Bauerovi z Hegela v *Heilige Familie*, 208.

^[60] *Heilige Familie*, 195 a další; viz dále § 91, I.

^[61] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 15 a další.

^[62] Týž požadavek u Marxe: *Das Kapital I*, 336.

^[63] Vybudovaný řád, základ. Pozn. red.

[64] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 27.

[65] Marx: *Das Kapital I*, strana XVII.

[66] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 45.
Srovnej zprávu Plechanova o Engelsově spinozismu dále v § 23.

[67] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 22.

[68] „The proof of the pudding is in the eating.“ (Engels: *Socialism Utopian and Scientific*, strana XV.) Ten argument odkazuje zpět k Marxovi. V Marxových glosách o Feuerbachovi z roku 1845 čteme: „Otázka, zda lidskému myšlení přináleží pravda předmětná (gegenständliche Wahrheit), není otázka teorie, nýbrž otázka praktická. V praxi musí člověk pravdu, to jest skutečnost a moc, vezdejšnost (Diesseitigkeit) svého myšlení dokazovat. Spor o skutečnost či neskutečnost myšlení, které se izoluje od praxe, je otázka čistě scholastická.“ (Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 70. Přídavek; Marxova glosa 2.) Tyto věty jsou jen parafrází věty z Feuerbacha, uvedené shora na straně 45 (v poznámce 25); modifikují názor Feuerbachův (Feuerbach se dovolává praxe proti skepsi), ale nejsou vlastně namířeny proti subjektivismu, jak by se mohlo zdát. Nehledíc k nejasné stylizaci uvedené glosy Marxovy, dokazují jeho glosy jiné (1, 3 a 9), že Marx obrací tuto svou námitku proti Feuerbachovu materialismu: nestačí skutečnost, objektivní svět ve formě názoru, musíme ji pojímat „subjektivně“ jako smyslovou činnost, jako praxi.

[69] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 31.

[70] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 22 a další.

[71] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 21.

[72] Πρότερον πρὸς ἡμᾶς – προτερον τῇ φύσει. (Aristoteles.)

[73] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 43.

[74] Podobně prohlašuje Marx (*Das Kapital I*, 336) analýzu hmotné základny společenské organizace, společenských životních poměrů a z nich plynoucích duchových představ za metodu jedinečnou a tím vědeckou (die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode).

[75] Srovnej Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 5 a další.

- [76] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 141.
- [77] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 24.
- [78] Srovnej Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 6, 7.
- [79] Engels v předmluvě (z října 1894) k 1. části III. svazku Marxova: *Das Kapital*.
- [80] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 4.
- [81] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 80.
- [82] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 91.
- [83] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 62.
- [84] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 47.
- [85] Nověji se užívá slova „mýtus“, „mytický“ na označení toho, co Feuerbach a Marx zovou „antropomorfismem“, Comte „fetišismem“ a názorem „teologickým“ a „metafyzickým“; antropomorfizování je jen jedna, třebaže vynikající, stránka duševní činnosti mytické, a ta zase sama se skládá, jak vidíme už u Kanta, z elementárních činností více. Srovnej Masaryk: *Základové konkrétné logiky* (1885), partie o mýtu v poměru k vědě.
- [86] Feuerbach: *Werke I*, 326 a další, v článku *Der Unterschied der heidnischen und christlichen Menschenvergötterung* (1844).
- [87] „Novější filozofie vyšla z teologie – není sama nic jiného než teologie rozložená a přeměněná ve filozofii.“ (Feuerbach: *Werke II*, 298.) Srovnej: „Německá filozofie jen z rozumu dokazuje, v co teolog z prostoty věří.“ (Bolin: *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, 47.)
- [88] Feuerbach: *Werke II*, 292.
- [89] U Bolina: *Ludwig Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, 64.
- [90] Touto docela novou pozitivní filozofií „bez antropomorfismu“ byla by „antropologie s fysiologií; Feuerbach ji nenazývá filozofií, nýbrž vědou, „vědou univerzální“ nebo „vědou první, obecnou, všem ostatním vědám předcházející“; na tuto vědu obecnou povyšuje Feuerbach psychologii. (Feuerbach: *Werke II*, 242.)

^[91] Upozornil jsem na tento výsledek *Kritiky čistého rozumu* v souvislosti s otázkami zde projednávanými v člancích: „Moderní člověk a náboženství.“ (*Naše doba IV*, 1896–1897, 409.)

^[92] Feuerbachův žák Ludwig Knapp (*System der Rechtsphilosophie*, 1857) pronikl v tom dále: pokouší se (na straně 22 a další) rozlišit myšlení čisté (vědecké) od myšlení fantastického (od teologie a spekulativní filozofie). O Knappovi srovnej dále § 112, III.

^[93] *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 39; mluví tam o vědomí mystickém, sobě samému nejasném, ať už vystupuje nábožensky, nebo politicky. „Ukáže se, že svět dávno má o nějaké věci sen, o kterém musí mít teprve vědomí, aby věc měl skutečně.“ Marx žádá docela pozitivisticky kritiku a výklad toho snu: „Reforma vědomí záleží jen v tom, že se světu ponechá, aby si sebe sám uvědomil, že svět bude probuzen ze svého snu o sobě, že se mu jeho vlastní akce vyloží.“

^[94] Na příklad v článku o židovské otázce.

^[95] Pojem „metafyzika“, „metafyzická“ metoda, pojímali Marx a Engels spíše ve smyslu Hegelově než Comtově.

^[96] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 141.

^[97] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 11.

^[98] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 66, 67.

^[99] Například slovo Wissenschaftswissenschaft: Myslil při tom Engels na Fichtovu Wissenschaftslehre? Ale právě tento Fichtův pojem měl by být pozitivistovi sympatický; pozitivistovi ovšem není stará filozofie žádnou Wissenschaftswissenschaft, nýbrž nepozitivní mytickou (antropomorfistickou) filozofií.

^[100] Marx původně vychází z názoru Feuerbachova: „Jako je náboženství ‚obsahem‘ (Inhaltsverzeichniss) teoretických bojů lidstva, tak je politický stát ‚obsahem‘ jeho bojů praktických.“ (Marx Rugovi v *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 38.

^[101] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 45. Všimni si nepřesného vyjadřování: Engels tu myslí „lidským myšlením“ historický vývoj – Hegel prostě nedá pozitivistovi a materialistovi pokoj.

^[102] Srovnej o úloze moderní filozofie dále § 139, III.

^[103] Ve svých *Základech konkrétné logiky* pokusil jsem se problém zobecnit: organizací věd přirozeně klasifikovaných dostáváme se právě k logice *konkrétní*, k logice novější, která logiku abstraktní a obecnou (aristotelovskou) doplňuje. Tato konkrétní logika je hlavně poučením o tom, jak slouží pojem pojmu metodologicky, jedna věda jakožto logický soubor pojmů vědě druhé. Přitom dostává i historický vývoj pojmů a věd platnost logickou – nevím, nenajdou-li se v *Základech konkrétné logiky* některé nehledané vztahy k dialektice. V jednotlivostech bych dnes to ono formuloval jinak, vcelku však odkazuji pro bližší poučení o předmětech nás tu zajímajících k té knize.

^[104] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 81 a další.

^[105] Pro orientaci uvádím stručně hlavní rysy své klasifikace oboru sociálního. Sociologie (abstraktní, základová) = věda o zákonech sociální organizace (statika) a vývoje (dynamika = filozofie dějin). Pokládám statiku za úkol přední. Konkrétní vědy sociální zabývají se jednotlivými sociálními organizacemi, například: státověda, ekonomika (= národní hospodářství). Některé z těchto disciplín nejsou ještě konstituovány, například věda o organizaci církevně náboženské (jedná se o ní dosud v právu církevním, správním a u teologů); podobně je věda o národnosti a věda o intelektuální organizaci společnosti. Ke konkrétním vědám sociálním náleží také historie.

Politika = praktická sociologie (rozličné obory).

^[106] Viz klasifikaci v § 17; někdy také čteme o „vědě o společnosti“, že je souborem věd historických a filozofických. (Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 26.)

^[107] O tom, jak jsem už slíbil, dále v § 52.

^[108] V uvedeném darwinistickém článku (*Neue Zeit* 1896, 554): „Der Antheil der Arbeit an der Menschwerdung der Affen“; tam odsuzuje „sociální vědu buržoazie, klasickou ekonomii politickou“, stavěje proti ní patrně (ačkoli to není dopověděno) sociální vědu socialismu, tedy politickou ekonomiku Marxovu.

