

TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK

OTÁZKA SOCIÁLNÍ III¹

OBSAH

Upozornění pro čtenáře

ČÁST ČTVRTÁ: SOUSTAVY IDEOLOGICKÉ

Kapitola sedmá: Stát a právo

Kapitola osmá: Národnost a mezinárodnost

Kapitola devátá: Otázka náboženská

Kapitola desátá: Otázka etická

Kapitola jedenáctá: Socialismus a umění

Kapitola dvanáctá: Marxismus: absolutní objektivismus

¹ Převzato z: Masaryk, Tomáš Garrigue, *Otázka sociální: základy marxismu filosofické a sociologické*, sv. 3, Praha 1936 (redakčně upraveno).

ČÁST ČTVRTÁ: SOUSTAVY IDEOLOGICKÉ

Kapitola sedmá: Stát a právo

106. Vývoj politického myšlení v Německu. Hegelovská levice

K politice byl Marx veden vývojem německé filozofie a veřejného života.

Tlak politický v Prusku a v Rakousku, čelící rozpoutání duchů, způsobenému Velikou revolucí – rakouský ministr nazval režim metternichovský vražděním ducha – malichernost, bezcharakternost a zjevná neschopnost absolutismu, příklad Francie a Anglie, zejména vliv revoluce červencové, sílily v Německu úsilí o svobodu a ducha demokratického, probouzely zájem politický a oživovaly smýšlení radikální. Jeví se to netoliko ve vzpourách let třicátých (v Sasku, Brunšvicku a jinde), nýbrž také v pokusech režimu konstitučního (hlavně v Badensku). Marx započínal svou činnost literární a žurnalistickou v době, v které už dozrával rok 1848.

Filozofie německá, jak jsem upozornil hned na počátku těchto studií, vyvíjela se, stejně jako ve Francii a v Anglii, politicky a sociálně, a to směrem stále radikálnější. Na základě Kantova kriticizmu a etického rigorizmu dospěl už Fichte k názorům o národním vychování, jež byly v přímé protivě proti panujícímu řádu politickému a církevnímu – moderní anarchisté staví Fichteho na přední místo mezi své předchůdce a učitele: účel všeliké vlády prý je udělat vládu zbytečnou! Fichte sám a stejně Fries – Fries pro řeč na známé slavnosti wartburské – přišli do kolize s mocí státní. Také Schleiermacher musel snášet od vlády mnohá protivenství – za to našel Hegel v státě pruském svého absolutního ducha. A přece právě ve škole Hegelově dozrál nejen Feuerbach, nýbrž také Marx a Stirner.

Pro Hegela byl stát tak asi Hobbesův *mortalis deus* (smrtný bůh), „absolutní autorita a majestát“, odlesk božské ideje, „absolutně dokonalý etický organismus“; Hegel se stal královsky pruským realistou a pozitivistou, stát byl povýšen nad církev.^[1] Ale právě toto znebeštění státu vede ke kritice trvajících politického řádu. Přes všecek Hegelův oportunismus byl jeho systém negací společenského řádu trvajících.

Následníci Hegelovi si vybrali z Hegelova historizmu, z jeho učení o vývoji a o relativní platnosti všeho trvajících ne úctu k restauraci a k monarchismu, nýbrž úctu k revolucionismu

a k republikanismu. Jestliže je rozumné to, co jest, pak není rozumný jen svobodný pán Altenstein, nýbrž také Robespierre.

Revoluce ve škole Hegelově začala se přirozeně proti teologii a proti náboženství. V Německu se obracela revoluce především proti církvi a náboženství, protože protestantismus měl církevně i nábožensky hlubší vliv na mysl než katolicismus ve Francii revoluční. V Německu nebyla již nutná tak silná revoluce politická jako ve Francii, a nebyla už možná. Stačila racionalistická revoluce Hegelova a hegelovské levice.^[2]

Feuerbach provedl proti náboženství (pozitivnímu) revoluci velmi pronikavou. Když překonal stávající náboženství a církev, překonává důsledně ve jménu svého humanismu také existující stát; ale chce odstranit jen stát existující, tak jako také odstraňuje jen náboženství existující: Na místo státu zrušeného má nastoupit stát vyšší a vyšší náboženství. Humanismus nabývá u Feuerbacha významu teoretického i praktického: Význam praktický – člověk nastupuje na místo křesťana; teoretický – člověk zaujímá místo boží.

Feuerbach žádá, abychom se zase stali náboženskými, respektive abychom náboženskými zůstali; ale naším náboženstvím musí být politika; aby však politika mohla být naším náboženstvím, musíme mít nejvyšší princip: tento princip je, vysloveno negativně, ateismus, to jest odmítání boha od člověka rozdílného.^[3] Pozitivním principem této politiky náboženství je humanismus, člověk.

Feuerbachův humanismus vede takto, jakmile z boha učinil člověka, k tomu v člověku vidět také pravý a dokonalý stát. „Pravým státem je neobmezený, nekonečný, pravdivý, dokonalý, božský člověk. Státem je teprve člověk – člověk, sám sebe určující, sám k sobě se odnášející, absolutní.“^[4]

Nová doba překoná dobu starší svým humanismem nadobro: „Na místo víry nastoupila nevěra, na místo bible rozum, na místo náboženství a církve politika, na místo nebe země, na místo modlitby práce, na místo pekla hmotná bída, na místo křesťana člověk.“^[5]

Feuerbach pochopuje, že protestantismus zesílil moc státní, že papeže jen přeložil – totiž do krále tím, že z království udělal papežství politické.^[6] Avšak Feuerbach přesto vidí v protestantismu náboženský republikanismus; proto protestantismus vede, když se z něho vytratí obsah náboženský, k republikanismu politickému.^[7] Jakmile se tedy z teologie stala antropologie, musí monarchie přejít v republiku.^[8]

Feuerbach nakonec dochází svým protináboženským a proticírkevním humanismem k demokratismu, k socialismu a ke komunismu. Člověctví nemůže být uskutečněno člověkem jediným ani jedinou kastou nebo třídou – vedle republikanismu je demokratismus důsledným úkolem člověčenstva.^[9] K socialismu a ke komunismu vede také moderní přírodověda. (Srovnej shora § 6, I.)

Ale to už vlastně víme. Zde se má jen charakterizovat politická nálada v Německu, jaká byla právě v době Feuerbachově. To vidíme právě nejlépe z hegelovské levice a z její kritiky. Kdežto Strauss, Bauer a jiní pozitivní náboženství a jeho tradice překonávají, hlásá Stirner ve svém *Jediném* už politický nihilismus; Feuerbach horlí ještě pro republiku a dokazuje ji ze svého humanismu, Stirnerovi už republika nestačí, má být odklizen stát vůbec.

Hegel ještě před svou smrtí nadarmo psal proti chystané reformě ústavy anglické; anglickému chartismu té doby odpovídalo už patrnější hnutí sociální, až komunistické. Už v letech třicátých hlásá se nutnost revoluce sociální, nejen politické (Georg Büchner), německý socialismus a komunismus se organizuje v cizině (v Paříži, v Anglii a ve Švýcarsku), ale nachází své mluvčí také doma. Weitling se líbí nejen Marxovi a Engelsovi, nýbrž také Feuerbachovi.^[10]

Avšak nejen členové tajných společností, jako Büchner a Weitling, také mužové jako Lorenz von Stein píší v letech čtyřicátých pod vlivem idejí francouzských hodně liberálně a pokrokově.^[11] Nesmíme vůbec zapomínat na německé liberály té doby, na muže jako byli Rotteck, Welcker a jiní. Vedle filozofie, literatury a žurnalistiky měla veliký vliv na inteligenci liberální státověda. Rotteck například požadoval ve jménu přirozeného práva nejen konstituci, nýbrž republiku.^[12]

107. Marxovo učení o státě a jeho vývoj. Stát a buržoazie. Stát politický

Marx je v počátcích své politické činnosti žurnalistické hegelovec; Hegelova filozofie právní zdá se mu ještě 1844 jediným projevem německé historie, stojící al pari s moderní přítomností.^[13] Jako hegelovec vidí ve státě vlastního vůdce společnosti, ale ovšem žádá si stát moderní, svobodný, ideální. Brzy však Marx stát začíná pojímat podle Feuerbacha, a tím byl doveden ke svému definitivnímu názoru, shodujícímu se koneckonců s názorem Stirnerovým, že stát sám v sobě je zlo. Toto mínění vyslovuje Marx už roku 1844 patrně pod vlivem socialismu francouzského.^[14]

Marx, přijímaje socialismus a komunismus, činí rozdíl mezi buržoazní společností a mezi státem. Už v *Deutsch-Französische Jahrbücher v Heilige Familie* (1844–1845) vysvětluje, jak stát není organizátorem celé společnosti, nýbrž naopak, jak sám je udržován touto buržoazií. Už Hegel lišil stát a měšťanstvo a o měšťanstvu neměl mínění valného; Marx vlivem francouzským – také Lorenz von Stein vykládá rozdíl mezi buržoazií a mezi státem stejně podle francouzských historiků – stanoví tento rozdíl přesněji, zároveň tvrdí, že stát není organismem společnosti celé, nýbrž jen jedné její vrstvy, buržoazie. Buržoazie je však egoismus^[15] – buržoazie pokládá své bližní za prostředky k svým cílům.

Později, v *Kapitálu*, stává se buržoazie buržoazií kapitalistickou, v tom slova smyslu, jak to právě *Kapitál* pojímá.

Abychom těmto názorům Marxovým plně porozuměli, musíme poznat jeho názor o vývoji moderního státu. Podle Marxe je totiž stát instituce nová. Středověký feudalismus není mu státem. Tenkrát panovalo křesťanství a panovalo tak důsledně, že pro stát nebylo místa; křesťanství je negací státu. Společnost feudální byla pro své praktické potřeby organizována z různých privilegovaných stavů, ale to nebyl stát – celý život spočíval na náboženství a byl řízen církví. Teprve tím, že křesťanství tuto svou sociální moc ztratilo, vznikl stát moderní.

Tento stát znamená vládu buržoazie; zrodil se hlavně revolucí Francouzskou, speciálně direktoriem, dovršením revoluce a ustálením moderní buržoazie.^[16]

Revoluce odstranila feudální privilegia, naproti tomu proklamovala svobodu náboženství, živnosti a tak dále; privilegia byla nahrazena právem, zejména právy člověka; individua byla osvobozena od předpisů stavovských a cechovních – stát nastoupil na místo náboženství a církve.

„Stát politický“: tímto pleonasmem klade Marx důraz na to, že v době moderní politika, jak chtěl Feuerbach, stala se náboženstvím – ovšem jakým!

Svoboda zaručená státem je jen negativní, je negací starých privilegií stavovských; její obsah pozitivní je egoismus „osvobozených“ individuí, zkažených posavadním vývojem; nové právo, práva člověcká, jsou kodifikací egoismu individuí odpoutaných, která se právě tím svým vzájemným egoismem našla jakožto buržoazie; moderní stát, stát politický, je nástroj té egoistické buržoazie. Je to stát třídní, stát třídy kapitalistické.

Marx je přítel paradoxů a antitetických překvapení; tak se dovídáme, že tento moderní stát, který zaujal místo náboženství, je vlastně stát – křesťanský. Svoboda náboženská, vykládá Marx, neznamena zrušení náboženství, nýbrž naopak legální garancii náboženství, právě tak jako svoboda živností je jen poukázkou žít se svobodně, to jest na účet jiných. Proto, praví Marx, je stát demokratický, ba stát přímo ateistický, křesťanským státem pravým – slouží křesťanům.^[17]

Společnost reprezentovaná státem je, podle učení *Kapitálu*, společností v úpadku, společností degenerovanou. Musí nastat obrat, a ten nastane, jakmile se člověk egoistický, individuální, stane bytostí skutečně druhovou, člověkem společenským, člověkem doopravdy, socialistou, komunistou, jakmile stát a protivy třídní zmizí a ustoupí společnosti.^[18]

Stát přestane existovat a bude jen „spolek lidí svobodných“ (Stirner mluvil o „spolku egoistů“).^[19]

Stát je tedy podle Marxova názoru institucí efemérní; nebylo ho za komunismu původního, nebude ho ani za komunismu budoucího. Stát je ideologií, a to ideologií praktickou, jako náboženství je ideologií teoretickou;^[20] stát politický, stát buržoazní, je holou fikcí čirého egoismu. „Třída pracující postaví v průběhu vývoje na místo staré společnosti buržoazní takovou asociaci, která vylučuje třídy a jejich protivu, a žádné skutečné politické moci již nebude, protože právě politická moc je oficiálním výrazem třídních protiv uprostřed společnosti buržoazní.“^[21]

Jestliže Marx někdy, jako v *Komunistickém manifestu*, mluví o budoucím státě – míní tím stát v přechodném stadiu, jak jej ještě přijímá v kritice Gothského programu (1875),^[22] anebo slovo „stát“ znamená už budoucí „společnost“.

V těchto názorech o státě poznáváme všechny vady Marxových sociologických základů; nehistorická konstrukce státu, jak hned uvidíme v odstavci následujícím, byla Engelsem samým modifikována.^[23]

V jádře tu máme feuerbachovský „reálný“ humanismus, jak jej Marx usiloval oprostit od všech sentimentálních a ideologických prvků (už kritikou Grüna a Hessa). Také Marxovi zůstává člověk žádoucím ideálem, ale tento marxovský člověk chce se lišit zvláště od člověka, jak jej proklamovala práva člověčská; neboť nejen člověk přirozených práv politický (citoyen), nýbrž také nepolitický (l'homme), je podle Marxe Rousseauův člověk zkažený civilizací.^[24] Tímto člověkem je podle zákona negace historie v koncích, to jest při nezbytné

podle Marxe katastrofě, kterou se z člověka zkaženého stane budoucí člověk zase nezkažený, člověk „společenský“, komunista...

108. Engelsova státověda. Stát jako protiklad organizace rodové. Vývoj státu. Stát odumře

Engels základní názory Marxovy o státě dále rozvádí a spojuje s učením ostatním. Ve spise o rodině líčí Engels vznik a historický vývoj státu v souvislosti s názory o prvotním komunismu a o zřízení rodovém; ve spise proti Dühringovi máme Engelsovu státovědu po stránce dogmatické.

Vyložíme opět učení Engelsovo bez přerušení; můžeme to dělat dále tím snáze, že kritika této nové části je do značné míry obsažena už v kritice pojmů základních.

Stát, toť Engelsova vůdčí myšlenka a zároveň jeho největší bolest, je hrobařem zřízení rodového. Stát zároveň se soukromým majetkem a s monogamií charakterizuje neblahou civilizaci. Proto, jako nebyl, tak zase nebude. Jak efemérní je stát, vyplývá z rozpočtů už uvedených – vývoj dostátní (předstátní) trval statisíce let, stát a civilizace netrvá ještě celých 3000 let; uvážíme-li, že podle Engelse budoucí společnost socialistická už vzniká, a domyslíme-li si, že toto budoucí zřízení společenské je definitivní, byl stát epizodou hodně nepatrnou.

Engels vidí typický vývoj státu u Athéňanů. Předně proto, že se vývoj děl spontánně, bez vlivů cizích a bez vnitřního převratu; bezprostředně ze zřízení rodového vzniká vysoce vyvinutá státní forma, demokratická republika. Engels si volí historii státu athénskému koneckonců také proto, že je v podstatných podrobnostech dostatečně známa.^[25]

Hned proti těmto metodickým základům Engelsovým bylo by lze namítat, nepůsobily-li na Athéňany a na Řeky cizí vlivy asijské (perské, fénické a jiné), a to nejen v době historické, nýbrž také v době dřívější; moderní historik měl by pochybnosti také o tom, byli-li Řekové rasově tak čisti, jak si to Engels představuje podle svého názoru o rodu – než nedbejme teď toho všeho: nejde nám o úplnou historii athénskému státu, nýbrž jen o ty sociální síly, kterými podle Engelse vznikl.

Na nejvyšším stupni barbarství, v době herojské – tak líčí Engels vznik athénskému státu – sídlily čtyři kmeny řecké ještě každý na svém zvláštním území; ústava byla: shromáždění lidu, rada a basileus (král). Půda byla už vlastnictvím soukromým, výroba a obchod zbožím

byly už poměrně vyvinuté, obchod na moři přešel od Féničanů většinou do rukou athénských. Prodáváním a kupováním půdy, pokračující dělbou práce mezi zemědělství a řemeslo, obchod a námořnictví byli členové rodů, frátrií a kmenů brzy tak navzájem promíšeni, že se tomuto nepořádku musilo odpomáhat. Tím více, že do původního obyvatelstva vnikali také cizinci (teprve tenkrát?). Proto ústava byla změněna ještě na konci doby herojské, a společnost byla reorganizována podle plánu, přičítaného Theseovi.

V Athénách byla zřízena centrální správa, to jest část záležitostí, spravovaných do té doby kmeny, byla prohlášena za společnou a odevzdána radě, sídlící v Athénách. Namísto spolků kmenových, jak je vidíme u indiánů amerických, vzniká splynutím kmenů řecký národ. Tím vzniká také všeobecné národní právo athénské, vyvýšené nad právo kmenů a rodů zvykové: občan athénský jako občan má pak práva a požívá právní ochrany také na území, kam kmenově nepřísluší. To byl prvý krok k podkopání zřízení gentilního; neboť tím byli připuštěni do společnosti občané docela cizí, nepocházející ze žádného kmene attického. Theseovi se také přičítá další opatření: rozdělování celého lidu bez ohledu na rod, frátrii nebo kmen ve tři třídy: šlechtu (eupatridy), rolníky (geomory) a řemeslníky (demiurgy); šlechtě se rezervuje právo obsazovat úřady.

V těchto novotách vidí Engels zárodek státu. Prvý pokus o založení státu záleží prý právě v tom, že se rody trhají, a to obzvláště tím, že jisté rodiny – šlechtici – obsazují rodové úřady a že se mimo své rody seskupují v privilegovanou třídu. Rozdělení práce mezi zemědělce a řemeslníky zatlačuje již staré zřízení gentilní. „Prvý pokus o založení státu záleží v tom, že se rody trhají, tím že stát rozlišuje členy každého rodu na privilegované a odstrčené a tyto zase ve dvě výrobní třídy, a tak je staví navzájem proti sobě.“

Další vývoj athénské společnosti až po Solona líčí Engels podle svého obecného zákona vývojového již vyloženého: roste bohatství, vzniká hospodářství peněžní, jímž lichvářská šlechta rozkládá staré hospodaření naturální; Attika je brzy plna dlužníků, dlužní úpis a hypotéka nehledí ani na gens, ani na frátrii. Zadlužení rolníci stávají se z vlastníků nájemci; podle nového práva může se věřitel podle libosti hojit na dlužníkovi – dlužník prodává i své děti v otroctví, aby uspokojil šlechtického lichváře. „Prodej dětí otcem – to byl prvý plod patriarchátu a monogamie! A nebyl-li upír ještě uspokojen, mohl vlastníka samého prodat za otroka. To byla příjemná jitřenka civilizace u lidu athénského.“

Dělbou práce mezi městem a venkovem a dalším dělením různých zaměstnání městských vznikají nové skupiny, a ty utvořily nové úřady k obhajování svých zájmů.

Především potřebuje mladý stát vlastní moci. Tato moc byla u Athéňanů napřed námořní. Tato vojenská moc napadala zřízení gentilní dvojím způsobem: Tím že veřejná moc nebyla už identická s veškerým ozbrojeným lidem, a tím že lid rozdělila podle území, nikoli podle příbuzenství.

Rod se stal bezmocným, na jeho místo nastoupil stát, jehož další organizace byla provedena ústavou Solonovou a Kleisthenovou. Zvláště Solon zahajuje řadu politických revolucí, a to zásahem do vlastnictví: jako revoluce Francouzská obětovala vlastnictví feudální, byly Solonem prohlášeny dluhy za neplatné.

Rodové zřízení bylo úplně zatlačeno – společnost se rozstoupila již úplně na třídy hospodářské, orgány rodové byly stlačeny na soukromé spolky a společenstva náboženská.

V tomto třídním rozporu a jím nabývá stát pořád nových sil. Jeho podstatným znakem je veřejná moc, odlišená od masy lidu. Athény měly, jak řečeno, napřed loďstvo opatřené lidem a lidové vojsko proti vnějšímu nepříteli i proti mase otroků, kteří tvořili většinu obyvatelstva. Proti občanům byla veřejná moc složena napřed jen z policie, která je tak stará jako stát. A tato athénská žandarmerie byla složena z – otroků; neboť svobodný občan athénský se k této službě ještě nepropůjčoval („to bylo ještě staré smýšlení gentilní“), teprve později stát také toto řemeslo učinil úctyhodným.

Ale přese všechny své úspěchy athénský stát upadal, a to upadal otroctvím, které zneuct'ovalo práci svobodného občana.

Stát římský se vyvinul poněkud jinak. V Římě se přeměnila společnost rodová doby královské v uzavřenou aristokracii (*populus romanus*), panující nad bezprávným lidem, přičleněným výboji – plebs. Tento dualismus musel být odstraněn, a to se stalo ústavou Tulliovou, který veškeré obyvatelstvo, podobně jako Solon, organizoval podle území a podle cenzu. Další vývoj vypracovává tyto zárodky, až se Itálie rozpadá právě tak jako Athény.

Dědicové Říma, Němci, mají opět trochu jiný typ státu. O rodovém zřízení Němců jsme už jednali; zde je třeba jen doplnit vývoj německého státu. Německý stát totiž vzniká přímo z podmanění velikého cizího území. Podmaněné území bylo rozděleno podle zřízení rodového. Ale toto původní zřízení nehodilo se funkcím podmanitelů, kteří museli podrobený lid organizovat: zřízení rodové přeměnilo se rychle ve stát, dobyvatel-vojevůdce stal se králem. Král rozdělil zemi své družině – povstala nová šlechta na útraty lidu. Přesto se zachránilo ve feudálním státě zřízení rodové aspoň hospodářsky, v Německu, v severní

Francii a v Anglii, ve formě společenství markových, protože dobyvatelé nevedli se starým obyvatelstvem opravdového boje, protože podmanění nevedlo k nové dělbě práce a protože vůbec ekonomický stupeň vývoje podmanitelů a podmaněných byl téměř totožný. Přestože pak svobodný sedlák také v říši francké po mnoha válkách zchudl a změnil se v nevolníka, byl tento středověký nevolník přece něco jiného a něco víc než římský otrok. Společenské třídy, jak se v IX. století vytvářejí, stávají se základem nového živoucího vývoje. Němci přetvořili také, jak už víme, antickou formu monogamie, vytvořili moderní národnosti, a tak připravili moderní přeměnu a rozčlenění západoevropského lidstva.

Stát – tak můžeme už teď shrnout posavadní výklady Engelsovy – naprosto tedy není mocí vnucenou společnosti zvenčí (podle teorie teologů), ani jak tvrdil Hegel, není „skutečností mravní ideje“, „obrazem a skutečností rozumu“, nýbrž je výtvozem společnosti, která dosáhla jistého stupně vývoje.^[26]

Stát je přirozeným výtvozem společnosti na jistém stupni vývoje; je přiznáním, že se tato společnost zamotala do nerozlučné protivy sama se sebou, že se rozštěpila v nesmiřitelné protivy, jichž nedovede vyrovnat. Aby tyto protivy, in concreto třídy, se svými různými, nesouhlasnými zájmy ekonomickými, sebe a společnost nepohltily bojem neplodným, stala se nutnou moc stojící zdánlivě nad společností, aby tento konflikt tlumila a udržovala v mezích „pořádku“. Tato moc, vzniklá ze společnosti, ale stavějící se nad ni a pořád víc a více se jí odcizující – toť stát.

Stát je tedy pravou protivou původní organizace rodové, a proto předně jeho občané jsou rozdělení podle území, kdežto rod a jeho vyšší organizace byly spojením příbuzenským. Stát je všude organizován teritoriálně.

Stát je, za druhé, charakterizován veřejnou mocí vojenskou: tato moc je něco jiného než původní všeobecné ozbrojení. Jakmile se totiž gentilní společnost rozpadla v třídy, jakmile zavládlo otroctví a bylo právě otroků velmi mnoho, muselo lidové vojsko držet otroky na uzdě, ale brzy byli občané sami právě tak drženi od žandarmerie.

Tato veřejná moc existuje v každém státě a brzy se neskládá jen z ozbrojenců, ale dostává věcné přívěsky (sachliche Anhängsel), jako žaláře a rozmanité ústavy donucovací. Čím silnějšími se stávají protivy, čím více státy rostou a lidnatější, tím víc roste a sílí veřejná moc, takže nakonec hrozí pohltit celou společnost a sám stát (moderní militarismus).

K vydržování této veřejné moci je potřebí příspěvků občanů: vznikají daně.

Daně však nepostačují, vznikají státní dluhy.

Úředníci, mající teď veřejnou moc a právo vymáhat berně, stavějí se, třebaže jsou orgány společnosti, *nad* společnost. Jako nositelé moci společnosti odcizené musejí udržovat svou autoritu výjimečnými zákony, které jim zaručují zvláštní svatost a nedotknutelnost. „Nejnižší policejní sluha civilizovaného státu má víc autority než všechny orgány rodové společnosti dohromady.“

Protože stát vznikl z potřeby udržet na uzdě protivu třídní a protože zároveň vznikl v samém boji těchto protiv, je stát zpravidla státem nejmocnější, ekonomicky panující strany, která se jím stává také třídou panující politicky, a tak nabývá nových prostředků držet zkrátka a vykořisťovat potlačené třídy. Antický stát byl především státem otrokářů, stát feudální byl orgánem šlechty k udržení nevolníků a poddaných sedláků, moderní stát konstituční je prostředkem k vykořisťování práce za mzdu kapitálem. Jen výjimkou jsou bojující třídy navzájem v rovnováze tak, že se stát na chvíli stává jako zdánlivý prostředkovatel samostatným proti oběma; tak udržovala absolutní monarchie XVII. a XVIII. století občanstvo a šlechtu v rovnováze, tak vytrumfl bonapartismus prvního a hlavně druhého císařství proletariát proti buržoazii a buržoazii proti proletariátu. „Nejnovější úspěch tohoto druhu, při němž vypadají panující a opanovaný stejně komicky, je nová německá říše národa bismarckovského: Tu se kapitalisté a proletáři navzájem vybalancovávají a stejnoměrně se šidí na prospěch sešlých pruských krautjunckerů.“

Ve většině států se rozměňují politická práva konečně podle majetku, to jest vyslovuje se přímo, že stát je organizací tříd majetných na ochranu proti nemajetným. Athénský a římský stát měl census; středověký stát feudální uštědřoval politickou moc podle velikosti majetku půdy, moderní stát reprezentativní má svůj census volební. Avšak toto politické uznání rozdílů majetkových není podstatné. Naopak, znamená nízký stupeň státního vývoje. Nejvyšší forma státní, republika demokratická, jež se za našich dní stává čím dál tím nutnější a v níž jedině může být dobojován poslední a rozhodný boj proletariátu s buržoazií, oficiálně o rozdílech majetkových už neví nic. V ní působí bohatství nepřímo, ovšem tím bezpečněji. Tato nepřímá vláda bohatství jeví se v korupci úřednické (klasickým vzorem pro to je Engelsovi Amerika) a ve spojení vlády s burzou.

Toto spojení je tím snazší, čím víc je státních dluhů, a čím víc ovládají akciové společnosti netoliko dopravu, ale výrobu samu, a čím víc mají své státní centrum na burze. Příklady poskytuje Amerika, ale i nová republika Francouzská a také Švýcarsko. Ostatně není tak jen v

republikách – také Anglie a nová říše německá vešly ve spojení s burzou, a těžko říci, pomohlo-li všeobecné právo hlasovací více Bismarckovi, či Bleichrödrovi.

Majetná třída panuje přímo všeobecným právem hlasovacím. Pokud proletariát není zralý k svému sebeosvobození, dotud bude uznávat panující řád a bude politicky „ocasem třídy kapitalistů“, jejím nejkrajnějším levým křídlem. Tou měrou však, kterou se proletariát třídně uvědomuje a organizuje v samostatnou stranu, volí si zástupce své ze sebe. „Všeobecné právo hlasovací je tak měřítkem zralosti třídy dělnické. Více nemůže být a nebude v státě dnešním; ale to také stačí. V den, kdy teploměr všeobecného volebního práva u dělníků ukáže bod varu, budou vědět oni i kapitalisté, na čem jsou.“

„Stát tedy není od věčnosti. Byly společnosti, které si všechno vyřídily bez státu, které neměly o státu a státní moci tušení. Na jistém stupni hospodářského vývoje, který byl nutně spojen s rozpolcením společnosti v třídy, stal se stát tímto rozštěpením nutností. Blížíme se teď rychlými kroky tomu stupni vývoje výroby, na kterém existence těchto tříd nejen přestala být nutností, nýbrž stává se pozitivní překážkou výroby. Padnou stejně neodvratně, jak dříve povstaly. S nimi padne neodvratně stát. Společnost, organizující nově výrobu na základě svobodné a rovné asociace výrobců, postaví celý státní stroj tam, kam potom bude patřit: do muzea starožitností vedle kolovrátku a bronzového mlátu.“ „Stát,“ jak zní druhé, známější slovo Engelsovo, „nebude ‚odstraněn‘, on odumře.“^[27] Speciálně zajde také moderní militarismus, který nyní hrozí společnosti a stát pohltit, dialektikou svého vlastního vývoje: Konkurence států povede k finančnímu zhroucení, a všeobecná branná povinnost rozbije ozbrojením proletariátu militarismus a existující armády zvnitřku.^[28]

109. Nauka historického materialismu o státu nedostatečná: podstata a význam státu. Stát a organizace hospodářská. Stát a církev. Stát a národnost. Marxův a Engelsův pojem „společnosti“. Anarchismus a státní socialismus. Bernstein contra Marx-Engels

Jestliže nebylo takového rodu a rodového zřízení, jaké přijímá Engels, nebylo ani takového státu, jak jej Engels líčí. Všecko, co bylo řečeno proti Engelsovu líčení prvotní doby, mluví také proti jejímu logicko-historickému protikladu. Proti Engelsovu (Marxovu) názoru, že stát má existenci historické jepice, mluví jeho vlastní evolucionismus. Ve skutečnosti Engelsova protikladu předstátní a státní organizace společnosti nebylo.

V jeho revoluční náladě je mu stát tak protivný, že jej odstraňuje v minulosti i v budoucnosti. Ale ovšem sám uvádí ve zřízení rodovém rozmanité a četné úřady, má vedoucí rodovou

šlechtu, dokonce vojevůdce: to není stát, třebaže ve formě primitivnější? Engels sám praví na jednom místě docela jasně a zřetelně, že „počátky moci státní“ lze najít již v úřadech („Beamtungen“) prvotních komunistických obcí.^[29]

Místo, které tu z Engelse uvádím proti Engelsovi, je ostatně zajímavá partie jeho spisu proti Dühringovi. Tam totiž ve třech kapitolách dokazuje proti Dühringovi, že stát nevznikl z násilí. Některá místa jsou dost divná a člověk by myslel, že Engels stát proti Dühringovi přímo hájí. Jistě je to u Engelse divný argument, čteme-li, že nynější kapitalismus vznikl z příčin čistě ekonomických, „aniž jen jedinkrát lup, násilí, stát nebo nějaké politické vměšování bylo potřebné“.^[30] Kdo si vzpomene, jak líčí vznik moderního kapitalismu Marx a jak stát viní, že kapitalistům pomáhal podrobovat dělnictvo a maloživnostnictvo – ten se jistě nad horováním Engelsovým proti „gewaltshokuspokusu“ pozastaví. A pozastaví se tím více, že přece také Engels ve spise o rodině vidí ve státě athénském jen prostředek znásilňování. Ale u Engelse pozorujeme v názoru o státě časté jakési kolísání: zárodky pozdějšího odvratu od revoluce. Engels se násilí nebojí, je jen mu prostředkem k hospodářskému účelu, kdežto Dühring má násilí za účel.^[31]

V *Komunistickém manifestu* například se prohlašují odpůrci Engelsovi–Marxovi docela po starém způsobu za „rebelanty“. Marx a Engels „prohlašují odkrytě, že jejich účelů může být dosaženo pouze násilným převratem všeho posavadního řádu společenského. Ať se třídy panující před komunistickou revolucí třesou“.^[32]

Šlo by tedy vlastně jen o to, jaké jsou účely Dühringovy nebo Marxovy–Engelsovy, a lze-li násilí z nich ospravedlnit, nebo alespoň omluvit.

Engels proti Dühringovi obhajuje ekonomický materialismus: Dühring totiž má moc politickou za bezprostřední a primární, moc hospodářská je mu nepřímá a sekundární, je mu účinem nebo speciálním případem moci politické. Proti této teorii Engels staví se tak důrazně a dokazuje, že nikoli stát, nýbrž poměry hospodářské jsou primární.

Formulace Dühringova naprosto není přesná; ale tolik z ní vysvítá, že Dühring primárnosti nijak nedovozuje časově, nýbrž hodnotou. Stát je Dühringovi vyšší, cennější. Naproti tomu by stačilo, jestliže by Engels dokázal, že poměry hospodářské mají větší hodnotu, že společnost byla jimi lépe organizována než státem – otázka času je vedlejší. Stát by mohl být od počátku vývoje, a přece by mohl být sekundární. Engels však, aby prokázal primárnost poměrů hospodářských, dokazuje také, že stát je mladší, ba přímo jen dočasný.

Tu jsme opět při otázce materialismu historického, a speciálně jde o to, zdali stát skutečně není než odleskem nebo třeba i účinkem poměrů hospodářských, určitéji: poměrů výrobních.^[33]

Nebudu opakovat všechny námitky proti historickému materialismu; pokud běží o poměr mezi státem a hospodařením, nedokazuje ani historie, ani rozbor státních funkcí pojetí Marxova–Engelsova. Podle Engelse charakterizuje stát mezi jiným například jeho poměr k burze: Podle jeho teorie měl by být tento poměr při velikém významu burzy pro kapitalistické hospodářství mnohem intimnější než ve skutečnosti je; také historie burzy určuje poměr burzy k státu docela jinak.^[34] Stejně neúplně a nesprávně analyzuje Engels militarismus a jeho význam pro stát.^[35]

Ostatně je Marxova-Engelsova nauka o státě pochybená nejen v těchto jednotlivostech, pochybené jsou její sociologické a filozofické principy. Stát není pouhý „reflex“ hospodářských poměrů, ať už se tyto poměry určují jakkoli; stát má nadto docela jiný význam, než mu přičítají Marx a Engels.

Stát není takovým zřízením negativním, jak myslí Engels; není správné říci, že stát vznikl jen k obmezení třídních bojů. Vznik moderního státu je podle této formule zcela nepochopitelný: absolutismus a jeho boj proti stavům, jeho vliv centralizující, recepce římského pojmu caesarského, podmíněná předcházející recepcí římského práva a římské kultury vůbec, vznik moderní byrokracie a správy a tak dále, pozdější vývoj idejí a institucí demokratických – nic z toho se nedá vysvětlit dostatečně historickým materialismem.

Stát není naprosto ani zřízením efemérním. Stát je od počátku vývoje (třebaže se stále měnil) a bude dále. Stát je pozitivní a trvalé organizování společnosti, promyšlenou a propracovanou koordinací a subordinací individuí a jejich různých spolčení v jeden celek; stát byl a je oprávněn, to jest vznikl také z příčin a z důvodů, které může rozum a etika schválit. Nepopírám, že od samého počátku až podnes je stát nedokonalý a často hodně nedokonalý, ale to platí stejně o církvi, o organizaci vědy a umění, o hospodářství – o všech zřízeních společenských. Nepopírám ani to, že stát užíval neoprávněného a neospravedlněného násilí – ale popírám, že by byl vznikl jen z panovačnosti; tvrdím, že člověk od přírody nejen rád panuje, ale také že se stejně rád podřizuje a poslouchá. I tato vlastnost člověka je státo tvorná, nejen bojovnost a panovačnost. Už Platon tuto sociální sílu dobře postihl, když řekl, že kdysi lidé dobří budou musít být k vladaření donuceni.

Ostatně chtěl bych tu připomenout jedno místo ze samého Engelse v jeho vývodech proti Dühringovi. Je dost důležité: Engels tam proti Dühringovi dokazuje, že lidé co do své vůle rovni nejsou, a že se tedy na tomto základě spravedlnost vybudovat nedá. Dva trosečníci jsou na ostrově sami a tvoří společnost. Jejich vůle jsou formálně docela stejné, a oba to uznávají. Ale materiálně je mezi nimi velká nerovnost. A je odhodlaný a energický, B nerozhodný, líný a kašovitý; A je myslivý, B hloupý. Jak dlouho potrvá, než A zpravidla vnutí svou vůli B, napřed přemluvením, potom zvykem, ale vždycky pod formou dobrovolnosti? Ať se forma dobrovolnosti zachová, nebo nohama zašlape, nevolnictví je pořád nevolnictví. Dobrovolný vstup v nevolnictví trvá po celý středověk, v Německu až do doby po třicetileté válce. Když bylo v Prusku po porážkách roku 1806 a 1807 poddanství zrušeno a s ním povinnost milostpánů starat se o poddané v nouzi, v nemoci a v stáří, sedláci králi podávali petice, aby přece v nevolnictví byli ponecháni – kdo by se jinak o ně v bídě staral? Je tedy (Dühringovo) schéma obou mužů stejně namířeno na nerovnost a na nevolnictví jako na rovnost a na vzájemnou pomoc.^[36]

Je zřejmé: Jsou-li A a B takoví, jak je Engels líčí – nemá B z A žádného prospěchu? A lze říci, že A toho B hned zotročuje a že mu svou vůli „vnucuje“, rozuměj vnucuje neoprávněně? Možná – ale také možná že ne. Poměr A : B může být rozmanitý; mezi vedením egoistickým a nerozumným, mezi vedením rozumným a egoistickým, mezi vedením vůbec a mezi potlačováním a zotročováním docela vědomým je velká stupnice možností! A co by si počal B ve své hlouposti a lenosti bez A?

Je věru divné, že tak znamenitý vůdce socialistický neviděl, jak lidé nejen rádi vládnou, nýbrž také rádi poslouchají; copak by bez této přirozené vlastnosti byla – strana socialistická? Na jakém jiném základě domáhají se vůdcové dělníci té znamenité disciplíny přímo vojenské? A nejsou to právě – vůdcové? Psychologicky a sociologicky mezi disciplínou, poslušenstvím, loajálností, a jak se všechny ty ctnosti jmenují, rozdílu není. Týmž komandem, jímž se hlásá odpor proti státu, žádá se poslušenství strany, státu v státě.

Nerovnost lidí po stránce rozumové, citové a volní, nerovnost jejich nadání a potřeb, nerovnost jejich postavení v přírodě a v společnosti vede k organizaci společnosti učleněné hierarchicky. Že je toto učlenění nedokonalé, že často vedlo k potlačování – o tom mezi námi sporu nebude; úkol tedy odstranit nedokonalosti a zachovat nutnou organizaci. Engels a Marx však jako všude i tu vylévají dítě s koupelí.

Stát zřejmě nemá poslání jen hospodářské. Má také úkoly kulturní a přímo etické a plní je (jak, to je otázka jiná). Nebudu ukazovat na resort vyučovací a tak dále; Engels zejména nevidí důležitého poměru státu k církvi. Vývoj tohoto poměru daleko ještě není skončen, třebaže se liberalismus tomuto problému všude vyhýbá. V tom tisíciletém boji mezi církví a státem nešlo jen o zájmy hospodářské – už dlouhé trvání toho boje ukazuje, že stát, jako církev, spočívá na principech etických a rozumových. Jen tak mohl vzniknout spor o jejich supremát. Engels nevidí, jak moderní stát přejímá od církve pořád více vedení společnosti intelektuální a etické. To je historicky daný vývoj státu a církve, jehož při analýze státu moderního přehlédnout nelze. Engels to nepochopil, a proto ani plně nezhodnotil pravého významu a dosahu moderních idejí politických, zejména idejí tak drahých socialismu, demokratických idejí rovnosti, svobody a bratrství.^[37]

Tento zvláštní poměr státu a církve, osvětlující podstatu moderního státu – že totiž stát je také zřízením mravním –, nebyl a není jen ve středověku a v době nové; již dříve a stále byl stát k náboženství v poměru blízkém. Historie a etnografie nás poučují, že funkce politické a nábožensko-církevní nebyly z počátku rozlišeny, že se oddělovaly a osamostatňovaly teprve časem. Engels sám na místě shora citovaném,^[38] kde mluví o původních úřadech, uvádí, že tyto úředníci měli vedle různých funkcí hospodářských, soudních a jiných také funkce náboženské. Engels k tomu sice dodává své oblíbené slovo: *bei der Waldursprünglichkeit der Zustände* – ale tím se to *waldursprünglich* náboženství nikterak nestává méně důležitým než hospodaření za týchž *waldursprünglich* okolností.

Historii poměru státu a náboženství (církve) byl by měl Engels studovat přesněji také proto, že Marx v tom šel po stopách Feuerbachových. Marx se ovšem sám dopustil chyby, že prohlašoval náboženství stejně jako všecku ideologii vůbec za věc vyřízenou – právě proto důkladněji nestudoval náboženství a ideologii ani věcně, ani historicky.

Stejně neporozuměl Engels národnosti a novodobému národnostnímu hnutí, a proto ani nepochopil, že moderní stát je do značné míry také národnostní, že se tedy podstata státu nevyčerpává poměry ekonomickými.

Engels to všecko přehlíží, jako vůbec jeho představa státu je úplně neučleněná, jaksi amorfní – vyplývá to z jeho materialismu, podle něhož nemůže ve společnosti vidět nic jiného než poměry ekonomické. Opět jsme u marxistického primitivismu.

Proti amorfnímu pojmu státu Engels a Marx kladou stejně amorfní pojem společnosti. Tohoto slova se užívá v nové době mnoho a je docela vhodné tam, kde se nic nemá prejudikovat, kde se myslí na celek různých organizací, z nichž se právě „společnost“ skládá. In concreto jsou však docela určité a podle doby a místa rozmanité poměry a organizace rodinné, národní, vědecké (konkrétněji: školské, žurnalistické a tak dále), politické, hospodářské, církevní a jiné. Slovo „společnost“ má proto různý smysl, různý podle toho, jak si kdo pojem rozčlení a učlení. K tomu přistupuje, že pojem může mít rozmanitý rozsah – užíváme ho pro teritoria a kruhy menší, až konečně pro větší celky, myslíce při tom slově jednou na stát náš, po druhé na státy evropské a pak zase na člověčenstvo celé.

Engels a Marx užívají slova „společnost“ často ve smyslu pregnantním, jako „společnost bezstátní“, jak byla domněle na počátku vývoje a jak zase má být v budoucnosti.^[39]

Ze státovědy Marxovy–Engelsovy zaznívá, zvláště v době starší, anarchismus. Tím divnějším, že Marx a Engels přese všecek svůj odpor ke státu nakonec hledají záchranu v něm. Budeme ještě musit mluvit o zvláštní politice marxistické, kolísající mezi revolučním anarchismem a státním socialismem; tu nás zajímá především divná protiva Marxovy–Engelsovy státovědy: Na jedné straně tvrdí, že stát není než výsledkem, nebo dokonce reflexem poměrů hospodářských, na druhé straně usilují státní moci se zmocnit, aby ony hospodářské poměry změnili.^[40]

Není tedy naprosto divné, že Marx a Engels časem o státě měli názory tak si odporující. Tak ve spise o Feuerbachovi Engels připouští, že feudální velkostatkářství vzniklo snad „alespoň v první řadě“ („wenigstens zunächst“) z příčin politických, totiž „zosvojení násilného“ („aus gewaltsamer Besitzergreifung“).^[41] Tím je řečeno, že stát feudální a stát starý vůbec není jen hospodářský, nýbrž právě také politický. Stejně čteme ve spise proti Dühringovi, že politická moc někdy ve výjimečných případech působí proti smyslu a směru vývoje hospodářského.^[42] V listě z roku 1890 uznává se stát vedle poměrů hospodářských za činitele samostatně působícího a dává se důraz na jeho vznik dělbou práce.^[43] Ještě více Engels uznal tuto samostatnost a oprávněnost státu, když se nakonec vyslovil proti revoluci, jak o tom ještě promluvíme v kapitole o politice.

Následníci Engelsovi stát uznávají neméně. Nejen svou parlamentární taktikou, ale i teoreticky. Nejurčitěji z marxistů Bernstein. Bernstein redukuje názory Engelsovy na odpor proti upřílišenému kultu, který se se státem provádí, a ukazuje, že vývoj nevede k odstranění státu, ale k jeho reformě ve smyslu socialistickém.^[44]

110. Vývoj moderního státu: organizace hospodářská a intelektuální stává se samostatnou. Stát a filozofie. Afilozofismus a astatismus (anarchismus). Centralizace a autonomizace; autonomie funkční, nejen lokální

Naprosto bych touto kritikou nechtěl říci, že Marxovo zdůrazňování poměrů hospodářských proti státu nemá docela žádný smysl. Poměry hospodářské nabyly právě v novější době velkého významu, jak se obecně uznává; tento význam zdá se mi tak veliký, že jsem toho názoru, jak jsem nadhodil už při kritice programu komunistického, že vývoj směřuje k osamostatňování hospodářské organizace společnosti vedle organizace politické. Vykládám si totiž novější vývoj společnosti v tom smyslu, že se některé důležité orgány sociální stávají samostatnějšími vedle státu a ve státě. Jako se stala vedle státu samostatnější církev, tak se stává, soudím, samostatnou také organizace hospodářská. Ze starého státu se vydělují jednotlivé obory; a to diferencuje se takto obzvláště organizace hospodářská a intelektuální. Proto jsou dnes poměry hospodářské a poměry intelektuální (všeliké školství, ústavy a organizace vědecké, žurnalistika, literatura a umění) tak velikou a samostatnou mocí, mocí již mezinárodní, vedle státu a ve státě. Totéž poněkud jinak platí o národnosti. Takto se mění stát sám; a ježto tento vývoj není ještě ukončen, bude poměr státu k sociálním silám novým přesněji určován teprve časem.

Aby bylo jasno, oč tu běží, upozornil bych na analogický vývoj filozofie a věd speciálních. Dříve bylo všecko vědění filozofií, vědění bylo jednotné, ale neučleněné; dobou novou začíná se vývoj věd speciálních, a tím se mění také filozofie. Někteří myslí, že vůbec zaniká, že budou nadále jen vědy; avšak tento afilozofismus (musím si to slovo dovolit) mýlí se právě tak, jako se in politicis mýlí anarchismus. Starý centralistický stát přeměňuje se analogicky jako filozofie: vydělují se z něho jednotlivé speciální orgány, stávají se samostatnými, a právě tím se přeměňuje také stát. Ovšem musíme z tohoto stanoviska pojímat jinak a hlouběji také státovědecké pojmy centralizmu a autonomismu – nejde tu jen o vymezení lokální, nýbrž funkční.

Marx a Engels tomuto politickému a filozofickému procesu nerozuměli. Proto odhazují stejně filozofii a ponechávají jen vědy; a stejně odhazují stát a uznávají organizaci jen hospodářskou. Afilozofismus – astatismus, anarchismus. Obojí v podstatě negativní – odsud pak v teorii i v praxi tolik protiv a kompromisů.

Novým vývojem se stává funkce státu jen členitější, složitější a obsažnější, podobně jako filozofie moderní předstihuje filozofii starou. Marx, pokládaje všecku „ideologii“, to jest

všecky sociální funkce a organizace mimo hospodaření (a mimo vědu – ale vědu počítá k poměrům výrobním), za překonané, vzdává se také ideologie státu a nedovede pochopit jeho vývoj novější.

111. Marxova a Engelsova filozofie právní

Z Marxova–Engelsova učení o státu můžeme si domyslet, jaké je marxistické učení o právu: Je-li stát státem kapitalistů, vysavačů, je právo a zákon právem a zákonem vysávacím – neprávem. Hned v *Heilige Familie* Marx dokazuje, jak moderní buržoazie, tento zosobněný egoismus, pode jménem svobody zrušila stará privilegia doby feudální a nahradila je právem (na obchod, průmysl a tak dále), kteréžto právo ve skutečnosti je otroctvím, „otroctvím dokonalým a nelidskostí“,^[45] anarchií a bellum omnium contra omnes.

Ve vší stručnosti vypadá marxovská právní filozofie podle Engelse asi takto.^[46]

Engels odmítá názor, držený také Hegelem, že stát je prvkem určujícím společnost (měšťanskou); ale připouští, že tento názor má pro sebe zdání. Jako v člověku procházejí všechny žnoucí síly jeho jednání hlavou, v níž se přeměňují v pohnutky jeho vůle, aby byl doveden k jednání, tak musejí všechny potřeby společnosti měšťanské, ať panuje třída kterákoli, projít vůlí státu (durch den Staatswillen hindurchgehen), aby dosáhly obecné platnosti ve formě zákonů.

To je Engelsovi stránka věci formální a rozumí se sama sebou. Ale běží o to, jaký má tato jen formální vůle státu obsah, odkud je tento její obsah a jaký je? V moderní historii je určována vůle státu měnivými potřebami měšťanské společnosti té nebo oné třídy – dnes tedy potřebami panující třídy kapitalistické.

Jako se hospodářskými poměry určuje stát, tak se jimi určuje státní právo a, rozumí se samo sebou, také právo soukromé; soukromé právo „v podstatě jen sankcionuje normální ekonomické vztahy mezi jednotlivci, existující za daných poměrů“.^[47]

Stát – toť suma politické a právní filozofie Engelsovy – je prvou mocí ideologickou, ovládající člověka. Společnost si vytváří orgán k ochraně svých společných zájmů proti útokům vnitřním i vnějším a tímto orgánem je moc státní. Sotvaže vznikla, stává se vůči společnosti samostatnou a vytváří brzy ideologii další – právo. Politikové z povolání, „teoretikové státního práva“ a „právníci práva soukromého“, ztrácejí souvislost s ekonomickými poměry. Protože v každém zvláštním případě musejí ekonomické fakty

přijmout formu juristického motivu, aby byly ve formě zákona sankcionovány, a protože se při tom musí mít zřetel na celou právní soustavu už platnou, stává se právní forma vším a ekonomický obsah ničím. Státní právo a právo soukromé projednávají se jako obory samostatné, mající svůj nezávislý vývoj historický, kdežto ve skutečnosti nejsou než zákonnou formou časových poměrů hospodářských.

Tím je Marxova–Engelsova filozofie právní vyčerpána.^[48]

112. Právo má obsah širší než hospodaření. Forma výroby nepodmiňuje formy majetku. Sankce práva jen v moci a ve vůli většiny?

Celá tato filozofie právní je především negativní: právo vzniklo jen neschopností politiků, teoretiků a právníků, kteří ztratili souvislost s fakty hospodářskými.

Nebudu se zdržovat otázkou, je-li docela správné, a v jakém smyslu, lišit takto „obsah“ a „formu“, a mluvit dokonce à la Herbart o „formální vůli“ (jednotlivce a) státu; hlavní otázka je zase po správnosti materialismu ekonomického.

A tu musíme proti Marxovi a Engelsovi především namítnout, že právo má širší obsah než hospodaření; právo stejně jako stát nevstoupá jen do hospodaření, nýbrž také do výchování, do církve a do všeho společenského soužití vůbec. V zákoně jsou upraveny a sankcionovány nejen poměry hospodářské, nýbrž jsou ustanoveny také například tresty politické, tresce se urážka uznaného náboženství, stíhá se urážka na cti a tak dále; vůbec nelze zúžit rozsah práva na rozsah hospodaření.

Je také nesprávné, že poměry výrobní podmiňují poměry majetkové nebo, jak praví Marx, že poměry majetkové jsou jen právnickým výrazem pro poměry výrobní. Nehledíc k tomu, že podle Marxe samého tento paralelismus na jistém stupni vývoje se ruší, historie nám takového paralelismu neukazuje. Marx tu zaměňuje dva pojmy. Nové metody pracovní způsobují, to se rozumí samo sebou, změny majetkové; zavedení strojů mnohým prospělo, mnohým uškodilo; tak se mění u jednotlivců neustále a čas od času ve velkém rozsahu množství bohatství i jeho jakost, ale poměry majetkové, to jest pojem majetku se nemění.

Že se recepce římského práva nedá redukovat jen na důvody hospodářské, zvláště na změnu výroby, právě jsem se zmínil.^[49] Stejně je třeba vidět v odstranění feudalismu (v odstranění zatím vždycky jen částečném!) moment politický, nikoli výhradně hospodářský. Engels sám přece přičítá vznik feudalismu okupaci (politické). Ani v době nejnovější, v přítomnosti, nelze

hledat v moderních formách společností akciových, trustů, hospodářství komunálních a podobně nijaké změny pojmu vlastnictví. (Srovnej shora § 93, II.)

Jako všude, i tu marxistické pojmy jsou samy v sobě nejasné.

Podle definice historického materialismu je právo jen nadstavbou, reflexem a podobně poměrů hospodářských. To jistě není jasné; avšak dále slyšíme, že právo, jako každá ideologie, vyvíjí se, jakmile je jednou dána, samostatně (třebaže per nefas^[50]); slyšíme, že každá ideologie (tedy i právo) má svou tradici; slyšíme, že stát, jakožto ideologie prvá, vytváří právo jakožto ideologii další – samé výrazy, které jsou v odporu k „reflexu poměrů hospodářských“. Žádným způsobem není mezi poměry hospodářskými a právními paralelismu, jaký bychom podle historického materialismu očekávali. Čtete hned v první promyšlené definici historického materialismu, že ideologická nadstavba se přeměňuje se změnou ekonomického základu „rychleji nebo pomaleji“ a že vůbec právní poměry vlastnické ocitají se v rozporu s výrobou – jak tedy, v jakém rozsahu jsou poměry výrobní reálnou bází práva a ideologie vůbec?

S touto neurčitostí souvisí Marxovo–Engelsovo kolísání mezi amoralismem a moralismem. Na jedné straně právo jim není než neprávo, nespravedlnost, na druhé straně však se zase práva a spravedlnosti dovolávají. Právě pro nové dělení statků Marxem požadované je třeba sociálního ideálu, ať už se řekne, že každému patří, co si vydělá nebo čeho (rozumně) potřebuje, nebo konečně, že každý má dostat část rovnou. Bez tohoto sociálního ideálu, který by reguloval nejen poměry hospodářské a výrobní, nýbrž také poměry právní, Marx a Engels se obejít nemohou.

A proto přicházíme opět a stále k otázce poslední a stěžejní: proč, z jakých důvodů mám přijmout sociální ideál Marxův? V čem je jeho sankce? Engels sám užívá tohoto slova: Jaká tedy tato sankce vlastně je a co vůbec znamená?

Oč běží, je přece jasno: Marx a Engels chtějí provést expropriaci všech soukromých majetků; Marx a Engels chtějí dostat státní moc do svých rukou a provádět jí své plány. Jakým právem mohli by socialisté užívat této moci, jakým právem smějí provést expropriaci, jakým právem smějí provádět zamýšlené rozdělení statků? In concreto: Smím já, individuum Marx-Engels, starý řád převracet, smím – donucovat, kdyby buržoové odporovali? Jakým právem směl jsem já, Marx–Engels, v *Komunistickém manifestu* hrozit „rebelům“? Či platí vůle třídy?

Při této hlavní otázce nestačí odkazovat snad k majoritě parlamentární nebo k svornohlasnosti zřízení rodového; ani majorita, ani všichni nerozhodují o správnosti a o právu, sice by minorita socialistická eo ipso neměla co mluvit. A Marx a Engels, když vystoupili se svými požadavky, byli dokonce hodně v minoritě.

Engels se nemohl ve své polemice proti Dühringovi této otázce vyhnout.^[51] Dühring totiž, přestože individua prohlašuje za úplně rovná, připouští poměr závislosti například při dětech. Jako u dětí je důvod pro závislost v nedostatečnosti sebeurčování, tak jsou podle Dühringa další důvody pro nerovnoprávnost v nerovnosti mravní a konečně v jisté inferioritě kulturní celých skupin přírodních a tříd kulturních. Engels se posmívá Dühringovi, že od své myšlenky rovnosti takto ustupuje a že tedy proti dětem, choromyslným, lidem bestiálním, surovým, nekulturním a tak dále dovolává se jakožto posledního prostředku moci.

Je nám tu lhostejné, zda Dühring věc provádí správně. Nás tu zajímá jen otázka tato: Dühring uvádí pro sebe důvody, ať už správné, nebo méně správné; jaké tedy důvody pro tutéž moc uvádí Marx a Engels? Proti „rebelům“, to jest proti těm, kdo by se protivili jejich expropriaci a tak dále, Marx a Engels užili by také – moci. Čím se liší moc Marxova-Engelsova od moci Dühringovy?

Je ovšem správné, že každý zákon má mnoho nedokonalého a mnoho bezpráví. Pozitivní, psaný zákon a vládní nařízení nejsou totožné s právem a se spravedlností. Právě proto se všude a odjakživa bojuje ve jménu práva proti násilnosti. Engels ztotožňuje právo s historicky daným zákonem. Pro právo samo v Marxově a Engelsově materialismu a pozitivismu není vlastně místa. Pro ně jsou všechny síly společenské – mimo hospodářské – ideologie, to jest jsou nereálné a neoprávněné. A toto veto čelí v prvé řadě proti silám etickým, tedy také proti právu a proti jeho konečné etické sankci.

Že Marxův materialismus je i po této stránce přepjatý, vidíme z příkladu oněch filozofických materialistů a pozitivistů, kteří přes svoje stanovisko, ba právě proto, etickou sankci práva snažili se prokázat. Jmenuji přede všemi učitele Marxova a Engelsova, Feuerbacha; ještě lépe by se byli mohli poučit u pozitivisty Milla, že právo a jeho sankce se pozitivismem a materialismem nezrušuje.^[52]

Ale, jak řečeno, dovolávají se také Marx a Engels práva a spravedlnosti, a to ve smyslu práva přirozeného (rozšířeného v jejich době a posud) – požadavky marxismu rozumějí se jim samy sebou.^[53]

113. Engelsův výklad lidských práv a zvláště proletářského požadavku rovnosti

Jak je historický materialismus v těchto fundamentálních otázkách povrchní, poznáme nejlépe z Engelsova výkladu tak zvaných přirozených práv člověckých, revolučního a socialistického ideálu, trojhesla: svoboda – rovnost – bratrství, a zejména z jeho výkladu o rovnosti.

Tento výklad je jeden z nejdůležitějších, a proto si jej přečteme pozorně.^[54]

Představa, že všichni lidé jako lidé mají něco společného a že, pokud toto společné sahá, jsou si rovni, je prastará, ale docela různý je požadavek rovnosti moderní: z oné společné vlastnosti člověckosti, z oné rovnosti lidí jako lidí odvozuje se nárok na rovnost politickou, respektive na sociální uplatnění všech lidí nebo aspoň všech občanů státu anebo všech členů společnosti. Tisíce let prošlo, než se z oné původní představy relativní rovnosti dovedl požadavek rovnoprávnosti ve státě a v společnosti, než se dokonce toto dovození mohlo zdát přirozeným, samo sebou srozumitelným.

V nejstarších samostatných obcích komunistických o rovnoprávnosti mohla být řeč nanejvýš mezi členy obce; ženy (zapomněl tu Engels na matriarchát?), otroci, cizinci byli sami sebou od práva vyloučeni.

U Řeků a Římanů platily nerovnosti lidí mnohem více než rovnosti. Aby Řekové a barbaři, svobodní a otroci, občané a chráněnci, římské měšťané a římské poddaní požívali stejné platnosti politické – taková myšlenka by starým byla připadala šílenou. Za římského císařství pozvolna se tyto rozdíly ztrácely (až na rozdíl volných a otroků); tím vznikla, alespoň pro volné, ona rovnost osob soukromých, na jejímž základě se vyvinulo římské právo („nejdokonalejší vypracování práva, spočívajícího na soukromém vlastnictví“). Ale pokud trvala protiva volných a otroků, nemohlo být řeči o právních důsledcích obecné rovnosti *člověcké*, jak to bylo lze ještě vidět v otrokářských státech severoamerické unie.

Křesťanství znalo jen jednu rovnost všech lidí, rovnost dědičného hříchu; jen z počátku se uznávala také rovnost vyvolených. Prvky společenství statků, vyskytující se také jen na počátku nového náboženství, dají se spíše uvést na užší spojení pronásledovaných než na skutečné představy o rovnosti. Velmi brzy se ustálila protiva kněží a laiků.

Germáni, zaplavivše západ Evropy, na staletí odstranili všechny ideje o rovnosti velmi složitou soustavou ustupnění politického a sociálního; ale tím si vytvořili „kompaktní“ oblast kulturní, a na ní poprvé soustavu států, převážně národních, vzájemně na sebe působících a navzájem

se držících v šachu. Tím připravili půdu, na níž později mohla být řeč o lidské rovnocennosti, o právech člověckých.

Feudální středověk vyvinul mimo to třídu povolanou, aby v pozdějším svém vývoji byla nositelkou moderního požadavku rovnosti, totiž měšťanství. Měšťané z počátku sami byli stavem feudálním – zdokonalili velice průmysl řemeslný a směnu výrobků ve společnosti feudální. Ale koncem XV. století nastal objevením nových dílů světa a vyličenými už změnami hospodářskými obrat, který nakonec vedl k modernímu velkopřemyslu a ke kapitalismu. Společnost se stávala pořád víc a více měšťanskou, ale státní řád zůstával feudální. Obchod, a zejména obchod mezinárodní a světový, vyžadoval svobodných, ve svém pohybu nevázaných majitelů zboží, kteří jsou rovnoprávní, kteří vyměňují aspoň na témž místě na základě práva pro všechny stejného. Přejít od řemesla k manufaktuře předpokládá volné dělníky (nevázané řády cechovními a nevázané vyrábědly), kteří sami mohou sjednávat s továrníkem smlouvu pracovní: jako smluvní strana museli být s továrníkem rovnoprávní.

Konečně rovnost a rovná platnost vsí práce lidské, jakožto *lidské* práce vůbec, došla svého nejsilnějšího, třebaže neuvědomělého výrazu v hodnotním zákoně moderní měšťanské ekonomie.

Stát, jak řečeno, zůstával feudální a tísnil průmysl a obchod pouty cechovními, výsadami, diferenciálními cly a tak dále – svoboda a rovnost před právem stávaly se nutným požadavkem v zájmu průmyslu a obchodu. Téže svobody se muselo žádat pro masu sedláků; muselo se žádat, aby feudálním pánům bylo zrušeno osvobození od daní a aby bylo zrušeno politické nadprávi jednotlivých stavů. A protože lidé již nežili v říši světové, jako byla říše římská, nýbrž v různých státech, sobě rovných, v nichž bylo měšťanství přibližně stejně vyvinuto, rozumělo se samo sebou, že požadavek svobody dostal ráz obecný, přesahující jednotlivý stát, že svoboda a rovnost prohlášeny za *práva člověcká*. Charakter těchto lidských práv vysvítá z toho, že ústava americká, jež je prvá uznala, potvrdila zároveň otroctví černochů; nadprávi tříd byla zavržena, nadprávi plemenná uznána.

Avšak buržoazie od té chvíle, kdy se vyloupila z feudálního měšťanství a stala se ze středověkého stavu moderní třídou, provázena je svým stínem – proletariátem. A stejně jsou měšťanské požadavky rovnosti provázeny požadavky rovnosti proletariátu. Od té chvíle, kdy se od měšťanstva požaduje odstranění třídních *nadpráví*, žádají proletáři odstranění tříd *samých* – napřed to žádají ve formě náboženské, opírajíce se o prakřesťanství, později se opírají o měšťanské teorie o rovnosti. Proletáři žádají, aby měšťané dostáli slovu; rovnost se

má provést netoliko zdánlivě, netoliko v oboru státním, nýbrž také skutečně, také v oboru společenském, hospodářském. Zejména od té doby, co buržoazie francouzská, počínajíc s Velikou revolucí, postavila rovnost občanskou do popředí, odpovídal proletariát francouzský ráz na ráz požadavkem rovnosti sociální, hospodářské – rovnost se stala válečným heslem speciálně proletariátu francouzského.

Proletářský požadavek rovnosti má tedy význam dvojí. Je (platí to zejména o počátcích, například o válkách selských) samorostlou (naturwüchsig) reakcí proti křiklavým sociálním nerovnostem, proti kontrastu bohatých a chudých, pánů a pacholků, hýřilů a hladovějících. V tomto smyslu je tedy proletářský požadavek rovnosti „prostě výrazem revolučního instinktu a nalézá své ospravedlnění v něm, a také jen v něm“.

Za druhé vznikl ten požadavek z reakce proti požadavku rovnosti měšťanskému; činí z něho důsledky více méně správné a slouží za agitační prostředek, rozčilující dělníky proti kapitalistům vlastním programem kapitalistů;^[55] a v tomto případě (požadavek) trvá a padá s měšťanskou rovností samou. „V obojích případech je skutečný obsah proletářského požadavku rovnosti požadavkem *odstranit třídy*. Všeliký požadavek rovnosti, sáhající nadto, nutně zabíhá v absurdnost.“

Tak je idea rovnosti (Engels končí svůj výklad), ve formě měšťanské i proletářské, produktem historickým, k jehož vytvoření bylo třeba určitých poměrů historických, které zase samy předpokládají vývoj dlouhý. Idea rovnosti je tedy všecko, jen ne věčná pravda, jak se mluvívá v starých soustavách etických a politických. Jestliže se dnes velikému publiku, v jednom nebo v druhém smyslu, rozumí sama sebou, má-li podle slov Marxových „již tuhost lidového předsudku“, není to jen účinek její axiomatické pravdivosti, nýbrž účinek obecného rozšíření a trvalé časovosti idejí XVIII. století.

114. Pozitivistický historismus neuznává pozitivních pojmů práva. Lidská práva se vyvíjejí v oblasti církevně náboženské. Pojem rovnosti u Marxe a Engelse neurčitý

V tomto výkladu Engelsově máme základní nedostatky historického materialismu a jeho falešný pozitivistický amoralismus.

Engels ukazuje, jak se pojem rovnosti vyvíjel a šířil, slyšíme, jak socialisté problém formulovali a formulují; ale nikde neslyšíme jasného a určitého vyjádření, proč je pojem rovnosti správný a oprávněný. Mně a každému, kdo má jednat, záleží na tom, vědět, co mám dělat, záleží mi na tom, mít své zdůvodněné přesvědčení – že jiní jednali tak a tak... co z toho

pro mne? „Když se jiný oběsil, oběsíš se také“ – slýchal jsem doma od malička, když jsme se my děti vymlouvaly na společníky. Engels sám se posmívá Dühringovi, že se neptal, proč se mu jeho filozofie zdá přirozená, sám však končí jen tím, že dnes požadavek rovnosti je již přímo lidovou pověrou, že je obecně rozšířen, a že ideje XVIII. století jsou ještě v XIX. století „stále časové“. To snad stačí pozitivistickému historikovi, který sbírá dokumenty a konstatuje fakty, ale nestačí to svědomí. Copak není také idea buržoazní „časová“? Co všechno nebylo a není časovým předsudkem! Ale o tom jsme dost jednali už dříve.

Engels chce proti Dühringovi vyložit „vědecký obsah“ ideje rovnosti, ale celá věda scvrká se na jakés takés dost povrchní konstatování historických faktů. Avšak nechci Engelsovi křivdit – on proletářský požadavek rovnoprávnosti odůvodňuje. Především je prý „samorostlou (naturwüchsig) reakcí proti křiklavým sociálním nerovnostem“, je „prostým výrazem revolučního instinktu“. A Engels dodává, „že v tom a jen v tom dochází (totiž ten požadavek) svého ospravedlnění“.

To že je skutečnou sankcí rovnoprávnosti?

Z uznání křiklavých sociálních nerovností dospějeme především k požadavku, aby těch křiklavých nerovností nebylo – požadavek rovnosti z toho nevyplývá. Engels sám dokazuje z posavadní historie, jak se požadavek rovnosti pozvolna vyvíjel a že skutečné rovnoprávnosti posud nebylo: nemusím si z toho vybrat poučení, že vývoj větším dílem nese se k tomu, aby odstranil nerovnosti křiklavé? – mají-li se a mohou-li se odstranit nerovnosti všechny, toť otázka docela jiná. Engels sám žádá jen odstranění tříd – požadavek rovnosti nad to je mu absurdní: Proč?

A revoluční instinkt? Mám před takovými instinkty, jak jsem už řekl, odjakživa respekt pramalý, a dokonce ho nemám před instinkty, kterých snad ani není. A o existenci instinktu revolučního pochybuji silně. Engels sám praví, že idea rovnosti není axiomatická, nýbrž empirická a historická; jestliže tedy je to idea tisíciletým vývojem ustálená, není eo ipso žádným instinktem, máme-li slovem tím rozumět, co se jím obyčejně rozumí. Instinkt by musili mít lidé všichni a pořád – ale právě Engels dokazuje, že ho vždycky nebylo. Skutečně lidé vždycky a všude snášeli a snášejí nerovnost, i nerovnost křiklavou, dost dlouho (Engels sám říká, že ještě Římanům by se byl zdál požadavek rovnosti šílený), nálada revoluční („instinkt“) vyvinula se teprve v době nejnovější.

Žádným způsobem by revoluční instinkt požadavek rovnosti neospravedlňoval – neboť pak ospravedlňuje instinkt panovačnosti nejen Napoleona I., nýbrž i Napoleona III. a, rozumí se, také panovačnost kapitalistů. Pak má pravdu také Nietzsche a všichni aristokraté bez rozdílu. Instinkt – toť mravní chaos.

Ještě slabší je Engelsův důvod druhý. Proletáři prý ospravedlňují svůj požadavek rovnosti tím, že z požadavku buržoazního dovozují důsledky dále sáhající, více méně správné. Je otázka práva-nepráva otázkou logického sylogismu? O to běží, je-li požadavek buržoazní správný a jaký má obsah, a dále je otázka sama pro sebe, je-li oprávněn požadavek proletářský. A jestliže by buržoazie požadavku rovnosti nebyla učinila (mnozí ho de facto nečiní!) – co se pak stane s Engelsovým dalekosáhlým odvozováním? V agitaci, to Engels má pravdu, mívá argumentum ad hominem^[56] velkou moc – jenže jsou také argumenta ad hominem velmi nerovnostní. Zajisté má posud vládu vedle Engelsových dedukcí ještě náboženství nerovnosti, v němž Gladstone vidí krédo naší doby.

V dalších výkladech Engelsových ať si čtenář všimne názoru, že v původních obcích komunistických nebylo po rovnosti potuchy – byl to právě komunismus negativní, jak jsem jej pojmenoval. Ostatně nežádá úplné rovnosti ani Engels, žádá jen zrušení tříd. Ale i tento požadavek je nesplnitelný, pokud se třídy zakládají na rozdělení práce; a toto rozdělení práce dalším vývojem nepřestane, spíš se ještě zdokonalí, jak jsme o tom jednali již dříve.

De facto člověk člověku roven není. Že je mu roven jako *člověk*, každý ovšem připustí, ale jde právě o nerovnost člověka jako člověka. Není rovnosti ani těla (síly, zdraví, krásy a tak dále), ani intelektu (zdraví, síly nadání, kapacity), ani citu (síly, intenzity, hloubky a tak dále). Ani rovnosti sociální a politické nikdy nebylo. Přesto je pravda, že se požadavek rovnosti vývojem osvěty šířil a prohluboval. A také je pravda, že jistých křiklavých nerovností pořád víc a víc ubývá.

I vzniká tak otázka: čím nerovnosti ubývá a v jakých oborech? Na to odpovídá ekonomický materialismus nedostatečně. Za jedinou a hlavní příčinu moderního požadavku rovnosti uvádí Engels vznik a vývoj průmyslu – kapitalista prý potřeboval svobodných dělníků. Je skutečně podivné, jak mužové, jako Engels a Marx, tak se mohli chytat slov! Co má a může mít společného tato „svoboda“ dělníková (to jest volnost stěhovací) se „svobodou“, jak jí rozumí trojediné heslo: svoboda, rovnost, bratrství?

Já ovšem nepopírám, že také soustava ekonomická, kapitalistická a obchodní, přispěla k osvobození lidu pracujícího; a to v první řadě činitele mravní a političtí. Křesťanství hlásalo po dva tisíce let lásku k bližnímu po celém světě; to že nepůsobilo? Možná, ba jistě to nepůsobilo tak, jak bychom si přáli, ale působilo přece. Vždyť ani poučky matematické, jež se hlásají už aspoň od časů Euklidových, ještě nepronikly, a lidem je co chvíle 2×2 více nebo méně než 4. A je to matematika, věda založená na axiomatech! Ještě méně přijali a provedli lidé plně a obecně učení křesťanské.

Účinek tisícileté výchovy církví uplatnil se silněji v reformaci. Tím, že reformace česká a reformace další prohlásila svobodu svědomí, svobodu svědomí nejintimnějšího, položila základ pro ono „čisté člověčství“, které pozdější doba hlásá (jednota „bratrská“). S reformací působila v témž smyslu renesance klasická, humanismus – člověk se stal ideálem také vědy a filozofie, literatury a umění. Tento ideál hlásala a šířila právě také filozofie německá – Lessing, Herder, Kant, Fries, Fichte a jiní, konečně také Feuerbach a – Marx a Engels.