^[109] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 149.

[110] Promluvíme o ekonomice v páté kapitole obsírněji; zde jen poznamenávám, že historie hospodaření, o níž tam Engels také mluví, je právě historií, nikoli ekonomikou. – O vlivu socialismu na ekonomiku poučí se čtenář v uvedené literatuře národohospodářské.

[111] O tom nacházíme u socialistů i nesocialistů často představy nejasné; vzpomínám tu Dietzgena a jeho logiky, protože se domnívá mít logiku „speciálně demokraticko-proletářskou“. (Dietzgen: *Das Acquisit der Philosophie und Briefe über Logik. Speziell demokratisch-proletarische Logik*. 1895.) Engels (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 45) Dietzgena chválí, že prý našel Hegelovu dialektiku samostatně a znova.

[112] Bebel (*Die Frau und der Sozialismus*, 463): „Socialismus je věda užitá pro všechny obory lidské činnosti s plným vědomím.“

[113] Srovnej dále § 124, III. Feuerbach sám, jak jsme viděli, spatřuje v přírodovědě důvod pro komunismus. Přírodověda, vykládá Feuerbach podrobně, činí nás lhostejnými k tvoření stran, naladuje nás proti reakci, ježto v přírodě vidíme vývoj; přírodověda nás povznáší nad malicherné různosti sociální a politické – v přírodě právě všechno jako celek velkoryse souvisí („Přírodovědec je Velkoněmec v nejsprávnějším a nejplnějším slova smyslu.“), přírodověda proto vede nakonec také k demokratismu, k socialismu a ke komunismu. Přírodověda nepůsobí tak přímo jako filozofie, ale působí více proti náboženství a proti starému státu. Tak je i Moleschottův spis o jídle a pití revoluční. Tak čteme ve Feuerbachově uvedeném článku o Moleschottovi: *Die Naturwissenschaft und die Revolution* (1850; u Grüna: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass II*, 73 a další).

Tento revoluční účinek přírodovědy a její demokratičnost může se dobře stopovat na vývoji myšlení ruského, protože je tam nápadnější. Srovnej například stat' N. K. Michajlovského: „O demokratizmě jestěstvennych nauk“ (*Sočiněnja* 1881, III).

[114] Lassalle v řeči před berlínským soudem: „Jen dvě věci zůstaly veliké v obecném úpadku, jenž pro hlubšího znalce dějin zachvátil všechny poměry života evropského, jen dvě věci zůstaly svěží a tvůrčí uprostřed vleklého chřadnutí sobectví, jež proniklo všemi cévami evropského žití: věda a lid, věda a dělníci.

Jen spojení obou dovede oplodnit lůno evropských poměrů životem novým.

Spojení vědy a dělníků, těchto obou protilehlých pólů společnosti, kteří, když se obejmou, potlačí svým kovovým objetím všechny kulturní překážky – toť cíl, jemuž já, pokud budu dýchat, rozhodl jsem se věnovat svůj život.“ (*Ferdinand Lassalle's Reden und Schriften*. Vydání Bernsteinovo II, 1893, 83: *Die Wissenschaft und die Arbeiter* s podtitulem: „Obhajoba před berlínským trestním soudem proti žalobě, že veřejně podněcoval nemajetné třídy k nenávisti a k pohrdání majetnými.“)

[115] Feuerbach: *Werke II*, 341.

[116] „Nové učení je pravdivé, ale není praktické, není pro lid.‘ Mluvíš-li tak, dokazuješ jen, že sám jsi ještě s novým učení v rozporu, že tobě samému je pravdou jen teoretickou, nepopulární, že se nezmocnilo tvé bytosti celé. Co je záležitostí tvé bytosti, to ti také dává jistotu, že to kdysi bude také záležitostí lidu, ovšem že způsobem jeho.“ (Feuerbach: *Werke II*, 409 [1841–1845].) Ještě skeptičtěji praví jinde: „Často velice pochybuji, že se lidstvo kdy dostane na stupeň kultury a civilizace, na němž by se její učení mohla pokládat za lidová; zůstanou snad navždy jen majetkem hlav myslících; – pro veliký dav nejsou.“

(U Grüna: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass II*, 132. Srovnej Starcke: *Ludwig Feuerbach*, 287.)

[117] Feuerbach: *Werke II*, 395.

[118] Feuerbach: *Werke II*, 393.

[119] Marx: *Heilige Familie*, 188.

[120] „Absolutní idealista, aby byl idealistou absolutním, nutně musí stále prodělávat sofistický proces: napřed přeměňuje svět mimo sebe v bytost zdánlivou, v pouhý nápad svého mozku, potom však prohlašuje tuto fantastickou bytost za to, co jest, totiž za pouhou fantazii, aby nakonec mohl proklamovat svou bytost jedinečnou, výlučnou, již ani zdáním vnějška nerušenou.“ (Marx: *Heilige Familie*, 222.)

[121] „Pravda, to jest skutečnost a moc.“ (Marxova glosa o Feuerbachovi v přídatku spisu Engelsova: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 70.)

[122] „Ein neues Buch über die materialistische Geschichtsauffassung. Kritisches und Referirendes.“ (*Sozialistischer Akademiker* 1896.)

[123] Plechanov: *Beiträge zur Geschichte des Materialismus* (1896).

^[124] „Der ökonomische und naturphilosophische Materialismus.“ (*Neue Zeit* 1896–1897.)
Srovnej uvedenou populární knihu téhož autora o Spinozově filozofii: *Die Philosophie Spinozas*.

^[125] „Krise nynějšího marxismu vědecká a filozofická.“ (*Naše doba* V, 1897–1898, leden 1898; německy v *Zeit* [číslo 177–179] a ve zvláštním otisku: „Die wissenschaftliche und philosophische Krise innerhalb des gegenwärtigen Marxismus“ [1898].)

^[126] Bax: „Der Socialismus als Weltanschauung.“ (*Zeit* 1898, 7. května.)

^[127] „Das realistische und das ideologische Moment im Sozialismus.“ (*Neue Zeit* 1897–1898 II.)

^[128] V referátě o spise: M. Kronenberg: *Kant* (1897; v příloze *Vorwärtsu* 17. října 1897).

^[129] V článku „Bernstein und der Materialismus“ (*Neue Zeit* 1897–1898 II) Plechanov se snaží dokázat, že Feuerbach tak jako Diderot byl spinozovec. Slovo „spinozovec“ Plechanov patrně sám nebere v přesném smyslu, sice by se na téže stránce a opět proloženým písmem neopravoval, že materialistická filozofie Feuerbachova, jako Diderotova, byla jen „druhem spinozismu“. Důkaz, že Engels je také spinozovec, protože je u něho podobný výrok jako u Feuerbacha, je poněkud odvážný; ale zajímavá je zpráva o Engelsovi: „Engels ostře odsuzoval to, co soudruh Stern velmi nepřesně nazývá ‚přírodně filozofickým materialismem‘. ‚Věříte tedy,‘ ptal jsem se, ‚že starý Spinoza měl pravdu: myšlenka a rozprostraněnost jsou jen dva atributy jediné substance?‘ ‚Zajisté‘ odpověděl Engels, ‚starý Spinoza měl úplně pravdu.‘“ Přes tento výrok bych nechtěl prohlásit Engelse za spinozovce; jak vyloženo, máme od Engelse výroky úplně materialistické, a vůbec je jeho metafyzické stanovisko složitější, než vidí Plechanov. Ostatně mě jen zajímá, jak Plechanov Engelse brání. Rozumím-li jeho článek dobře, tož vlastně Plechanov dokazuje Steinovi, že Engels (a co Marx?) spinozovcem již byl. Jak při tom všem má být obhájen – materialismus, těžko pochopit.

Plechanov věnoval této věci ještě článek druhý: „Konrad Schmidt gegen K. Marx und Fr. Engels“ (*Neue Zeit* 1898–1899 I). Vývody Plechanova jsou politicky velmi ostré, ale vědecky bezcenné: jeho jediný argument záleží vlastně v tom, že chce pro své stanovisko uplatnit domnělý velký rozdíl prvního vydání Kantovy *Kritiky čistého rozumu* – jinak je Plechanov, jak jsem řekl, opravdu radikální, ale problém noetický nemůže být, bohužel, řešen demagogií sebeprudší.

[130] Sem počítám například také Franze Mehringa, praví-li, že Marx do materialismu přejal trvalý obsah idealismu (*Geschichte der deutschen Sozialdemokratie I*, 223) – jaký to je „materialismus“?