Engels hledá ideje rovnosti, bratrství a svobody s Morganem v starém rodu americkém; ve skutečnosti byl by je mohl najít mnohem blíže, třebaže také v Americe. Ovšem by je byl našel ne sice u indiánů, ale u křesťanů. Lidská práva, která mají nyní význam hlavně politický, pocházejí z reformace – to je jejich skutečný vývoj. Ukázal jsem častěji na tento význam reformace pro moderní vývoj *politický*; Palacký například měl docela pravdu (více, než tušil), jestliže roku 1848 chápal vůdčí ideje Francouzské revoluce jakožto křesťanské.^[57]

Ostatně praví také Engels, že socialisté z počátku formulovali své požadavky nábožensky – byl by z toho mohl vysuzovat správné důsledky, kdyby byl lépe rozuměl problému náboženskému. Engels se drží rozšířeného mínění, že lidská práva a moderní idea rovnosti byla teoreticky vypracována Rousseauem.^[58] Ve skutečnosti je její původ jiný, a jistě také u Rousseaua – Rousseau formuloval princip církve reformované, v níž byl vychován, politicky.

Engels a Marx nerozuměli podstatě náboženství a církve, a proto nepochopili důležitost principu reformačního. Nepochopili, jak proti církevnímu absolutismu středověkému byla vypracována náboženská a církevní demokracie tím, že bylo zrušeno kněžství a že každý věřící byl odkázán přímo k Bohu. Osvobození náboženské a církevní mělo vzápětí osvobození politické. Avšak Marx a Engels ani o poměru státu a církve dost klidně nepřemýšleli, a proto nepostřehli významu reformace pro vývoj politický a hospodářský.^[59]

Politické prohlášení práv člověckých má veliký význam, a kodifikace těchto práv je značný pokrok pozitivní, třebaže se jich dost často nešetří. Avšak nespravedlivé je říci, že tato práva jsou jen „zdánlivá“, a ještě nespravedlivější je Marx, odhaluje-li v právech lidských druh moderního otroctví. Marx žádá právě úplnou emancipaci od poměrů politických, od politického státu (§ 107 shora); lidská práva, domnívá se, prohlašují sice svobodu náboženství, ale člověka od náboženství neosvobozují; prohlašují svobodu vlastnictví, ale neosvobozují ho od vlastnictví samého; prohlašují svobodu živnosti, ale neosvobozují ho od špíny výdělků...^[60]

Marx a Engels rozumějí svobodou nám už známý skok do říše svobody – absolutní překonání všech nedokonalostí, jak jim rozumějí oni, tedy nejen svobodu politickou, nýbrž především také hospodářskou a vlastně také pohlavní; z toho stanoviska odsuzují posavadní vymoženosti všechny a stejně silně, ačkoliv nakonec právě zase oni sami spokojují se splátkami.

Proto není koneckonců divné, že Marx a Engels svůj požadavek rovnosti neprecizují. Engels tu požaduje zrušení tříd, více mu bylo absurdní; vedle toho má přestat dělba práce, má tedy být zavedena rovnost práce; a zase slyšíme u Marxe starý požadavek: Každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb...! Ale o tom jsme jednali už ve výkladech o budoucím komunismu; tam jsme už také konstatovali, že Marx a Engels nežadají rovnosti absolutní.^[61] Tady mluvíme o právní stránce otázky, a v tom nás ponechává historický materialismus už dokonce na holičkách. Marx a Engels vidí v právu jen reflex poměrů ekonomických, a proto se vůbec nepokusili určit právní pojmy, zejména také ne pojem vlastnictví. Pozitivistickému amoralismu stačí říci, co se stalo a co se stane – co se stát má, pozitivní pojmy právní jsou mu lhostejné.

Kapitola osmá: Národnost a mezinárodnost

115. Některé novější projevy marxistické o otázce národnosti

U nás se dělává marxismu především výtka mezinárodnosti, beznárodnosti a protinárodnosti; jak dokazuje organizace socialistů „národních“, nikoli bez výsledku. Je ovšem divné, že se docela zřejmá mezinárodnost kapitalistů, advokátů, poslanců a žurnalistů a tak dále přijímá, jako by se rozuměla sama sebou, kdežto sociální demokracii se vykládá ve zlé; protože se však stejná výtka dělá marxistům také jinde a že se ta výtka pořád znova opakuje, musíme věc vyšetřit pozorněji.

Právě v poslední době staly se ze strany sociálnědemokratické různé programatické projevy o národnosti, a to vesměs pro národnost. Na VI. sjezdě sociální demokracie v Rakousku (1897) o národnosti a mezinárodnosti se rokovalo; redaktor dr. Viktor Adler pravil: „Pojem mezinárodnosti prodělal v posledních letech v dělnictvu jistou změnu. Ještě v šedesátých letech znamenalo mezinárodní tolik co beznárodní; jako by se člověk mohl svléci ze svých vlastních dějin, ze své národnostní individuality, jako by bylo možné rozplynout se v čistě abstraktním pojmu humanity! Nebylo to nic jiného než starý měšťácký humanismus a kosmopolitismus. Dnes se tento pojem mezinárodnosti vyvíjí dále, a to nejdříve v Rakousku. Problém zní nyní: Jak je možná jednotná součinnost a jednotný boj, jak je možná obrana proti každému pokusu o znásilňování jedné národnosti druhou? Tento problém, na němž se zakrvácelo celé rakouské měšťáctvo, takže se stává lehkou kořistí feudálů, tento problém rozřešit je povolána sociální demokracie. Zdálo se něčím docela novým, když v parlamentě prohlásil soudruh Daszyński: „Jsem Polák a jsem sociální demokrat!“ To je rozřešení.“^[62] Po tomto prohlášení promluvil dr. Pernerstorfer, jehož vývody jsou tím zajímavé, že sám dříve přináležel ke straně německo-nacionální:

„Před dvanácti lety byl jsem zvolen do poslanecké sněmovny jako německý nacional, a brzy po mém zvolení obraceli se dělníci z celého Rakouska ke mně o pomoc. Tenkrát stála sociální demokracie v Rakousku na stanovisku bezmasého a bezkrevného internacionalismu, dnes však stojí na stanovisku realistickém, na němž jsem já stál vždycky, a hleděl jsem vždycky s radostí vstříc chvíli, kdy mně bude možno připojit se úplně k této straně.

Jako německý nacional neproněsl jsem nikdy slova nenávisti k jiným národnostem. Stejně jako přeji všeho dobrého svému národu, tak i každému národu jinému. Ne od humanity nacionalitou k bestialitě, jak řekl Grillparzer, má nás vést naše cesta, nýbrž naopak od bestiality skrze tuto formu nacionality k humanitě.

V tomto smyslu opravdové mezinárodnosti reálné pronikne konečně také názor, že je možné být dobrým Němcem, výtečným Slovanem, nadšeným Italem a přitom také přece vášnivým, mezinárodním sociálním demokratem.“^[63]

Norské dělnictvo přijalo roku 1894 do svého politického programu samostatnost Norska. Nedávno jsem četl vřelý projev flámského socialisty Deswartea pro rovnoprávnost flámštiny s franštinou – že boj jazykový je vlastně také bojem třídním!^[64]

Také socialisté francouzští cítí velmi silně francouzsky a zdůrazňují to také veřejně.

Naše národní žurnalistika takové projevy obyčejně ignoruje; avšak najednou se zase ubohé čtenářstvo našich žurnálů dovídá, že němečtí marxisté jsou – ultranacionální šovinisté! Když totiž řekl na hamburském sjezdu (1897) socialista Pfannkuch skutečně docela podle předpisů oficiálního patriotismu, že v německé sociální demokracii nezná žádných soudruhů polských, strhl se najednou křik proti sociálnědemokratickému šovinismu. Zbytečně – vždyť přece Liebknecht sám hned na místě výrok Pfannkuchův korigoval.

Podobně odsoudil také Bebel v jednom kodaňském listě pruské odnárodňování Dánů v severním Šlesviku.^[65]

S tím není v rozporu fakt, konstatovaný nedávno u příležitosti šuttgartského sjezdu strany, že se totiž německá sociální demokracie staví z hlediska mezinárodnosti na stanovisko národní.^[66] Otázka je právě, musí-li láska k vlastnímu národu předpokládat nenávisť národů jiných.

Tyto fakty, tyto projevy uznaných vůdců strany sociálně demokratické, mohly by koneckonců stačit; ale protože strana dříve soudila jinak (dr. Adler i dr. Pernerstorfer to potvrzují) a protože zejména Marx a Engels byli proti národnosti a zvláště proti Slovanům, podíváme se na věc přesněji.

116. Názory Marxovy a Engelsovy. Jejich praktická mezinárodnost

Ani Marx, ani Engels, to je pravda, modernímu vývoji národnostnímu neporozuměli. Do značné míry dá se to vyložit jejich vlastním vývojem. Marx a Engels stali se, proti své vůli, praktickými kosmopolity. Revoluce proti absolutismu v Německu vedla je brzy do Francie a do Anglie. Anglie byla pro kontinent již v XVIII. století politickým vzorem a azylem, před rokem 1848 stala se Francie zaslíbenou zemí politickou všem radikálům. Tak i radikálům německým. V Paříži vyšly Marxovy a Engelsony *Deutsch-Französische Jahrbücher*, tam a jinde se tiskly jiné listy německých emigrantů. V Paříži, v Bruselu, ve Švýcarsku spolčovali se dělníci různých národů. Tak vznikl *Komunistický manifest* s heslem: Proletáři všech zemí (ne národů!) spojte se! Další vznik internacionály a její organizace byl dán skutečnými mezinárodními poměry zakladatelů. A dělníci, jako v jiném, dělali to, co dělali jejich zaměstnavatelé. Internacionála se rozpadla, a to docela přirozeně tím, že zmohutněly jednotlivé její odbory národní. Na místo internacionály permanentní nastoupily teď internacionální kongresy. Podobně zaujímá sociální demokracie naše ve straně všerakouské své postavení autonomní.

Také na socialismu můžeme studovat ten stálý a současný proces vzájemné internacionalizace a nacionalizace a v nacionalizaci zase drobení na různé školy a směry.

Marx a Engels sami se dostali z počátku do pařížské „Kosmopolis“, tak jako Heine a Börne a mnozí jiní; z Paříže se octli za reakce po roce 1848 zase jako mnozí jiní v Londýně. Tam byl také Mazzini, byl tam Heczen a jiní. Přesto zůstali Marx i Engels Němci a psali německy, třebaže jejich sloh, zvláště Marxův, prozrazuje vlivy anglické. A stejně se neodruštil Heczen. Byli kosmopolity politickými, jazykovými však jen potud, pokud se naučili hlavním jazykům evropským. Národnostního vývoje pevninského byli ovšem vzdáleni, ale přece jen se cítili Němci, a to silnými Němci, jak dokazuje nejen jejich boj za německou svobodu a jejich stálý zájem o Německo, nýbrž také jejich cítění vůči nám Slovanům.^[67]

Kosmopolitismus v programu a v praxi nevyklučuje nacionalismu – Marx a Engels ovšem chtěli pracovat pro člověčenstvo celé, ale právě proto pracovali přirozeně i v cizině především pro Německo. Nesmí se zapomínat ani na to, že Marx a Engels, jako Němci, nemohli národnostně cítit tak, jak jsme tenkrát cítili my, členové národa menšího, politicky nesamostatného a jazykově potlačovaného; Němcům jazyka nikdo nebral – úsilí Marxovo a Engelsovo bylo tedy přirozeně jen politické a sociální. Konečně se nesmí zapomínat, že před rokem 1848 a první dobu po něm národnost nehrála té úlohy, kterou hraje dnes.

Teoreticky podřizovali Marx a Engels ze stanoviska historického materialismu národnost důsledně poměrům hospodářským; v posledním svazku *Kapitálu* uznávají se poměry rasové za sociální síly sekundární.^[68]

Hned ve svých prvních projevech o národnosti v článku o Židech a v *Heilige Familie* ztotožňuje Marx národnost se státem; je mu tedy jen egoismem, třebaže egoismem vyšším, než je egoismus zvláštního stavu nebo korporace.^[69]

V článku o Židech redukuje Marx národnost židovskou na zvláštní egoismus hospodářský, a podobně se pojímají národní protivy v *Komunistickém manifestu* jako protivy hospodářské. Proti výtce, že komunisté chtějí odstranit vlast a národnost, manifestanté namítají, že práce, sloužící kapitálu, setřela z proletáře všecek charakter národní; dále čteme tu: „Dělníci nemají vlasti. Nemůže se jim vzít, čeho nemají. Tím, že si proletariát napřed musí vybojovat moci politické, že se musí povznést na třídu národní, že se sám musí ustavit jako národ, je sám ještě národní, třebaže naprosto ne ve smyslu buržoazie. Národní různění a protivy národů mizejí více a více již s vývojem buržoazie, se svobodou obchodu, s tržbou světovou, se stejností

výroby průmyslové a poměrů životních jí odpovídajících. Vláda proletariátu přispěje k jejich mizení ještě více. Spojená akce, alespoň zemí civilizovaných, je jednou z prvních podmínek jeho osvobození. Tou měrou, jakou se zrušuje vykořisťování individua individuem, zrušuje se vykořisťování národa národem. S protivou tříd uvnitř národa padá nepřátelství národů mezi sebou.“

Jak vidíme, pojímá Marx pojem národa jen ve smyslu politickém. Ovšem jeho názory, není pochyby, jsou málo propracovány. Marx se otázkou národnosti nikdy důkladněji nezabýval. Ani Engels v té otázce valně nepokročil.

Podle Engelse vznikli národové na rozvalinách starých rodů: národnost splývá také Engelsovi se státem; a to ovšem znamená, že Engels – stejně jako Marx –, třebaže to nevyslovil zřejmě, je proti národnímu principu, protože právě je proti státu, což ovšem neznamená, že necítil německy. V listě častěji už uvedeném^[70] odpovídá Engels na otázku po významu rasy výslovně, že rasa sama je „činitelem hospodářským“, ale nijak tu myšlenku nerozvádí. Je patrné, že problém národnosti je zakladatelům marxismu cizí.^[71]

117. Vývoj principu národnostního

Cit a idea národnosti staly se mocnou sociální a politickou silou teprve v době nové.

V době staré a ve středověku bylo národní vědomí podřízeno vědomí církevnímu, politickému a stavovskému. Jakožto organizační princip sociální a politický začíná se národnost vyvíjet teprve v době nové; ale teprve od konce XVIII. stol. pozorujeme uvědomělejší projevy národnosti.

Moderní princip národnosti počíná se sílit nejprve reformací – proti kosmopolitickému katolicismu (to je vlastně tautologie) organizují se církve státní a národní; jazyk národní stává se vedle latiny jazykem bohoslužebným, jazykem „posvátným“ (překlady bible!). Zároveň s reformací brzy vede filozofická a literární renesance k tomu, udělat z jazyka lidu prostředek kulturní. Latina a časem v různých zemích také aristokratická diplomatická franština ustupují jazykům domácím. S novou organizací světa stávají se jazyky lidové jazyky světovými. Dnes zastupuje snad dřívější mezinárodní latinu nejvydatněji angličtina; kdo chce dnes jen trochu stopovat vývoj lidského ducha, aby znal vedle jazyka svého a vedle jazyků mrtvých alespoň jazyky ještě tři čtyři. Svět dostává i po stránce jazykové tvářnost docela novou.

Vědomí a cit jazykový je sociální a kulturní prvek nový. Ne že by národové dříve, když si přece nerozuměli, nebyli věděli, že jsou si cizí; ale jazyk tenkrát nebyl právě tím, čím je dnes. Proto se tenkrát nevědělo nic o právech jazyka, jak se jich žádá dnes. Ani dnes nemá ovšem tato otázka mnoho smyslu například pro Angličana; ale již v Německu a ještě více v mnohojazyčném Rakousku a Rusku vznikají mnohostí národů jazykové spory, tím nesnadnější, že k otázce přirozeného práva na jazyk přistupuje otázka utilitární: malí a menší národové nebo zlomky národní nemohou se vyrovnat národům větším a velikým jazykově, protože se jim nemohou vyrovnat kulturně.

Zvýšený styk mezinárodní přispívá také k tomu, že se vědomí národnostní šíří a sílí. V XIX. století mocně vyšlehl cit národnostní ve válkách proti Napoleonově univerzální monarchii. Není náhodou, že po válkách napoleonských vznikají po sobě a vedle sebe zvláštní národní směry, nejen literární a umělecké, nýbrž i právnické (Savigny) a hospodářské (List). Zároveň již vidíme pokusy o uvědomělou národní filozofii a politiku. V Německu stojí tomuto ruchu v čele Fichte se svou ideou národního vychování, po něm Hegel s apotezou germánsko-německé kultury a germánsko-německého ducha. V době novější jdou těmito cestami Richard Wagner a jeho stoupenci (*Bayreuther Blätter*). Musím tu jmenovat zvláště Lagarda, ale také Nietzsche, dále spisovatele jako: Jentsch, Ammon, Tille a jiní.^[72]

Ve Francii by bylo uvést mezi jinými Micheleta, u nás Slovanů ruské *slavjanofilství*, polský *mesianismus* a náš český *humanismus*, pokusy o národní filozofii, přímo se příklánějící k vzorům německým. Tyto směry se vyvíjejí dále – u Rusů vedle slavjanofilů máme teď narodníky, sem patří také Dostojevskij, u Poláků je vedle haličských směrů (stanczyků, demokratů) pozoruhodný pokus Moszyńského, překonávající starý mesianismus revoluční i stanczykovský oportunistus politický. U nás je realismus pokusem o organické pokračování v starším humanismu.

Byly-li starší směry národní filozofie a politiky romantické, utopistické, jdou novější jejich představitelé dráhou pozitivistickou (realistickou – až naturalistickou). Obzvláště darwinismus a moderní evolucionismus sociologický měl přirozený vliv na toto myšlení, jehož vysloveným úkolem je pochopit smysl národního vývoje (filozofie dějin speciálních v rámci filozofie dějin obecné) a v tomto smyslu určovat cíle a taktiku politiky všenárodní.

Historický materialismus na výklad tohoto vývoje nestačí. Zájmy pouze hospodářskými cit a smýšlení národní vystihnout nelze. Není pochybností, že zájmy a poměry hospodářské přispívají k uružnění teritoriálnímu a národnímu způsobem rozmanitým. Tak má například

poměr Irů a Angličanů, nás Čechů a Němců, dokonce i Malorusů a Velkorusů také svou stránku hospodářskou. Šlo by ovšem o pečlivější analýzu v každém jednotlivém případě a o přesnější určení toho, co hospodářskou stránkou rozumíme. Citovaný socialista flámský má do jisté míry pravdu, že boje národní jsou také boji třídními. Zase jiný význam hospodářských poměrů možno vidět například v teorii některých zoologů, že potrava vytváří nové druhy; často čteš (ovšem spíše ve formě sociologických aperçus), že dělníci (hladoví) a bohatí (sytí a přesycení) jsou dva druhy lidí, a že ovšem ti hladoví snědí syté.

V ruské literatuře ještě dnes je spor o to, do které míry je občina hospodářským zařízením slovanským, ruským – marxisté Beltov, Volgin, Struve mají pořád ještě důvod vystupovat v tom proti narodníkům i proti slavjanofilům.

Sombart upozornil právě včas na fakt, že socialismus má svůj zvláštní ráz podle národů – ani docela vyslovený a uvědomělý zájem hospodářský a třídní nemůže setřít rázu národního.

Bylo by úkolem zastánců historického materialismu všechny tyto a jiné momenty ze svého stanoviska náležitě posoudit. A ovšem by musili rozebrat také ostatní prvky národnosti. Především by bylo zkoumat působení prostředí přírodního (klíma, půda a tak dále). Přitom by bylo třeba ostřeji odlišit pojem vlasti a národnosti, jak to asi hlásal už Kollár.^[73]

Určováním prvku biologického mohl by být historický materialismus přiveden dokonce k tomu, aby viděl v národnosti potvrzení svého učení. Míním například teorii Gobineauovu, že krev je podstatou rasy a národnosti; podle ní je historie jen historií krevního smíšení a degenerace, až konečně nastane etická smrt ras a národů. Jestliže totiž Engels vidí v Morganově teorii historický materialismus Marxův, mohl by se vidět i v této teorii Gobineauově, tím spíše, že i u tohoto Francouze, jako u Morgana, krev hraje roli přímo mystickou.

Vůbec je jistá shodnost mezi moderní ideou národnostní a starým zřízením rodovým, jak je líčí Engels. V pocitu sounárodnosti (národní sounáležitosti) tkví organizační síla společenská, podobná v svých účincích domnělé sourodovosti (rodové sociabilitě). Rodů Engelsových nikdy nebylo, ale už jsem ukázal na to, že z nynějšího národního („umělého“) příbuzenství lze soudit na prvotní rody a kmeny. Maine vidí v citu národnostním, obzvláště v panslavismu a pangermanismu, přímo obživení staršího pokrevnosti.^[74]

Ani stát se nesmí směřovat s národností, jak bylo už upozorněno. Ten rozdíl Marx a Engels nejméně chápali. Ovšem stát a národnost spadají do značné míry.^[75]

Národní hnutí moderní je politicky a sociálně demokratické. U nás bylo de facto úsilí národnostní vždycky svobodomyšlné a lidové. Palacký vyslovil už před rokem 1848 teorii, že moderní národnost (s veřejným míněním) svou podstatou čelí státu; proti absolutismu a centralismu moci státní klade národnost jako novou a vyšší moc společenskou a kulturní. Stejně bylo národní hnutí demokratické v Německu.

Národnost konečně úzce souvisí s jazykem, s právem a s mravností, s uměním a s literaturou, s filozofií a s náboženstvím.^[76]

Pečlivý rozbor musil by ovšem co možná přesně konstatovat poměr a stupeň působnosti všech těchto prvků; přitom by se muselo stále pamatovat na vývoj – idea a cit národnostní podle dob se mění.

Že konečně neběží o vyanalyzování jednotlivých prvků, z nichž se pojem národnosti a národního citu skládá, nýbrž také o syntetické pochopení celého národnostního citění a smýšlení a jeho sociální působivosti, rozumí se samo sebou; v tom smyslu mluvíme o národnostní ideji a národnostní politice v nejširším rozsahu. Musí být určen stupeň sociálněpolitického účinku této ideje. Já pro svou osobu sotva musím výslovně zdůrazňovat, že nacionalismus, který podřizuje všechny sociální síly ideji národnostní, neakceptuji.

118. Kautsky o národnostním federalismu. Národnost a humanita. Právo jazykové je přirozené. Kosmopolitismus, nacionalismus, socialismus

Formule Marxovy a Engelsovy na problém národnostní v každém ohledu jsou slabé.

Teprve nejnověji pohlédl z marxistů Kautsky na problém pečlivěji, obrav si za předmět svého studia národnostní poměry Rakouska. Uznává relativní samostatnost národnostního principu. Je zajímavé, že dospívá k národnostnímu a jazykovému programu Havlíčka a Palackého z roku 1848 – k národnostnímu federalismu. Tento program Kautského přijímají teď také socialisté naši a rakouští vůbec.^[77]

Nevím, bude-li se tomuto programu Kautského rozumět ve vší plnosti – nevidím, že by si byl Kautsky sám jeho dosah uvědomil.

Idea národnostní vyvíjela se s novodobou ideou humanitní: Národnost nalézá v humanitě svůj etický podklad. Herder, tuším, prvý jasněji vyslovuje novodobou ideu humanitní a národní: člověčenstvo není složeno z organizací umělých jako stát a tak dále, nýbrž z přirozených organismů národních. Každý národ je Herdrovi přirozeným členem celku člověčenského.

Humanita má však význam netoliko extenzivní, nýbrž také intenzivní. Vyložil jsem už (v § 50, I), jak v XVIII. století nebyla na základě ideje humanitní vyslovena pouze všeobecná práva člověcká (o jejich původu církevně náboženském byla právě řeč), nýbrž že byl studován a pochopen také duch národní a lidový. Vedle státu a v státu vystupuje pořád určitěji do popředí národ. K právům člověckým čítají se ve státech národně smíšených práva jazyková. Ve Francii neměli ovšem příčiny o práva jazyková se starat, ale jinak bylo a je v Rakousku, v Belgii, v Rusku, vůbec v zemích obydlených národy několika. Tu se také cítí národnost jazykově intenzivněji než jinde. Vždyť Angličan se například do našich poměrů v Rakousku nemůže ani vmyslit.

Ukázal jsem už sdostatek v svých dřívějších pracích, jak zvláště naši buditelé Kollár, Šafařík, Palacký, Havlíček a Augustin Smetana zakládali ideu národnostní na ideji humanitní.^[78] Palacký například dovozuje rovnoprávnost národní a jazykovou z hesla Francouzské revoluce: svoboda, rovnost, bratrství. A Palacký, stejně jako Kollár, byl poučen Herderem.

Státoprávně se prohlašují práva jazyková pravidlem za právo přirozené tak jako práva lidská; v nich nachází idea národnostní svůj etický a právní podklad. Idea národnostní se dnes stává promyšleným principem všekulturním – národové, jako přirození celkové, jako členové člověčenstva, usilují o promyšlené, plánové kolektivní jednání a smýšlení.

Vedle myšlenkových směrů národních vždycky jsou směry více méně kosmopolitické. Typicky vidíme tento rozdíl na vývoji myšlení ruského, na protivě dvou velikých táborů slavjanofilů a zapadníků. Avšak právě na této protivě můžeme vidět, že mezi extrémy jsou četné přechody a že kosmopolitismus a nacionalismus se absolutně nevyklučují (Bakunin – také Heczen!). Jako individuum nejsilnější nemůže sobě postačit samo, žijíc netoliko silou svou vlastní, ale i tím, že je členem nějaké obce a společnosti, tak i národ je členem lidstva a nutně žije nejen životem svým, ale do jisté míry také životem národů jiných. Vidíme, jak v historii pořád pokračuje organizace celého lidstva jako celku – „světová centralizace“ Palackého – ale jak se zároveň části tohoto lidstva individualizují, diferencují. Každé individuum je centrum a zároveň periferie, je stále organizování mezi individui, masami a velkým celkem.

Historie ukazuje nám pokusy o veliké říše světové, ale zároveň vidíme, jak se rozpadají; v témž státě vidíme napětí mezi centralismem a autonomismem. V náboženství totéž: světové církve zápasí s církvemi národními a přímo místními – katolicismus a protestantismus jsou

výsledkem a zároveň vůdci obojího usilování. Táž protiva je v oboru hospodářském a je konečně i v umění, v literatuře, ve filozofii, ba i v jazyku.^[79]

Marx, jak už bylo ukázáno, přidržel se směru kosmopolitického. Avšak musí se jeho kosmopolitismu správně rozumět; neboť i idea kosmopolitická je různá podle dob a poměrů. V Německu byla strana liberální a zejména hegelovská levice kosmopolitická. Ale tento kosmopolitismus byl při tehdejší rozkouskovanosti politické u mnohých de facto nacionalismem, usilujícím o politické sjednocení Německa. (To platí zvláště pro Engelse.) Zároveň byl tento kosmopolitismus zbraní proti tlaku politickému. V tom smyslu mluvívá Feuerbach, Ruge i jiní.^[80]

Sombart vyslovil myšlenku, že socialismus a nacionalismus vždycky byly a pravděpodobně (voraussichtlich) vždycky budou protivami, dvěma póly, okolo nichž se otáčejí dějiny lidstva.^[81] Sombart dostává tuto formuli pro svou filozofii dějin jen tím, že bere pojem národnosti, jak sám říká, „ve smyslu nejširším“ a že zapomíná na to, že centralizace a autonomizace, respektive nacionalizace a internacionalizace, jsou jen dvě stránky téhož procesu.

Internacionalismus se může k nacionalismu chovat dvojako: negativně, může ideu národnostní odmítat – pak je to v praxi jazykový absolutismus; anebo může národnost pojímat a přijímat pozitivně – pak je to jazykový a národnostní federalismus. A rozumí se, že v obojím případech jsou možné formulace rozmanité.

Ale dnes už není, podle programu Kautského a Pernerstorfova, mezi socialismem a nacionalismem naprostého antagonismu. Vždycky však, a potud by měl Sombart pravdu, bude mezi nacionalismem a internacionalismem napětí, pokud se národnost pojímá absolutně, pokud každý budeme národ svůj pokládat za vyvolený a jedině vyvolený.

Avšak to je jen přechodná fáze vývoje. Posud nedovede většina lidí národ svůj milovat bez negace národa jiného; ale již dnes spějeme tam a výše – nejen tolerovat, ale také uznávat národy jiné, svůj národ milovat opravdu pozitivně.

V té příčině jsem řekl své mínění již častěji. Proto mohu zde svůj soud o socialismu a o jeho poměru k ideji národnostní shrnout stručně.

Uznávám v socialismu a v jeho mezinárodnosti přirozenou protivu a korektiv národnostního egoismu a šovinismu, korektiv tím vítanější, že se národnostní ideje a národnostního citu od

různých a četných spekulantů, malých i velikých, tak zneužívá, jako se zneužívá náboženství, vědy, žurnalistiky – všeho. Jestliže tedy socialisté naši posuzují kriticky naši národní politiku, ruští ruskou, angličtí anglickou, vidím v tom pro všeobecný vývoj prospěch.

Vliv socialismu je tu tím větší, že socialismus nepojímá svůj internacionalismus utopisticky a fantasticky a že národnost pojímá pořád pozitivněji.^[82] Nemýlím-li se, může socialismus prokázat zejména národům malým značné služby; rozšiřuje takto přirozeně svou starost o člověka malého.

Vždyť pravda je, jak vyznává Pernerstorfer, že socialistický kosmopolitismus byl dříve hodně bezkrevný. Avšak i ten bezkrevný kosmopolitismus měl svůj význam a nebyl horší než bezkrevný nacionalismus.

Marx a jeho stoupenci nepostihli v národním hnutí nových nadstátních a protistátních sil sociálních, nepostihli v něm projevu vědomí kolektivního. Demokraticismus moderního hnutí národnostního a jeho lidovost jsou socialismu bližší, než Marx pochopoval. Vidět to velmi dobře na shodě některých teorií slavjanofilských a socialistických. Už jsem na to upozornil, ale marxismus – marxismus, ne socialismus! – nedovedl pochopit ideje národnostní pro svůj materialismus a pro úzký amoralismus. Idea národnostní je právě také idea, a idea mravní.

119. Marx a marxisté o Rusku a o Slovanech. Marxismus a otázka polská. Marxisté proti německému šovinismu

Marxovo stanovisko národní jeví se nejurčitěji ve dvou otázkách časových a akutních – v otázce slovanské a židovské.

Charakteristický je Marxův odpor proti národům slovanským a zejména proti Rusku. Marx i Engels ztotožňují slovanskou otázku s panslavismem; ale z jejich vývodů je patrné, že věcem slovanským nerozumějí. Ale je patrné také tolik, že sdílejí proti nám Čechům a Slovanům, vyjímajíc Poláky, antipatie liberálně-německé. V pozdějších letech vyslovoval se Engels a jeho mladší stoupenci, a také již Marx, mírněji a přátelsky. Rusko je posud německým socialistům sociálním a politickým bubákem.

Proti Rusku Engels a Marx ostře vystupovali hned roku 1849 v *Neue Rheinische Zeitung*.^[83]

Proti Rusku a proti nám Slovanům psal Marx v dopisech o východní otázce (*The Eastern Question*, napsaných v letech 1853–1856); ukazuje tam opět, že slabost Rakouska tkví v panslavismu slovanských národů. (V sérii článků: „Revelations of the Diplomatic History of

the XVIII. Century“, 1856–1857, vytýká se whigovským ministrům, že prý byli od Ruska podplaceni.)^[84]

O nás Čechů psal Marx hodně nepěkně a malicherně.^[85]

V otázce polské chovali se marxisté hned od počátku jinak. O Polácích mluví Marx hned od počátku se sympatií; v *Komunistickém manifestu* vyslovují se sympatie revoluci, čelící k národnímu osvobození Poláků. Internacionála byla založena projevem pro polskou samostatnost. Polská sociální demokracie pracuje stále a soustavně pro samostatnost polskou v národním smyslu; sociálnědemokratická strana celé Evropy o polskou otázku se zajímá.

Ještě roku 1896 byl mezinárodní meeting v Londýně, kde vůdci sociálnědemokratičtí samostatnost Polska požadovali. To je tím důležitější, že bývalý obecný zájem o Poláky přestal – kde je doba, kdy se celá Evropa zajímala o polskou otázku, kdy němečtí básníci pěli proti Rusku pro Poláky.^[86]

Avšak i o Rusku mění se v socialistické straně mínění tím, že vystupuje socialismus ruský.^[87]

Ze všech těchto úsudků vidíme marxovské stanovisko revoluční. Rusko je Marxovi jako stát absolutistický nejprotivnější. Marx není první, jenž z Němců o Rusku tak soudil, ani poslední.^[88] Nezapomínejme, že roku 1848 byli u nás také Palacký a Havlíček proti absolutismu ruskému.

Proti ostatním Slovanům je Marx proto tak zaujat, že byli proti revoluci. Jako revolucionář je pro Poláky a pro samostatnost Polska, velebí Maďary,^[89] přeje sjednocení Itálie a je proti Rakousku, v němž také vidí ochránce absolutismu.

Sympatie pro Francii a pro její republiku je u Marxe láska stará.

Vidím v národnostní politice Marxově především důsledky jeho socialismu revolučního; oceňuje národy podle stupně jejich revolučnosti. Přitom se ukazuje, že Marx je v otázkách zásadních nejasný, v konkrétních otázkách denních neorientovaný. Raději pomlčet o tom, že jeho úsudky jsou často zbytečně hrubé.^[90] Marx povoluje starým předsudkům a patrně také antipatiím čistě osobním.^[91]

V jeho úsudcích mluví také Němec prošlý školou liberální své doby. Mluví z nich také potomek Židů ke křtu přinucených. Mluví z nich konečně štvaný emigrant – tak lze pochopit příkré, a nerozpakují se říci, nesprávné úsudky o jeho vlastním národě a zvláště o válce

francouzsko-německé. Ovšem měli už Marx a Engels před sebou silné proudění šovinistické; připomeneme-li si, jak se proti sociální demokracii až příliš často postupovalo nespravedlivě, pochopíme, že se neúčastnili výročních slavností tak zvaných sedanských.^[92]

Výsledek války německo-francouzské Marx vlastně akceptuje, rovněž Engels; Engels z toho vyvozuje důsledky další (viz dále § 143, IV).

120. Marx a otázka židovská

Docela speciální záhadou byla Marxovi přirozeným způsobem otázka židovská.

V literatuře a žurnalistice německé věc se přetřásá již od XVIII. století.

Století humanitní filozofie a osvícenství, století práv člověckých nemohlo se vyhnout právě této otázce. V Německu Lessing nenapsal svého *Nathana* nadarmo. V duchu tohoto ideálního Žida začal Mendelssohn, sám Žid a žák Lessingův, pracovat o emancipaci Židů a – křesťanů; přispěl, jak praví Scherer, valně k tomu, že se němečtí Židé stali Němci. Zejména v Berlíně dostali Židé svým bohatstvím brzy vliv, a to vliv větší, než jim litera zákona Friedrichova dopřávala – divadlo, literární salony a žurnalistika brzy uzavřely s židovskou buržoazií kompromisy. Pro dobu Marxovu je Heine nejznámějším reprezentantem tohoto židovsko-křesťanského synkretismu.

Víc než filozofie a literatura uvádí židovskou otázku do obecného vědomí vývoj politický a zvláště hospodářský.

Stejnou dobou (v polovici let čtyřicátých), kdy u nás uvedl Nebeský otázku židovskou na přetřes (pod vlivem německým), jednali živě o tomto předmětu v Německu hegelovci. Stirner mluví o Židech, ale hlavně Bruno Bauer píše o jejich emancipaci. O Bauerovi píše Marx.^[93]

Článek Marxův je k otázce příspěvkem důležitým; také osvětluje velmi dobře Marxovy ideje politické a náboženské, a proto si z něho uděláme výtah obsírnější.

Bauer podle Marxe chybuje tím, že v otázce židovské vidí otázku náboženskou a národnostní, kdežto ve skutečnosti je to otázka hospodářská. Bauer totiž žádá na Židech, aby se stejně jako křesťané od náboženství emancipovali, pak že se oba, křesťané i Židé, sejdou jako lidé, a to na půdě vědecké – spojí je oba věda. Politicky Bauer požaduje, jako už Mendelssohn, aby stát byl úplně oddělen od náboženství, aby se stal úplně beznáboženským a aby ovšem byl svobodný, demokratický.

To Marxovi, rozumí se, nestačí. Víme už přece, jak Marx soudí o takzvaném beznáboženském státě. Hlavní chybu Bauerovu vidí právě v tom, že se obrací jen proti státu křesťanskému, zatím co by se měl obrátit proti státu vůbec. Podle Marxe stát sebesvobodnější je a zůstává orgánem buržoazie, a tím je dán poměr státu k náboženství: je to „chování lidí, stát tvořících, k náboženství“. To jest: stát se prohlásí za svobodný od náboženství, ale to je svoboda neskutečná, protože se nevzdají náboženství lidé. Podobně zrušil moderní stát soukromý majetek, odstraniv volební cenzus – ale to bylo zrušení majetku jen politické, nikoli skutečné, soukromý majetek de facto zůstal.

Člověk náboženský je k člověku politickému (k státnímu občanu) v téže protivě, v jaké k němu je kupec, nádeník nebo velkostatkář. Politická emancipace má tedy jen tu cenu, že je poslední fází lidské emancipace v posavadním daném řádě světovém, není to však emancipace skutečná, praktická. Politická emancipace člověka od náboženství znamená jen tolik, že bylo odkázáno náboženství z práva veřejného do práva soukromého. Proto právě je, jak jsme již slyšeli, stát ateistický, stát demokratický pravým státem křesťanským, a nikoli dřívější stát tak zvaný křesťanský.

Proto – Marx pokračuje proti Bauerovi – emancipace politická Žida člověkem neučiní, neboť právě tou politickou svobodou může zůstat Židem; stát svobodný zrušuje jen privilegium jednoho náboženství, ale náboženství samého nezrušuje.^[94]

Podle Bauera je však emancipace Židů obtížnější než křesťanů.^[95] Křesťan má překročit jen jeden stupeň, aby se vzdal náboženství – Žid se musí rozejít nejen se svým charakterem, nýbrž také s křesťanstvím, jež je historickým dovršením židovství, a toto dovršení, tento vývoj Židovi zůstal cizí. Žid, aby se osvobodil, musí se tedy podle Bauera přihlásit ne ke křesťanství, nýbrž k rozkladu křesťanství, k rozkladu náboženství vůbec, to jest k osvícenosti, ke kritice a k jejich výsledkům, k svobodné lidskosti.

Marx odmítá tuto formulaci Bauerovu jakožto úzce teologickou: tajemství Žida nesmí se hledat v jeho náboženství, naopak tajemství jeho náboženství najde se v Židovi skutečném.

„Který je světský důvod židovství? Praktická potřeba, egoismus.

Který je světský kultus Židů? Čachr. Který je jeho světský bůh? Peníze.

Nuže tedy! Emancipace od čachru a od peněz, tedy od praktického, reálného židovství, byla by sebeemancipace naší doby.“

Marx žádá takovou organizaci společnosti, která by neměla podmínek a možností čachru – tam by byl nemožný také Žid. Jeho náboženské vědomí by se ve skutečném životním vzduchu společenském rozpustilo jako fádň mlha. Žid není o nic méně výsledkem posavadní společnosti nežli křesťan; jestliže tedy pozná nicotnost své praktické podstaty a pracuje-li o její zrušení, pracuje ze svého posavadního vývoje o lidskou emancipaci vůbec a protiví se nejvyššímu praktickému výrazu znelidštění (menschlichen Selbstentfremdung).

Židovství je tedy podle Marxe prvek antisociální, jenž se vyvinul posavadním vývojem, nikoli ovšem bez pilného spolupůsobení Židů samých: „emancipace Židů koneckonců znamená emancipaci člověčenstva od židovství“.

Zatím se Žid už emancipoval po židovsku – ačkoli je jen tolerován, určuje svými penězi osud celých říší. Žid se však emancipoval také tím, že jím (ale i bez něho) staly se peníze mocí světovou a že praktický duch židovský stal se praktickým duchem národů křesťanských. „Židé se emancipovali do té míry, do které se křesťané stali Židy.“

Žid stojí k státu v poměru nepravdivém, lživém – stát ho neuznává, ale je v jeho moci. To je však podle Marxe poměr státu a peněz vůbec. Ideálně vzato stojí politika nad penězi, ve skutečnosti se stala peněz otrokem.

Židovství se neudrželo vedle křesťanství jen jako náboženská kritika křesťanství, jako ztělesněná pochybnost, nýbrž stejně tak i tím, že se prakticko-židovský duch, že se židovství udržovalo v křesťanské společnosti, ba že v ní dokonce dosáhlo nejvyššího vývoje. Žid je pouze speciálním případem židovství měšťanské společnosti. „Ze svých vlastních útroby zplozují měšťanská společnost Žida stále.“

„Který byl základ židovského náboženství sám o sobě? Praktická potřeba, egoismus.“

Monoteismus Židův je tedy ve skutečnosti polyteismus mnohých potřeb, polyteismus, jenž i záchod učinil předmětem božského zákona. Praktická potřeba, egoismus je principem společnosti měšťanské a zjevuje se ve své čistotě, jakmile tato měšťanská společnost ze sebe úplně zrodila politický stát. Bohem praktické potřeby a sobectví jsou peníze.

Peníze jsou energickým bohem izraelským, před nímž nesmí být boha jiného. Peníze snižují všecky bohy člověka – a proměňují je ve zboží. Peníze jsou všeobecnou hodnotou všech věcí, která je ustavena sama pro sebe. Oloupily tedy o svou vlastní cenu celý svět, svět lidský i

přírodu. Peníze jsou bytostí, jež se člověku, jeho práci a jeho podstatě odcizila, a tato cizí bytost nad ním panuje, a on ji uctívá.“

Žid nemá národnosti – jeho národnost, toť národnost kupce, peněžníka vůbec. Nehorázný zákon židovský, zvláště talmud, není než náboženská karikatura nehorázných mravností a práva, obřadů jen formálních, jimiž se svět egoismu obklopuje. Židovský jezuitismus talmudovský je jezuitismus egoismu všeobecného; obejít chytře zákon, toť hlavní umění tohoto světa.

Židovství se nemohlo vyvíjet dále jako náboženství, protože názor na svět, jež má praktická potřeba a egoismus, eo ipso je obmezený; náboženství praktické potřeby má své dovršení ne v teorii, nýbrž jen v praxi, právě proto, že jeho pravda je praxe. Židovství nemohlo vytvořit svět nový; rozum egoismu je pasivní, nerozšiřuje se, ale je rozšiřován vývojem poměrů společenských.

Židovství dosáhlo svého vrcholu dovršením měšťanské společnosti, ale ta se dovršila teprve ve světě křesťanském. „Jen pod panstvím křesťanství, jež všechny poměry národní, přirozené, mravní, teoretické učinilo člověku vnějšími, mohla se měšťanská společnost úplně odloučit od života státního, potrhá všechny svazky druhové (Gattungsbande), postaví egoismus, sobeckou potřebu na místo těchto svazků druhových, rozložit svět lidstva ve svět atomistických, nepřátelsky proti sobě stojících individuí.

Křesťanství vzniklo z židovství. Rozložilo se zase do židovství. Křesťan byl hned zprvu teoretizujícím Židem, Žid je tedy praktickým křesťanem, a praktický křesťan stal se zase Židem.

Křesťanství překonalo reálné židovství jen zdánlivě. Bylo příliš vznešené, příliš spiritualistické, aby bylo dovedlo odstranit surovost praktické potřeby jinak než vzdušnými mátohami. Křesťanství je sublimní myšlenkou židovství, židovství je všedním (gemeine) upotřebením křesťanství.“ Ale toto upotřebení mohlo se stát všeobecným, teprve když křesťanství jako hotové náboženství teoreticky dokončilo odcizení člověka sobě a přírodě. Teprve pak se dostalo židovství ke všeobecnému panství, zcizilo, prodalo totiž odcizeného člověka a odcizenou přírodu. „Zcizení je praxí odcizení.“

Člověk, pokud je zajatcem náboženství, neumí než ztělesňovat svou vlastní bytost tím, že ji dělá bytostí cizí, fantastickou (antropomorfismus); tak dovede být pod panstvím egoismu jen praktickým, to jest dovede vytvářet předměty jen praktické a dává tyto své výrobky a všecku

svou činnost pod vládu cizí bytosti tím, že jim (svým výrobkům a činnosti) dává smysl cizí bytosti – peněz.

Křesťanský egoismus věčné blaženosti, toužící po odplatě na věčnosti, nutně se obrací (schlägt um) ve své nejdokonalejší praxi v egoismus židovský, hovějící tělu, potřeba nebeská v potřebu pozemskou – subjektivismus se stává egoismem. Tvrdošíjnost Židů vysvětluje se ne jejich náboženstvím, nýbrž lidskou pohnutkou jejich náboženství, egoismem.

A protože se reálná bytost Židů uskutečňuje ve společnosti měšťanské, nemohla jich tato společnost přesvědčit o nereálnosti jejich bytosti náboženské – jejich náboženství není než ideový projev praktickosti.

„Jakmile se společnosti podaří zničit podstatu židovství empirickou, totiž čachr a jeho podmínky, stal se Žid nemožným, protože jeho vědomí už nemá předmětu, protože subjektivní základ židovství, praktická potřeba, je zlidštěna, protože konflikt existence člověka individuálně smyslné je zrušen s existencí jeho druhovou.“

„Společenská emancipace Žida je emancipací společnosti od židovství.“ –

Tento článek Marxův je stylisticky zajímavý – ukazuje nám mladého Marxe a jeho zálibu pro silné antiteze. Marxovy myšlenky jsou větším dílem pouhým přiostrněním vývodů podaných Feuerbachem o egoistickém monoteismu Židů (také Bauer podává charakteristiku Židů podle Feuerbacha).

Marxovy vývody jsou oslnující, ale nepřesvědčují. Upřímně řečeno, jsou chytřejší, než se sluší na opravdové řešení vážné otázky; vidět v židovství vyvrcholení křesťanství – to přece nelze; dovozovat, že křesťanství se zase vrátilo do židovství – to znamená hegelovské kopí negace negace opravdu příliš drze otáčet. Copak nebyli Židé před křesťanstvím? Že si křesťané své Židy vychovali, je správné jen do jisté míry.

Marx nechce vidět v otázce židovské stránku národní, stránku plemennou – a přece v ní je; Židé zvláštním národem jsou, třebaže se již vzdali svého jazyka mluveného. Ale jazyk není právě jediným a nejdůležitějším znakem národnosti.^[96]

Marx nesprávně posuzuje také otázku náboženskou vůbec, a nerozumí tedy ani této stránce otázky židovské. Otázka de facto je také náboženská, třebaže v různých zemích v míře nesterjné. Haličtí a ruští ortodoxní Židé jistě nejsou Spinozové nebo Mendelssohnové.

Bauerova myšlenka, že Žid reprezentuje nižší stupeň vývoje, má do sebe kus pravdy, a proto stojí za přemýšlení, může-li Žid a jak (pro jednotlivé země budou tu asi rozdíly), neprodělav stadia křesťanského, s křesťanem stejně vkročit do stadia nadkřesťanského – ne do stadia bauerovsky protikřesťanského! Lze proti Bauerovi namítat, že se značná část Židů obecného vývoje účastnila, ale jistě to neplatí o Židech všech.

Marxovi i zde a právě zde vadí jeho materialismus. Ve své materialistické jednostrannosti redukuje podstatu židovství a křesťanství na egoismus. Lze ovšem sice dělat z Židů do jisté míry orgán všeobecné lakoty, kvazi hromosvod vši lakoty, ale v tom je právě jen část pravdy.

Marx nedosti analyzoval vlastnosti Židů, a proto neliší stránek jejich charakteru dobrých od špatných.

A stejně nezkoumá dobrých a špatných vlastností křesťanů (různých národů). Proto se jeho úsudek o Židech neliší valně od odsouzení Stirnerova. A přece národa židovského necharakterizují pouze čachráři, ale také Jeremiáš, Spinoza, a také Kristus. Marx ovšem nemohl dobře potřebovat pro svůj materialismus silného židovského citu mesiášského. A přece vysvětluje tento mesianismus notný díl chování židovského a – Marxova.

Marx problému židovského nepochopil ani po stránce historické a kulturní. Recepce židovství křesťanstvím, hlavně recepce Starého zákona je jistě fakt velmi důležitý. Marx má pravdu, že křesťané (jen do jisté míry!) zežidovštěli, ale to jim nebylo jen na škodu, nýbrž také na prospěch; právě reformace byla do značné míry recepcí Starého zákona a židovství, a opakuji, ku prospěchu moderních národů. Není tedy náhodné ani to, že otázka židovská je v zemích katolických a pravoslavných akutnější než v zemích protestantských.

Nechci ovšem tvrdit, že lze recipovat židovství všecko. Ale je to jako s recepcí římského práva a klasické kultury: musíme recipovat část potřebnou a dobrou a zpracovat své vlastní s tím, co recipujeme, živou a tvůrčí syntezí. O to běží – a toho jsme posud velmi daleci.^[97]

Té práce se musejí ovšem podějmout Židé stejně jako křesťané.

Takovým řešením není ovšem ani antisemitismus dnes rozšířený, ani antisemitismus Marxův. Marxova formule tu naprosto nestačí, protože de facto otázku jen obchází; Marxova formule nestačí ani marxistům samým: tak se nedávno stalo, že Bernstein vinil Angličana Baxe z – antisemitismu.

Marx ostatně na jednom místě pěkně proti Bauerovi vykládá, že Žid, pozná-li nicotnost své praktickosti a usiluje ji překonat, pracuje za emancipaci všelidskou.

Kus této práce obrodním vidím v sionismu. Nemíním tím vystěhování do Palestiny – Židé mohou klidně zůstat, kde jsou, ale musejí pochopit, že jejich mravní charakter a jejich celý názor na svět potřebuje nápravy. Vymlouvat se na křesťany nestačí – to je většinou výmluva jen planá. Židům dnešním chybí sebekritika proroků, tíží je ten zvláštní objektivismus, jenž byl národním věnem také Marxovým (viz § 21, I shora). Ze strachu před majoritou Židé si netroufají podívat se do svého vlastního svědomí, pravda, že křesťané jsou tu spoluvinní, ale přece jen *spoluvinní*. Židé, toť jejich velká chyba dnešní, jsou s sebou příliš spokojeni. Totéž ovšem platí o antisemitském křesťanství.

Přilnutí mnohých Židů k socialismu je pochopitelné – jeho revoluční ráz svědčí lidem společensky a politicky potlačovaným. V Německu psal již Heine pro proletariát a velebil jeho revolučnost, Lassalle a pak Marx stali se vůdci socialismu německého a skoro už socialismu všeho. Heine viděl v Lassalovi mesiáše. Jistě se cítil sám mesiášem, tak jako Marx – to je právě židovské; ale mesianismus Marxův trpí tou vadou, kterou sám přičítá Židům – marxismus je příliš praktický, příliš objektivistický, příliš materialistický.

Kapitola devátá: Otázka náboženská

121. Marxův Kapitál dovršuje Feuerbachovu kritiku náboženství: náboženský antropomorfismus ekonomickým fetišismem

„Pro Německo je kritika náboženství v podstatě ukončena, a kritika náboženství je předpokladem kritiky veškeré.“ Těmito slovy Marx začíná svou kritiku právní filozofie Hegelovy, vyslovuje takto mínění, že otázka náboženská je odbyta. Ve své kritice Carlyla praví totéž Engels.

Náboženství je Marxovi nejvyšší ideologií, to jest ideologií, co nejdále se vzdalující materiální základny ekonomické. Náboženství není Marxovi a Engelsovi nic než antropomorfismus, oběma znamená Feuerbachova kritika náboženství konec a vyřízení všeho náboženství. Domnívají se ovšem, jak jsme slyšeli, že Feuerbachův humanismus musí být důsledně domyšlen, domyšlen důsledněji, než to učinil Feuerbach sám. Zvláště musíme pochopit, že náboženství má ještě jeden bezpečný útulek – v ekonomice: moderní člověk totiž

je podle Marxe fetišistou zboží a peněz. Náboženský fetišismus kořín se produktům vlastní hlavy – fetišismus ekonomický kořín se produktům vlastní ruky – zboží.^[98]

Kritikou tohoto fetišismu zboží, tedy Marxovým *Kapitálem*, bude fetišismus překonán nadobro. Neboť „náboženský reflex světa skutečného může vůbec zmizet jen tenkrát, až poměry praktického života všedního budou lidem znázorňovat den co den průhledně rozumné jejich vztahy vzájemné a jejich vztahy k přírodě“.^[99]

Ukázal jsem už, jak Feuerbach oživil deismus XVIII. století, zvláště ve formě Humově. Autorita Feuerbachova a Comtova pozitivismu, utvrzovala Marxe i Engelse v tomto falešném a jednostranném názoru; vedle toho působila protináboženská filozofie Stirnerova, Bauerova a Straussova, také Schopenhauerova, a vůbec nálada tehdejšího německého liberalismu.

Základ ovšem podal ultraracionalismus Hegelův. Tak je Marxovi náboženství pouhou teorií,^[100] a to dětinským a vědou vyřízeným světovým názorem minulosti, je mu teologií a antropomorfskou pověrou.

Jako reakce proti romantické sentimentalitě, vidoucí všecko náboženství v citu, byl Hegelův racionalismus zdravý, ale jako každá reakce přepjatý. Hegel usiloval s náboženstvím se nějak vyrovnat, také Feuerbach, ale Marx se rozchází s náboženstvím a se vši ideologií úplně. Ani prvek etický není ušetřen jeho kritiky – i mravnost je ideologie, a tak mu zůstává jen pozitivní věda, hlavně věda přírodní, a pozitivní ekonomika.

122. Engelsova filozofie náboženství

Engels se snaží i v otázce náboženské uvést názory Marxovy a své vlastní v celek; ovšem nesmíme se divit, že podal vlastně jen historii náboženství, nikoli jeho filozofii – jeho nekritický historismus je si právě i tu důsledný.

Náboženství – čteme ve spise o Feuerbachovi – vzniklo jako nejvyšší ideologická forma v době prastaré z nesprávných, nedozrálých (waldursprünglich) – antropomorfských – představ lidí o sobě samých a o vnější přírodě je obklopující. Jako všecka ideologie je zvláště ideologie náboženská „zabývání se myšlenkami jako bytostmi samostatnými, nezávisle se vyvíjejícími, jen svým vlastním zákonům podřízenými“.

Původní názory náboženské jsou obyčejně společné příbuzným skupinám národním; zvláště to platí o Árijcích. Když se tyto skupiny rozdělily, vyvíjejí se u každého národa názory

náboženské podle životních podmínek samostatně; bohové se stávají bohy národními a s národy zanikají.

Zánik starých národností byl způsoben Říší římskou. Proto vzali za své bohové národní, ale zanikli také bohové římské, neboť byli stejně přistřiženi na úzký okruh města Říma. Avšak cítila se potřeba, doplnit světovou říši světovým náboženstvím, jak poznat z pokusů, uznat kde kterého slušného boha cizího vedle domácích. Ale nové náboženství světové nedá se dekretovat císaři. Nové náboženství světové „v tichosti zatím bylo vzniklo“. Křesťanství je směšenina zevšeobecnělé teologie orientální, hlavně židovské, a vulgarizované filozofie řecké, hlavně stoické. Jaké to křesťanství bylo původně, musí se teprve pracně vyšetřit; oficiální forma, historicky nám dochovaná, zjevuje nám jen náboženství státní, za něž bylo křesťanství po dvou stech padesáti letech prohlášeno, podávajíc takto důkaz, že vskutku hovělo potřebě časové.

Ve středověku se křesťanství přizpůsobilo zase feudalismu: katolicismus není než hierarchický feudalismus. Teologie středověká podčinila si všechny formy ideologie, filozofii, politiku, právo. Tím se každé společenské a politické hnutí nutně projevovalo ve formě teologické; „myslím mas, krměným výhradně náboženstvím, musily být předvedeny jejich vlastní zájmy v přestrojení náboženském, měly-li vyvolat velikou bouři“.

Protestantské kacířství vzniklo, jako protiva feudálního katolicismu, z měšťanství; nejprve v jižní Francii u Albigenkých, v době, kdy tam města nejvíce kvetla. Měšťanstvo utvořilo však hned z počátku „přívěsek“ nemajetných, k žádnému uznanému stavu nepříslušejících měšťanských plebejců, nádeníků a jiných služebníků, předchůdců nynějšího proletariátu; podle toho se rozpadlo také kacířství na měšťansky umírněné a na plebejsky revoluční, jež také u kacířů měšťanských bylo v nemilosti.

Protestantské kacířství se nedalo potlačit, protože zvítězilo měšťanství. Lokální boj měšťanstva proti feudální šlechtě stal se bojem všennárodním, z kacířství vznikla veliká akce, „tak zvaná“ reformace. Avšak měšťanstvo nebylo dost silné ani dosti vyvinuté, aby sjednotilo a vedlo odbojníky všechny, plebejce měšťanské, nižší šlechtu a sedláky. Šlechta byla poražena napřed; povstali sedláci, ale podlehli také. Povstání sedláků je vrcholem tohoto celého hnutí revolučního, ale města sedláky opustila, zeměpánové revoluci potlačili a měli z toho všecken zisk. Tím luterská reformace v Německu zbahněla a Německo zničila: Německo mizí na tři sta let z řady zemí vsahujících samostatně do historie.

Druhým aktem měšťanské revoluce je reformace anglická. Byla účinnější a úspěšnější než německá tím, že ve svém zárodku byla republikánštější a demokratičtější. Kalvín totiž postavil do popředí reformace s ostrostí vpravdě francouzskou její pravý charakter měšťanský, zrepublikanizoval a zdemokratizoval církev. Kalvinistická reformace posloužila republikánům v Ženevě, v Holandsku, ve Skotsku, osvobodila Holandsko od Španělska a od Německa a podala zvláště revoluci anglické „ideologický kostým“. Avšak ani anglický kalvinismus nedošel plného uznání, protože revoluce v roce 1689 byla skončena kompromisem části šlechty s měšťanstvem. Státní církev anglická byla znova zřízena, ale ne už jako katolicismus s králem na místě papežově, nýbrž silně kalvinizovaná.

Třetí a poslední akt emancipace novodobé je revoluce Francouzská. Ve Francii byla kalvinistická menšina roku 1685 potlačena, katolizována nebo vyhnána; ale to nepomohlo. Povstal svobodný myslitel Pierre Bayle a roku 1694 narodil se Voltaire; tak násilí Ludvíka XIV. měšťanstvu jen pomohlo, že mohlo provést svou revoluci ve formě, vyvinuté buržoazii jediné slušící, totiž ve formě výlučně politické, nenáboženské. Místo protestantů seděli v národním shromáždění svobodomyšlníci. Tím přišlo křesťanství do svého stadia posledního. Nebylo již schopno sloužit kterékoli pokrokové straně za ideologické „přestrojení“ jejich snah, i stává se výhradním majetkem tříd panujících. Přitom každá třída užívá náboženství svého: velkostatkářští junkeři mají katolické jezuitství nebo protestantskou ortodoxii, liberální a radikální buržoové mají racionalismus – přitom je lhostejné, věří-li pánové v to své náboženství, či ne.

Vidíme tedy: „Náboženství, jakmile jednou vzniklo, obsahuje vždycky látku z podání, jako že tradice ve všech oborech ideologických je velikou mocí konzervativní. Ale přeměny, které se s touto látkou dějí, vznikají z poměrů třídních, tedy z hospodářských poměrů lidí, kteří tyto přeměny způsobují.“

123. Antropomorfismus nevyčerpává podstaty náboženství. Marx a Engels obnovují s Feuerbachem racionalistický deismus. Náboženství a jeho prvek etický a sociální. Moderní boj o Boha

Čtenář vidí – nic než Feuerbach a Comte.

„Vyšší bytosti, jež naše náboženská fantazie vytvořila, jsou jen fantastickým zrcadlením naší vlastní bytosti.“^[101] Je vedle „fantazie náboženské“ také fantazie nenáboženská? A čím se ta fantazie stává právě náboženskou? A je fantazie totožná s fantastikou? A bylo to zrcadlení

vždycky fantastické a jen fantastické? Podle Kantovy psychologie tvůrčí fantazie a rozboru antropomorfismu je Engelsův feuerbachismus aspoň anachronistický. Ovšem Engelsovi tu jako všude nezáleží na nějaké větší nebo menší nepřesnosti; sotva že se přihlásil k citovanému výkladu Feuerbachovu, podává o tři stránky dále výklad náboženství animistický, nyní rozšířený (Tylor, či Spencer?), aniž se ptá, jak obě teorie spolu souvisí.^[102]

Vůbec lze jen říci, že se Engels o psychologický výklad náboženského citu a ideje ani nepokusil. Je-li mu, jak praví, myšlenka osobní nesmrtelnosti fádni – není to důvod, aby o náboženství jednal se suverénní povrchností fádniho a mělkého deismu. K tomu deismu se ovšem hodí vykládat monoteismus „destilací“ a také abstrakcí přírodních sil a podobně, ale výklad vědecký to není.

Engels (totéž platí o Marxovi) byl by se mohl o náboženství lépe poučit. Tolik by byl musel při troše kritiky poznat, že Feuerbachův antropomorfismus nevystihuje celé podstaty náboženství. Byl by také mohl vidět, že výklad Feuerbachův je také sám o sobě nedostatečný. Nehledíc k tomu, že antropomorfismus znamená už vyšší stadium náboženského vývoje, že tedy není tak „waldursprünglich“, jak Engels myslí, nestačí Feuerbachova fantazie a egoismus k výkladu náboženství.^[103]

Feuerbach spojuje svůj deismus se svou sentimentální teorií lásky. Marx a Engels jsou deisté bez sentimentality. Pokládají náboženství jen za světový názor nevědecký, za teorii vůbec; náboženství se jim vyčerpává teologií. Jako Feuerbach a Comte vidí Marx a Engels v nynější teologii a filozofii poslední fázi ideologickou; tato ideologie, vyčerpavší se soustavou Hegelovou, přestane a nastane údobí „filozofie nové“ (Feuerbachovo oblíbené slovo), neideologické – údobí materialismu a jeho sociální praxe, komunismu.

Že by náboženství mohlo mít vztah také k citům a k vůli, že city a vůle vůbec mají pro člověka význam a oprávněnost – o to se Marx a Engels jako všichni jednostranní racionalisté nestarali.

Marx a Engels úplně přehlízejí v náboženství prvek etický. Kant pro ně neexistuje. Ale ani Feuerbach jich o tom nepoučil, ačkoli odůvodňoval náboženství antropomorfické i své náboženství humanity eticky – náboženství antropomorfické z egoismu, náboženství humanity z lásky. Pravda – Feuerbach pojímá náboženství romanticky, dělá je věcí jen srdce. Ale touto jednostranností není odčiněn fakt, že poměr člověka k člověku může se pojímat nábožensky, že náboženství nevede člověka jen k Bohu a k světu, nýbrž také k bližnímu. To

postřehoval Feuerbach, a proto usiloval o náboženství humanity, třebaže na základě materialistickém. Engels se nad tou snahou usmívá, že prý je to tolik, jako moderní chemii prohlašovat za pravou alchymii: může-li náboženství být bez boha, pak může také alchymie být bez svého kamene mudrců.^[104]

A přece se moderní chemie přirozeně vyvinula z alchymie. A podobně se vyvíjí moderní náboženství z náboženství staršího. Mezi bohem Kantovým nebo Lotzovým a mezi bohem středověkým, a dokonce mezi bohem divochovým je právě týž rozdíl jako mezi všemi ostatními pojmy. Také Kant připouští antropomorfismus (viz § 14, I shora), Comte dokonce fetišismus – ale mezi antropomorfismem *Kritiky čistého rozumu* a mezi původním, „waldursprünglich“ náboženstvím divochovým je právě velký rozdíl myšlení kritického a nekritického.

Ostatně běží tu hlavně o fakt, že poměr člověka k člověku můžeme pojímat sub specie aeternitatis^[105] – nábožensky, že náboženství mělo a má vedle teoretických dogmat také obsah etický. Náboženství vyšší dávala vždycky na tento obsah etický důraz. Pro Engelse a Marxe tento fakt prostě neexistuje, nanejvýše negativně v tom smyslu, že mravnost křesťanskou úplně zavrhuje.

Marx a Engels nepostihli proto v náboženství ani prvku sociálního: jak totiž bylo náboženství vypracováno kolektivní prací ducha a mysli a jak náboženství vždycky mocně působilo na zespolečnění člověka. Už mocný vliv církví byl by jim to mohl učinit pochopitelným. Vědí sice, že prvé soustavy socialistické byly náboženské; ale nezkoumají věci přesněji, nýbrž přičítají to na vrub staré pověry a požadují, že moderní socialismus musí být čistě vědecký, pozitivistický.

Jako ve všem, také v této základní otázce překáží Marxovi filozofický primitivismus. Na Prokrustově loži svého materialismu a pozitivismu osekal přirozeně všecku ideologii, a tedy také náboženství. Všecko to hledání těch moderních Faustů, Manfredů, Kainů, Rollů, Ivanů, Aljošů, všecky ty duchovní boje od Goetha až po Garborga, od Kanta až po Nietzscheho, od Schleiermachera až po Ritschela, tento velkolepý boj o nového boha není nic než reflex poměrů ekonomických! A bůh křesťanský není teď nic než reflex kapitalistických poměrů hospodářských, dokonce snad jen antropomorfická idealizace panovačného, hrabivého a požitkářského kapitalismu.

124. Marxův revoluční ateismus: křesťanství náboženstvím otroků

Přes nedostatečnou filozofii náboženství má náboženství pro Marxe a Engelse veliký význam. To vidět ze všech prací Marxových a zvláště také z *Kapitálu*. Marx, kdekoli se mu přihodí mluvit o náboženství a o církvi nebo o nějakém duchovním (například o Malthusovi!), nemůže se zdržet, aby svému hněvu a své nenávisti nedal průchod.^[106] A právě tento hněv a nenávist proti náboženství jsou tak charakteristické. Jako pro většinu ateistů je ateismus u Marxe a u Engelse revoluční.

Marx to vykládá sám navázáním na Feuerbachovo učení o poměru náboženství a politiky v *Deutsch-Französische Jahrbücher* (v článku o Hegelově filozofii právní).

Kritika náboženství, čtli jsme již, je podmínkou kritiky všeliké; člověk hledal ve fantastickém nebi nadčlověka, ale nachází tam – poučen byv Feuerbachem – jen nečlověka, jen zdání sebe samého. Člověk poznává tuto svou nicotnost a mizérii náboženství a tedy eo ipso protestuje proti své mizérii hospodářské. „Náboženství je povzdechem stísněného stvoření, je srdcem světa bezsrdečného tak, jako je duchem poměrů bezduchých.“ Protože člověk (feuerbachovský) je vlastně společností, probouzí se kritikou náboženství společnost k svému uvědomění. Náboženství je „opium lidu“ – kritika náboženství dělá z člověka zpitého člověka střízlivého, aby myslel, jednal, utvářel svou skutečnost. „Kritika nebes přeměňuje se (tím) v kritiku země, kritika náboženství v kritiku práva, kritika teologie v kritiku politiky.“ Na jiném místě už citovaném pojímá Marx náboženství jako teorii, stát („politický“) jako praxi vůbec.^[107]

Procitnutí z pozitivního náboženství je v době nové a zejména v století XIX. zjev jistě častý, zjev už všeobecný. To právě náleží k probuzení a k uvědomění. To na sobě zkusili všichni – Goethův Faust, Mussetův Rolla, Byronův Kain a Manfred, Dostojevského Ivan – všichni, všichni. Také Marx.

Kdežto však Goethe, Musset, Byron, Dostojevskij a stejně Kant a největší filozofické hlavy po něm pracují k náboženství nadpozitivnímu, Marx náboženství prostě neguje a spokojuje se revolučním ateismem.

Ti Goethové a Kantové viděli lépe a dále. Nehledíc k nemožnosti materialismu vůbec, je a priori pravdě nepodobné, aby náboženství, jež dosud hrálo roli tak velikou, vůbec mohlo přestat a ustoupit pozitivistické vědě; podle analogie ve všech ostatních oborech je správnější, a to právě ze stanoviska evolucionistického, které chtějí zaujímat také Marx a Engels, očekávat z nynější krize náboženské vývoj další a vyšší vývoj náboženství.^[108]

Přítele a spolubojovníka Marxova, Heina, zastrašil ateismus, jakmile prý počal smrdět sýrem, vodkou a tabákem; Marx a Engels se ho nelekli ani v této formě. „Hlavou emancipace člověka je filozofie, jejím srdcem je proletariát,“ volá Marx už roku 1844, sice ještě aristokraticky, ale Engels pozdravuje později v proletariátu bez rezervy nástupce německé klasické filozofie: „Filozofie nastoupí na místo náboženství, proletariát odstraní církve a sloužící jí stát buržoazní.“

Tak tedy je u Marxe revoluční ženoucí silou ateismus, nikoli přírodověda (viz § 19, I shora). Marxismus čerpá ještě dnes z ateismu, nebo aspoň z nepřátelství k pozitivnímu náboženství, nejsilnější popudy k negaci a k revoluci. V tom mají konzervativní a reakční odpůrci socialismu pravdu – měli by se ovšem právě proto ptát, proč dnes tak mnozí lidé stojí proti náboženství a církvi v zřejmém nepřátelství.^[109] Že by toho oficiální zastáncové náboženství a církve nebyli příčinou? A příčinou velikou...?

Marx a Engels učili nadarmo, že ideologie nepůsobí: jejich ateismus působil a působil silně. Jejich kritizující a revoltující ateismus dává Feuerbachovi v tom za pravdu, že náboženství je prvek pozitivní, filozofie negativní. Je-li náboženství pro věřící ženoucí silou pozitivní, je pro nevěřící silou negativní, a stojí za to přemýšlet, který směr působnosti náboženství je v daném případě silnější.

Jak dokazuje vznik radikálnějších směrů v socialismu křesťanském, nejsou všichni teologové tak krátkozrací, aby historickou příčinu protináboženského směru socialismu (marxismu) hledali jen v socialismu a jen v chybách socialismu. Nikoli: Socialismus stojí v otázce náboženské na straně moderní filozofie, a jen naivní apologetové mohou se ještě dnes domýšlet, že boj moderní vědy a filozofie s teologií (neříkám s náboženstvím!) je jen poblouzením neposlušného rozumu – fakt, že ten boj trvá již sta a sta let, mohl by, tuším, obráncům pozitivního náboženství a církvi oči otevřít. Ovšem také těm nepřátelům náboženství a církvi, kteří náboženství pokládají za odbyté.

K těmto nepřátelům patří také Marx a Engels. Jim nestačí křesťanství jako „náboženství otroků a potlačených“.^[110] Nietzsche nebyl v tom první ani poslední, a Marx a Engels jen opakují, co už před nimi křesťanství vytýkali Rousseau, Hume a mnozí jiní (Feuerbach).

125. Vliv náboženství v době nové. Reformace. Kulturní význam velikého historického dualismu náboženského: Katolicismus a protestantismus. Podstata protestantismu a jeho význam pro moderní filozofii, vědu, mravnost a politiku. Dva typy hospodářství

vůbec a speciálně také socialismu: typ katolický a protestantský. Historický materialismus a problém náboženský

„Náboženství dělá člověk, nedělá člověka náboženství,“ těmito slovy odmítá Marx po feuerbachovsku mínění, že by náboženství mohlo mít vliv, jaký mu přičítal ještě Feuerbach sám. Také Engels odporuje mínění, že by se velká historická údobí lišila změnami jen náboženskými: Veliké historické okamžiky (Wendepunkte), vysvětluje Engels, náboženskými změnami byly jen „doprovázeny“, a to jen, pokud běží o tři náboženství světová, totiž o buddhismus, křesťanství a islám. Stará náboženství kmenová a národní nebyla „propagandistická“ a padla, jakmile byla zlomena samostatnost kmenů a národů. Teprve u náboženství světových, „více nebo méně uměle povstalých“, zejména v křesťanství a v islámu, shledáváme, že „všeobecnější“ pohyby historické přijímají ráz náboženský; ale i „v oboru křesťanství“ je náboženský ráz omezen na revoluce dosahu skutečně univerzálního, totiž na prvé stupně emancipačního boje buržoazie od století XIII. do století XVII. To se Engelsovi nevykládá, jak chtěl Feuerbach, ze srdce člověka a z jeho potřeby náboženské, nýbrž z celé předhistorie středověké, která právě jiné ideologie (?) než náboženství a teologii neznala. Jakmile však buržoazie v XVIII. století dostatečně zesílila, aby měla také svou ideologii vlastní, přiměřenou svému stanovisku třídnímu, provedla svou velikou definitivní revoluci (Francouzskou); dovolávajíc se výhradně idejí právnických a politických, „o náboženství se starala jen tolik, nakolik jí stálo v cestě; ale nenapadlo ji postavit náboženství nové na místo starého; je známo, jak s ním pohořel Robespierre“.^[111]

Neukazuje jen sám pokus Robespierův, že náboženství hrálo ve Francouzské revoluci roli ještě velikou – o tom se můžeme v historii revoluce sdostatek poučit. Nebudu se však pouštět do historie náboženství, snad dokonce buddhismu a islámu, spokojuji se upozorněním na ty otázky, které jsou důležité pro socialismus (marxismus) a pro nynější hnutí sociální.