[131] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 12.

[132] „Šlo tedy o to, vědu o společnosti, to jest soubor věd tak zvaných historických a filozofických, uvést v souhlas se základem materialistickým a na něm je rekonstruovat.“ (Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 26.)

[133] Ve vydání Kautského strana XI.

[134] „Pravý poměr myšlení k bytí je jen tento: Bytí je subjekt, myšlení predikát. Myšlení je z bytí, ale bytí není z myšlení.“ (Feuerbach: *Werke II*, 263 [1842].)

[135] *Heilige Familie*, 239.

[136] *Heilige Familie*, 186.

[137] *Das kommunistische Manifest*. 5. vydání 1891, 13.

[138] *Der Achtzehnte Brumaire*. 3. vydání 1889, 33. V tom spise Engels vidí znamenitý konkrétní příklad Marxova výkladu historického.

[139] *Das Kapital I*, 140.

[140] *Das Kapital I*, 142.

[141] *Das Kapital I*, 336.

[142] *Das Kapital III*. 2, 324. O těchto modifikujících příčinách ostatně již v I. svazku *Kapitálu*, ale poněkud jinak.

[143] Nemusím snad ani upozorňovat, že charakterizování jednotlivých prehistorických dob rozličnými nástroji, obvyklé u archeologů, nemluví pro Marxe; ideologie se ovšem nemůže ze země vykopat – ostatně v nejstarších nálezech vyskytují se také pokusy umělecké, pohřebiště (umožňující úsudek o náboženství) a podobně.

[144] „Na rozličných formách vlastnictví, na sociálních podmínkách existence, zdvíhá se celá nadstavba rozličných a zvláště utvářených pocitů, iluzí, způsobů myšlení a životních názorů.

Celá třída je tvoří a formuje ze svých základů hmotných a z poměrů společenských jim odpovídajících.“ (*Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. 1852; 3. vydání 1889, 33.)

[145] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 286.

[146] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 12.

[147] Engels: *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates*, strana VIII.

[148] Česky se místo nedá přeložit doslova: „Nach der materialistischen Auffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte: die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren *Lebens*. Diese ist aber selbst wieder doppelter Art. Einerseits die *Erzeugung* von Lebensmitteln, von Gegenständen der Nahrung, Kleidung, Wohnung und den dazu erforderlichen Werkzeugen; andererseits die Erzeugung von Menschen selbst, die Fortpflanzung der Gattung.“ Nerad filologizuji – ale zneužívání obou (mnou) podtržených slov: Leben [= a) život, b) živobytí] a Erzeugung [= a) výroba hospodářská, b) plození] je poněkud silné.

[149] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 65.

[150] Engels: „Zur Geschichte des Urchristenthums.“ (*Neue Zeit* 1894, 5.)

[151] Engels: „Der Antheil der Arbeit an der Menschwerdung der Affen.“ (*Neue Zeit* 1896, 551.)

[152] *Züricher Socialdemokrat* 1883, 22. března. (Otištěno u Mehringa: *Die Lessing-Legende*, 434, a u Lorenze: *Die marxistische Sozialdemokratie*, 4.)

[153] „Ein Brief von Fr. Engels: Zur Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung.“ (*Der sozialistische Akademiker* 1895, 1. října.) List je ze dne 21. září 1890.

[154] „Ein zweiter Brief von Fr. Engels.“ (*Der sozialistische Akademiker* 1895, 15. října.) List je ze dne 25. ledna 1894.

[155] *Leipziger Volkszeitung* 1895, 26. října.

[156] Mehring: *Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie*. II, 556. List je ze dne 14. července 1893.

[157] Nejasnost o tomto problému je vidět také z terminologie: nejde o stránku „formální“ proti „obsahové“, nýbrž o psychologický výklad ideologie. Engels a Marx užívají jinak slova „formální“ na označování úkolů logických a noetických.

[158] Bax napsal do vídeňské *Zeit* (11. července 1896) článek: „Die materialistische Geschichtsauffassung“. Kautsky odpověděl v *Neue Zeit* (1896–1897): „Die materialistische Geschichtsauffassung und der psychologische Antrieb. Was will und kann die materialistische Geschichtsauffassung leisten?“; Bax replikoval (*Neue Zeit*: „Synthetische contra Neumarxistische Geschichtsauffassung. Die Grenzen der materialistischen Geschichtsauffassung“); Kautsky také (*Neue Zeit*: „Utopistischer und materialistischer Marxismus“).

[159] Kautsky: *Thomas More und seine Utopie. Mit einer historischen Einleitung* (1887).

[160] Mimo uvedené stati viz Schmidtův referát o diskusi mezi Baxem a Kautským v příloze *Vorwärtsu* dne 13. března 1897.

[161] „Kritisches Zwischenspiel.“ (*Neue Zeit* 1897– 1898 I.)

[162] „Mehrings Lessing-Legende und die materialistische Geschichtsauffassung.“ (*Neue Zeit* 1894.)

[163] Cunow: „Soziologie, Ethnologie und materialistische Geschichtsauffassung“ (*Neue Zeit* 1894); srovnej článek: „Die ökonomischen Grundlagen der Mutterherrschaft“ (*Neue Zeit* 1897, 242). V článku: „Socialphilosophische Irrgänge I. Professor Stammler“ (*Neue Zeit* 1898) Cunow se domnívá, že Marx a Engels pokládali své učení za hypotézu, která se má teprve dokázat: pro historický výklad jednotlivých fakt se musí ukazovat na vliv ekonomický, to se rozumí samo sebou, ale to je něco jiného, než co tvrdí Cunow.

[164] Například u Plechanova. Podle něho záleží anatomie společnosti v ekonomii, ale to prý nestačí, musí se ukázat, jak z anatomické struktury vznikají počítky a pojmy. Plechanov se snaží dokázat, že Marxovi problém historie „byl v jistém smyslu také problémem psychologickým“ (Plechanov: *Beiträge zur Geschichte des Materialismus*, 225.) De facto jsou to názory Plechanova nebo Ernsta, ale nikoli Marxovy. Že si Plechanov přeje psychologii fyziologickou (177), je pochopitelné, jej patrně uspokojuje ta „fyziologie“. Plechanov totiž myslí, že duševní činnosti jsou „nutnými následky pohybu hmoty“; jako materialista bere „přírodu jako prius“. Jinak Plechanov uznává, že v oboru „ideologií“ mnohé jevy vlivem

ekonomického pohybu lze vyložit jen nepřímo (235). – Z literatury francouzské upozorňuji na diskusi Jaurèsovu s Lafarguem: Jaurès: *L'idéalisme de l'histoire*; Lafargue: *L'idéalisme et le matérialisme dans la conception de l'histoire*. (Vydáno společně v brožurce roku 1894.)

Jaurès uznává samostatnost a vlivnost mravnosti a ideologie vůbec, Lafargue mu odmílouvá. Zajímavé zprávy o nekritickosti francouzských názorů o materialismu historickém podává Sorel: „Betrachtungen über die materialistische Geschichtsauffassung.“ (*Sozialistische Monatshefte* 1898, červenec–září.) Srovnej Renard: *Socialisme intégral et marxisme* 1896; Renard upozorňuje, jak také Deville v poslední době omezuje působnost poměrů ekonomických.

[165] V předmluvě k 1. vydání *Kapitálu*, strana VIII.

[166] Viz citát z *Heilige Familie* dále v § 91, II a výklady v § 64.

[167] „Socialisté hledí změnit člověka změnou poměrů, nikoli poměry změnou lidí, očekávanou kázáním a dobrými předsevzetími.“ (*Neue Zeit* 1890, 89.)

[168] Šibolet (z hebr.) – poznávací heslo, znamení. *Pozn. red.*

[169] Sombart užívá slova „antietský“ – správněji je „amorální“, třebaže Marx byl také proti etice.

[170] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 36.

[171] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 162.