Napřed však musím předeslat poznámku metodologickou. Engels (i Marx) zajímá se pro svůj historismus spíše o dějiny náboženství než o náboženství samo. Tato metoda je velmi oblíbená právě při studiu náboženství, a jistě k tomu mnoho přispěl moderní evolucionismus: má se za to, že podstatu náboženství lze postihnout jen z vývoje, historicky. Já mám tuto metodu za přehnanou a držím se realismu: podstatu náboženství postihneme nejjistěji a nejplněji na náboženském životě přítomnosti – na sobě samých. Budeme chtít určovat podstatu krásy z celé historie umění a estetiky? Podobně tomu je se studiem náboženství. Osvětlil jsem tu věc sdostatek v základních úvahách druhé a třetí kapitoly, a připravil jsem tak

půdu pro problémy, kterými se máme zabývat nyní: Jestliže by nám nemohlo naše svědomí a to, co se děje s námi a kolem nás, podat nejúplnější objasnění o náboženství – jak chceme porozumět vědomí prapůvodního (waldursprünglichen) pračlověka, které si přece můžeme konstruovat jen podle vědomí svého?^[112]

Držím se tedy nejnovějších fází náboženského vývoje, zvláště vývoje od reformace; také proto, že pro pochopení marxismu záleží převážně na těchto fázích novějších.

Že veliké hnutí reformační vzniklo u nás, v Německu a všude z potřeb náboženských a mravních, o tom nemůže být pochybnosti. Tomu učí historie a psychologická analýza procesu reformačního. Vidíme, jak se reformací mění celá správa životní a řád církevní – mění se dogmata, mění se podstata církve a poměr církve k státu, přetváří se celý život individuální a společenský. Není pravda, že v reformaci šlo jen o boj buržoazie s feudální aristokracií, a že reformace byla jen „kostýmem“, „převlečením“: náboženská přeměna je podstatnou a hlavní částí všech těch přeměn, které byly reformací a s reformací způsobeny. Hnutí náboženské se připravuje reformačními pokusy, které se dějí v stoletích, kdy nebylo po marxovsko-engelsovské buržoazii ani potuchy; na druhé straně je reformace stabilizována už dříve, než se buržoazie vyvíjí hospodářsky tak, že by nové náboženství mohlo být jejím „kostýmem“, „reflexem“ a tak dále.^[113]

Mění se celý názor na svět, mění se správa životní, nastává doba skutečně nová, pokud vůbec doba nová může být. Novost záleží hlavně v tom: Lidé začínají myslet a jednat samostatně a na vlastní odpovědnost. Hus osvobodil svědomí. S reformací se zároveň šíří recepce kultury antické (renesance, humanismus). Začíná se myslet nejen filozoficky a nábožensky, ale i vědecky. Věda se vyvíjí, věda, věda speciální stává se duchovní a mravní mocí vedle filozofie a teologie. Filozofie a teologie jsou od té doby navzájem ve sporu – teologie krok za krokem ustupuje a přizpůsobuje se filozofii, opírající se pořád více o vědu. Racionalismus probuzený náboženským a církevním hnutím proniká pořád víc a více ve všech oborech myšlení a konání. S reformací a renesancí, a právě s nimi a s jejich nápadnými výsledky, klíčí víra v pokrok a v zdokonalení, a vítězí nad středověkým absolutismem. Sociálně a politicky má největší důležitost zrušení kněžství, zejména v církvích reformovaných: to je závažná změna proti středověkému katolicismu a papežství, jehož síla byla v rozpolcení společnosti na laiky a na kněze. Proti papeži jednomu stává se papežem každý. Církev se demokratizuje.

Stát, středověké teokracii podřízený, stává se samostatnějším a vlivnějším, než byl dříve; stejně tam, kde podporuje reformaci, jakož i tam, kde vede protireformaci: právě v katolické

Francii a v katolickém Rakousku uzrává absolutismus v plnosti své moci. Vzniká vůbec stát moderní, přejímající nyní postupně mnohé funkce, jež dříve vykonávala jen církev. V jistém smyslu má Marx pravdu, praví-li, že stát moderní je křesťanštější než stát středověký – stát se opírá vědoměji o etické a rozumové síly společenské (§ 109 shora).

Vedle státu se vyvíjí, hlavně vlivem reformace, moderní národnost (§ 117 shora).

Společnost se vůbec začíná diferencovat, církevně (vznikají církve národní), státně, národně, sociálně a hospodářsky. Tato diferenciacie (autonomizace) je však jen jedna stránka tohoto historického procesu, zároveň je ve vzestupu centralizace (absolutismus, ve velkém i v malém).

To, že se člověk takto stává samostatnějším, znamená, že se sílí světový názor deterministický; člověk poznává kauzální vztahy nejen v přírodě, ale i ve vlastním nitru a ve společnosti, člověk bere odpovědnost na sebe. (Velmi oprávněná stránka tak zvaného „individualismu“.) Člověk začíná předvídat, počítat. Stává se hospodárnějším, nežije již z ruky do huby. Práce hospodářská se posvěcuje tím, že rodina se stává ideálem proti staršímu ideálu asketickému. Rodina – to znamená více se starat, více pracovat, více počítat.

Nová etika protiasketická dělá člověka realističtější, naturalističtější.

To v stručnosti znamená reformace a zvláště reformace kalvinistická. A proti této reformaci stojí církev stará, která chtít nechtít musí zčásti akceptovat principy reformační, ovšemže na staré základně duchovního absolutismu, hierarchické organizace kněžství a papežství, jakožto základech všesvětové centralizující církve. Proti církvím národním trvá katolicismus pevně na kosmopolitickém teokratismu. Velikolepá budova církevní a absolutní moc hlavy církve působí ještě stále na katolíky tak, že i když už nevěří, přece pokládají jen církev svou za církev skutečnou. Skeptikové a libertini vždycky se trochu své církve bojí. Neomylnost učení a neomylnost papežská je ohromná moc sociální a politická.

Jak bylo řečeno, je také katolicismus od koncilu tridentského jiný než dříve. Proti protestantismu je po výtce věrou autoritní, jeho světový názor je indeterministický; odsud jeho pevnější víra v zázraky. Palacký sice, srovnávaje katolicismus s protestantismem, míní, že není rozdílu, přijímá-li se zázrak jeden, či přijímá-li se jich sta a tisíce; ale není to správné. Rozdíl mezi protestantským determinismem a katolickým indeterminismem je velmi veliký. Katolicismus má zázračnost v principu, celý život je zázraků plný, náboženské úkony jsou

akty, které rozhodují o životě a o věčnosti. Protestantismus zázračnost omezuje; zvláště tím, že ruší víru v transsubstanciaci, ruší moc člověka nad samým bohem.

Zázračný indeterminismus kloní se k větší bezstarostnosti a nehospodárnosti.

Ideál asketický sílí víru v rozdvojenost ducha a těla a vede k pohrdání tělem.

Na těchto rozdílech trvá od westfalského míru stálé napětí mezi světem katolickým a protestantským. Je to veliká pružina sociální a historická. Pozitivně pudí protestantismus k vývoji stále obnovovanému – reformace je v principu neustálé reformování, obnovování. Naproti tomu je katolicismus ex thesi a tradicí rozhodný odpůrce tohoto vývoje; ale právě proto je donucován k stálým kompromisům, aby uhájil své pozice – potridentský katolicismus je v podstatě církevně politický jezuitismus.

V novější době začíná působit na Západ z Ruska církev řecká a světový názor jí vychovaný; toto působení je silnější, než se má obyčejně za to (literární vlivy – boj o Polsko – pokusy o unii s anglikány a se starokatolíky a tak dále), ale zatím v Evropě západní záleží jen na antagonismu katolicismu a protestantismu.

Co znamená tento antagonismus? Co znamená tento veliký dualismus církevní? Odbytou – ideologií? Kdo jen trochu lépe pozoruje Evropu a její vývoj, nikdy to neřekne. Vývoj Francie a Itálie, poměr Rakouska a Pruska – zkrátka celá historie je stálý protest proti názoru, že náboženství je věc vyřízená.

Proč se udržují katolicismus a protestantismus přese všechny pokroky techniky, vědy a filozofie? Co znamená neustálý a veliký antagonismus filozofie, vědy a literatury proti náboženství a teologii? Co znamená všude veliký a silný zápas o obnovený život náboženský? Co znamená moderní protestantská teologie, ta úsilná duchovní práce nesčetných teologů? Co znamená vedle toho filozofické a vědecké hnutí katolické? Co znamená ten stálý antagonismus mezi církví a státem?

To všecko – „reflex“, „kostým“, „přestrojení“ poměrů hospodářských...?

Engels a Marx nemohli ovšem nevidět protestantské revoluce, ale nebyli s to, aby ji pochopili. Řekl jsem už, jak malicherně mluví Marx o této veliké revoluci. Engels její vliv politický vidí, ale ani on nedovede být jí práv.

Engels i Marx přejali o protestantismu do značné míry názory socialistů francouzských a názory Comtovy; vidí v něm jen negaci katolicismu a rozklad křesťanství. V tom se projevuje také kus romantismu s jeho středověkou renesancí, která působila také na Feuerbacha a na Hegela – na Hegela v jeho prvním údobí. Z tohoto stanoviska jeví se protestantismus jen jako polovičatost; protestantismus je jistě do značné míry negativní a polovičatý, ale protestantismus je také pokus o náboženství a vedení života nové.

Veliký církevní a náboženský dualismus západní Evropy jeví se také v socialismu. Je veliký rozdíl mezi socialismem v zemích protestantských (v Anglii, v Německu) a mezi socialismem v zemích katolických a pravoslavných (ve Francii, v Itálii, ve Španělsku a tak dále). Hrají tu jistě roli také rozdíly v charakteru národnostním a podobně, a je také rozdíl mezi socialismem anglickým a německým; ale tyto rozdíly nerozhodují: hlavní rozdíl mezi dvěma typy socialistickými, mezi typem francouzským a anglickým, rozdíl, který se ukazuje v praxi stejně jako v teorii, dá se v poslední instanci redukovat jen na rozdíl náboženský.

Socialismus francouzský je politicky radikální, revoluční – anglický není radikální, nýbrž po výtce hospodářský (trade-unionism). Socialismus francouzský je „utopističtější“, nerealistický, socialismus anglický (a německý) je realistický, vědečtější. Pokrokový, filozofický katolík je radikálnější než pokrokový protestant, je negativnější, protože právě má méně pokrokového odpůrce. Francouzové jsou praktičtí revolucionáři a jsou v praxi i v teorii fantastičtější. Kdo si pozorněji přečte Saint-Simona, Fouriera, Cabeta a jiné, postřehne v nich brzy při všem radikalismu politiku katolickou, církev a papežství; Comte také neměl jiné politiky než de Maistre, třebaže zrušil všechna dogmata. Opakuji: katolicismus působí právě svou církevní organizací a svou politikou také na své nevěrce a skeptiky.

Revolučnost a anarchickost ve Francii, v Itálii, ve Španělsku, v Rusku a v Rakousku vykládám si tedy nikoli charakterem národním (přece všude rozdílným!), nýbrž vlivem výchovy. Církev a náboženství vychovává právě křesťanstvo ještě pořád, a pokud nás dělá výchova teprve lidmi, je pozitivní i negativní vliv církve a náboženství pořád ještě duchovní moc největší. Protestantští národové, zejména ti, kteří přijali princip reformovaný, prodělali revoluci rázem, najednou. Katoličtí a pravoslavní prodělávají odboj proti církvi a státu, chránícímu církev, chronicky a občas akutně. Protestantismus zrušením kněžství učinil laika teoreticky a prakticky samostatným; protestantismus zvyká lidi kriticky myslet a překáží v samostatném jednání méně než katolicismus; racionalismus tkví právě v podstatě protestantismu, v katolicismu znamená racionalismus eo ipso revoluci. Jaký rozdíl mezi

protestantským Faustem nebo Manfredem a mezi katolickým Octavem a Rollou, mezi Ivanem a Raskolnikovem!

Všecka novodobá filozofie je v podstatě protestantská. Filozofie v zemích katolických je jen per nefas – je negativnější, skeptičtější, radikálnější než protestantská a působí revolučněji (zejména na mládež). V Německu například pobuňují Stirner nebo Nietzsche daleko méně než v Rusku nebo ve Francii; jak působil materialismus Büchnerův a Marxův v Německu, a jak v Rusku! Kontrast mezi církevním životem a dogmatem a mezi názorem a životem, žádaným vědou a filozofií, je zde větší, odsud revoluce. Faust svou skepsi překoná, Octave si zoufá.

Nejen filozofie, ale i politika novodobá je protestantská. Politické ideje národnostní a demokratické jsou, jak jsem ukázal už dříve, původu protestantského. Zejména také moderní parlamentarismus a konstitucionalismus je protestantský. Je původu anglického, ale to právě znamená, že je protestantský. Lidé, kteří od malička vyrůstají v duchovní samostatnosti, lidé, kteří nemají duchovního vedení kněžského, lidé, na které nepůsobila s autoritou kněžskou autorita celé hierarchie a celá velkolepá církev, ti lidé jsou demokratičtější, to jest snesou spíše mínění a práci cizí. Francouzové mají radikální formu ústavní, ale více demokratismu než Angličané nemají.

V zemi katolické je parlament (anglický!) *contradictio in adiecto*. Katolicismus je absolutistický, princip majority, nebo dokonce uznání minority neshoduje se se zásadou: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*^[114]. Že katolicismus není už tak důsledný, jak býval, že přijímá zásady a instituce reformační, to právě jsou jen ústupky vynucené a taktický oportunismus. Katolicismus je svou podstatou aristokratický a monarchistický, absolutistický – uznání republiky Lvem XIII. přičí se všem tradicím papežství. Proto také parlamentarismus ve Francii a v Rakousku^[115] je docela něco jiného než v Německu a v Anglii. V zemích katolických je parlamentární politika neklidná, nestálá, nervózní – revoluční, anarchistická. Francie je přímo klasickou zemí revoluce a anarchismu.

Engels této revolučnosti a zejména Veliké revoluci francouzské neporozuměl. Vidí sice, že v Národních shromážděních sedí místo hugenotů lidé svobodomyšlní, ale je na omylu v mínění, že moment náboženský neměl v revoluci žádného významu! Nejen že, jak Engels sám uvádí, Robespierre se pokusil zavést náboženství republikánské, osvojiv si náboženské ideje kalvinistického Rousseaua – částečné odstranění státního katolicismu revolucí a jeho opětné uvedení Napoleonem mohlo ho poučit, že v revoluci také běželo o náboženství, stejně jako

byla před encyklopedisty provedena náboženská revoluce jansenistická. A vůdčí ideje revoluční, práva člověcká, jsou původu stejně náboženského, protestantského.

Také moderní hospodaření je protestantské. Marx a Engels správně vidí v hospodářských poměrech anglických typ. Angličané a protestantští národové vůbec jsou svým determinismem, to jest odhodlaností k samostatnosti a k stálosti, pracovitější, hospodárnější než indeterminističtí, a proto romantičtější katolíci. Katolíci jsou proto také aristokratičtější. Vezměte si jen anglického kupce a srovnajte ho s rakouským, nebo dokonce s ruským! V Anglii je obchod, tam se kupuje a prodává – v Rakousku a v Rusku je to hra (viz § 86, II shora).^[116]

Nejen moderní hospodaření, také moderní hospodářská teorie, ekonomika je plodem ducha protestantského – především Anglie.

Tento rozdíl národů katolických a protestantských, rozdíl v hospodaření, v politice, ve filozofii, v náboženství a v etice, jeví se důsledně také v socialismu, a odsud jeho dva hlavní typy – katolický a protestantský, chcete-li, francouzský a anglický. Marxismus sám je protestantský; stadiu katolické, francouzské, bylo mu jen stadiem přechodným (srovnej shora § 8, D).

Engels docela správně postřehl tento rozdíl pro život rodinný, a stanoví tu typ katolický a protestantský (§§ 104 a 105, II shora); vidíme, že tento rozdíl je hlubší a obsáhlejší. Historický materialismus neuznává vlivu náboženství a „ideologie“ vůbec, a proto není s to, aby pochopil duchovní hnutí a celé utváření nové doby.^[117]

Marx a Engels nebyli si proto nikdy jasni o rozdílu mezi socialismem katolickým a protestantským, respektive francouzským, anglickým a německým, přestože tento rozdíl měl právě pro ně největší význam. Spojují s materialismem feuerbachovským materialismus francouzský, třebaže u Feuerbacha museli číst, že zcela správně odlišil materialismus svůj jako materialismus protestantský od francouzského; Marx a Engels akceptovali také k své protestantské filozofii taktiku socialismu katolického, revolucionismus. Nepoznali, že je to spojení docela neorganické. Proto byli při každém kroku a neorganicky nuceni k ústupkům, až se nakonec Engels vyslovil definitivně proti revoluci. Stejně desavuoval Marx ve svém III. svazku *Kapitálu* mnohonásobně a rovněž neorganicky svazek I.

Engels i Marx o náboženství mysleli příliš abstraktně. To jest, filozofovali na základě Feuerbachovy definice, místo aby pozorovali a studovali náboženský život přítomnosti a

minulosti in concreto. Zastáncové historismu vedou si právě tu nehistoricky. Vidouce v náboženství jen jednostrannou teorii, nepozorovali, jak náboženství drží člověka celého, hlavu i srdce i tělo. Marx a Engels nepostihovali etického, a tím sociálního a politického vlivu náboženství, in concreto a v praxi církví, jakožto historicky daných sociálně-politických institucí. Nerozuměli proto ani poměru státu a církve. Nepostřehovali toho velikého výchovného vlivu nejen učení, ale také církevní správy, v praxi vedení duchovních, tu kazatelů, tam kněží, a nepochopili, že náboženství a církev, třebaže už nemá plného vlivu pozitivního, má ještě mocný vliv negativní, zabraňující.

Marx a Engels nepochopili náboženského problému vůbec. Mohou ukazovat v jednotlivostech na hospodářskou stránku reformace a náboženství (v praxi církve), mohou ukazovat třeba na egoistické zájmy jednotlivých knížat, využívajících tu reformace, tu protireformace pro své účely – ale pro výklad náboženství a jeho historického vývoje jejich deistická a materialistická formule nestačí.

126. Poměr marxismu ke katolicismu, k protestantství, k židovství

Ortodoxní spisovatelé katoličtí pravidlem prohlašují socialismus za plod liberalismu a v poslední linii protestantismu; na druhé straně socialismus se prohlašuje za dítě, nebo aspoň za bližence katolicismu. Tuto tezi stále provádí Dostojevskij; Hilty se domnívá, že křesťanství, pojímáno protestantsky, je socialismu nebezpečnější než křesťanství katolické.^[118]

Spisovatelé socialismu příznivěji naklonění, katolíci i protestanté, oblíbují si metodu tu, že svou církev líčí jako sociálnější a přímo socialističtější; dokazují pak, že církev jejich rozluští otázku sociální, nebo že se dokonce stane dědicem sociální demokracie. Nitti například dokazuje, že katolicismus má v sobě víc socialismu než protestantismus; luterská reformace byla prý v duchu individualismu tříd středních, kdežto katolicismus je svým původem a svou tradicí komunistický. Luterská církev je prý svému směru věrna; v Německu má prý proto katolický socialismus mnohem větší význam a je číselně silnější než socialismus evangelický, přestože je tam katolíků méně.^[119] Rudolf Meyer ve své knize o kapitalismu praví, že socialismus katolický a demokratický jsou bratři, zatím sice ještě bratři nepřátelští, ale časem prý se dohodnou. Naumann zase očekává, že se socialismus evangelický ujme dědictví socialismu demokratického.

V kruzích německých sociálních demokratů projevuje se občas jakási záliba v katolicismu. Všiml jsem si podobných poznámek častěji; například u Bebla.^[120]

Naproti tomu Kautsky vyslovil se o poměru socialismu ke katolicismu mnohem skeptičtěji; ale jiní se přesto hlásí k názoru Beblova.^[121]

Upozornil jsem už, že Engels a Marx sami staví se proti protestantismu nepřátelsky, a proč; ale to dost nevysvětluje chování Beblovo a jiných. Jak vidím, imponuje katolicismus některým socialistům svou světovou politikou a církevní organizací. (Dostojevskij viděl shodu socialismu a katolicismu hlavně v panovačnosti; přitom ovšem pro názory Dostojevského padá na váhu, že znal socialismus jen francouzský, katolický.)

Co se učení týká, marxismus – o ten jde, a ne o socialismus vůbec – a křesťanství církevní mají velmi málo společného; to nemusím zdůrazňovat. V Novém zákoně pamatuje se jistě na člověka malého se zvláštní láskou, a Ježíš obcoval s chudými více a raději než s bohatými.^[122] Ježíšovi byl však majetek lhostejný, kdežto socialismus, a dokonce marxismus celý svůj názor světový zakládá na hospodaření. Ježíš dlí na zemi, ale žije v nebi, marxismus je na zemi a o nebi nechce nic vědět. Odsud také rozdíl mezi komunismem tak zvaným křesťanským a marxistickým, který jsem už vyzdvihl. Katolicismus i protestantismus oficiální jsou na straně odpůrců proletariátu; odsud také nepřátelství socialistů proti daným církvím.^[123]

Podle okolností lze pozorovat v jednotlivých církvích různou taktiku vůči socialismu. Kde je katolicismus v opozici proti vládě, snadno se může stát, že by například socialisté hlasovali s katolíky pro připuštění jezuitů a podobně. Dnes budou katolíci němečtí podporovat socialisty proti vládě, zítra budou proti socialistům. To všecko o pravé podstatě křesťanských církví a o jejich poměru k socialismu nerozhoduje. Dnes všechny církve věnují socialismu víc pozornosti. Katolíci i protestanté nakloňují si masy a dělnictvo – mnozí jistě v úmyslu pěkném, ale jsou chytráci i tu, a tak přistupuje k rozmanitým demagogiím také křesťanská.

Podle toho, co bylo řečeno o katolicismu a o protestantismu, má se věc takto: Socialismus se vyvíjí ve všech zemích z týchž příčin. Pokud se uplatňuje církevní dualismus, musíme však rozlišovat socialismus katolický a protestantský; marxismus je však svou podstatou a svým směrem příbuznější protestantismu.

Ale jako se katolicismus a protestantismus přese všecek antagonismus v důležitých věcech doplňují, tak lze najít i v marxismu vedle prvků protestantských také prvky katolické. Nehledíc k tomu, že Marx a Engels, jak jsem už zdůraznil, přijali napřed socialismus francouzský, katolický, mají mnohé nauky Marxovy podobnost s katolickými:

internacionalismus, zdůrazňování prostředí a vůbec zavrhování individualismu, filozofický objektivismus, přísná disciplína stranická a autoritářství – to všechno má ráz katolický.^[124]

U nás klerikálové neprohlašují socialismus jen za plod protestantismu a liberalismu, nýbrž také za plod židovský. Ukazuje se na Lassalla a Marxe, a na ostatní Židy mezi socialisty. O věci jsem již mluvil v kapitole předešlé; zde k tomu jen dodávám, že socialismus přece není židovský. Teoretický i praktický socialismus byl před Marxem a před Lassallem. Filozofické základy marxismu jsou v protestantském hegelismu a ve Feuerbachovi. Na vypracování marxismu neměl vliv jen Marx, nýbrž spolurozhodoval také vliv protestanta Engelse.

Že se však poměrně mnoho Židů hlásí k socialistické straně, má příčin několik. Předně nejsou Židé jen bohatí – v Polsku, v Haliči, v Rusku, ostatně také u nás, je četný židovský proletariát. Socialismus musí být Židům sympatický proto, že se ujímá utlačených všech, a konečně vábí Židy vzdělané socialistický racionalismus a materialismus. Že Židé vnikli také do socialistické žurnalistiky, lze vyložit z týchž příčin, jako že vnikli do žurnalistiky vůbec.

127. Mladší marxisté a problém náboženský. Je náboženství věcí soukromou? Pokud je socialismus hnutím náboženským

Marx a Engels se velmi mýlili, když tvrdili, že otázka náboženská je odbyta. Vývoj socialismu a právě marxismu, v praxi i teorii, dosvědčuje pravý opak.

V posledních letech bylo přijato do programu sociální demokracie německé, po ní také rakouské a české, ustanovení, že náboženství je věc soukromá. To se datuje už od roku 1875. Lassallovci nebyli náboženství tak nepřátelští jako eisenaští: program sjednocení prohlašuje náboženství za věc soukromou. Na ustavujícím sjezdě strany sociálnědemokratické v Halle (1890) byl boj proti církvi zastaven a na kongresu kolínském (1893) byla vydána direktiva, že při agitaci na venkově nemají se řečníci dotýkat otázky náboženské vůbec, nebo nanejvýš opatrně, a že nemají duchovenstvo proti sobě popuzovat. Program Erfurtský konečně prohlašuje opět náboženství za věc soukromou.

Podobně se věc formuluje také u nás.^[125] Tato formulace je zřejmě liberalistická, oportunistická.

Marx náboženství za věc soukromou v tom smyslu, jak to pojmají marxisté teď, nepokládal.^[126]

Není pochybnosti, že hallská formule je liberalisticky oportunistická. Slovo „soukromý“ může znamenat „individuální“, „osobní“, „subjektivní“ (jak protestantismus náboženství pojímá proti katolicismu), avšak znamená také „nespolečenský“. A v tomto druhém smyslu náboženství soukromou věcí nikdy nebylo a být nemůže, a právě marxismus vylučuje pojmání takové naprosto.^[127]

Pokud znám dělnictvo naše, otázka náboženská je mu rozhodně nejdůležitější, je mu opravdu otázkou životní, zajímá ho více než Marxův *Kapitál*. Sociálnědemokratické uvědomění posiluje se v naší sociální demokracii nejmocněji bojem proti klerikalismu, a tento boj má na příslušníky strany nejrozhodnější vliv. Proto se také více a raději čte, co se vztahuje na náboženství a na filozofii, víc než věci jiné, spisů národohospodářských nevyjímajíc. A zdá se, že jinde není jinak.^[128]

Ale nejen negace náboženství pozitivního je mocnou sociální silou v socialismu, nejlepší lidé mezi dělnictvem žijí, pokud mohu pozorovat, také po náboženském životě a pojímají také socialismus, přes Marxe a přes programový ateismus, nábožensky. Tak jistě vůbec vznikl názor, že socialismus je vlastně náboženstvím, náboženstvím proletariátu.

Toto mínění má kus pravdy do sebe. Vidíme z historie socialismu, že socialismus a komunismus původně byl hlásán od rozmanitých sekt náboženských. I moderní socialismus má v starší době ráz náboženský, nejen socialismus francouzský, ale i německý a anglický (v protestantismu výstupu je náboženský ráz méně nápadně než v katolicismu). Masy socialistů, i marxistických, pojímají socialismus pořád ještě tak, jak byl pojímán Weitlingem a starší generací vůbec – nábožensky.

Ještě pro Engelse je charakteristické, že má křesťanství za hnutí proletářské a socialistické, aspoň „socialistické“. Z toho ovšem, že prvotní křesťanství a mnohé starší sekty byly socialistické, nenásledovalo by, že je náboženský socialismus nynější; ale na každý způsob vidím ve snaze pojímat křesťanství jako socialismus jistý sklon k náboženství.^[129]

Socialismus (marxistický) vystupuje masově a docela jako víra. Pravda, také jiné strany politické vystupují podobně; nechci se dovolávat Feuerbacha, který prohlašoval za moderní náboženství politiku, stačí konstatovat, že víra socialistů je mnohem živější. Socialismus budí a sílí u svých stoupenců velikou naději a důvěru do budoucnosti – a právě to vyznačuje víru náboženskou nejvíce. Je v socialismu něco jako naděje mesianistická, a tento prvek do něho přesadili také Lassalle a Marx z židovství. Socialismus upevňuje vědomí pospolitosti (vědomí

třídní) a vede k veliké obětivosti – samé vlastnosti náboženské. Náboženství není pouze teoretickým výkladem světa, ale také úsilím mravním a sociálním!

Marx a Engels pro svůj pozitivistický kult vědy skoro naprosto nezhodnotili sociální účinek víry na společnost – na své vlastní straně mohli se lépe poučit. Mohli by studovat, co víra znamená sociálně a pro individuum. Víra je nejvyšší objektivismus každému normálnímu člověku nezbytný a eo ipso sociální; Marx si svůj objektivismus příliš zachovává žlučí (§ 21, I shora).

Masy dělnictva neztratily ještě víry v tom stupni jako jejich inteligence, a právě proto se musí dělat rozdíl mezi vírou mas a mezi filozofií teoretických vůdců, usilujících právě o to, aby socialismus udělali čistě vědeckou a hospodářskou soustavou.

Avšak i mnozí z těch vůdců přese všecku svou filozofii a vědu jsou věřící. I když hlásají ateismus. K těm bych počítal dokonce i Bebla: jeho nadšení, jeho ateistický fanatismus, jenž mluví z jeho spisů, má v sobě cosi náboženského; ovšem nemám toto náboženství za vysoké, ale Bebel v tom není horší než mnozí z jeho náboženských odpůrců.^[130]

Uvážíme-li konečně, jak značné je všude procento socialistů křesťanských – nebudeme pochybovat, že souvěký socialismus je skutečně do značné míry náboženský. Neříkám, že je jen náboženský a že je náboženstvím budoucnosti – je v něm také silné úsilí nenáboženské, prvek ryze intelektuální (protináboženské hnutí v socialismu svědčí spíše pro náboženskost).

Socialismus je v té příčině tam, kde jsou jiné strany a hnutí reformní. A právě proto, že socialismus chce být úplně novým názorem na svět, musí být chtěj nechtěj také náboženský. Opakuji: hlásáním beznáboženskosti, ateismu, vystupováním z oficiálních církví a zjevy podobnými nikdo se nedej mýlit – dnes často mívají náboženství víc a náboženství lepší ti, kdo ho mít nechtějí. Materialismus, jehož se chytili v době reakční také Marx a Engels, byl namířen převážně proti církvi, a právě proto byl uznáním náboženství. Nejtuzší boje svádějí se často mezi stranami stojícími na témž základě – v katolíku vidí protestant většího odpůrce než v Židovi, a podobně stojí církev proti socialismu. Engels prohlásil německé dělnické hnutí za dědice německé klasické filozofie; německá filozofie vidí dodnes, jako filozofie všude, v otázce náboženské svůj problém hlavní.

Není tedy divu, že mezi novějšími teoretiky socialistickými a také mezi marxisty filozofie náboženství velmi pilně se pěstuje. Uvedl jsem už v seznamu pramenů některé autory: Lütgenau, Dietzgen, Peters, v Anglii Bax, v Americe Gronlund a mnozí jiní.

Tito teoretikové, zvláště němečtí, vracejí se k Feuerbachovu náboženství humanity^[131]; z některých pak mluví náboženské nadšení velmi silně.

Nepochybuji, že v marxismu nastane stejná reakce jako v novodobých směrech ostatních – pozitivistické přesycení vědou není ukojením hladu duší opravdových a skutečně hladových a žíznivých. Také Feuerbach začal na konci své dráhy životní přemýšlet o českých bratřích, vychovatelech Schleiermacherových.^[132]

Socialismus, speciálně marxismus, tím, že do mas zanáší filozofii, zanáší do ní také otázku náboženskou. Oficiální strážcové starých církví patrně to začínají chápat.

Kapitola desátá: Otázka etická

128. Marx a Engels pro pozitivistický amoralismus, ale zároveň pro humanitní moralismus. Marx a Engels přijímají humanismus Feuerbachův i humanismus „reálný“ bez sentimentality. Třídní morálka negativní, ale přesto „skutečně lidská“

Z každé schůze, pořádané našimi socialisty, odnese si pozornější posluchač zvláštní rozpolcený dojem; uslyší, jak řečníci stále a stále odmítají při svých plánech sociálních všelike morálkářství, ale zároveň uslyší, jak se titíž řečníci stejným dechem dovolávají citu posluchačstva proti nespravedlivosti nynějších řádů společenských a jak žádají rovnost ve jménu lidskosti a přirozených práv – týž dualismus amoralismu a moralismu, který na nás působí z celého *Kapitálu* a který charakterizuje historický materialismus vůbec.

Víme teď již sdostatek, že Marx a Engels přijali humanismus Feuerbachův; nad tento humanismus, jak jsem právě opakoval, přes všecek pozitivismus se nedostali.

Humanitní idea panovala v době Feuerbachově ve filozofii a v literatuře obecně; Feuerbach se pokusil dát této ideji svou teorií náboženství nový základ a obecnější význam. Odmítal humanismus, který prýští z egoismu, a právě tím se stává teologií, a prohlásil humanismus lásky bez teologie – život a láska jsou mu totožné.

Před Feuerbachem dávno přidržovali se hlavně etikové angličtí v etice citu sympatie, mezi jinými také Hume; Kant a jeho nástupci zdůrazňovali však autoritu rozumu. Feuerbach přijímá Humovu sympatii neboli humanitu, pojímá ji však v duchu soudobé romantiky a sentimentality.

Marx a Engels Feuerbachův humanismus přijímají, ale chtějí ho zbavit vši sentimentality. Hned v člancích v *Deutsch-Französische Jahrbücher* a v *Heilige Familie* stává se Feuerbachův humanismus humanismem reálným. Z roku 1846 máme od Marxe výslovné odmítnutí sentimentálního láskování; ale zasluhuje povšimnutí, že lásku nezamítá úplně, třebaže ji má za slabší než „touhu po sociálních reformách“, pramenící v sociálních poměrech.^[133]

Docela tak zavrhuje Engels ještě mnohem později sentimentální etiku Feuerbachovu: „Milujte se vespolek.“, to je starý flašinet, všeobecné bratříčkářství (*Versöhnungsdusel*), jímž z filozofie Feuerbachovy vymizel poslední zbytek revolučnosti.^[134]

Ale nakonec slibuje také Engels jen etiku humanismu, „morálku skutečně lidskou“.

Nebudu opakovat, jak Marx a Engels posílili vlivem Francie a Anglie svůj feuerbachovský a hegelovský pozitivismus – už Hegel rezervuje etiku po „omezený rozum“, světové dějiny prý jdou přes jednotlivá individua – a pak zamítli všechnu ideologii a obzvláště etiku: čtenář nezapomněl na Engelsovu podivuhodnou psychologii „ženoucích sil sil ženoucích“. Tím nám musí být nápadnější, že se nakonec přece vrátil k „reálnému“ humanismu a – k morálce.

Tento obrat pro marxismus tak důležitý a charakteristický najdeme ve spise proti Dühringovi a speciálně v úvaze o noetickém odůvodnění principu etického.^[135]

Engels totiž odpírá požadavku vzájemné lásky také ze stanoviska pozitivistického relativismu. Nemůže prý být etického pravidla absolutního a obecného, neboť prý relativismus neplatí pouze v oboru poznání, nýbrž také v oboru praktického jednání. Etika podle Engelsovy klasifikace věd náleží k vědám historickým, a právě v těch jsou absolutní pravdy vzácnější než ve vědách biologických a přírodních vůbec. Protiva dobrého a zlého „pohybuje se výhradně v oboru morálním, tedy v oboru náležejícím historii člověčenstva, a tu je posledních pravd (*endgültigen Wahrheiten letzter Instanz*) naseto právě nejméně“.

Představy o dobrém a zlém, vykládá Engels dále, mění se podle národů a podle dob; v téže době podávají se morálky různé. Dnes se nehlásá morálka jedna, ale trojí: křesťansko-feudální (ta se dělí na katolickou a protestantskou, a tyto zase mají různé soustavy od katolicko-jezuitské a protestantsko-ortodoxní až k laxní morálce osvícenské), moderní buržoazní a konečně proletářská „morálka budoucnosti“. Všecky tyto morálky hlásají se zároveň – která je pravá? „Ani jedna ve smyslu platnosti absolutní (*absoluter Endgültigkeit*); ale jistě bude

obsahovat nejvíce prvků, slibujících trvání, ta morálka, která v přítomnosti hájí převrat přítomnosti, budoucnost, tedy proletářská.“

Podle Engelse každá třída, ba každý stav má morálku svou, morálky všeobecné není, třebaže v uvedených třech etických teoriích je něco společného, totiž tolik, že všechny jsou různým stupněm téhož historického vývoje. Engels připouští ještě více, že totiž „etické teorie nutně se musejí víceméně shodovat“, protože platí pro stejné nebo přibližně stejné ekonomické stupně vývoje. Příkázání Nepokradeš! například platí pro všechny doby, v nichž se uznává soukromý majetek; ale proto to není mravní příkaz „věčný“.