[172] Zaznamenal jsem si například tuto vyšší pozitivisticko-romantickou ekvilibristiku: „Jediným předpokladem, z něhož vychází věda sociálnědemokratická, je předpoklad technické revoluce, jejíž začátky viděl Marx a jejíž pokračování sami prožíváme. Za předpokladu, že tato revoluce přirozeně pokračuje, proti čemuž zatím nemluví ani to nejmenší, víme, že kolektivistická tendence prorazit musí, musí s nutností přírodní, nikoli jen s nutností sebevětejšího přání. Proto náleží přesvědčení o budoucnosti kolektivismu, které nás právě rozlišuje od sociálních stran jiných, našemu nejjistějšímu vlastnictví, je železnou podstatou našeho duchovního pokladu. Proto také nacházíme správný poměr k motivům idealistickým, které naprosto nezavrhujeme. Tak jako zásadně věda sociálně demokratická odmítá dovolávat se mravních idejí svobody, rovnosti a bratrství, přestávajíc na vědeckém důkaze hospodářské nutnosti kolektivismu, právě tak bez rozpaků sahá socialistický básník, politický řečník – kteří nechtějí rozšiřovat poznatky, nýbrž rozohňovat mysl, kteří nechtějí

vědecky dedukovat, nýbrž musí požadovat – po starých zbraních, věčných práv, které nahoře visí nezcizitelně (ewigen Rechte, die oben hangen unverausserlich). To neškodí nic ani naší politice, právě proto, že vždycky víme, že za těmito vlajícími prapory idealistického přání jsou nachystány ostře nabitě baterie vědecky dokázaného musení.“ (V článku „Ideale der Socialpolitik“ [Neue Zeit 1896–1897] od Wolfganga Heina, který podobných „ano“ a „ne“ hravě dokáže mnoho; a protože to politice nic neškodí, stal se pan Heine „s přírodní nutností“ – poslancem.)

[173] Engels: *Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 43.

[174] Srovnej dále vývody v § 78, II o kapitalistickém využití vědy.

[175] Teorie dějin dle zásad T. H. Bucklea (1884). Srovnej partie o sociologii v *Základech konkrétní logiky*.

[176] Comte podává svůj názor o historické metodě v úvodu k své *Filozofii pozitivní*, hlavně však v úvodu k *Sociologii* a v závěrečné kapitole. Mill na tom základě opracoval poslední část své *Logiky* a zejména také výklad o metodě historické.

Ačkoli se to rozumí samo sebou, pravím to přece ještě jednou: Touto sociologickou metodou historickou nevyčerpává se obsah tak zvané historiky neboli poučení o všech metodách dějepisu konkrétního. V této příčině čtenář ať srovná například spis dvou francouzských historiků: Langlois a Seignobos: *Introduction aux études historiques* (1898) nebo německého historika Bernheima: *Lehrbuch der historischen Methode mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte* (2. vydání 1894).

[177] V § 13 bylo upozorněno, pokud Engels přihlíží vedle momentu dynamického k momentu statickému.

[178] Engels používá této metody podle postupu Morganova ve svém spise o rodině a nepozoruje, že zapomněl na vychvalovanou metodu dialektickou. Srovnej dále vývody v § 97, II.

[179] Už tím, právě proto. *Pozn. red.*

[180] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 68.

[181] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 32.

^[182] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 83.

^[183] Čtenář spisů Marxových a Engelsových najde při jakési pozornosti mnoho dokladů proti ekonomickému materialismu. Na každý způsob je mnoho míst, kde Marx a Engels, nedotčení svou vlastní teorií, jednotlivé historické procesy vysvětlují poněkud jinak, než jak by žádala jejich teze.

Chci upozornit na příklad aspoň na něco. Engels uznává poměrnou samostatnost činitelů ideologických už dříve. Na příklad ve spise o Feuerbachovi (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 66) praví o náboženství, že obsahuje, jakmile se jednou vytvořilo, vždycky látku z podání, jakože prý vůbec ve všech ideologických oborech je tradice velkou mocí konzervativní.

Změny této tradice vznikají sice Engelsovi i na tom místě z poměrů třídních, tedy z poměrů ekonomických, ale stačí mu, že ekonomické poměry tu tradiční látku jen mění. A vedle toho – co znamená Engelsovo slovo, že náboženství má vždycky látku z podání? Patrně to má jen ten smysl, že se náboženství vyvíjí zákony svými a že poměry hospodářské tyto zákony právě jen modifikují. Zbývá pořád otázka, jak se to náboženství vytvořilo. V každém případě nezpůsobují ekonomické poměry podle tohoto místa změn náboženských tak výhradně, jak tvrdí definice původní.

Zde třeba vzpomenout také názoru Engelsova (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 60), že stát, jakožto první ideologická moc nad člověkem, vytváří ideologii další, právo; hospodářské poměry tedy nevytvářejí ideologii všecku přímo.

Ve výkladu Engelsově (uvedeném shora na straně 143) má slovo „reflex“ zvláštní úlohu. Na filozofii, praví se tam, působí ekonomie jen nepřímo. „Reflexy“ politické, právní, mravní působí na ni přímo. Podle toho bychom musili rozlišovat „reflexy“ dvojí, přímé a nepřímé, a tyto „reflexy“ jsou ovšem ve vztahu – kauzálním.

Uslyšíme brzy (v § 46), jaké rozličné dějinné hybné síly Marx a Engels v různých případech přijímají: Jak se na příklad hodí k historickému materialismu pud poznávací, tam uvedený?

^[184] Engels: „Zur Geschichte des Urchristenthums.“ (*Neue Zeit* 1894.)

^[185] Srovnej dále §§ 113 a 127, III.

^[186] *Das Kapital I*, 273.

^[187] Tu a tam se najdou u Marxe a Engelse náběhy k takové analýze. Tak se nám na příklad praví (Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 58), že v dřívějších dobách měla výroba materiálních životních potřeb nad lidmi větší moc než v době naší na pomocné prostředky bohatší.

^[188] Na obecně rozšířenou tendenci naší doby k primitivismu velmi pěkně ukazuje Jean Izoulet: *La cité moderne*, 5. vydání 1898, 512. Izoulet mluví o simplismu a vidí jeho pramen pro filozofii a politiku v spiritualistickém názoru o jednoduchosti duše. Myslím, že výklad můj je obecnější a správnější.

^[189] Rozumí se, že se tyto nejvyšší kategorie rozpadají na pododdíly; na příklad kategorie stát obsahuje v sobě vojenství. Kategorie samy mohou být rozmnoženy; Spencer na příklad pojednává o obřadu jako o zvláštní a samostatné síle společenské. Jiní by zase chtěli odlišit jako samostatnou sociální kategorii hru a zábavu. Důležitější by bylo rozlišování kategorie sociální od kategorie ekonomické, jak se o to pokusil už Rodbertus a jak to nověji provedl Stammler.

^[190] *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 39.

^[191] Pásus ze spisu *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 33. (Citován shora v § 24.)

^[192] Engels sám příležitostně připouští, že lidé v době starší více času vynakládali na ukojení svých potřeb hmotných, a že tudíž na nich byli mnohem závislejší než nyní – doklad, že Marx a Engels měli určit sílu a způsob vlivu ekonomického.

^[193] K dějinám sociologie, věd sociálních a politických srovnej: Paul Janet: *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, 1872, 3. vydání 1887 (česky 1897); Rudolf Rocholl: *Die Philosophie der Geschichte I.*, 1878; Frederick Pollock: *An Introduction to the History of the Science of Politics*, 3. vydání 1895; k tomu uvedené spisy: Paul Barth: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, 1897, a Ludwig Stein: *Die soziale Frage*, 1897; srovnej Heinrich Cunow: „Soziologie, Ethnologie und materialistische Geschichtsauffassung“ (*Neue Zeit* 1893–1894).

K dějinám věd státních a politiky srovnej mimo to spisy uvedené dále v § 106, III (ke konci) a v § 156, IV.

K dějinám historiografie srovnej spisy citované v § 31.

[194] Nezastavuji se u celé řady jmen jako Hobbes, Locke a jiných, kteří k vybudování sociologie přispěli. Vedle matematiky a přírodovědy pěstují se od renesance psychologie a vědy sociální; ale obor sociologický poměrně dost dlouho slouží účelům praktickým, politickým, až Vico a ještě více Comte teoretickou sociologii založili a přesněji určili její poměr k ostatním oborům vědním.

[195] Möser: *Osnabrücks Geschichte mit Urkunden*, 1768 (Vorrede); *Patriotische Phantasien*, 1774–1786.

[196] Připomínám na příklad Langenthala: *Geschichte der deutschen Landwirtschaft*, 4 svazky, 1847; Engels sám chválí při jedné příležitosti (v listě citovaném v § 25) dílo Gulichovo: *Gesellschaftliche Darstellung des Handels, der Gesetze und des Ackerbaues der bedeutendsten handeltreibenden Staaten unserer Zeit*, 5 svazků, 1830–1845. Třeba poznamenat, že tak jako Gülich také Thaer zvláště si všímali anglických poměrů hospodářských – ani v tom nejsou Marx a Engels první.