Engels zavrhuje proto všelikou etickou dogmatiku (Moral-Dogmatik) „jako mravní zákon věčný, konečný, nadále neměnný“; principy etické „nestojí nad historií a různostmi národů“. Jako se společnost posud pohybovala v protivách třídních, tak byla morálka vždycky morálkou třídní. A třídní morálka ospravedlňovala buď panství a zájmy třídy panující, nebo hájila, jakmile třída potlačena dost zesílela, odboj proti tomu panství a budoucí zájmy potlačených. Že se při tom v hrubých rysech projevil pokrok, jak pro morálku, tak pro všechny ostatní větve lidského poznání, o tom se nepochybuje. Ale nad morálku třídní jsme ještě nepokročili. „Morálka stojící nad protivami třídními a nad vzpomínkou na ně, morálka skutečně lidská umožní se teprve na tom stupni společenském, jenž třídní protivu nejen překoná, nýbrž také pro praxi životní zapomene.“

129. Noetické odůvodnění zákona mravního. Mravní zákon je absolutní: v kterém smyslu. Pouhé morálky třídní není: „Morálka budoucnosti skutečně lidská.“ Základní otázka noetická o etické sankci. Mravnost a náboženství

Tyto názory vyžadují objasnění dvojnásobným směrem. Jde o mravní princip formální a o princip materiální: za první máme problém noetického základu etiky, respektive mravnosti – problém tak zvané etické sankce; druhý úkol je vyšetřit obsah příkázání mravního – v našem případě ideu humanitní.

Proč nemohu některým požadavkům etickým odpírat, proč a odkud mám pojem povinnosti – na tuto kardinální otázku Marx a Engels neodpovídají, a to ani tam, kde jsou nuceni morálku v té nebo oné formě uznat.

Marxe a Engelse tu máte pozitivismus. Ze strachu před absolutními pojmy popírají ve svém historismu existenci absolutních požadavků etických, připouštějíce nanejvýše požadavky

relativní. Pozitivistický relativismus je zesílen jejich psychologickým iluzionismem – kde není evidentního vědomí, tam není ani evidentního svědomí.

Etikové všech směrů – Hume tak dobře jako Kant, Herbart jako Schopenhauer, Beneke jako Feuerbach, Mill jako Spencer a otec pozitivismu Comte – ti všichni uznávají, že svědomí je tak dobře daný fakt jako jiné fakty a zjevy. Nějaký minerál není faktem o nic více ani faktem bezpečnějším než to, že nás nelidskost trápí a lidskost těší. Jsou sice jisté rozdíly v tom, jak se tento poslední fakt od různých etiků noeticky vykládá, ale ode všech – i od materialistů, jako například od Feuerbacha a Milla – závaznost etického principu se připouští a uznává.

Proč jsou Marx a Engels proti kapitalistickému vysávání? Jen proto, že snad kapitalistická soustava je nesprávná ekonomicky? Ne proto, že je i neoprávněná, že pobuřuje jejich city lidskosti? Kdyby kapitalismus byl nesprávný jen ekonomicky, Marx by sotva byl napsal svůj *Kapitál*. Kapitalismus, to přece uznává Marx sám, je hospodářsky lepší než soustavy dřívější – proč jej tedy máme zaměnit soustavou komunistickou? Proč se máme domáhat rovnosti?

Proč a jakým právem máme přijmout komunismus? Jen proto, že se v *Komunistickém manifestu* rebelům hrozí? A proč a odkud „rebelové“? Jestliže nemáme pro rovnost (ať už absolutní, nebo jen větší, než je teď) důvodů vnitřních, vážených z vlastní své duše – pak Marxovi proti násilí kapitalistickému nezbude nic jiného než násilí komunistické. Nezbude nic než násilná revoluce – ale odkud má pak přijít ona říše svobody, kterou nám Engels tak nadšeně líčí? Z nového násilí a násilím pořád novým?

Marxův amoralismus je psychologický a sociologický utopismus. Je právě nemožný. Společnost je organizována netoliko technicky a hospodářsky, nýbrž také eticky – právo a mravnost jsou potence reálné, sociální, jsou oprávněny a toto jejich oprávnění vyplývá nejen z jejich užitečnosti pro jednotlivce a pro společnost, nýbrž pramení v citu lidskosti, člověku daném.

Marx a Engels si o tom nikdy nepodali přesných účtů. Tak například staví Marx (v citovaném článku z roku 1846) proti lásce „touhu po sociálních reformách“: Co je tato touha psychologicky, jak vzniká a je oprávněna? Je oprávněnější než touha po sociálním klidu, proti kterému právě Marx musí bojovat svou touhou po sociálních reformách?

V odstavci o právu jsem upozornil, že se Marx dovolává práva přirozeného – jaké je to právo? Při úvaze o vývoji ideje rovnosti byli jsme stejně nuceni ke kritické otázce, proč je tato idea

oprávněna. Zřejmě nestačí vycházet z historicky dané buržoazní ideje rovnosti a z ní dedukovat „více nebo méně správné, dalekosáhlé požadavky“: Proč to dělám a proč to musím dělat, třebaže většina vrstevníků má tyto požadavky nikoli za „více nebo méně správné“, nýbrž za absolutně pochybené?

Marx a Engels přepínají relativitu mravního zákona. Marxových tříd o sobě není ani sociálně, ani hospodářsky, není také žádné Marxovy třídní morálky. Nepopírám mravních rozdílů různých dob, národů, tříd a skupin; ale zkušenost ukazuje, že přes tyto rozdíly bylo vždycky nejen mnoho společného, nýbrž že lidé byli jednotní zvláště právě o hlavní normě mravní. Odkud by pak Engels sám věděl o té všeobecné morálce budoucnosti, kdyby neexistovala přes jeho třídní protivu, třebaže nevyvinuta, už dnes? Od samého počátku historického vývoje byli lidé vždycky přece jen lidmi, a nebýt v zárodku citů pravé lidskosti, nebylo by lidstvo nikdy dosáhlo toho mravního stupně, na němž dnes je, a nevypracovalo by se tam, kam dnes spěje. Proto musí i Engels sám nakonec uznat morálku skutečně lidskou. Ani v budoucnosti, za vlády komunismu, nebude „skutečná lidskost“ tak všeobecná, jak si toho Engels přeje – to tkví v lidské slabosti; ale není to námitka proti absolutnosti ideje humanity, a jen to dokazuje, že si Engels o pojmu historického relativismu nebyl jasný.

Shrnu krátce, co jsem řekl proti Marxovi a Engelsovi o noetickém odůvodnění mravního zákona: pozitivistický amoralismus je pochybený, protože proti principu pozitivismu pojímá pozitivní fakt – evidentní vědomí zavazujícího citu lidskosti – jako iluzi. Nepřirozenost této nauky musila se končit připomínkou „skutečně lidské morálky budoucnosti“.

Tím je jen řečeno, že cit lidskosti je sankcionován sám v sobě. To museli Marx a Engels nakonec také uznat (přijímají přece právo přirozené!), ale nechtějí připustit takovou absolutní sankci, mimo důvody pozitivistické už uvedené, také ze strachu před náboženskou sankcí mravního zákona.

O tomto poměru náboženství a mravnosti je názor můj proti Marxovi a Engelsovi tento: Jak jsem se už snažil ukázat, nemám náboženství za odbyté a překonané. Naopak. Rozlišuji náboženství, přesněji řečeno náboženskost, od mravnosti, mravnost není mi sankcionována teprve náboženstvím; ale protože náboženství uznávám, pojmám mravnost nábožensky, z hlediska světového názoru náboženského.

130. Materiální obsah zákona mravního. Marxův a Engelsův dualismus. Egoismus a altruismus. Člověk podle Marxe v podstatě egoistický

Přicházíme nyní k druhé hlavní otázce etiky, k otázce po obsahu mravního zákona.

Tento obsah tvoří i pro Marxe a Engelse idea humanitní – „morálka skutečně lidská“; ale tato věc vyžaduje několika důležitých vysvětlení.

Nejprve hraje u Marxe a Engelse velkou roli příkrá protiva lidskosti a nelidskosti. Zákon negace negace jeví se ve vší příkrostiti jako etický dualismus. Tato protiva se ovšem psychologicky přesněji neanalyzuje.

Marx a Engels vycházejí patrně podle četných vzorů klasické ekonomiky ze Smithova rozpolčení člověka na bytost egoistickou a altruistickou (viz shora § 77, II). Ale toto metodické rozlišení Smithovo dostává u Marxe a Engelse význam zvláštní: Člověk prvotní byl altruistický, pak nastala doba egoismu, lakoty a panovačnosti, nakonec přijde zase doba altruismu.

Toto rozdělení etické podle velkých kulturních epoch doplňuje se rozdělením dvou velkých tříd: v téže době kapitalistické je egoismus omezen na kapitalisty, altruismus na třídu dělnickou. Je si to ovšem nsnadno představit, jak lidé a celé epochy a třídy mohou být vyvinuty tak jednostranně, ale už Platon si to tak konstruoval, a Marx od Platona pochytil všelicos.

Jako Smith a jiní mají Marx a Engels altruismus v člověku za velmi slabý. Člověk se jeví u Marxe vůbec jako bytost v podstatě egoistická, i pak, přijímá-li utilitarianismus.^[136] Ale otázka egoismu a altruismu neanalyzuje se nikde podrobněji. Marx a Engels hlásí se velmi brzy k pozitivistickému amoralismu, a pak pro ně nemá otázka, zda altruismus, či egoismus, kolik egoismu a kolik altruismu, žádného významu. Ovšem uplatní se také zase moralismus a s ním dualismus lidskosti – lásky – a nelidskosti.

Stará otázka po dualismu egoismu a altruismu má velký význam.

Už jsem naznačil (srovnej shora § 76, II) a zdůrazňuji zde obšírněji, že mezi egoismem a altruismem není té protivy, kterou předpokládá tolik psychologů, sociologů a etiků. Právě v tom je už petitio principii, že se totiž individuum stále staví proti společnosti; já vidím jen společnost organizovanou z individuí, vidím mezi individui a společností antagonismus, avšak i solidárnost. Z tohoto, myslím, správného hlediska sociologického, jež provádím v celé této práci a jemuž tu je dán výraz hlavně v kapitole čtvrté, jeví se také poměr egoismu a altruismu v jiném světle, než se obyčejně soudí. Nevidím právě absolutního dualismu

egoismu a altruismu; vedle egoismu a proti němu je například ctižádost, žádost nového a jiné city a vášně, které příkrou protivu mezi egoismem a altruismem ruší. Nemohu-li tedy vidět mezi individuem a společností protivy absolutní, naprosto proto nepřijímám absolutního kolektivismu (srovnej shora §§ 47 až 49, I); nepřihlašuji se na druhé straně tím, že stojím o silné vypracování vlastní individuality, nijak k absolutnímu egoismu, protože individualismus a egoismus není totožný. Ostatně není všecek egoismus špatný a společnosti neužitečný.^[137] Tím se nevypisuje prémie na egoismus – odmítám jen krajní etický dualismus.

Odpadá-li dualismus psychologický, odpadá také Marxův a Engelsův dualismus kulturně historický a sociální. Velké epochy lidstva nejdou za sebou jako absolutní protivy, a třídy nejsou od sebe odděleny tak absolutně. Ve společnosti je mnohem více lásky a solidarity, než Marx připouští, a smíme doufat, že tato solidarita bude sílet. Marx upadá do krajnosti, rozděluje-li celou společnost na andělskou levici a na d'ábelskou pravici – člověk není ani anděl, ani d'ábel, nýbrž bytost uprostřed mezi oběma.

Marx a Engels z počátku kladli na všeobecnou solidaritu větší váhu než později. Engels vykládá v předmluvě k druhému vydání (1892) spisu o postavení anglického dělnictva, že ve vydání prvním (1845) neviděl v komunismu teorii jen strany dělnické, nýbrž učení směřující k osvobození společnosti celé, tedy také kapitalistů. To je prý ve smyslu abstraktním správné, ale v praxi většinou horší než bezužitečné. Praví-li pak Engels, že stanovisko z roku 1845 neodpovídá ještě socialismu vědeckému, že z něho mluví klasická filozofie, je litovat, že pozdější vědeckost pozitivistická tuto filozofii potlačila. Skutečně je z doby pozdější málo míst ve spisech a projevech Marxových a Engelsových, kde by se více a živěji pamatovalo na celek a na jeho solidaritu.^[138] Engels a Marx hlásají později dualisticky jen boj třídní a násilnou revoluci.

Je to stanovisko nesprávné a neoprávněné. Je to stanovisko nespravedlivé a nepřírozené. Vymstilo se vědecky. Marx v III. svazku *Kapitálu* desavuoval svůj svazek I., Engels stejně se nakonec vzdal revoluce, tedy násilného boje třídního.

Je pochopitelné: Jestliže celá nynější panující společnost, celá buržoazie je jen egoistická, jen lakotná a panovačná, jak se bude moci stát náprava, jak se obecně projeví Engelsova proletářská „morálka budoucnosti“? Zlomí proletářské násilí egoismus vládnoucích tříd a promění snad v altruismus? Může z násilí vzniknout násilím „skutečně lidská morálka“?

131. Marxova obava před sentimentalitou neodůvodněná: Vývoj moderního ideálu humanitního. Humanita bez lásky nemožná: Socialismus nejen vědecký, také sociální! Marxův a Engelsův aristokratický hedonismus

Marx a Engels zde jako vždycky vylili dítě s lázní: z odporu k romantické sentimentalitě změnili Feuerbachův humanismus v humanismus „reálný“ a později v humanismus – třídního boje. Tak asi by se mohl nazvat jejich humanismus doby pozdější, pokud se jím stále jeví humanita ideálem, i pak, když obětovali mravnost vůbec, a tím také lásku svému pozitivismu a historismu.

Sentimentalita, toto napodobení ryzího citu pravé lásky, je ve svém jádru egoismus; v době, kdy se Marx a Engels vyvíjeli v romantickém Německu, byla ještě dost silná. Po té stránce měl Marx všecku příčinu být na stráži. Avšak jeho obavy byly upřílišeny a dosvědčují, že nepochopil vývoje moderního člověka, mohl-li přičítat zjevům přechodným a efemérním význam tak upřílišený.

Vývoj humanitní ideje by ho byl mohl uchránit před jeho omylem.

Humanismus renesanční vypracovává nový ideál etický – staví člověka vedle křesťana a často proti křesťanovi. Tento humanismus obrací se proti askezi, recipuje nejen ideály klasické krásy, nýbrž má obdiv také k římským ideálům etickým, k ideálům mužnosti a politické zdatnosti. K lásce křesťanské, ke křesťanským ctnostem, pojí se etický prvek nový. Zároveň reformace hlásá etiku protiasketickou, přivádí k platnosti kritiku a rozum a k tomu v značné míře recipuje Starý zákon – lidé jako Cromwell a independenti jistě nebyli pro křesťanské mazlení. Ani náš Chelčický, třebaže byl proti válce a proti násilnosti – jen si přečtete jeho spisy – Žižka zaměnil meč a kopí pérem a knihou! V tomto směru se vyvíjí humanitní ideál v době pozdější a posud, a sama romantika nekáže jen nechutné „slintání lásky“ (Liebessabbelei), nýbrž také oživování starých ctností národních, předkřesťanských. Na každý způsob je ovšem Rousseauův původní stav divná směs barbarství a civilizace.

V XVIII. století – Lessing, Herder, Schiller a tak dále – stává se humanitní ideál ideálem osvícenským, ideálem čistě racionalistickým. Proti upřílišenému racionalismu nastupuje na konci století XVIII. a v století XIX. reakce romantická a sentimentální, ale ta ustupuje zase reakci naturalismu a realismu.

Ideál humanitní tím vývojem dostává obsah, který nemusí připouštět obav ze sentimentality. Vezměte si jen v XIX. století vynikající etické směry, které ideál humanitní hlásají: Kanta s

jeho puritánským rigorismem a racionalismem, Beneke s jeho praktickým hédonismem, Feuerbacha s jeho láskou, Schopenhauera s jeho hořkostí a zlobou, Nietzsche s jeho nadčlověkem, k tomu Milla, Spencera a mnoho jiných – nezapomínejme na pozitivismus, realismus, naturalismus, materialismus, evolucionismus ve filozofii a v umění – Marx a Engels báli se Feuerbachova humanismu citového zbytečně.

Marx a Engels nedocenili ani politické proklamace práv člověckých, neviděli, že humanitní ideál přechází zákonodárnou kodifikací z říše myšlenek a tužeb v praxi politickou a sociální. K právům člověckým XVIII. století připojuje se v století XIX. právo národnosti a jazyka, a právě socialismus usiluje o uznání lidských práv hospodářských (práva na práci a podobně).

Humanitní ideál neopravňuje Marxe a Engelse k jejich odporu ani svým původem, ani svým dalším vývojem – chtějí nebo nechtějí museli jej sami vždycky znova přijímat. Nemáme právě moderního ideálu jiného.

Ovšem že tento ideál může být rozmanitě formulován a zdůvodňován. Záleží na tom, vidí-li se podstata člověka více v rozumu, či v citu a vůli; jeden bude in concreto zdůrazňovat činnost tu, druhý onu; povinnost lidství bude se jednou rozprostírat na kruh užší (například na vlastní národ), na lidstvo evropské nebo na lidstvo celé.

Tak pojmají Francouzové ideál humanitní více politicky, Angličané eticky a sociálně, Němci filozoficky, Rusové nábožensky a sociálně, my národnostně a sociálně a tak dále.

Obdobně se různí jednotliví myslitelé. Jak docela jinak je ideál humanitní formulován Kantem, Comtem a Millem! Jak se různí Herder a Kant, Feuerbach, Kirějevskij a Kollár, Dostojevskij a Nietzsche! A přece mají všichni a všude člověka a člověckost za etický a sociální ideál.

Bez lásky ovšem ideálu humanitního není a být nemůže. Marx z nelásky k ideologii zavrhl etiku a mravnost lásky. Nedovedl rozeznat lásky od sentimentality. Jeho vlastní ideál humanitní je příliš intelektuální, jednostranně pozitivistický: socialismus má být vědecký; jistě, ale také – sociální.

Mé pak je přesvědčení, že nemůže být docela správného ideálu humanitního, nemůže být správného socialismu bez základu náboženského – člověk člověkovu dovede být ideálem jen sub specie aeternitatis. Člověk – to není jen tělo, ale také duše. Duše nesmrtelná.

Marx, nechtěl-li se již učit o smyslu života a společnosti od Ježíše, mohl se poučit od otce skepticismu a pozitivismu. Mínil Huma. Ten jistě nebyl pověřivý, a dokonce nesentimentální, ale pochopil, že člověk bez mravnosti a bez humanity je ztracen. Druhý příklad je Mill. Je pozitivista a materialista, nevěří v Boha ani v nesmrtelnost, ale etiky a ideálu humanitního se nevzdal; ve jménu lidskosti žádá dokonce sebeobětování. A Schopenhauer: ten, pravda, je mystik a veliký pověrec, a zlobí se za to na lidi důkladně – ale soucitu jim přece neodpíral. A Zarathustra – nemá nakonec s nadčlověkem také soucit?

Humanitní ideál Marxův a Engelsův perhorekuje romantickou sentimentalitu, ale upadá do hédonismu. Ba můžeme se zcela vážně ptát, zda se Engels svou teorií volné lásky opravdu zprostil vší sentimentality. Pochybuji o tom; Engels byl vůbec ještě naladěn silně romanticky. Jak jsem řekl, etika Marxova a Engelsova je hédonistická. Působil tu Feuerbach, francouzský materialismus a klasická ekonomika, která požívání a buzení nových potřeb předpokládá. Marx a Engels přijímají rozšířenou morálku liberální, ve své podstatě aristokratickou, laxní, a neptají se, může-li být nový řád společenský vytvořen právě na této základně.

132. Moderní láska: láska demokratická

Psychologové a etikové mají ještě práce dost, aby nám podali analýzu lásky skutečné, lásky doopravdy moderní.

Musí to jistě být láska účinná, energická. Žádná sentimentalita, žádné mlkování. Křesťanství svalové, jak říkají yankeeové.

Láska opravdová je vytrvalá, stálá, pamětlivá. Nestačí jí cítit bídu, až když mně chudák přijde na oči a mne z pohodlí vyruší; dnes láska znamená: nemít klidu a pokoje pro bídu fyzickou a mravní stále, dnes láska znamená pracovat stále a s otevřenými očima proti té bídě, i když jí nevidíme, neboť jen sentimentální egoismus bývá bídou vyburcován a pohnut jednou za uherský měsíc. Dobročinnost z dlouhé chvíle není láska. Dnes mnozí lidé mají z bídy dokonce požitek, tak jako jsou už také sociální kariéristé – akrobati dobročinnosti, jak je jednou jmenuje Grigorovič.

Láska není slepá. Chceme lásku bez mystiky a bez fetišismu.

Láska nepožaduje žádného mučednictví ani obětí. Pokud budou mučedníci, budou také mučitelé – nedej se mučit a neobětuj se za nic a pro nic! Dnes dekadenti hledají slast i v strasti a bolestech. Ne – láska je vzájemnost, a vzájemnost nechce obětí.

Už Havlíček řekl: „Jindy umírali mužové pro vlast, pro blaho svého národa: my však z téže příčiny budeme žít a pracovat.“ To je cítěno, milováno moderně.

Tak cítil Dostojevskij: Jeho Aljoša je mladík čestný, hledá pravdu a chce ji uskutečňovat celou duší, chce vykonat veliký čin co nejdřív a hned, dal by za to i svůj život: „Ačkoliv, na neštěstí, tito mladíci nepochopují, že obětovat život je snad nejsnadnější ze všech obětí v mnohých takových případech a že obětovat například ze svého života kypícího mládím pět, šest let na trudné, těžké učení, na vědu, třeba jen k tomu, aby v sobě zesateronásobil síly pro službu téže pravdě, témuž činu, který si zamiloval a který si umínil vykonat – taková obět šmahem bývá pro mnohé z nich úplně nad síly...“

Tak cítí Ruskin: „Nejvyšší moudrost není v sebezapírání, ale v tom, naučit se nalézat nejvyšší radost ve věcech velmi malých.“

Tak cítí Američan Howell (cituji schválně člověka více praktického než filozofického): „Pokusme se být schopni k obětem malým, jež jeden musíme dělat pro druhého; bude jich právě dost. Mnohá žena, která by byla odhodlána pro svého muže umřít, dělá ho nešťastným, protože nebude proň žít. Nepohrdejte dnem věcí malých.“

Dost citátů. Podobně můžeme číst v Deníku Amielově, jak prohlašuje za lehčí umřít než zestárnout, protože je lehčí vzdát se nějakého dobra naprosto než přinášet denně malé oběti. Totéž vyčítám z vyšlé právě knihy Maeterlinckovy: *La sagesse et la destinée*. Ano – taková nebo podobná je moderní láska.

Láska ta je práce, pracovitost, je energie. Práce lásky není aristokratický sport, vyhledávající si za nepřítelů jen bohatýry a siláky: Práce, práce skutečná, odpírá těm nesčetným nepřátelům malým, nepatrným, všedním, těm mikrobům zla a bídy fyzické a mravní. Ještě Goethe romanticky horlil proti smrti otce rodiny – Amiel dovede ocenit tragický, předčasný konec mladého života, ale chápe také ponenáhlé umírání a jeho nesčetné oběti a odříkání.

Láska odpírá zlu stále a důsledně a již v zárodcích, láska brání a zabraňuje, láska v nejkrajnějším případě neštítí se ani železa. Ale jen brání a obhajuje, násilí nového se nedopouští. Láska se nerozčiluje.

Láska se vůbec nedopouští násilí.

Etika a náboženství lásky není nedělní a sváteční, ale také pro všední dni.

A ovšem nepotřebujeme mravnosti a náboženství in abstracto, v soustavách a knihách, ale v životě, v hospodaření a politice. Etika není pro psací stůl, náboženství není pro kostel. Všecko jednání a myšlení podléhá normám etiky. Jednání a myšlení všech, a stejně.

Demokratismus není jen soustava politická, ale také mravní a především mravní.

Tato etika demokratická má svůj jasný a určitý sociální a politický ideál, k němuž pracuje nejen v parlamentě (to je politika zpravidla pořád ještě aristokratická, sváteční, sportovní), ale všude a ve všem a vším. Tato etika nespolehá se na poměry a instituce, neboť ví, že poměry a instituce jsou koneckonců přece jen lidé.

Tato etika nebojí se iniciativy. Dnes více než dříve potřebujeme lidí, kteří se nebojí vzít na sebe odpovědnost – tu je potřeba rozvahy moudré a nerozčilené.

Tato demokratická etika práce, třebaže neasketická, není hédonistická. Nevěří, že by bylo úkolem člověka rozumného vynalézat stále nové a pořád nové a nové požitky.

Moderní etika není materialistická. Solidarita sociální má málo práce, jestliže všecek život je v hotovém mozku. Moderní etika se dívá na život jednotlivce a lidstva sub specie aeternitatis – věří v pokrok, věří, že sociální solidaritou vypracují se stále silnější a silnější individuality. Individuality, ne egoisté.

133. Mladší marxisté uznávají samostatnost a účinnost mravnosti neegoistické

Marxův materialismus a jeho pozitivistický odpor proti etice je vlastně hodně nmoderní. Není proto divu, že se mladší marxisté také zde dávají na dráhu novou.

Roku 1892 byla v Berlíně založena Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur; socialisté musili k věci zaujmout postavení. V *Neue Zeit* se opravdu rozepsali o novém etickém hnutí Mehring, Kautsky, Bernstein a jiní. Napřed se vyslovili proti němu, v pozdějších svých článcích slevovali a jaksi se s etickým hnutím smiřovali, ba konečně v Berlíně založili, tuším, svou vlastní etickou společnost.^[139]

V této diskusi napsal velmi pozoruhodný článek také Conrad Schmidt.^[140] Schmidt odmítá etiku církevně křesťanskou, zakládající se na náboženství nadpřirozeném, ale ví, že to neznamená odmítat morálku samu. S větší určitostí a přesností, než to dovedl Engels, formuluje Schmidt etický problém a zejména se táže zcela určitě: V čem záleží etická sankce (Begründung)? Schmidt odmítá egoismus i utilitarianismus. Schmidt, myslím, správně

namítá, že není nic takového, co se zove štěstím, co by každý uznával a co by bylo přesně určeno; říkat, že podřizujeme své jednání blahu nebo štěstí společnosti, také nic prý nevykládá, protože nevíme, v čem společnost své blaho a své štěstí vidí. Naproti tomu Schmidt vidí už ve zvířectvu jakousi analogii jednání nadegoistického, že totiž jednotlivec-zvíře jedná nejen pro sebe, ale zároveň pracuje k udržení rodu, a tím přispívá k něčemu vyššímu a všeobecnějšímu. Právě tak člověk a ještě více, protože má rozum, může si uvědomit to, co zvíře dělá z instinktu, může si ustanovit určitý, jasný cíl, a tak své jednání egoistické něčemu vyššímu, obecnějšímu podřídí. Schmidt opravuje marxistický názor o boji třídním: Přese všechny boje třídní uznávají se některá pravidla ode tříd všech, například že se nemá lhát, podvádět a tak dále; morálka třídní je pro Schmidta důsledkem morálky vyšší. Normy třídního boje předpokládají už normy jiné. Na otázku, co tedy je jednání skutečně mravní, odpovídá Schmidt takto: věrnost k straně, obětivost, cit povinnosti; tato věrnost je zároveň věrností k sociálnímu ideálu vypracovávanému všemi ženoucími silami moderní společnosti. Ve své „čisté formě“ stává se tato radostná a uvědomělá věrnost ke společnosti, která nestojí, ale pohybuje se k svému nekonečnému pokroku, mravním zadostučiněním za to, že živoucí bojují za svobodu pokolení budoucích. Toto vědomí bylo dříve údělem jen několika duchů osvícených, dnes je již více méně jasné v nesčíslných řadách. „Individuální vůle cítí se připoutána k nejvznešenějšímu a přitom docela reálnému bažení rodu po pokroku. Vědomí tohoto svazku, třeba je neujasněné, otvírá nové prameny mravního uspokojení a pomáhá snášeti oběti přinesené v boji. Beze vší naděje na budoucí odplatu vyrůstá vůle mas, třebaže ve formě je vždy vázána na ukojení vlastní, daleko nad všeliký egoisticky obmezený obsah.“ Schmidt totiž ví, že by jednotlivý proletář své osobní a hmotné potřeby lépe opatřil, kdyby se boje neúčastnil – ale vedle osobních potřeb hmotných pociťuje právě ještě potřeby jiné, potřebu držet věrně se stranou a s celkem.

Neuvádím těchto názorů, abych je kritizoval, ale na důkaz, že v marxismu starý názor o ideologii etiky padá.^[141]

Po Schmidtovi uznává také Bernstein etiku plně.^[142] Bernstein Marxův amoralismus opouští docela.

Také Kautsky a jiní v novějších projevech uznávají samostatnost a sociální účinnost sil etických, sil neegoistických.^[143]

Vzpomenu-li ještě spisovatelů jako Peterse a Lütgenaua, hlásajících náboženství humanity, můžeme říci, že v mladších marxistech německých stává se Feuerbachův humanismus, pod vlivem evolucionismu, antiegoistickou etikou pokroku.^[144]

Ale nejen v Německu, také i jinde uznávají marxisté samostatnost a platnost etiky; někteří, jako Bax, etiky se nikdy nevzdali.^[145]

Že na druhé straně mnoho socialistů, a to nejen marxistů, pořád ještě vykládá jednání člověka jen podle teorie egoistické, netřeba výslovně zdůrazňovat.^[146]

134. Socialistická diskuse o otázkách praktické etiky. Zločin a trest. Zločin a poměry hospodářské. Zločin politický: masa. Prostituce. Marxova teorie trestu

Mysli současných socialistů jsou pochopitelně zabrány více etickými zásadami praktickými než analýzou etických principů.

Především zajímají moderní otázky o vzniku zločinu a o podstatě a účelu trestu.

Socialismus vůbec, i marxismus, v každé vině bude hledat prvek kolektivní. Právním. Hříchem je kolektivní a dědičný. Ale všecka kolektivnost a dědičnost nezrušuje odpovědnost osobní – zde se různé teorie rozcházejí. Marxismus osobní odpovědnost příliš stlačuje. (§§ 47–50, I shora.)

Pro socialismus bude důležité určovat jednotlivé příčiny zločinů a zejména ovšem příčiny hospodářské. Otázka po poměru chudoby a nouze, majetku mírného a bohatství k zločinnosti je vážná právě pro socialisty.^[147]

Velmi včas upozorňuje Ferri na to, že se lidé teď (do značné míry vlivem umění – divadla – a žurnalistiky) zajímají jen o zločin veliký (vlastně se jím rozčilují); příčiny a podstata zločinnosti tkví prý v ohromném počtu „mikrobů světa zločinného“ – v ohromné mase, chronické mase zločinů malých, nepatrných, všedních.^[148]

Ze speciálních otázek zajímá socialisty diskuse o zločinu politickém. Povrchní kniha (socialistická?) Lombrosova (*Der politische Verbrecher und die Revolution*, v německém překladě H. Kurelly, 1891–1892) zavdala alespoň příčinu k diskusi.^[149]

Nejnověji se jedná o zločinnosti mas.^[150]

Zvláštní zájem má socialismus o otázku po příčinách prostituce. Slyšeli jsme, jak Engels vykládá její hospodářský vznik, že je stínem monogamie a že nepřestane, dokud nezmizí řád kapitalistický.^[151]

O trestu vyslovil již Marx teorii přehnaně kolektivistickou: zločin prý se nemá trestat na jednotlivci, nýbrž mají se spíše odklizovat a ničit protisociální poměry, vedoucí k zločinu (citováno shora v § 91, II); trest ve společnosti socialistické odpadne.^[152]

Novější marxisté přijímají správný názor, že může běžet hlavně o zamezení zločinů, nikoli o jejich trestání.^[153]

Kapitola jedenáctá: Socialismus a umění

135. Socializace moderního umění. Historický materialismus a umění

Umění ve filozofii Marxově ani Engelsově nehraje značnější role. Dal by se sice u Marxe najít ten nebo onen úsudek o některých básnících, příležitostně vyslovuje Marx také názory estetické, ale výklad o sociálním významu umění a o jeho poměru k socialismu u Marxe se nenajde, třebaže svou literární činnost započal básněmi (netištěnými).^[154]

Nedá-li se tedy mnoho říci o poměru Marxově a Engelsově k umění, neplatí to už o Marxových nástupcích, nebo dokonce o socialismu vůbec. Musíme se tedy zabývat také tímto oborem ideologie. Ovšem lze se tu jen stručně dotknout nejdůležitějších problémů.

Renesancí a reformací začíná se v umění a v literatuře duch nový. V Itálii umění slouží sice církvi a papežství, ale pojmání člověka podle vzorů antických (humanismus!) vede k novému hodnocení lidské krásy, lidského těla. Na severu, v Nizozemsku, v Německu, brzy také v Anglii, protestantismus odstranil asketický a mystický ideál středověkého umění úplně; umění slouží však pořád ještě náboženství, ale náboženství vnitřnějšímu, hlubšímu, skromnějšímu. Zároveň se stává předmětem umění prostý život občanský, tak jako se prostý jazyk lidu stal jazykem písma a bohoslužby. Naproti protestantismu podřizuje si protireformace po jistou dobu také umění výtvarné, ale umění i církev končí se rokokem vzdělaného absolutismu. Dříve byly východiskem pro výtvarné umění i pro hudbu chrám a architektura, na protestantském severu a v nové době vůbec chrám toto své povolání ztrácí. Církev vůbec přestává být pro umění tím, čím dříve byla. Stát přejal od církve vedení zčásti také v umění, ale církve nemohl zcela a s dostatek nahradit. Moderní stát byl a je k tomu nehotový.

Politická revoluce XVIII. století projevuje se také v umění a je uměním, zvláště literaturou, spolu připravována. Nový demokratický duch učí všude oceňovat poezii lidovou – v Německu, v Anglii, v Rusku, všude se sbírají lidové písně. A čím byly tyto lidové písně takovému Goethovi, jakou úlohu hrály v obrození našeho národa? Diderot vytvořil měšťanské drama, i Voltaire povoluje novému směru. Na jedné straně poezie lidová – na druhé práva člověcká.

V století XIX. revoluce v literatuře a v umění pokračuje. Jediný Byron učinil pro politickou emancipaci národů více než sta tajných spolků.

Romantismus se svým historismem a nacionalismem obrací se brzy k socialismu (George Sandová). Odpůrci romantismu, kteří si kladou za cíl pozorování přítomnosti, pokračují na cestách romantiků. Po fantastických *Bídnicích* Victora Huga chtějí bratři Goncourtové provádět náboženství humanity láskyplným studiem nižších tříd a šířením demokratických zásad rovnosti. Tento program je v předmluvě k Germinii Lacerteuxové: Od Laury Rousseauovy a od Prévostovy Manon Lescautové až k Germinii Lacerteuxové bratří Goncourtů a k Zolově Naně a k Sapho Alfonse Daudeta prodělal typ francouzské kurtizány mnoho fází – je pro Francii charakteristické, že si nový román francouzský problém sociální uvědomuje zvláště na životě kurtizány. Engels správně viděl, pozoroval-li mezi románem katolickým a protestantským rozdíl v nazírání na život rodinný. Také jsem však už řekl, že tento rozdíl má význam obecnější; je to dualismus světového a životního názoru katolického a protestantského, a tento názor se projevuje také v umění a v literatuře stejně jako v socialismu samém.

V Anglii se socializuje umění a literatura dříve než v zemích jiných a právě svým vlastním způsobem. Srovnajme jen vysloveně socialistický program George Sandové se soudobým Hoodem (jeho báseň *Song of the Shirt* vyšla roku 1844) – francouzské umění a literatura je víc politicky revoluční, kdežto Angličané jsou již sociálnější. Vedle Hooda sem patří Dickens, Thackeray, ženy Charlotte Brontëová a Elizabeth Browningová, také George Eliotová, znamenají po revoluci Byronově, Shelleyově, Landorově epochu novou.

V Německu vede v době, kdy vystupuje Marx, chór politické, a také už sociální, literatury Heine.^[155] Ale malí lidé a jejich život a stejně prvky lidově národní docházejí vlastního uplatnění u Hebbela a Gottfrieda Kellera – Keller je právě tak jako Marx a Engels uvědoměným žákem Feuerbachovým.

Nová ruská literatura v Dostojevském má nejvřelejší srdce pro „chudé lidi“, pro „ponížené a uražené“. U Poláků znamená Krasiński obrat od básnictví politického k sociálnímu; u Čechů Mácha, a jedna z prvých Božena Němcová.^[156]

Nejen realisté a naturalisté, také jejich potomkové, moderna a její rozmanité směry dekadence, hledají stejně jako prerafaelité a jejich nástupci v Anglii, spojení se socialismem. Ale ne všem se to podařilo jako Morrisovi. Arno Holz, Johann Schlaf, Henkl a jiní brzo se socialismu vzdali, ani Hauptmannovi *Tkalci* nemají pro socialismus významu hlubšího.

Nesmíme se dát mýlit vnějšími shodami, nebo snad dokonce názvy spisů. Tak například najdeme v dílech Zolových málo skutečného socialismu, ani v *Germinalu*, ani v *Naně*. Zolovi jsou dělníci asi tím, čím černoši literatuře robinzonovské.

K socialismu vede mnohého moderního umělce a spisovatele revoluce proti starému řádu; pozitivních styčných bodů bývá obvykle velmi málo. Tak se velmi často počítají spisovatelé anarchističtí k socialismu, třebaže tento anarchismus se svým aristokratickým nadčlověkem je pravý opak socialismu. Z tohoto negativního důvodu nalézal například i Nietzsche nějaký čas mezi socialisty obdivovatele, ne-li dokonce přívržence. Uznávám ovšem, že umělecký aristokratismus může i z pohnutek skutečně uměleckých vyhledávat velikou masu dělnickou – vždyť masa tak zvané inteligence a bohatší buržoazie nemá pro jeho umění pochopení hlubšího.^[157]

Sociální vývoj nové doby působil nutně na umění a literaturu po mnoha stránkách nepříznivě. Umění neztratilo sice své staré oficiální příznivce (církve – stát a aristokracii), ale moderní svět myšlenkový odkazuje nejsilnější umělce na dráhy jiné. Buržoazie však pro umění mnoho smyslu nemá – jejím heslem je: lacino a mnoho, a to pravé umění nesnáší. Vždyť i řemeslnická práce trpí touto mechanickou výrobou masovou – práce pěkná a solidní nemá odběratelů. Proto se odděluje také průmysl umělecký od práce téměř úplně a stává se pořád víc a víc oborem samostatným, živořícím na rozličných školách průmyslových. Všude se nenajdou takoví umělci jako Morris a Crane.

A jako fabrika, tak působí dnes i architektura – lacino a rychle platí i zde. Pohled na naši „zlatou“ Prahu o tom může přesvědčit každého.

Ježto proletarizace nepřestává u dělnictva, je už také mnoho proletariátu spisovatelského a uměleckého – bohémství v nové formě zaplavuje svým mělkým anarchismem žurnály, revue

a slouží také modernímu kapitalistickému architektovi za dekorátéra. Jaký to rozdíl proti dekorativnímu umění staršímu! Vždyť Michel Angelo byl také dekoratér!

Socialismus sám soustřeďuje zatím své síly na politiku a na organizaci mas. Umění při tom snadno přijde zkrátka, zvláště v marxismu, zdůrazňujícím ultrapozitivisticky vzdělání jen vědecké. Umění nestačí ani chronický revolucionismus, ani negace marxismu. Umění, jako filozofie, hledá syntézu novou. A všechno nové umění ukazuje jasně, že materialismus je z gruntu překonán, a to právě také uměním, v němž dnes tak mnozí hledají náhradu za staré náboženství. Proto je pochopitelné, že socializaci umění a literatury podporují více sociální poměry než vliv vědeckého socialismu.

136. Vliv socialismu na jednotlivé druhy umění

Podíváme-li se na jednotlivé druhy umění, je vliv socialismu vidět obzvláště ve slohu a v řečnictví. Zděděný klasický jazyk spisovný obohacuje se všude po Francouzské revoluci novými lidovými slovy a obraty; popularizace není právě jen heslem vědy. Ovšem nepůsobí tu jen socialismus, nýbrž zároveň lidový demokratismus. V tom je všude mezi lepšími spisovateli moderními a klasiky rozdíl už hodně patrný. Lassalle měl kus pravdy, řekl-li o německých klasikách, že jsou volkstümlich jen proto, že lid jim na štěstí špatně rozumí. Do jisté míry trpí jazyk a vkus vulgarizací často přílišnou, ale tento nedostatek se bohatě vyvažuje stránkami dobrými. Dělník a sedlák má silnější nervy než měšťák, nebo dokonce aristokrat – sloh a obrazy, které chtějí působit na masy, jsou proto solidnější, silnější, mohutnější, masivnější, a třeba také hrubější; výraz se stává pregnantnějším, prostším, stavba věty kratší, stejně jako se tlustopisy nahrazují stručnými brožurami, články a podobně.

V tomto smyslu má zvláště socialistická kritika při sebevětší slabosti věcné značné přednosti: přímost, upřímnost. Míním kritiku v táboře vlastním. Ne tak dobrá je kritika proti nesocialistickým odpůrcům; v marxismu dozrává vlivem plíživí se krize docela slušná scholastika.

Příznivou změnu pozorovat také na divadle, tam, kde divadlo chce mluvit k masám. Dějiny berlínské Svobodné lidové scény a její metamorfózy (od roku 1889) podávají zajímavý kus dějin moderního divadla a socialismu.

Malířství se socializuje také.^[158] Socialistická a anarchistická karikatura prokazuje kritice a propagandě velké služby. Platí to ovšem zatím víc o vysloveném obraze tendenčním. Je pochopitelné, že jsou tu oblíbené scény jímavé a otřásající.

A přece socializace malířství a umění vůbec nezáleží ani v látce ze života dělnického, ani ve výběru neobyčejných scén. To, co bych nazval pozitivním socialismem, je ještě vzácné.

Sochařství také si již rádo volí látky ze života lidového a dělnického. Vůbec moderní sochař opustil klasické vzory s jejich nevypracovanou fyziognomií a odvažuje se vyjádřit nepokojnou duši moderního člověka.

Architektura mohla by být velmi sociální, kdyby nepracovala tak jednostranně pod tlakem tradice a ve službách kapitalistů. Nové formy vidíme na nádražích a v podobných budovách. Moderní obytný dům musíme však posuzovat co do jeho sociability podle těch místností, v nichž obyčejně tráví čas víc lidí. Většina bytů má jistě pokoj pro podívanou, ale žádné pokoje obývací, dětské a pro služebné. A ty pokoje pro podívanou, respektive salony! O umění v domácnosti nemají naše lepší třídy potuchy. Vůbec můžeme říci bez přepínání, že otázka bytová není otázkou jen dělnickou.

Také v hudbě došly již výrazu moderní tužby politické a sociální. Náš Bedřich Smetana podává vzor lidové hudby umělecké; už u Berlioze, v Benvenuto Cellinim, nemýlím-li se, píseň dělníků má skutečně nové akcenty sociální.^[159]

Hudba je snad vůbec umění nejsociálnější. Nejen tím, že ji mohou slyšet zároveň velké masy a že zvláště moderní hudba instrumentální sjednocuje velké masy umělců; hudba, zvláště píseň, vyvíjela se z velké části při práci a s prací, ba Bücher dokonce míní, že rytmus zpěvu práci reguloval a vedl k pracovitosti.

137. Sociální hodnota umění pro vzdělání. Začátky sociální a socialistické estetiky (Ruskin, Morris, Bax, Crane, Tolstoj). Marxův materialismus práce a pozitivistický intelektualismus vede k přezírání krásy

Sociální význam umění je velmi veliký. Socialisté u nás, ostatně buržoazie ne méně, jednostranně se pachtí po vzdělání jen vědeckém; avšak umění není méně vzdělavatelné než věda. Snad více. Zvláště romány čtou se všude mnoho, a není pochyby, že velmi mnozí čerpají své mimoškolské vzdělání z literatury krásné. Ovšem je tato četba hodně těkavá. Zmínil jsem se už o Zolovi, a řekl jsem, že sociálního je u něho málo: Na žádný způsob se jeho romantická pověra a jeho fantastika nehodí pro vědecké marxisty, leda že by chtěli touto četbou doplňovat à la Comte svůj pozitivismus fetišismem.

Neběží však jen o lekturu; hudba a umění výtvarné má stejně mocný vliv výchovný a vzdělávatelný. To věděl už Platon, jak lze vidět z výkladu o umění v jeho *Státě*. Nejen u Řeků, také ještě dnes jsou básníci a umělci tvůrci bohů a vlastními dogmatiky pro lid.

Této potřebě vychází vstříc moderní technika se svým uměním reprodukčním; socialismus, naléhající na zlacinění všech prostředků vzdělávacích, dává také umění nové, pěkné úkoly.

Sociální, ba již socialistická estetika vyvíjí se v Anglii. Vliv Ruskinův pocíťuje se na anglickém umění, a jeho socialističtí žáci postoupili ještě dále. Od Morrise a Baxe máme již celé dějiny a teorii umění ze stanoviska socialistického. Alespoň několik vět si z toho zapamatujme.^[160]

Umění se musí socializovat, umění se socialismem obrodí. Umění a práce musí se spojit, neboť umění není nic než výkvět práce, práce sama. Heslo *l'art pour l'art* je hrobem umění. Morris a Bax nazývají umění, které se odděluje od práce, „substantivním“, a umění, které je s prací úzce a organicky spojeno, „adjektivním“.

Na počátku civilizace, jak vidíme z rozličných pokusů okrášlit si zbraň a tak dále, bylo umění adjektivním. Teprve u Řeků stává se substantivním. (Morris a Bax nejsou jen tu v souhlase s kulturní historií Engelsovou.)

U Římanů v době císařské umění stává se přímo akademickým v nejspatnější slova smyslu. Na štěstí pak přišli barbaři, kteří asi až do poloviny XIII. století vytvořili velmi silné umění adjektivní. Ale od té doby zase počíná se umění substantivní, až konečně nastal dnešní úplný úpadek. Jen socialismus může pomoci.

Především tím, že všecka hnusná, škaredá práce bude konána strojem, dělnictvo, lidstvo, osvobozené od práce hnusné a také škodlivé, najde v práci krásné svůj pravý cíl a své potěšení. Umění a práce zase srostou. Malířství, sochařství a architektura se spojí v jedno, po vzoru středověkém stane se architektura, umění odkázané po výtce k asociaci, uměním vedoucím pro malířství a pro sochařství. Architektura a hudba jsou pravým uměním budoucnosti. Zato zanikne román – nebude se mu prý dostávat látky.

Vedle Morrise podává nám také známý malíř Walter Crane, jeho kamarád a spolupracovník, své názory, které stojí za to, aby byly čteny.^[161]

Umělci ve společnosti socialistické budou zase Dürerové a Holbeinové, mistři práce řemeslné a umělecké zároveň, dovední v uměních mnohých a co možná všech; Crane přesazuje

absolutní disponibilitu, jistě ve spojení s ideály Wagnerovými, na pole umění. Podle Cranea musí umělec eo ipso k socialismu přijít proto, že všechno, co dovede, chce ukazovat lidem. Umění chce se sdělovat s jinými, a to je socialismus. Právě umění vyrostlo z lidu; pravý umělec musí vycházet z umění lidového, které se zachovalo ještě v některých šťastných krajích.

Jako už Ruskin jsou také Morris i Crane pro život na venkově, a očekávají – Engels také! –, že socialismus rozvine svůj život na venkově.

Nejnověji podává nám estetiku sociální Tolstoj.^[162] Umění podle Tolstého je činnost, záležející v tom, že umělec vědomě prostředkem vnějších znaků sděluje jiným city, které sám zažil, a že jiní jsou těmito city nakaženi a je sami prožívají. Umění není Tolstému výrazem citů, nýbrž prostředkem spojujícím lidi v týchž citech. Právě umění Tolstému nemůže být bez náboženství – proto se moderní umění kazí počínajíc renesancí pořád více a více.

Než – bezmála bych se byl zapomněl a pohřížil do estetiky, a přece tu nemám úkolu jiného než ukázat, že socialismus ve svých nejlepších představitelích je pokusem o jednotný, a tedy i o umělecký názor na svět. Marxistický materialismus doplňuje se v estetice platně socialismem anglickým, který netkví tak extrémně v historickém materialismu.^[163] Marx pojímal práci příliš materialisticky; on, filozof a specialista, nevážil si ideologie, a tedy ani umění. Svým upřílišeným pozitivismem propadl filozofickému intelektualismu. Tak se pojí k přepjatému amoralismu – nenapadá mě vhodný termín – stejně nesociální zapomínání na krásu.

Kapitola dvanáctá: Marxismus: absolutní objektivismus

138. Marxismus jako soustava filozofická: absolutní objektivismus v protivě k německému absolutnímu subjektivismu (idealismu). Nejdůležitější teze marxismu. Nedostatečnost absolutního objektivismu

Myslím, že čtenář teď již není v pochybnosti, že socialismus, a zejména marxismus, není otázkou vidliček a nožů, jak se jevil roku 1838 chartismus metodistickému pastorovi Stephensovi.^[164] Marx sám, mluvě jednou o Weitlingovi, charakterizoval proletariát německý jako teoretika proletariátu evropského – anglický je prý jeho národním hospodářem,

francouzský jeho politikem.^[165] „Německé hnutí dělnické je dědicem klasické filozofie německé“ – pravil Engels.

Marxismus je soustava filozofická a politická. Filozoficky je marxismus materialismem, a to materialismem pozitivistickým, politicky je revolucionismem.

Vycházejí z Hegela a speciálně z hegelovské levice, akceptuje Marx materialismus Feuerbachův a uzavírá řadu toho filozofického vývoje v Německu, který, začínaje Schellingem, postavil se proti idealismu a zvláště proti absolutnímu idealismu Fichtovu. Marx je protichůdce Fichtův a tím i Stirnerův a protichůdce všech subjektivistů: Marxova filozofie je absolutní objektivismus.

Tomuto objektivismu je prius příroda, nikoliv člověk; hmota, nikoliv duch; tělo, nikoliv vědomí; proto je absolutní objektivismus naturalismem, materialismem, vědomí individuální je mu iluzí (Engels: „falešné vědomí“).

Absolutní objektivismus je, pokud jde o člověka, humanismem, ale humanismem čistě objektivistickým („reálným“): společnost a historie je prius, nikoliv individuum; proto se jeví absolutní objektivismus sociálně jako extrémní, absolutní socialismus-komunismus a absolutní historismus. Marxismus je principiální negace individualismu.

Absolutní objektivismus je po výtce praktický, nikoliv teoretický. Německá filozofie byla už Kantem odkázána k praxi; Marx přímo prohlašuje, že moc je pravda: „Otázka, zda lidské myšlení má pravdu objektivní, není otázkou teorie, nýbrž otázkou praktickou. Člověk musí pravdu, to jest skutečnost a moc, objektivnost svého myšlení dokázat v praxi. Spor o skutečnost nebo neskutečnost myšlení, jež se izoluje od praxe, je otázka čistě scholastická.“^[166]

Marxismus je sociálně filozofií „praxe převratné“: „Filozofové svět jen rozličně interpretovali; běží o to, svět změnit.“ Marxismus je proto především kritikou toho, co jest, a tato kritika se mu stává zbraní pro politickou bitku: „Její podstatné pathos je indignace, její podstatná práce je denunziace.“

Marxův absolutní objektivismus je zároveň pozitivismem. Marx uznává jen vědu pozitivní, exaktní, zvláště přírodovědu a naturalistickou ekonomiku, která se staví vedle přírodovědy jako věda společenská. Všecka ostatní posavadní práce duchovní je ideologie, obzvláště

náboženství a mravnost. Marxismus chce proto být pozitivistickým amoralismem. Protože individuální vědomí je iluze, je iluzí zvláště také duševní činnost jednotlivce stanovící účely.

Pozitivistický marxismus je nejrozhodnějším racionalismem, intelektualismem; jen „myšlení, myšlení bez srdce“^[167] je jeho vůdcem, pro cit není v jeho soustavě místa.

Vlastní metodou Marxova objektivismu je Hegelova dialektika, která má být přeměněna v dialektiku přísně objektivistickou, materialistickou.

Marxismus je důležitým článkem ve vývoji německé filozofie a filozofie vůbec. Je přímo nepochopitelné, že historikové filozofie nedovedou vykázat marxismu správné místo v historii moderního vývoje myšlenkového.

Marx vychází z Hegelova panteismu, který naturalisticky přetváří; z Hegela má Marx svou metodu a bohatý fond myšlenkový.

Od Hegela a od Feuerbacha má Marx svůj pozitivismus. Ani o filozofii Feuerbachově a jejím významu nemají historikové filozofie posud žádný úsudek. Feuerbach je obnovením a pokračováním deismu XVIII. století, zvláště Huma; Feuerbach převádí deismus pozitivisticky v humanismus. Marx tento pozitivismus akceptuje, zesiluje jej však později Saint-Simonem, Comtem, Proudhonem a pozitivismem anglickým.

Marxova soustava sociologická a ekonomická stává se srozumitelnou teprve v tomto filozofickém významu: Jeho teze jsou důsledným vypracováním jeho absolutního objektivismu.

Nejdůležitější teze tohoto objektivismu jsou stručně tyto:

Vlastní podstata člověka projevuje se v historii. Člověk neznamena individuum, nýbrž druh, lidstvo, masa (*reálný, pozitivistický humanismus a historismus*).

Nastává nové údobí světové. Posavadní historie je jen předmlouvou, náběhem k pravému žití člověčenstva; tento náběh člověčenstvo udělalo v duchovním spánku a nyní se ze svého snění – z iluzí své ideologie – probouzí.

Toto probuzení vede k pozitivistickému materialismu. Je to poznání, že reálnou bází společenské organizace jsou poměry výrobní. Tyto poměry – práce fyzická – určují historický vývoj, nikoli ideologie (stát, právo, mravnost, náboženství a filozofie). (*Pozitivistický, historický materialismus*.)

Společnost se může udržovat jen prací, prací masovou, to jest prací všech. Původně byla společnost organizována na práci rovné: ale vyvinula se civilizace, a ta znamená vykořisťování většiny pracující nepracující menšinou. Tak je společnost dnes rozpolcena ve dvě velké třídy – na panující buržoazii s velkostatkem, na kapitalisty, a na ohromnou většinu pracujícího dělnictva, proletářstva.

V civilizované společnosti takto zuří třídní boj, ve kterém si nepracující kapitalisté násilně osvojují celý výtěžek nadpráce proletariátu, přestupující opatřování nejnужnějších prostředků subsistenčních. Účinkem tohoto vykořisťování je hrozící katastrofa, očividná degenerace nejen proletariátu, nýbrž nakonec také kapitalistů. Toto zhroucení se dá odvrátit, jen když se společnost bude nově organizovat na základě absolutní ekonomické a pracovní rovnosti. Této organizace lze dosáhnout jen definitivní sociální revolucí, Marxem a Engelsem očekávanou. (*Třídní boj civilizace – nadhodnota – komunismus – katastrofismus a sociální revoluce.*)

Socialismus je teoretické, filozofické veto proti posavadnímu řádu společenskému. V svých prvních počátcích sám také byl ideologický, teprve marxismus je vědecký, pozitivistický; jeho filozofie není již ideologická, nýbrž je vědou, filozofií pozitivní, tedy definitivním vědomím budoucího řádu společenského. (*Socialismus vědecký.*)

Marxismem dochází k svému jasnému vědomí masa, ohromná většina člověčenstva. Vědomí individuální je jen iluze, ani vědomí třídní nestačí. Teprve vědomí celé masy, duchovní komunismus na nejširší základně je vědomím skutečným, správným, oprávněným. Komunismus není jen soustavou hospodářskou a sociální, je zároveň duchový a etický a z části rodinný. (*Komunismus vědomím a organizací masy.*)

Socialismus vědecký je proto důsledně mezinárodní – je a zůstává vědomím a organizací masy. (*Mezinárodnost.*)

Tyto teze marxismu byly podrobněji vyloženy a posouzeny ve výkladech předchozích. Absolutní objektivismus je tak pochybený jako absolutní subjektivismus. Pochybený, vědecky neudržitelný je materialismus. Materialismus se nedá držet noeticky ani metafyzicky; ani pozitivismus nestačí. Má-li skutečně nastat probuzení ze spánku ideologického, musí probouzející se vědomí a myšlení přestát zkoušku ohněm noetické kritiky – kriticismus je však hrob materialismu. Mladší marxisté mluví proto již o návratu ke Kantovi.

Proto se nedá hájit ani materialismus historický, respektive ekonomický. Nehledíc k nedostatečné vypracovanosti celé koncepce, Marx a Engels sami dokazují jeho nesprávnost

tím, že před touto hospodářskou a sociální organizací komunistickou podávají svůj socialismus jako vědeckou soustavu organizace budoucí. Podle nauky historického materialismu „obrací se celá (ideologická) nadstavba pomaleji nebo rychleji se změnou základny ekonomické“. Ale Marx prohlašuje svou soustavu nejen za ideologickou, nýbrž přímo za definitivní – tato soustava však není nadstavbou, nýbrž představbou, pozitivistickou anticipací hospodářských poměrů výrobních budoucnosti.

Také metoda historického materialismu je pochybená. Objektivní dialektiky není, objektivistický historismus Marxův je de facto nekritický subjektivismus: charakteristický je pro Marxe nedostatek vědeckého odměřování stupňů (srovnej § 89, II shora).

Marxovi se nedostává filozofické síly. Jeho cíle jsou v mnohém správné, Marx uznává také chyby soustav dosavadních, ale sám nedovede mnohé formulovat. Tak se vysvětluje, že se vrací k naukám a soustavám starým. Tak upadá především do materialismu dávno překonaného a do jeho primitivismu; nedovede překonat Hegela, ulpívá na povrchnosti pozitivismu a sahá nakonec zpět k romantice Rousseauově. Stejně nedovede dále dotvořit Adama Smitha a Ricarda, jen je jednostranně vykládá. Ve všem, po stránce systematické i metodické, projevuje se marxismus jako eklekticismus a diletantismus. Marx redukoval materialisticky práci duševní na práci fyzickou a práci vyšší na jednoduchou: Marxovi chybí pochopení pro tvůrčí syntézu, a také se mu právě této pravé síly filozofické nedostává.^[168]

Tak se vysvětluje také jeho zvláštní nehotovost a nedostatečné propracování soustavy.

Marxismus je v tom všem venkoncem dítětem své doby. Dává mnohým oprávněným tužbám moderním výraz, ale není tím novým názorem na svět, který v něm s takovou oddaností a přátelskou pietou viděl Engels. Filozofická tragika marxismu, řekl bych, je právě v tom, že snahám a ideálům novým chce sloužit ideami starými. To platí zvláště pro Marxův hédonismus a pro jeho politiku: převrat a revoluce neznamenají vždycky vytvoření něčeho nového; i v jeho revolučnosti tkví starý absolutismus, proti němuž Marx sám politicky bojoval; hédonismus je absolutisticky aristokratický a je v rozporu s jeho vlastní filozofií práce.

139. Marxismus a problémy nové filozofie a etiky

Úkolům doby moderní dostojí jen nová syntéza tvůrčí.

Nová filozofie musí předně nalézt své metodické a věcné stanovisko vůči mohutně vyvinutým a pokročilým vědám. Tou měrou, kterou se vědy z filozofie vydělovaly a osamostatňovaly, měnila se a ztrácela filozofie stará – Marx pod sugestivním vlivem pozitivismu jí ani již neviděl. Zrovna tak málo pochopil tento proces evoluční jako vývoj nového státu (srovnej shora § 110, II).

Marx podlehl také vymoženostem věd přírodních. Chytá se pro sociologii a ekonomiku moderního naturalismu, který spojuje neorganicky se zastaralým pojmem Hegelovy filozofie dějin (srovnej shora §§ 18 a 19, I).

Nová filozofie musí rozřešit také problém všeobecného vzdělání. Všeobecné vzdělání není s filozofií totožné, ačkoli obojí souvisí úzce. Osvícenský problém, řešený už XVIII. stoletím, je dán v nové formě problémem popularizace vědy (srovnej shora § 20, I).

Nová filozofie má však nejen tyto problémy metodologické, má především a hlavně svůj problém noetický: Co je pravda? Inconcreto zní úkol, jak překonat skepsi Humovu.

Tohoto úkolu se podjal mezi jinými také Kant, nejobsáhleji a nejhlouběji – toť historický a kulturní význam jeho kriticismu.

Na základě vytvořeném Kantem vyvíjela se další filozofie německá, ale ani výsledky její práce, ani její metoda nevedly k žádoucí syntéze, Kantem započaté. Odsud stále se množící hlasy, požadující návrat ke Kantovi. Také mladší marxisté se k nim připojují (srovnej shora § 23, I). Marx a Engels se spokojili s materialismem.

Nová filozofie znova musí kritizovat spor objektivismu a subjektivismu. Vymoženosti vědy přírodní a stálé pokusy politické, hlavně revoluční, přivedly k platnosti objektivismus ve formě materialismu, naturalismu, realismu, pozitivismu, historismu a socialismu. Ale subjektivismus se hlásí o svá práva – noetická kritika se obnovuje, moderní člověk se zbavuje fatalismu, uvaleného na jeho vůli determinismem naturalistickým a historickým (srovnej shora § 64, I). Marx ze strachu před subjektivismem potlačuje individualitu a obětuje ji mase.

Nová filozofie hledá své správné stanovisko vůči minulosti. Moderní myšlení, věřící ve svůj vlastní vývoj a ve svůj vlastní pokrok, hledá pro tento pokrok formuli: noetika se musí rozšířit na kritiku vědomí sociálního a historického. Marxovi stačil nekritický historismus.

Věcně (řešením záhady objektivismu a subjektivismu) i historicky (dosavadními vymoženostmi) utkává se nová filozofie s filozofií starší a hlavně s teologií: Nová filozofie

stejně jako nová literatura, jako nové umění snaží se řešit problém náboženský. Musí zaujmout stanovisko k obnovenému boji faustovských titanů. (Srovnej shora § 123.)

Dán je problém církevního a náboženského dualismu – katolicismu a protestantismu. Problém náboženský vnucuje se modernímu člověku v tomto protikladě (§ 125 shora). Marx si pomáhal abstraktním, negativním ateismem, prohlašuje nejen náboženství, ale všecko posavadní myšlení a snažení lidské za iluzi a ideologii.

Problém nové filozofie není jen teoretický, nýbrž také praktický. Běží také o nový život. Už Kant odkázal novou filozofii na praxi. Tím směrem se nese všecko moderní dychtění a bažení. Schopenhauer vyjadřuje jen všeobecnou náladu, prohlašuje-li za podstatu světa vůli. Marx to pochopil, ale příliš jednostranně nás odkazuje k práci hmotné. Práce sama o sobě nás nespasí – o cíl jde, k němuž se svou prací chceme přiblížit. Mefisto také pracuje a velmi pilně. Marx povoluje anarchismu své doby, když novou organizaci společnosti očekává od převratu, od revoluce politické.

Moderní člověk necítí se dobře, je neklidný, nervózní, rozpolcený sám v sobě, potácí se v nejistotě mezi minulostí a budoucností. Odsud pesimismus naší doby a nejtěžší nemoc století, sebevraždnost (§§ 147 až 149, IV níže).

Také socialismus je projevem této nálady naší doby. Jako objektivismus není pesimistický, jeho ženoucí cit je zloba, hněv – city objektivistické (§ 21, I shora). Objektivisticky hledá spásu v převratu daných poměrů, přitom však nepováhá, že tyto poměry jsou větším dílem lidé sami. Sebevědomí se nedá obejít.

Jednostrannost a negativnost revolučního objektivismu Marx a Engels nakonec pochopili, a doporučují proto politiku parlamentární. Nechápajíce, jak třeba vyložit převahu hospodářského vývoje (§ 110 shora), rádi by se uspokojili amorálním ekonomismem a politicismem. Volá sice i Marx po právu a spravedlnosti, ale ze strachu před sentimentalitou nepochopuje etiky nové lásky a humanity (§§ 132 a 131 shora).

140. Sociální a etická hodnota marxismu

Vůči filozofii, která se prohlašuje za denunciaci společenského a světového řádu, nemůžeme se vyhnout otázce po její hodnotě a speciálně po její hodnotě mravní a sociální. Snažil jsem se Marxe a Engelse posoudit co nejdůležitěji a přiznávám se, že mne to často stálo sebezapření –

Marxovo filozofování je a chce právě být provokativní. Přesto chci tu shrnout svůj konečný úsudek co možná klidně.

Filozofická nepřesnost, marxistický diletantský eklekticismus nemůže dobře působit ani na rozum, ani na srdce. Absolutistický dogmatismus úzkého a primitivního materialismu naplňuje své adepty tou intelektuální nadutostí, která odjakživa kazí ty, kteří se pokládají za jediné vyvolené. Kritika bez sebekritiky je nebezpečná.

Materialismus a mechanismus marxistický je úzkoprsý a malicherný. Je v něm něco negenerózního.

Marx je především a jen straníkem. Všeobecného citu solidárnosti nezná. Svou revoluční zlobou sílí city nesociální a živí až nenávisť. Připouštím, že tato brutálnost není horší než parfémovaný indiferentismus tříd vyšších. Neboť hrubý etický materialismus je vlastně domovem v třídách těchto, jakože Marx svůj materialismus filozofický má od filozofů a ekonomiků buržoazních. Mathew Arnold jednou řekl, že vyšší třídy jsou materialistické, prostřední sprosté, nižší surové a brutální; ale i Arnold sám vidí příčinu těchto charakterů v přílišné nerovnosti majetku.

Marxismus je příliš negativní. Marxův *Kapitál* je ekonomická transkripce faustovského Mefista.

Ve své negaci chytá se marxismus eklekticky toho, co je právě módní – naturalismu, pozitivismu, darwinismu, dekadence, moderny, Zoly a tak dále – všeho v neladné pestrotě.

Marxismus je fatalistický. Sází všecko na jednu kartu. Jen diletantismus jej chrání, jako i v oborech jiných, před důsledky krajními.

Marxismus má však značné přednosti.

Svým objektivismem nepřipouští, aby do mas vnikal skeptický subjektivismus, udržuje v nich naději v budoucnost, sílí víru v pokrok a nepřipouští nálady pesimistické. Odkazuje lidi, třebaže jednostranně, k práci, a napravuje takto svou filozofickou a politickou převratnost.

141. Marx a Engels

O Marxovi a Engelsovi samých mohu říci jen to, co vidím a vycítuji z jejich spisů. Jejich biografie je mi neznáma – to, co se dosud o jejich životě psalo, jsou skrovné poznámky.

Své první dojmy z Marxe jsem měl už jako student ze studia Marxova *Kapitálu*. Rok 1873 měl na mne značný vliv – světová výstava ve Vídni a tehdejší finanční krach vedly mne k studiu národního hospodářství. Tenkrát se mi dostalo do ruky nové vydání *Kapitálu*. Od té doby jsem se vždycky znova k Marxovi vracel; později jsem přibral také spisy Engelsovy. Politický a sociální vývoj posledních let přiměl mne konečně k této revizi socialismu a marxismu.

Vždycky mne u Marxe zaráží to zvláštní nevidění důležitých faktů a zejména důležitých sil sociálních. Vezměme například jen jeho teorii hodnoty – vidí v hodnotě jen práci. Takto abstraktní je celá Marxova filozofie dějin – ta vidí jen jednu stránku hospodářského vývoje, všecko ostatní ztrácuje nebo nevidí toho vůbec. Sociologický daltonismus. Marx je utopista – abstraktní, suchý.

Nevím jistě – ale vycítuji v něm něco, co připomíná metodu Spinozovu. Snad i Spinozův charakter.

Z počátku mně velmi vadil Marxův zvláštní sektářský duch. Souvisí to s tou abstraktností a úzkostí. Časem jsem ten dojem ztrácel, alespoň jsem si věc dovedl vyložit. Nemýlím-li se, je to vlastnost, kterou si osvojují mnozí emigranti. Hercen v svých vzpomínkách na toto působení vyhnanství pěkně ukazuje. Člověk v cizině a v cizím okolí je ponechán své zlobě – vzniká zvláštní kyselost a negace, revolučnost se udržuje. Sílí se sektářský absolutismus, sektářský doktrinarismus. Marx je heretik – arcikacíř.

Zčásti je k tomu u Marxe jistá dispozice rasová. Tlak, který museli vytrpět jeho rodiče i on jako Židé, působil brzy stejně jako pozdější vyhnanství. Bernstein pro pochopení Lassalla ukazuje na vliv židovského původu a sociálního postavení – myslím, že to platí o Marxovi také. Ukazuje na to u Marxe Ludwig Stein. Pravda, Marx byl jiný člověk než Lassalle; smí-li úsudek svůj povědět přirovnáním: kdyby Lassalle byl oficírem u kavalerie, Marx sloužil by u dělostřelectva a co možná v chemické laboratoři arzenální.

Na otázku, které vlivy filozofické a literární formovaly ducha Marxova, je dost odpovědí. Pokusil jsem se také ukázat, kterým duchovním směrem své doby Marx šel, kdo a co mu bylo kongeniální. Pro mne tedy má význam fakt, že Marx měl rád Heina a jeho díla. Váží mně to tím více, že Marx sám byl nátura vážná, kdežto Heine upomíná spíše na Lassalla. Heine viděl mesiáše v Lassallově, ne v Marxovi. Vidím v zálibě pro Heina doklad té zvláštní hořkosti, nálady do jisté míry anarchistické. U Marxe není humoru, zato je v něm kus Schopenhauerovy zlosti.

Tato nátura Marxova vidí se hned v jeho prvých článcích. Zejména bych tu uvedl článek o Židech a jeho články v *Deutsch-Französische Jahrbücher* vůbec. Ostatně všude samá kritika a boj, a často proti bývalým kamarádům.

Marx je spisovatel silný, dokonce poněkud silácký; aspoň z počátku libuje si více, než logika snese, v hledaných antitezích; později je jeho sloh prostější.

Sílu a originalnost Marxovu vidím v pokuse vybudovat ekonomiku pro službu revoluci. Vůbec neroste filozofická soustavnost Marxova z nějakého jednotícího filozofického principu, nýbrž z vůle, určené objektivním světem, z energie negace – Marx je zosobněný protiklad, živá negace negace. –

K Engelsovi jsem přišel nezávisle na Marxovi – Dühringem. Jako začátečník jsem slyšel na univerzitě, že Dühringovy dějiny filozofie jsou dobrý protijed proti filozofii příliš učené. Dühring není ani tak jed jako jedovatý – než to je vedlejší; mne zajímalo vidět, co Engels ví proti Dühringovi. Abych řekl hned všecko: Engels se mi zalíbil víc než Marx. Ne že bych nebyl nepozoroval, jak je v základních věcech filozofických nepřesný, často dost povrchní; ale na tom vždycky nezáleží. Jiní jsou důkladnější, a přece nevýznamní. Engels mi imponuje jako filozofický selfmademan.

Líbí se mi Engelsova oddanost k Marxovi, jakože jejich téměř čtyřicetiletá spolupráce je krásným příkladem přátelství vědeckého. To mluví pro oba. Nejen pro jejich charakter, ale také pro opravdovost jejich práce.

Engels není vedle Marxe nikterak slabší. Marx je jistě silnější v kritizování; Engels je měkčí, mívám rozumově měkčí, ale je všestrannější, obsáhlejší. Je také jako člověk dobromyslnější. Nejvíce si cením jeho spisu o rodině. Třebaže tam zpracovává jen Morgana a Maurera – toto zpracování v souhlase s principy historického materialismu prozrazuje značnou sílu a originalnost. Engels tu podal pro filozofii dějin, oč Marx v ekonomice usiloval marně – dost souladný, jednotný celek. Také část *Antidühringa*, vydaná zvláště s názvem *Vývoj socialismu z utopie k vědě*, je spisem velmi podařený. Ale také *Antidühring* je spis živý a plodný. Také knížka o Feuerbachovi je při jakési povrchnosti dost významná pro stavbu marxismu. Engels je méně negativní než Marx.

Na Engelse působil větší měrou a důrazněji než na Marxe Fourier. Myslím, že je v něm – a to Engelse charakterizuje – více poezie. Je právě milejší. Pro rozšíření a upevnění marxismu učinil Engels, myslím, víc než Marx. Jeho vliv na mladší je všude patrný.

Pro poznání a pro pochopení pravého významu socialismu, pro poznání a pro pochopení sociální otázky dělnické a proletářské učinili Marx a Engels velmi mnoho – jejich zásluhu v té věci nelze cenit dost vysoko. Marx a Engels předložili mase dělnictva všechny důležité otázky doby a života, a podnítli a přivedli masu k teoretickému a k praktickému řešení těchto otázek – to je výkon veliký a zasluhuje vřelého uznání.

Poznámky:

^[1] O této reakční změně Hegelově, kodifikované v soustavě právní filozofie (1821), viz Rudolf Haym: *Hegel und seine Zeit*, 1857, 357.

^[2] Výklad další viz dále v § 125.

^[3] Karl Grün: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, I, 409, 410. Feuerbachova stať: *Grundsätze der Philosophie. Nothwendigkeit einer Veränderung* z let 1842 až 1843.

^[4] Karl Grün: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, I, 410.

^[5] Karl Grün: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, I, 409.

^[6] Karl Grün: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, I, 411.

^[7] Karl Grün: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, I, 412.

^[8] Karl Grün: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, II, 324 (*Nachgelassene Aphorismen, Politik*, z roku 1841–1847).

^[9] Karl Grün: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, I, 376 (ve Feuerbachově listě jeho ženě ze 14. července 1848).

^[10] Srovnej Mehring: *Geschichte der deutschen Socialdemokratie*, I, 86. O Büchnerovi I, 61.

^[11] Mezi jiným prorokuje Lorenz von Stein (*Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, 2. vydání, 1848, 68) vítězství práv lidových nad principem monarchickým a podobně.