[197] Jednali jsme speciálně o vlivu Lorence von Steina; Brentano (srovnej Mehring: *Die Lessing-Legende*, 439) ukázal na nápadnou shodu Marxe s konzervativním politikem Lavergne-Peguillenem (*Die Bewegungs und Productions-gesetze*, 1838); ale ani tato shoda nedokazuje, že by Marx byl měl svůj materialismus od tohoto svého předchůdce.

[198] Rogers: *The Economic Interpretation of History*, 3. vydání 1894.

[199] *Neue Zeit* 1895–1896 I., strana 9.

[200] Janssen: *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*, 7. vydání 1881; Lamprecht: *Deutsche Geschichte* (srovnej referát Jana Peiskra: „Počátkové dějepisu sociálního“, *Naše doba I.* [1894] 411); Bezold: *Geschichte der deutschen Reformation*, 1890; Miljukov: *Očerki po istorii russkoj kultury*, I. 1896, II. 1897. (Miljukov odmítá krajní materialismus historický výslovně.)

[201] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 50–55.

[202] Engels sám vidí veliké masy v „celých národech a v každém národě zase v celých třídách lidových“: co je Engelsovi národ? Uslyšíme, že i národy prohlašuje za účinek poměrů hospodářských.

[203] Kautsky ve spise *Die Classengegensätze von 1789. Zum hundertjährigen Gedenktag der Grossen Revolution*, 1889 (zvláštní otisk z *Neue Zeit* 1889) na straně 7 praví: „Jsme velmi snadno nakloněni, redukuje-li se historický vývoj na třídní boje, domnívat se, že ve společnosti jsou v ten který čas jen dva tábory, dvě třídy, které spolu bojují, dvě pevné stejnorodé masy, masa revolucionářská a reakcionářská, že platí jen ‚zde‘ a ‚tam‘. Kdyby tomu tak opravdu bylo, bylo by dějepisectví hodně lehká věc. Ale ve skutečnosti nejsou poměry tak jednoduché. Společnost jest a stále víc bude neobyčejně komplikovaným organismem s nejrozmanitějšími třídami a s nejrozmanitějšími zájmy, které se mohou podle toho, jak se věci utvářejí, seskupovat v nejrozmanitější strany.“ Může Kautsky z tohoto hlediska přijímat historický výklad Engelsův, a jak? Nemohl jsem u Kautského nikde najít přesnější odpovědi na tuto otázku.

[204] Marx ve svých politických člancích (1847) klade slovo proletariát na místo prý neurčitěho výrazu lid. Viz Mehring: *Geschichte der deutschen Socialdemokratie I.* 250. Shora v § 7 jsem už vyložil, jak Marx pokládal proletariát napřed za prvek jen pasivní.

[205] S jistým odstupem, omezením (z lat. „se zrnkem soli“). Pozn. red.

[206] *Heilige Familie*, 192–93. Politicky se rozlišuje bourgeois od citoyen (státní občan); Marx na tento rozdíl ukazuje už roku 1842 v *Rheinische Zeitung*; viz Mehring: *Geschichte der deutschen Socialdemokratie I.* 108. Srovnej dále § 107, III. Rozdíl mezi buržoou a proletářem vyslovil Marx už v *Rheinische Zeitung* na uvedeném místě; viz Mehring: *Geschichte der deutschen Socialdemokratie I.* 110.

[207] Engels: *Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 43.

[208] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 293.

[209] Názor o vzájemném boji individuí měl také Hegel; dějiny jsou mu bojem individuí, v němž se vášně navzájem paralyzují, aby se rozum sám mohl uskutečnit.

[210] „Všecky boje historické, ať se odehrávají na poli politickém, náboženském, filozofickém, nebo jakémkoli ideologickém, vskutku jsou jen více nebo méně jasným výrazem bojů tříd společenských.“ V úvodě k Marxovu spisu *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*.

[211] Bernstein popisuje v *Neue Zeit* 1898–1899 I. „Neue Formen gewerblicher Verbindung in England“: jsou to nové průmyslové alianční smlouvy (Trade Alliances), to jest sdružení všech, kdo jsou činní v jednom oboru, podnikatelů i organizovaných dělníků; tato sdružení

jsou „velmi vzdálena toho, zamítat odborovou organizaci dělnictva, poskytují jí všech možných výhod“.

[212] Záměna, nedorozumění (z lat. „kdo místo koho“). *Pozn. red.*

[213] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 36.

[214] Marx: *Das Elend der Philosophie*, 88, 133; srovnej shora § 9.

[215] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 24.

[216] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 23, 24.

[217] Nesouvislé, nesourodé části (z lat. „rozházené údy“). *Pozn. red.*

[218] Obojí názor Engels pronesl téměř v téže době. Citovaný úvod vyšel roku 1885, spis o Feuerbachovi roku 1886 (respektive roku 1888).

[219] Engels: *Die heilige Familie*, 186.

[220] Marx: *Das Kapital I.*, 336.

[221] Marx: *Das Kapital I.*, 290.

[222] Marx: *Die heilige Familie*, 206.

[223] Marx: *Die heilige Familie*, 49.

[224] Marx: *Das Kapital I.*, 335.

[225] Z revue *Deutsch-französische Jahrbücher*, 71, je nám už známa věta: „Člověk, to jest svět člověka, stát, societas“; v pojednání *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (viz zde § 24) tvoří se ideologie (vědomí) třídou a tak dále.

[226] Engels: *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staates*, 186.

[227] Slovo vědomí je dvojsmyslné [= a) vědomí, b) uvědomění], a proto nesnadno říci, co si ten onen, jenž ho užívá, vlastně myslí. Pro příklad vezmu Mehringa (*Die Lessing-Legende*, 443, 444): „Materialismus historický... vychází z přírodovědeckého faktu, že člověk není zvířetem prostým, nýbrž zvířetem sociálním, že jen v společenství sociálních svazů (tlupy, rodu, tříd) své vědomí obdržel a jen v něm jako tvor vědomý žít může, že tudíž hmotné základy těchto svazů určují jeho vědomí ideální...“ Co Mehring vlastně myslí?

[228] Marx o tomto konsenzu (slovo Comtovo) ví. Mluvě o tom, že se rozličné zboží směňuje jedno za druhé, praví: „Vůbec je to s takovými pojmy reflexními (Reflexionsbestimmungen – název ovšem nevhodný) věc divná. Tento člověk je na příklad králem jen proto, že se jiní lidé k němu chovají jako poddaní. Oni naopak se domnívají být poddanými, protože on je králem.“ (*Das Kapital I.*, 24.)

Kdyby byl Marx věc zkoumal přesněji, nebyl by došel k svému iluzionismu a k obecnému komunismu.

V tomto smyslu mluví Engels často o vzájemném působení a snaží se jím objasnit a obhájit historický materialismus; zvláště v citovaných listech (§ 24) mluví o vzájemném působení poměrů hospodářských a ideologických, kterým prý na konec prorážejí poměry hospodářské jako příčiny rozhodující. Jak si Engels myslí toto vzájemné působení a obecný stav jím způsobený, vysvětluje z jednoho místa spisu proti Dühringovi: „Při přesnějším uvažování také uvidíme, že oba póly protikladu, jako kladný a záporný, právě tak se od sebe nedají odloučit, jako jsou ve vzájemné protivě, a že se přese všecku protichůdnost navzájem pronikají; stejně že příčina a účinek jsou představy, které mají jako takové platnost jen při aplikaci na jednotlivý případ, že se však spojují, jakmile jednotlivý případ bereme v jeho obecné souvislosti s vesmírem, že se rozpojují, jde-li o vzájemné působení univerzální, kde příčiny a účinky neustále mění své místo, takže co teď nebo zde je účinkem, je tam nebo jindy příčinou a naopak.“ (Strana 7.)

Nepotřebuji tento výklad rozbírat obšírně; je jasno, že Engels obětuje Hegelově dialektice také pojem příčiny a účinku a že si představuje svět a v něm společnost panteističtěji, než se sluší na jeho materialismus.

[229] Marx: *Das Elend der Philosophie*, 70.

[230] Že společnost je organismem, Marx a stejně Engels říkají často; viz hned Úvod ke *Kapitálu I*, strana IX. Srovnej dále § 57.

[231] Společenství svého druhu. Pozn. red.

[232] Marx se sice proti té přirozené sklonnosti k sociologickému antropomorfismu pořád brání, ale propadá mu přece. Kapitalista je mu personifikací kapitálu (*Das Kapital I*, 116; srovnej definici kapitalisty v *Kapitálu III*, 2, 354: kapitalista je jen personifikovaný kapitál, funguje ve výrobním procesu jen jako nositel kapitálu); kapitál má pud k životu a je vůbec

formou moderního Leviathana. Sem náleží Marxova „společenská“ práce (také výrazy jako: zemřelá práce a jiné). Je zajímavé, že v Engelsově vydání *Kapitálu* (I, 472) se nově uvádí pojem „Gesamtarbeiter“ vedle „kombinovaného personálu dělnického“ (das kombinierte Arbeitspersonal).

Také Engels se původně obrací proti antropomorfismu (*Die heilige Familie*, 139): „Historie nedělá nic, ‚nevlastní žádné nesmírné bohatství‘, ‚nebojuje žádných bojů!‘ Je to spíše člověk, skutečný, živý člověk, který to všechno dělá, vlastní, bojuje; není to ‚historie‘, která člověka užívá jako prostředku, aby provedla své účely – jako by byla zvláštní osobností –, nýbrž historie není nic než činnost člověka, sledujícího své účely.“

Kautsky (*Die Neue Zeit*, 1894, 710) uznává, co praví Ferri proti metodologické nedostatečnosti organicismu.

[233] Kautsky: *Der Parlamentarismus, die Volksgesetzgebung und die Socialdemokratie* 1893, 109–114.

[234] „Was will und kann die materialistische Geschichtsauffassung leisten?“ (*Die Neue Zeit* 1896–1897, I., 236.)

[235] „Darwinismus und Marxismus.“ (*Die Neue Zeit* 1894–1895, I., 715.)

[236] *Die Neue Zeit* 1890–1891, 634. Srovnej ještě Kautského pojednání: „Die Intelligens und die Sozialdemokratie.“ (*Die Neue Zeit* 1894–1895.)

[237] Bax: *The Ethics of Socialism: The will of the majority*, 120.

[238] Eduard Bernstein v doslovu k německému překladu knihy Sidney a Beatrice Webbových *Geschichte des Britischen Trade-Unionismus*, 449.

[239] Ve skutečnosti vyjadřuje tuto myšlenku Feuerbach jednou takto: „Myslím jen jako subjekt vychovaný dějinami, zobecněný, spojený s celkem, s druhem, s duchem dějin světových; mé myšlenky mají svůj začátek a důvod nikoliv bezprostředně v mé zvláštní subjektivnosti, nýbrž jsou výsledky; jejich původ a důvod je původem a důvodem dějin světových samých.“ Karl Grün: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung I*, 309.

[240] V své polemice proti kritickému individualismu Baurovu odvozuje Marx toto učení z Hegela. Hegelova filozofie dějin nezdá se mu než rozvedením křesťansko-germánského

dogmatu o duchu a hmotě, o Bohu a světu: v dějinách se tato protiva vyjadřuje tím, že jen málo vyvolených individuí je duchem aktivním, ostatní lidstvo bezduchou masou, hmotou. To, čemu v Německu učil Hegel, zároveň prý hlásali po Marxovi ve Francii doktrináři: prohlásili suverenitu rozumu proti suverenitě lidu, aby masy vyloučili a jimi vládli. (Marx: *Die heilige Familie*, 126.)

Marx by byl mohl připomenout učení Hegelovo o velikých mužích: Vlastní, speciální účely těchto mužů obsahují obecně, vůli ducha světového; toto obecně je zároveň obsaženo v obecném, nevědomém instinktu lidí, kteří jsou puzeni k témuž, a proto se podrobují vedení svých velikých mužů, neboť oni uskutečňují tím, že sledují svůj vlastní účel, vlastní vnitřní účel masy. „Tito světodějní jednotlivci jsou takto jednateli účelu, jenž byl stupněm v pokroku ducha obecného.“

Srovná-li čtenář tuto Hegelovu psychologii mas s Engelsovou, snadno najde shody. Shoda vynikne ještě více, dodáme-li, že Hegel hlásá také iluzionismus individuálního vědomí: jednotlivci se snaží se vši vášnivostí uskutečňovat své vlastní účely, ale de facto uskutečňují jen to, co chce rozum; vášně se navzájem paralyzují. (Uvedeno shora v § 42.)

^[241] Carlyle na příklad se nesmí počítat k individualistům bez jakési rezervy: pokládá přece individuum veliké, hrdinu, podle staršího způsobu za proroka, za povoláného mluvčího a za představitele národa a člověčenstva.

^[242] Celkovou situaci lze literárně charakterizovat asi těmito údaji:

Socialismus sám vystupuje v rozmanitých odstínech.

V takzvané klasické ekonomice jsou kolektivisty takzvaní socialisté katedroví a škola historická. (Politikové a národní hospodáři konzervativní jsou také kolektivisty; liberalismu skutečně individualistického je už dost málo.)

O socializaci práva trestního a kriminalistiky viz Lisztovu učebnici *Lehrbuch des deutschen Strafrechts* (srovnej dále § 134, III). O sociálním a kolektivistickém významu práva vůbec, zejména práva občanského, poučí diskuse o kodifikaci občanského práva německého a o kodifikacích novodobých vůbec. (Holtzendorff: *Encyklopaedie der Rechtswissenschaft*, 5. vydání 1890, 387. Srovnej *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, II. Supplementband: *Bürgerliches Gesetzbuch*.)

Na problémy pedagogické jako důsledky kolektivismu duchového upozorňuje americký sociolog Vincent: *The Social Mind and Education*, 1897. Také Natorp: *Socialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft*, 1899.

Pro historii formuloval úkoly názoru kolektivistického naproti individualistickému Bernheim: *Lehrbuch der historischen Methode*; zvláště pak i Lamprecht se rozhoduje pro kolektivismus v svých dějinách a v některých statích (*Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* 1897, články Rachfahlovy a Lamprechtovy).

O moderní sociologii najde se poučení u Bartha (*Die Philosophie der Geschichte als Sociologie*, kapitoly o individualistickém pojmání dějin, o sociologii biologické a jiné) a u Steina (*Die Sociale Frage*, 511: Individuum, společnost, stát). Z veliké literatury bych uvedl zejména nábadný spis Tönniesův: *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und Socialismus als empirischer Culturformen*, 1887 (zajímavá je shoda s ruskými slavjanofily a narodniky!); srovnej také uvedenou práci Izouletovu: *La cité moderne*.

V psychologii je charakteristická uvedená psychologie davu (máme překlad knihy Le Bonovy: *Psychologie des foules*, 2. vydání 1896; uvádím ještě Sighele v německém překladě: *Psychologie des Auflaufs und der Massenverbrechen*, 1897); sem patří také práce o geniálnosti a o vynikajících lidech vůbec. Američtí psychologové se věnují psychologii sociální (srovnej Baldwin: *Social and Ethical Interpretation in Mental Development. A Study in Social Psychology*, 1897).

Etika: Paulsen: *System der Ethik*, 3. vydání 1894, a Simmel: *Einleitung in die Moralwissenschaft*, 1892; srovnej dále v § 77, II uvedený spis Ehrenfelsův: *System der Werttheorie*, 2 díly, 1897–1898.

Estetika: Tolstoj: *Čto takoe iskusstvo?*

Konečně nezapomínat na literaturu evolucionistickou, v které se problém podstaty sociability a zespolečenštění člověka objasňuje přírodovědecky (na příklad Romanes: *Mental Evolution in Man*).

[²⁴³] Předmluva k 1. svazku *Kapitálu*.

[²⁴⁴] Z početné, ale tuze málo uspokojivé literatury o této otázce uvádím jen Friedricha Julia Neumanna; usiloval stanovit pojem hospodářského zákona přesněji a právě také podle Milla:

„Naturgesetz und Wirthschaftsgesetz“, *Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft*, 1892; „Wirthschaftliche Gesetze nach früherer und jetziger Auffassung“, *Jahrbuch für Nationaloekonomie und Staatswissenschaft*, 1898. Srovnej také Neumannovy *Grundlagen der Volkswirthschaftslehre*, I. 1889.

[245] Viz Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 52, 54; vůbec v celém výkladě (podaném zde v § 42) splývá pojem ženoucí síly a zákona. Podobně u Marxe: srovnej *Das Kapital I*, 280.

[246] Pojem zákona (Marx praví ovšem zákona přírodního) výroby kapitalistické určuje se jako „tendence železnou nutností působící a uplatňující se“ (*Das Kapital I*, strana VI); slovo „tendence“ (srovnej *Das Kapital I*, 280) dobře označuje podstatu zákona vůbec a zvláště také zákona historického. Srovnej Mill: *Logic*, III., kapitola 10., § 5.

[247] Onen ruský kritik charakterizuje Marxův výklad historický takto: Sociální organismy (rozuměj sociální zřízení rozličných údobí) liší se jeden od druhého stejně podstatně jako organismy rostlinné a živočišné; Marx prý podává zvláštní zákony vzniku, trvání, vývoje a smrti daného společenského organismu a zákony, jak se nahrazuje organismus organismem jiným, vyšším. Marx, jak už vzpomenuto, myslí, že tímto ruským výkladem je smysl jeho dialektické metody vystižen velmi případně. Marx: *Das Kapital I*, strana XVII.

[248] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 45, 53 a jinde.

[249] Marxisté pojímají vývojový zákon Marxův zcela obecně. Tak na příklad praví Lafargue (u Sorela: *Sozialistische Monatsschrift*, červenec 1898, 318): „Celý způsob výroby... rozvíjí se podle zákona pohybu ve výrobě ležícího, ať jde o výrobu v kterékoliv části zeměkoule, aniž by mohla být odvrácena nebo zvrácena podnebí, rasou, historickou minulostí.“ Toto absolutistické pojetí odporuje ovšem tomu, co Marx sám v III. svazku *Kapitálu* připouští o modifikujících příčinách. (Citováno zde v § 24.)

Zajímavá je ta otázka pro Rusko: Vyvine se Rusko se svou selskou obščinou hospodářsky a kulturně stejně jako Západ? Marxisté a liberálové odpovídají, že ano, slavjanofilové a národnící, že ne.

Marx sám se o věci vyslovil roku 1877 (tedy po svém 2. vydání *Kapitálu*) v korespondenci, ale dost neurčitě. Jedni proto (například Stein: *Sociale Frage*, 385) vidí v listě Marxově

obmezení vývojového zákona na země kultury západní; jiní mu rozumějí obecněji. List se čte u Slonimského (*Učenie Karla Marksa*, 204); Slonimskij vidí v listě neurčitost, pocházející z ohledů čistě praktických a diplomatických (Marx prý chtěl uspokojit své čtenáře a přívržence). Skutečně je tenor listu velmi neurčitý. Slonimskij také správně uvádí, že argumentace Marxova je nesprávná. Marx například ukazuje na rozdíl proletářů římských a dnešních. Proletáři římské se stali pod tlakem kapitálu otroky, proletáři dnešní se stávají dělníky kapitálem najatými; Marx takto připouští možnost, že zcela nápadný analogický vývoj jinde může vést k důsledkům jiným. Slonimskij právem tvrdí, že příklad s římskými proletáři není vhodný, ježto podle Marxe moderní kapitalismus se vyvinul teprve od XVI. století; Rusko naproti tomu je země evropská, třebaže zaostalá.

Marx (s Engelsem) vyslovil se o té věci neurčitě ještě roku 1882 v Předmluvě k ruskému vydání *Komunistického manifestu*: „Stane-li se ruská revoluce signálem k dělnické revoluci na Západě, takže by se obě navzájem doplňovaly, pak může být dnešní ruská obščina východiskem vývoje komunistického.“ (*Komunističeskij manifest*, 6.) Srovnej, co se praví o ruském miru dále v § 100, II.

[250] Engels v Úvodě ke knize *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*.

[251] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 144.

[252] Formulace Marxe samého viz níže, na konci § 69, II.

[253] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 145.

[254] Marx: *Das Elend der Philosophie*, 36.

[255] Anorganické smíšení absolutního subjektivismu s absolutním objektivismem, jak jsme je už vytkli, je patrné na Marxovi v jeho vývoji filozofickém. Původně mluví jen o reformě vědomí, a to ve smyslu ponenáhlého vývoje; později dává důraz na protivu a na katastrofismus vůbec. Co se týče první věci, je zajímavé místo v *Deutsch-Französische Jahrbücher*, strana 39 (zčásti uvedeno shora v § 14, v poznámce 93).

„Reforma vědomí záleží jen v tom, že se světu ponechá, aby si sebe sám uvědomil, že svět bude probuzen ze svého snu o sobě, že se mu jeho vlastní akce vyloží. Náš celý účel nemůže záležet v ničem jiném, jak tomu je také u Feuerbachovy kritiky náboženství, než aby otázky náboženské a politické byly uvedeny do sebevědomé lidské formy.

Naše heslo tedy musí být: reforma vědomí ne dogmaty, nýbrž analyzováním mystického vědomí sobě samému nejasného, ať už vystupuje nábožensky, nebo politicky. Pak se ukáže, že svět má už dávno sen o věci, o kterém jen musí mít vědomí, aby tu věc skutečně měl. Ukáže se, že nejde o velkou pomlčku mezi minulostí a budoucností, nýbrž o dovršení myšlenek minulosti. A konečně se ukáže, že lidstvo nezačíná práci novou, nýbrž že svou starou práci vědomě uskutečňuje.“

[256] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 142–143.

[257] „Vedle vad moderních tíží nás celá řada vad zděděných, pocházejících z živoření (Fortvegetation) starobylých, přežilých metod výrobních s jejich družinou nevčasných (zeitwidrig) poměrů společenských a politických. Trpíme netoliko živoucími, nýbrž i mrtvými. Le mort saisit le vif!“ (V Úvodě ke *Kapitálu I*, 2. vydání, 5.)

Význam přežitků a evoluce zpětné pro teorii evoluční vůbec pokoušejí se vyložit Demoor, Massart a Vandervelde (jeden z vůdců belgických

socialistů, profesor na bruselské svobodné univerzitě) v knížce *L'évolution regressive en biologie et en sociologie*, 1897.

[258] „Tu je nejvyšší stupeň nerovnosti, konečný bod, který kruh uzavírá a dotýká se bodu, z něhož jsme vyšli“ – cituje z Rousseaua Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 143.

[259] V uvedeném článku „Der Antheil der Arbeit an der Menschwerdung der Affen“ (*Die Neue Zeit* 1895/1896, II) vidí Engels přechod opice k člověku v návyku chodit po rovině zpřímá; ve spise proti Dühringovi (113) odloučil se člověk definitivně (endgültig) od zvířectva ovládnutím ohně; ve spise *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (43) odloučí se člověk „v jistém smyslu, definitivně“ od zvířectva teprve v budoucí společnosti komunistické.

[260] Marx (*Das Kapital I*, 56) užívá slova selbstbewusst = člověk je pánem procesu výrobního (*Das Kapital I*, 59).

[261] Marx: *Das Kapital I*, 56.

[262] Uvedené čtyři hospodářské epochy Marxovy (ze spisu *Zur Kritik der politischen Oekonomie*; § 24 shora) rozdělují se na dosavadní dvě hlavní epochy, kterým také odpovídá

trojdělení Engelsovo-Morganovo; hospodářská soustava asijská je totožná s Engelsovou dobou divošství a zčásti barbarství, kdežto hospodaření klasické, feudální a měšťanské odpovídá zbývajícím částem epochy barbarské a hlavně civilizaci.

[263] Comtova hlavní tři stadia s Marxovými nesouhlasí zcela.

[264] Z Marxovy terminologie z roku 1859 (*Zur Kritik der politischen Oekonomie*) je také vidět, že si tenkrát sám nebyl ještě úplně jasný o dosahu svého materialismu historického; sic by byl užil názvů odpovídajících lépe tomuto materialismu: Názvy asijská, klasická kultura se Marxovi nehodí, ale hodí se ovšem Hegelovi a jeho názoru, že se kultura šířila do Evropy z Asie a že jednotliví národové byli dočasnými orgány kultury. Pro Marxe je vliv rasový a zeměpisný podružný, a neměly by se jím tedy označovat nejdůležitější epochy kulturní.

[265] Co do metody zavádí organicistický názor zpravidla k té chybě, že sociologové užívají analogie s organismem individuálním k nemírnému zjednodušování problémů sociologických a politických. To je chyba všech organicistů, Platonem počínajíc, až po Spencera a Marxe. Analogie nás může v sociologii nabádat, může nás upozorňovat, ale nesmí nám nahrazovat pozorování samostatné a nesmí nám zastupovat důkaz přímý. Společnost organismem prostě není, nýbrž kolektivem *sui generis*. Může se ovšem s organismem srovnávat co do struktury a co do funkce, vývoje, ale to je jen srovnání a více nic. (Srovnej „Kautsky proti Ferrimu o methodologické nedostatečnosti organicismu.“ *Die Neue Zeit* 1894, 710.)

[266] Marx akceptuje název „sociální organismy“ pro jednotlivé fáze vývojové. (Marx: *Das Kapital I*, 820; viz shora § 52.)

[267] Bernstein správně varuje před míněním, že by bylo lze přeměnit průmyslové poměry třídním bojem na celé čáře stejnoměrně a současně. (Sidney a Beatrice Webb: *Geschichte des Britischen Trade Unionism*, Bernsteinův Nachwort, 446.)

[268] Aspoň přechodnou dobu politickou Marx výslovně uznává v kritice návrhu Gothského programu roku 1875: „Mezi společností kapitalistickou a komunistickou leží perioda revoluční přeměny jedné v druhou; jí také odpovídá přechodná perioda politická, jejíž stát nemůže být nic jiného než revoluční diktatura proletariátu.“ Stejně mluví o přechodných opatřeních Engels: *Zur Wohnungsfrage*, 2. vydání 1887, 71; srovnej níže (§ 94, II) o vyšších a nižších stadiích komunismu.

[269] Marx očekával pořad, jak je zřejmé zejména z jeho článků politických, definitivní sociální revoluci, Engels praví výslovně, že doba pro socialistické zřízení společnosti už přišla.

(Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 304: „Tohoto bodu je nyní dosaženo“!) S tím souvisí, že Engels v některých oborech prohlašuje vývoj už za ukončený. Výroba zbraní podle Engelse se už nemůže zdokonalovat, a vůbec je podle něho válečnictví a militarism se svou latinou v koncích. (Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 176 a další.)

[270] Potrvá na příklad podle teorie vývoje rozumového (podané shora v § 46) aspoň tato „páka“ vývoje?

[271] O možnosti stacionárního stavu hospodářského a populacionistického velmi zajímavě jedná Mill ve svých *Principles of Political Economy IV*, kapitola VI: Of the Stationary State. Srovnej Friedrich Albert Lange: *Die Arbeiterfrage 1894–1895*, 106, 140.

[272] Tyto zajímavé debaty byly vydány Vorwärtsem: „Der sozialdemokratische ‚Zukunftsstaat‘“. *Verhandlungen des deutschen Reichstages* 31. Januar, 3., 4., 5. und 7. Februar 1893.

[273] *Die Neue Zeit* 1897–1898, I: „Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft“. II: „Die Zusammenbruchstheorie und die Colonialpolitik“.

[274] *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 37.

[275] V 24. kapitole I. svazku oddíl 7.: Dějinná tendence akumulace kapitalistické.

[276] Marx: *Das Elend der Philosophie*, 129.

[277] Srovnej místo u Engelse: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 50, s místem u Marxe: *Das Elend der Philosophie*, 102.

[278] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 136; citováno shora v § 9 v poznámce 55.

[279] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 81.

[280] *Das Erfurter Programm in seinem grundsätzlichen Theil erläutert*, 131–145.

[281] Viz citované *Verhandlungen des deutschen Reichstages*, 32.

[282] Renard v sérii článků v *Revue socialiste*, 1897 („La méthode d'étude de la question sociale“ – „Le régime socialiste“); myšlenka je pak dále rozvedena ve spise *Le régime socialiste*, 1898.

[283] *Atlanticus: Ein Blick in den Zukunftsstaat. Produktion und Konsum im Sozialstaat*, 1898. Kautsky napsal k tomu spisu předmluvu, která je pro naši otázku zajímavá; tam se mluví o státu budoucnosti trochu jinak než v spise o Erfurtském programu.

[284] „Činnost účelná neboli práce sama“, Marx: *Das Kapital I*, 140; o účelu práci ovládajícím srovně shora § 24.

[285] Srovně shora § 27.

[286] Mill: *Logic VI*, 12, 5 a další; Stammler: *Wirtschaft und Recht*, 349 a další.

[287] Neběží tu pouze o nomenklaturu, nýbrž o důležité rozdíly filozofické a metodologické. Mill na příklad má jiný názor o sociologii a jejím poměru k vědám než Stammler, a proto mají oba různý pojem teleologie. Mill (na uvedeném místě ve své *Logice*) chtěl by pro všelikou praxi „životní nebo společenskou“ ustanovit jakousi praktickou metafyziku (on praví: *prima philosophia*) a tuto všeobecnou praktickou disciplínu zove teleologií a rozděluje ji na tři veliké obory: politiku, etiku, estetiku. Ekonomika je Millovi částí sociologie, je vědou teoretickou. Ideál sociální stanoví mu tedy teleologie.

Stammler rozumí teleologií po kantovsku směřování člověka k nějakému sociálnímu cíli: sociální život je spravován jedním nejvyšším, absolutním principem, sjednocujícím všechny cíle a účely sociálního bažení a dychtění. Tento princip je formální a je předmětem a základem sociální filozofie. Částmi této sociální filozofie jsou ekonomika a právo (zvláště pojímaná). Sociální filozofie je (podle Stammlerova schématu, které otiskuje na straně 598) nad morálkou a politikou.

[288] Sombartův výklad ideálu marxistického viz: *Socialismus und sociale Bewegung im 19. Jahrhundert*, 72 a další. Své názory Sombart obšírněji vyložil v Braunově *Archivu* 1897, I: „Ideale der Sozialpolitik“. Tam čteme: „Ideálem politiky sociální je nejvyšší rozvoj sil výrobních, hospodářská dokonalost. Ta se uskutečňuje danou nejvýše vyvinutou soustavou hospodářskou, to jest soustavou nejvyšší výrobnosti.“ Nejvyšší výrobností nerozumí Sombart výrobu co možná největší, nýbrž největší plodnost práce společenské, aby se při práci co nejmenší vyrábělo co nejvíce (strana 47).

[289] O Sombartovi psal ze strany socialistické Wolfgang Heine (uvedený už shora na konci § 27, pozn. 172) v článku „Ideale der Sozialpolitik“ (*Die Neue Zeit* 1896–1897). Heine správně ukazuje na to, že ideál Sombartův je vlastně kulturní, protože není možné, obmezit se při stanovení ideálu jen na důvody hospodářské, ježto jde o celkový budoucí stav společenský. Sombart by tedy měl podle Heina svůj ideál žádat také ve jménu etiky.

[290] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 146.

[291] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 305, 306; srovnej *Die Entwicklung des Socialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 43.

[292] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 113.

[293] Tento pasus, který, jak se zdá, vztahuje se přímo na Engelsovy vývody, zní: „Svoboda v této oblasti může záležet jen v tom, že zespolečenštělý člověk, asociovaní výrobci tuto svou výměnu látek s přírodou racionálně regulují, přivádějí pod svou společnou kontrolu, místo aby se jí dali ovládat jako slepou mocí; provádějí ji s nejmenším vynaložením sil a za podmínek nejhodnějších a nejadekvátnějších své lidské přirozenosti. Ale zůstává to vždycky říší nutnosti. Mimo ni začíná se lidské rozvinutí sil, které je samo sobě cílem, pravá říše svobody, která však může vykvést na oné říši nutnosti jako na své bázi. Zkrácení pracovního dne je podmínkou základní.“ (*Das Kapital III*, 2, 355.)

[294] Srovnej Masaryk: *Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation*, 238. Odkazují vůbec k tehdejší svým vývodům. Adolf Wagner už svůj dřívější názor opravil (*Grundlegung der politischen Oekonomie I*, 1, 141, 226): že prý jeho dřívější názor o statisticky prokázané pravidelnosti lidských činů byl příliš mechanický. Možná; ale neběží pouze o mechanickost, respektive upřílišený sociologický naturalismus, nýbrž také o to, že Wagner, nemýlím-li se, dívá se (posud) na hromadné jevy sociální příliš kolektivisticky. Pokud se svobody a nesvobody vůle týká, sociální a historické jevy hromadné (o to mně tu běží proti Marxovi) nedokazují determinismu, a tedy existenci historických zákonů o nic více než jevy individuální. Nemyslím, že by v tomto případě, jak Wagner říká, běželo o hádky slovní; že však v mnohých případech při problému svobody vůle skutečně jde jen o slova, to mohl a s velkým právem říci už Hume. Zmiňuji se o tom při této příležitosti proti Cathreinovi (*Moralphilosophie*), který mne pro můj rozhodný determinismus obviňuje z fatalismu. Já ovšem mám za fatalisty spíš indeterministy.

[295] Místo z *Kapitálu I*, 8; srovnej už *Die heilige Familie*, 206.