^[12] Johann Kaspar Bluntschli: *Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik seit dem XVI. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, 2. vydání, 1867; srovnej Rehm: *Geschichte der*

Staatwissenschaft, 1896, a spisy k dějinám sociologie, citované shora v § 40, I, a k otázkám politickým dále v § 156, IV.

^[13] *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 77. Viz shora o politickém vývoji Marxově v § 7, I.

^[14] V uvedené kritice Hegelovy filozofie právní (*Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844) je Marxovi feuerbachovským člověkem ještě „svět člověka, stát, societa“; ale téhož roku v pařížském listě *Vorwärts* vidí v podstatě státu zlo: stát, kdyby chtěl odstranit pauperismus, musil by zrušit sám sebe, protože příčina zla tkví v něm samém. U Adlera: *Die Grundlagen der Marx'schen Kritik*, 244.

^[15] V článku o Židech v *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 191; srovnej *Die heilige Familie*, 188-189. Srovnej zde dále § 120.

^[16] Marx: *Die heilige Familie*, 192.

^[17] Dokonalý stát politický vidí Marx v americké republice (*Deutsch-Französische Jahrbücher*, 187).

Podle vývodů Engelsových, podaných dále v § 122, rozpadá se buržoazie na dva tábory: na velkostatkáře – katoličtí jezuité a ortodoxní protestanté – a na buržoazii v užším slova smyslu, na liberály a radikály, na třídu průmyslovou a kapitalistickou, jejíž ideologie, respektive náboženství je racionalismus.

^[18] „Teprve pojme-li skutečně individuální člověk do sebe abstraktního státního občana a stane-li se jako člověk individuální ve svém empirickém životě, ve své individuální práci, ve svých individuálních poměrech, bytostí druhovou (Gattungswesen), teprve pozná-li člověk své „vlastní síly“ (výraz Rousseauův: forces propres) jako síly společenské a bude-li je organizovat, a tedy nebude-li už od sebe oddělovat sílu společenskou v podobě síly politické, teprve pak bude lidská emancipace dokonána.“ (*Deutsch-Französische Jahrbücher*, 207.)

^[19] Marx: *Das Kapital I*, 45.

^[20] *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 38 (v listě Rugovi ze září 1843).

^[21] Marx: *Das Elend der Philosophie*, 163.

^[22] Citováno zde v § 90, II.

^[23] Podle Engelse začíná se stát státem athénským a trvá také za středověku a tak dále.

^[24] „Člověk *politický* (je) člověk abstrahovaný, umělý, člověk jako osoba *alegorická, morální*. Člověk skutečný (rozuměj ve smyslu panující buržoazie) uznán je teprve v podobě individua egoistického, člověk pravý teprve v podobě abstraktního citoyena.“ (*Deutsch-Französische Jahrbücher*, 206.)

^[25] Engels: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 118; líčení státu athénské na straně 105 a dalších.

^[26] Engels: *Der Ursprung der Familie des Privateigentums und des Staates*, 177 a další.

^[27] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 302.

^[28] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 177.

^[29] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 187.

^[30] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 169.

^[31] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 165. Engels nepodává učení Dühringova dosti korektně. Dühring netvrdí, že stát vznikl jen z násilí; rozumí slovem „Gewalt“ také 1. = autoritu, pak 2. = moc, například moc vojenskou, a konečně 3. = násilí. Engels těchto pojmů náležitě neliší.

^[32] Srovnej dále § 142, IV.

^[33] „Je stát ještě dnes v době velkého průmyslu a železnic celkem vzato jen reflexem, v souhrnné formě, ekonomických potřeb třídy výrobu ovládající a tak dále.“ (Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 58.)

^[34] Burzy vznikly již v století XIV. a vlastně již v XIII. docela soukromě, později je koncesoval a reguloval stát.

^[35] V knize o Dühringovi (171 a další) propuká v Engelsovi starý osmačtyřicátník, a Engels se rozepisuje poněkud šíře o vojenství a o jeho historii, aby ukázal, že právě armáda a loďstvo jsou závislé na podmínkách ekonomických. Celá argumentace směřuje k tomu, že k zřízení a k udržování vojska je potřebí peněz – to pověděl už starý Montecuccoli velmi výrazně, ale důkaz pro historický materialismus to není. Ve skutečnosti Engels uvádí mezi příčinami, které vedly k modernímu vojsku, především vynalezení lepších zbraní a zavedení střelného prachu a změnu lidského materiálu vojenského, tedy příčiny technologické a populacionistické.

Engels myslí, že německo- francouzskou válkou byl vývoj militarismu dovršen, nový, převratný pokrok ve vyzbrojení je už nemožný (?). Stejně, soudí Engels, dosáhla moderní technika lodní svého non plus ultra: dnes je prý na lodi inženýr, řídicí stroj, důležitější než kapitán, a Engels v tom vidí důkaz, že nejmodernější lodi stávají se pro válku neupotřebitelnými. Poslední válka americko-španělská Engelsovu lodní strategii nepotvrdila – zajímavý spis Američana Mahana (*Der Einfluss der Seemacht auf die Geschichte*, citovaný shora v II. svazku v Dodatku k § 88, II, viz *Dějiny námořnictví*) snadno může názory Engelsovy opravit.

Engels nepříznivé hospodářské následky militarismu přeceňuje; chybí ovšem u něho stejně jako u Marxe přesnější zkoumání hospodářského a společenského významu moderního militarismu.

O taktice sociální demokracie proti militarismu srovnej dále § 144, IV.

^[36] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 95.

^[37] Bližší viz dále v § 114.

^[38] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 187.

^[39] Na neurčitost v užívání slova „společnost“ u socialistů upozorňuje také Bernstein, *Die Neue Zeit*, 1897, „Probleme des Socialismus: V. Die socialpolitische Betrachtung von Raum und Zahl“, 102.

O tom, jak si pojem kolektivní (zde společnost) představovat učeně a se vší reální plností obsahu, viz shora § 48, I.

^[40] Pochopují to i socialisté: „Politickou mocí zlomiti hospodářskou! Tento očividný protimluv v marx-engelsovském nazírání mne zaráží.“ František Modráček: „Vznik a zánik sociálních tříd podle Engelsova pojetí“ (*Akademie*, 1897, 350).

^[41] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 55.

^[42] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 192.

^[43] Viz shora § 25, I a srovnej § 33, I.

^[44] Bernstein: „Probleme des Socialismus. V. Die socialpolitische Betrachtung von Raum und Zahl“, 101 (*Die Neue Zeit*, 1897).

^[45] Marx: *Die heilige Familie*, 175 a další.

^[46] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 57 a další.

^[47] Forma, v které se to děje, je podle Engelse různá. V Anglii bylo v soulase s celým národním vývojem staré feudální právo formálně většinou podrženo, ale dostalo obsah a smysl poměrů měšťanských. Na západním kontinentě bylo přijato právo římské. Toto právo bylo buď soudní praxí upraveno pro maloměstskou a polofeudální společnost (právo obecné), anebo bylo zpracováno (špatně) učenými právníky (pruské Landrecht). Code civil Napoleonův je konečně na základě téhož římského zákona klasickým zákoníkem buržoazní společnosti.

^[48] Nanejvýš bychom mohli ještě výslovně k historii práva konstatovat, že práva, tak jako státu, nebylo ve společnosti původní. Za zřízení rodového bylo jen právo zvykové (Rechtsgebräuche). Teprve sloučením kmenů, jak se to událo po prvé v Athénách, vznikl národ a s národem právo národní (Volksrecht). Engels: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 106.

Bylo-li právo řecké (athénské) právem národním, vypracovali Římané právo světové (Weltrecht). Je to prvé právo společnosti produkující zboží a vyznamenává se nepřekonatelně ostrým vypracováním všech podstatných právních vztahů mezi jednoduchými majiteli zboží (kupec a prodavač, věřitel a dlužník, smlouva, obligace a tak dále). Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 59.

O recepci tohoto práva římského byla řeč už výše.

^[49] Engels vykládá recepci římského práva nesprávně. Právo římské nebylo jen právem hospodářským a nerecipovalo se jen z důvodů hospodářských, nýbrž také právních, politických a kulturních. Historikové nás například poučují, že římské právo sloužilo centralizaci absolutistické, císařské. Kulturně byla tato recepce připravena recepcí latinského jazyka a celé kultury římské. Nověji také Stammler, ačkoli je proti ekonomickému materialismu, příliš těsně svazuje hospodaření a právo (*Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1896): „... národní hospodářství jako sociální uvažování není nic a nemůže být než zkoumání určitých jednotlivých právních řádů po stránce jejich konkrétního provádění“ (204). Stammler se nesprávně domnívá, že Marx nebyl daleko jeho názoru. Praví-li Marx (Stammler, 210), že černochoch se stává otrokem jen za

„určitých poměrů“, že stroj stává se kapitálem opět jen za „určitých poměrů“, tož Marx nemíní těmito „určitými poměry“ poměry pevně (právně) určené, nýbrž poměry určené časově, historicky; praví-li tedy Stammler (211), že ty „určité poměry“, u Marxe stále se opakující, jsou poměry určené právně, a že tedy Marx od správného Stammlerova názoru je vzdálen jen o krok, je to omyl.

^[50] Neprávem. *Pozn. red.*

^[51] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 95 a další.

^[52] Z Marxova-Engelsova stanoviska je zajímavý pokus zapomínaného dnes Feuerbachovce, L. Knappa, o materialistický výklad práva: *System der Rechtsphilosophie*, 1857. Feuerbach sám Knappa plně uznal: Karl Grün: *Ludwig Feuerbach's Briefwechsel und Nachlass*, II, 97.

Nověji se pokouší Eleutheropulos uvést v souhlas darwinistické právo silnějšího s marxistickým třídním bojem (jen jednotlivec jedná prý legálně, bojující třída eo ipso ilegálně): *Das kritische System der Philosophie. Grundlegung einer Sittenlehre (Ethik), die als Wissenschaft wird auftreten können...*, 1897.

^[53] V pojednání o Hegelově filozofii (srovnej dále § 145 a § 146, IV) staví Marx proti právu historickému právo lidské – právo přirozené.

^[54] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 99 a další.

^[55] Ve spise *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 187: „Co je dobré pro třídu vládnoucí, musí být dobré pro společnost celou, s níž se vládnoucí třída ztotožňuje.“

^[56] Argumentační klam, který odvádí pozornost od problému a poukazuje na osobu a nedostatky oponenta, z lat. argument k člověku. *Pozn. red.*

^[57] Srovnej *Naše doba IV* (březen 1897) 501 a další: „Význam a původ tak zvaných základních práv v moderních ústavách“. Viz tam můj úvod k překladu článku G. Jellinka: „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte“, 1895. Před Jellinkem ukázal Ritchie (*Natural Rights. A criticism of some political and ethical conceptions*, 1895) na původ tak zvaných lidských práv z reformace, respektive že pocházejí z ústav amerických; totéž činí Borgeaud (v anglickém zpracování: *The Rise of Modern Democracy in Old and New England*. Translated by Mrs. B.

Hill, 1894). Jellinek (42) praví: „Myšlenka zákonem ustanovit nezadatelná, vrozená, posvěcená práva individua není původu politického, nýbrž náboženského. Co se posud považovalo za dílo revoluce, je vpravdě ovoce reformace a jejích bojů. Jejím prvním apoštolem není Lafayette, nýbrž onen Roger Williams, který se uchýlí do samoty, puzen mocným, hluboce náboženským entusiasmem, aby založil říši svobody víry.“

^[58] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 99.

^[59] Viz další výklad v kapitole o náboženství v § 125.

^[60] Marx v *Heilige Familie* (175) prohlášení práv člověckých jakožto kodifikaci zásad buržoazní společnosti velmi odsuzuje: „*Uznání práv člověckých moderním státem* nemá jiného smyslu, než *uznání otroctví státem antickým*. Jako totiž má stát antický za *přirozený základ* (Naturbasis) otroctví, tak má stát moderní za základ společnost měšťanskou, tak jako *člověka* společnosti měšťanské, to jest člověka nezávislého, souvisícího s člověkem jen páskou *soukromého zájmu a bezvědomé* nutnosti přírodní, otroka výdělečné práce (Erwerbsarbeit) a své vlastní, jakož i cizí potřeby *sobecké*.“

V *Komunistickém manifestu* čteme: „Myšlenky svobody svědomí a svobody náboženské vyjadřovaly jen vládu svobodné konkurence v oblasti vědění.“ Ještě v *Kapitálu* vidí Marx v boji proti feudalismu jen zdánlivý boj za svobodu a rovnost, ve skutečnosti prý znamená jen začátek kapitalismu a proletarizace. Podobně soudívá Engels.

^[61] Novější teoretikové marxističtí vyslovují se o požadavku rovnosti více než rezervovaně. Tak například Bernstein v citovaných statích z poslední doby (*Die Neue Zeit*, 1897: „Probleme des Socialismus“); zajímavé jsou Kautského výklady k Erfurtskému programu: na uvedeném už místě (viz shora § 80 a § 90, II) o přibývání dělby práce v budoucnosti a o tom, že rovnost důchodů ve společnosti socialistické není nutná, pokračuje Kautsky doslova (161): „Tím však nemá být řečeno, že ani princip rovnosti (která nemusí být nutně stejnotvárností) důchodů nebo materiálních podmínek životních nebude hrát v socialistických společnostech roli, nikoliv však jako cíl násilného *srovnávání* (Gleichmacherei), která by se prostě přímo vynucovala, nýbrž jako cíl *přirozeného vývoje jako tendence*“ a tak dále.

Parvus (*Gleichheit*; „Der sozialistische Student“, 1897) žádá zabezpečení ekonomického minima a podává formulku: „My chceme *sociální rovnost*, abychom uplatnili a přivedli k vývoji *přirozenou nerovnost* lidí.“

Uvedený anonym *Atlanticus* (*Ein Blick in den Zukunftsstaat*; viz shora § 61, I) požaduje v tropických končinách nucenou práci černochoů (tedy otroctví); Kautsky v úvodě k spisu *Atlanticovu* (XXI) tomu odpírání.

Srovnej v následující kapitole o národnosti doklady pro neuznávání rovnosti národní u socialistů.

^[62] V *Arbeiter-Zeitung* mohli jsme už předtím (17. července 1896 a také jindy častěji) číst výroky, jako tento: „Sociální demokracie není protinárodní, nýbrž mezinárodní; nepopírá různost národů a nemá zločinné naděje je odklidit. Tím, že uznává fakt národnosti od přírody daný, uznává stejně jejich nárok na samostatný vývoj jako nezbytnost společné práce, spojení všech sil potlačovaných v Rakousku proti potlačovatelům a vykořisťovatelům všech národů.“

^[63] *Arbeiter-Zeitung*, 9. června 1897.

^[64] „... Nejeví se nám otázka jazyková jako otázka plemenná, nýbrž jako projev třídních protiv a třídního boje. Je proto naší povinností vést boj stejně na poli jazykovém jako na poli hospodářském, boj pro dobrou věc malých proti velkým, pro rovnost proti nadpráví, pro spravedlnost proti utiskování. Polský socialismus poskytl všem soudruhům v Evropě moudrou nauku, spojiv se do jisté míry s polským hnutím nacionálním. Bylo by nesmyslem a neodpustitelnou slabostí, kdyby dělnické strany oněch zemí, v nichž existuje otázka jazyková, přihlížely klidně k zoufalému zápasu potlačovaných národností. Lhostejnost rovnala by se v tomto případě spoluvinně.

Chceme-li mimo to, jak jest nutno, soustřediti všechnu inteligenci, činnost, radost boje na rozřešení veliké otázky hospodářské, musíme co nejrychleji zbavit sociální terrain, na němž bude vybojován veliký konečný boj, národnostních hnutí. Bezprostředný zájem naší věci vyžaduje rychlé a konečné rozřešení otázky jazykové.“ (*Právo lidu*, 3. ledna 1898.)

^[65] „Každý národ a každý zlomek národa, jenž mluví jiným jazykem mateřským nežli národ vládnoucí, má ze zřetele kultury všeobecné i ze zřetele svých lidských práv nárok, aby vyučovalo se mu jazykem, jímž mluvili otcové jeho. V jazyk se vtěluje zvláštní povaha národa, jímž rozeznává se od kteréhokoliv národa jiného. Jazykem svým vyjadřuje své city a své potřeby formou, jež jest jediné pravdivá. Nutiti národ, aby vyjadřoval své city a snahy jazykem, jenž jest mu cizí, jest tak, jako činiti násilí vniterní podstatě jeho. Zajisté není to chyba, jestliže národu dá se příležitost, naučiti se jazyku jiného národa civilisovaného, s nímž jest ve styku, ale nesmí to býti na úkor jazyka mateřského. Pokládám každý útok na mateřský

jazyk jednoho národa za útok na zájmy všeobecně kulturní, a národ, jenž chce být na vyšší doby, nesmí se dopouštět takového jednání. V případě tom, jako při některých jiných, jsou na místě slova: Nečiň jinému, co nechceš, aby tobě jiný činil.“ (Bebel podle *Národních listů*.)

[66] František Modráček v článku: „Otázka celní na šuttgartském sjezdu“. (*Akademie*, prosinec 1898, 108.)

[67] Bernstein ukazuje správně v předmluvě k vydání spisů Lassallových (I, 48) na politické brožury Engelsovy, hájící německé jednoty.

[68] Místo nám už známé: *Kapital III*, 2, 325.

[69] Marx: *Die heilige Familie*, 187: „Egoismus národnosti je přírodní egoismus (naturwüchsig) obecné podstaty státu v protívě k egoismu feudálních ohraničení.“ – „Egoismus, který má za obsah národ, je obecnější nebo čistší než egoismus, který má za obsah zvláštní stav nebo zvláštní korporaci.“

[70] Zde shora § 25, I.

[71] V svém příspěvku o darwinismu (*Die Neue Zeit* 1895–1896, II: „Der Antheil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen“) dovozuje Engels, že se řeč vyvinula prací. Pořád znova vidíme, že Engels stále myslí na celek a že se snaží co možná vypracovat soustavu; důkaz se v tomto případě nepodařil, jak vidět už z neurčité stylizace („Vznik řeči z práce a s prací“ – po druhé: „Arbeit zuerst, *nach und dann mit ihr*“ a tak dále; 548).

[72] Srovnej zprávu v *Naší době IV* (říjen 1896), 2 a další: „Čisté němectví“.

[73] V *Socialistische Monatshefte* (1898, únor) je článek od profesora Pedra Dorada: „Das Vaterland“; liší se tam správně prvek teritoriální.

[74] Maine: *Lectures on the Early History of Institutions*, 4. vydání 1890, 74.

[75] Bude tedy třeba také náležitě lišit patriotismus (více politický, státní) od citu národnostního.

[76] Engels, jak jsme slyšeli, zná národní právo.

[77] Karl Kautsky: „Der Kampf der Nationalitäten und das Staats recht in Oesterreich“ (*Die Neue Zeit* 1897–1898, I). K článku se pojí diskuse v *Die Neue Zeit*: Verus: „Der Kampf der Nationalitäten in Oesterreich“; Kautsky: „Nochmals der Kampf der Nationalitäten in

Oesterreich“. (Verus vydal už roku 1897 ve sbírce *Sozialpolitische Flugschriften* brožurku: *Desorganisation* [totiž Rakouska], kde se vedle autonomie administrativní žádá také autonomie národnostní. Na Kautském staví také Berner: „Nationalismus in Oesterreich-Ungarn“, *Die Neue Zeit* 1898–1899, I.)

Od Kautského je již starší článek o národnosti („Die Moderne Nationalität“, *Die Neue Zeit*, 1887); tam rozvádí Kautsky názor Engelsův: Vidí v národnosti útvar umělý, nahrazující společnost rodovou; moderní národnost se zrodila s kupeckým kapitálem – hospodářské protivy na zahraničním trhu stávají se protivami národními. Hospodářský vývoj od XIV. století formuje prý moderní národnost, a proto je národnostní idea ideou po výtce buržoazní.

V svém novém článku analyzuje Kautsky národnostní ideu lépe, uváděje tři činitele, které působily na vývoj moderní národnosti: a) potřebu buržoazie, potřebu výrobců zboží vůbec, zabezpečit si co možná trh domácí a vnější co možná rozšířit; to vede k uzavírání proti vnějšku a k semknutí uvnitř; b) snahu po politické svobodě – demokracii; c) rozšíření literárního národního vzdělání v masách.

[78] O poměru ideálu humanitního k národnostnímu a zejména o učení v textu uvedených myslitelů a politiků viz: „Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození“, § 3; Karel Havlíček. „Snahy a tužby politického probuzení“, §§ 30, 69 a další; Palackého idea národa českého (*Naše doba V*, 1898, 769 a další). Srovnej posudek Murkova spisu v *Die Zeit* (1897, 103 a další): „Deutsche Einflüsse und die Wiedergeburt des böhmischen Volkes“.

[79] Místo všeobecného slova „mezinárodnost“, měli bychom mluvit přesněji podle obsahu o mezistátnosti, mezicírkevnosti, mezihospodářství a tak dále.

[80] Srovnej například tento výrok Rugův z roku 1844 (*Ruge's Briefwechsel*, vydání Nerrlichovo, 1886, I, 361): „Bez pádu patriotismu nemůže být Německo získáno pro svobodu. S patriotismem můžeme je štvát proti každé svobodě jako věrného psa.“

[81] Sombart: *Sozialismus und soziale Bewegung im XIX. Jahrhundert*, 1 a 118.

[82] Všiml jsem si například článku v *Arbeiter-Zeitung* 18. dubna 1895: „Die asiatische Gefahr“. Upozorňuje se tam, že Japonsko a za chvíli i Čína budou konkurovat s Evropou, a tím že našim dělníkům evropským ubude práce. V zájmu těchto dělníků a zároveň bílého plemene mluví se o konkurenci Japonska (konkurujícího penězi kapitalistů evropských) a upozorňuje se na čínské dělníky stlačující skrovností svého živobytí výdělek a živobytí

dělníků bílých. Článek se končí apelem proti kapitalistům ohrožujícím svým egoismem všecku naši kulturu:

„Tím však teprve nabývá opravdu kulturní význam boje třídy dělnické správného osvětlení. Neboť je jasné, že jen vítězství proletariátu, vynětí výrobních prostředků z rukou vykořisťovatelů, využití mocně rozvitých produktivních sil na prospěch celku místo na obohacování jednotlivých individuí, může udržet bílou rasu a tím tisíciletou bohatou a mohutnou kulturu. Více než kdy jindy může si být třída dělnická vědoma své úlohy, své odpovědnosti, ale také své velikosti.“

O požadavku otroctví pro černochoy socialistického spisovatele Atlantica byla už řeč v kapitole minulé (§ 114).

^[83] Marx napsal o tehdejším *panslavismu* v lednu 1849 (cituji podle článku o Lájosi Košutovi v *Die Neue Zeit* 1894): „Přímým účelem panslavismu je vybudování slovanské říše od Rudohoří a Karpat až k moři Černému, Egejskému a Adriatickému pod ruskou nadvládou, říše, která by zahrnovala kromě řeči německé, italské, maďarské, valašské, turecké, řecké a albánské ještě asi tucet řečí a hlavních dialektů slovanských. Celek spojený ne těmi prvky, které dosud spojovaly a vyvíjely Rakousko, nýbrž abstraktní vlastností slovanství a tak zvaným slovanským jazykem, který je ovšem většině obyvatel společný. Ale kde existuje toto slovanství než v hlavách několika ideologů, kde „slovanský jazyk“ než ve fantazii pánů Palackého, Gaje a soudruhů a snad v staroslovanské litanii ruské církve, které už žádný Slovan nerozumí? Ve skutečnosti mají všichni tito národové nejrozmanitější stupně civilizace, od moderního průmyslu a vzdělání Čech vyvinutého (Němci) na značně vysoký stupeň, až dolů k barbarství Charvátů a Bulharů skoro nomádkému, a ve skutečnosti mají tedy všichni tito národové zájmy nejprotichůdnější. Ve skutečnosti záleží slovanský jazyk těchto desíti až dvanácti národů ze stejného počtu dialektů, namnoze si nesrozumitelných, které se dokonce dají redukovat na různé hlavní kmeny (český, ilyrský, srbsko-bulharský); úplným zanedbáním vší literatury a hrubostí většiny národů staly se čistým podřečím (patois) a až na několik málo výjimek měly nad sebou jazyk cizí, neslovanský, jako spisovný. Panslavistická jednota je tedy buď čisté blouznění, nebo – ruská knuta.“

^[84] Srovnej zprávy Hercenovy v *Sborníku posmertnych statěj*, 2. vydání, 1874, 61. Také Engels zůstal odpůrcem Ruska; srovnej „Die auswärtige Politik des russischen Zarenthums“ (*Die Neue Zeit* 1889 až 1890, II.).

Jako Marx a Engels chovají se marxisté v této věci posud.

Dragomanov (*Die Zeit*, 18. května 1895) upozornil na nacionální šovinismus Lassallův; také Liebknecht vystoupil za poslední války rusko-turecké slovem i písmem proti Rusku pro Turecko („Die Orientdebatte im deutschen Reichstag“; dále: „Zur orientalischen Frage, oder: Soll Europa kosakisch werden? Ein Mahn wort an das deutsche Volk“). Proti tomu vydal srbský anonym roku 1887 v Curychu: „Zur orientalischen Frage, oder: Soll die socialistische Arbeiterpartei türkisch werden? Ein Mahnwort an die deutsche Socialdemokratie von H. L.“ Antipatie proti Rusku mluví také z projevů socialistů anglických (například Baxe), kteří se v poslední době vyslovili nejen proti Rusku, ale také proti Řecku ve prospěch Turecka.

^[85] V dopisech o roce 1848 (*Revolution und Contrerevolution in Deutschland*. Ins Deutsche übertragen von K. Kautsky) stojí například (strana 62): „Přední bojovník české národnosti prof. Palacký je sám jen přepjatý Němec, který posud ještě neumí mluvit česky korektně a bez cizího přízvuku. Ale, jak je tomu často, dokonávající česká národnost, dokonávající podle svědectví všech známých fakt posledních čtyř století, udělala roku 1848 poslední pokus, jehož ztroskotání, nehledíc ke všem hnutím revolučním, mělo by dokázat, že Čechy mohou nadále trvat jen jako součástka Německa, byť by část obyvatel Čech ještě po několik století dále mluvila jazykem neněmeckým.“ Tyto vývody koriguje v svém úvodu (XXI) Kautsky, kde připouští, že se Marx mýlil, a uznává, že národ český má všechny podmínky národa kulturního.

^[86] V poslední době v *Die Neue Zeit*, 1896, byla zajímavá diskuse o taktice osvobození Polska. Vyskytl se hlas proti revoluci, a zase jiní se postavili za starou revoluční taktiku. Viz zprávu v *Naší době*, IV, 1897: „Socialisté a obnovení Polsky“.

O vystupování proti Polákům a pro Poláky na sjezdě hamburském jsem se již zmínil.

Právo lidu přineslo zprávu, jak Liebknecht byl pro návrh polských delegátů, žádajících, aby v okresech s převážnou většinou polského obyvatelstva byli stavěni jen tací kandidáti do říšského sněmu, kteří jsou znalí jazyka polského a německého. „Požadavek tento jest přirozený. Musíme zameziti všechny pokusy zanésti do naší strany animositu proti Polákům. Horlivě se šíří tato animosita od polovice tohoto století reakčními mocnostmi z lásky k Rusku, v němž pruští junkeři a kapitalistické třídy vidí svou poslední oporu, bojíce se socialismu. Nesmíme zazlívati Polákům, že se chtějí národně organizovat. My bychom také stejně netrpěli rozdělení Německa. Sám Marx odkázal jako povinnost německému dělnictvu

pomáhat v boji za obnovení Polska. Sociální demokracie musí být ke všem národům stejně spravedlivá.“

Při té příležitosti přinesl londýnský *Przedświt* (orgán zahraničních socialistů polských) poznámky, jež si Marx učinil roku 1866, před ženevským sjezdem Internacionály. Uvádím je podle *Práva lidu* (8. října 1897): „a) Proč vztyčují dělníci evropští tuto (rozuměj polskou) otázku? Především proto, že buržoazní pisálkové a agitátoři jsou jednosvorní v jejím umlčování, kdežto v téže době nalézají v nich všechny národnosti pevniny, i Irčané, horlivé zastánce. Čemu přičísti toto spiknutí se v mlčení o Polsce? Tomu, že aristokracie i buržoazie spatřují v asiatské velmoci, která vrhá svůj stín na celou Evropu, poslední svou záštitu proti stoupajícím vlnám proletariátu. A tato velmoc nemůže být pronikavěji držena v šachu než znovuzřízením Polska na základě demokratickém. b) Za nynějšího stavu střední Evropy a zvláště Německa, tak jak se nyní změnil, potřebujeme více než kdy jindy demokratické vlády. Neboť, neobnovíme-li Polsky, stane se Německo tvrzí svaté aliance. Kdežto, bude-li Polska obnovena, nezbude Německu než spojití se s republikánskou Francií! Mezinárodní hnutí dělnické bude bez přestání přerušováno, znesnadňováno a zdržováno, pokud nerozřešíme tuto velikou dělnickou otázku. c) Dělnictvu německému připadá zvláště tato povinnost dáti počin k řešení této otázky, neboť Německo bylo jednou ze tří těch mocností, které rozdělily Polsku.“ Všeobecná rada Internacionály – dodává k slovům Marxovým *Przedświt* – předložila sjezdu na to návrh rezoluce, vyslovující se o nutnosti zlomit vliv carismu nad Evropou propagací zásady sebeurčení národů a zřízením neodvislé Polska. Ale tento návrh narazil na odpor delegátů francouzských. „Jejich prorocké oko předvíдалo už tehdy budoucí alianci franko-ruskou.“ Ale většina delegátů anglických a německých vyslovila se pro návrh všeobecné rady a přijala následující rezoluci, navrženou J. P. Beckrem: „Internacionální jednota dělnická, majíc za cíl osvobození třídy dělnické všech zemí a následkem toho boj proti potlačování a směřujíc dále k rovnosti všech národů, jakož i všech lidí, pracuje i ke zničení vlivu ruského carstva a k znovuzřízením socialistické Polska.“

Poslední soustavnější pojednání o otázce polské ze strany marxistické napsal Kautsky; viz *Die Neue Zeit* 1895–1896: „Finis Poloniae?“ (I. Die Polen, die Revolution, der Panslavismus. II. Die Unabhängigkeit Polens.)

Ruská sociální demokracie ovšem se vyslovuje pro samostatnost polského národa; například Plechanov v *Przedświtu* v březnu roku 1896.

^[87] Slonimskij (*Carl Marx ' Nationalökonomische Irrlehren*, 155, 203) upozorňuje, jak Marx ještě v 1. vydání *Kapitálu* mluví velmi nepřátelsky proti Rusku, proti kalmycké krvi a tak dále; v 2. vydání byly ostré výrazy škrtnuty, jak se Slonimskij domnívá, z důvodů literární politiky.

^[88] Feuerbach například má z let 1857–1860 poznámku (Karl Grün: *Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlass II*, 329): „Jsou pro nás jen dva úhlavní nepřátelé – duchovně papežství, světsky ruství.“

^[89] Mehring: *Geschichte der deutschen Socialdemokratie I*, 371.

^[90] Georg Adler (*Die Grundlagen der Karl Marx'schen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft*, 1887, 252) vytýká Marxovi brutalitu pro uvedené výroky z roku 1849 o odnárodnění Slovanů; nebudu Marxe hájit Lagardem, nyní Mommsenem a jinými, upozorňuji však přece na četné protiruské hlasy slovanské.

^[91] Myslím tu na jeho poměr k Bakuninovi. Srovnej o tom Hercena: *Sborník posmertnych statěj*, 51 a další.

^[92] Chování Marxovo a Engelsovo v otázce německo-francouzské ve sbírce dokumentů: *Bürgerkrieg in Frankreich*, 3. vydání od Engelse, 1891.

Dne 19. července 1870 bylo v Berlíně odevzdáno francouzské vypovězení války; dne 23. července vydala generální rada mezinárodní dělnické asociace (v Londýně) adresu proti válce. Po bitvě u Sedanu a po kapitulaci Napoleonově vydala též generální rada 9. září 1870 své druhé svolání. Marx vidí zvláště v anexi území francouzského Německem posílení Ruska a důvod k budoucímu spojení mezi Francií a Ruskem: „Věří němečtí nacionálové (Deutschthümler) opravdu, že jsou svoboda a mír Německa zajištěny, nutí-li Francii do náručí Ruska? Vedou-li štěstí zbraní, pýcha z úspěchu a dynastické intriky Německa k uloupení francouzského území, má Německo otevřeny jen dvě cesty: Buď se musí, ať z toho vyplývá cokoli, stát zřejmým otrokem ruského zvětšení, nebo se musí chystat po krátkém odpočinku k nové válce ‚defenzivní‘, a to ne k novopečené válce ‚lokalizované‘, nýbrž k válce rasové proti spojeným rasám Slovanů a Románů.

Německá třída dělnická válku, které zabránit nebylo v její moci, energicky podporovala jako válku za nezávislost Německa a za osvobození Německa a Evropy od tísnivé mýry druhého císařství. Němečtí dělníci průmysloví spolu s dělníky zemědělskými dodávali šlachy a svaly

hrdinským vojskům, opouštějíce své polovyhladovělé rodiny. Decimováni bitvami v cizině jsou ještě jednou decimováni bídou doma. Požadují teď pro sebe ‚garancie‘, garancie, že jejich nesmírné oběti nebyly přineseny nadarmo, že dobyli svobody, že vítězství, kterých dosáhli nad armádami bonapartistickými, nebudou změněny v porážku německého lidu jako v roce 1815. A jako prvou z těchto garancí požadují ‚čestný mír pro Francii a uznání francouzské republiky‘.“ (Strana 23 a 24.)

V manifestu německého výboru sociálnědemokratického z 5. září 1870 shrnuje Marx své názory o tehdejší světové situaci takto:

„Vojenská kamarila, profesori, měšťáci a hospodští politikové předstírají, že anexe Alsaska a Lotrinska je prostředkem ochránit Německo na věky před válkou s Francií. Je to naopak nejprobátnější prostředek udělat z této války evropskou instituci. Je to opravdu nejjistější prostředek zvěčnit vojenský despotismus v omlazeném Německu jako nutnost, aby bylo udrženo západní Polsko – Alsasko a Lotrinsko. Je to nejneomylnější prostředek nastávající mír změnit v pouhé příměří, až bude Francie natolik zotavena, aby žádala o vydání ztraceného území. Je to nejneomylnější prostředek ruinovat Německo i Francii vzájemným sebedrásáním.

Chytráci a blázni, kteří tuto garancii věčného míru odhalili, měli by přece vědět z pruských dějin, z Napoleonovy koňské kůry v Tylžském míru, jak taková násilná opatření k utišení života schopného lidu způsobují právě opak zamýšleného účelu. A co je Francie, i po ztrátě Alsaska a Lotrinska, ve srovnání s Pruskem po míru Tylžském!

Měl-li francouzský šovinismus, pokud trvají starostátní poměry, jakési věcné oprávnění ve faktu, že od roku 1815 bylo hlavní město Paříž a tím Francie vydáno po několika málo ztracených bitvách na pospas – jakou novou potravu bude teprve sít, jsou-li hranice na východ od Vogéz a severně u Met?

Že si Lotrinčané a Alsané přejí požehnání německé vlády, neodvažuje se tvrdit ani... teutomán. Proklamuje se tu princip pangermanismu a ‚jistých‘ hranic, který by vedl na východě ke krásným výsledkům pro Německo a pro Evropu!

Kdo není úplně omámen křikem chvíle nebo nemá zájem o to, aby omamoval německý lid, musí uznat, že válka z roku 1870 úplně tak nutně nese v sobě zárodek války mezi Německem a Ruskem, jako válka z roku 1866 nesla zárodek války z roku 1870.

Pravím nutně a nevyhnutelně, leda že by nastal nepravděpodobný případ a vypukla napřed revoluce v Rusku.

Nedojde-li k této nepravděpodobnosti, musí se považovat válka mezi Německem a Ruskem už teď za hotovou událost.

Závisí docela na nynějším chování německých vítězů, bude-li tato válka prospěšná, či škodlivá. Vezmou-li si Alsasko a Lotrinsko, Francie s Ruskem Německo porazí. Je zbytečné líčit neblahé následky.

Sjedná-li čestný mír s Francií, osvobodí ona válka Evropu od diktatury moskovitů, způsobí, že Prusko zmizí v Německu, dopřeje západnímu kontinentu pokojný vývoj, konečně dopomůže k výbuchu ruské sociální revoluci, jejíž prvky potřebují k vývoji jen takového nárazu zvenčí, tedy přijde vhod také ruskému lidu.

Ale obávám se, že chytráci a blázni budou bez překážky provozovat svou šílenou hru, nepozdvihne-li německá třída dělnická svého hlasu en masse...

Nynější válka zahajuje dějinnou epochu tím, že Německo dokázalo, že je samo bez německého Rakouska (Deutsch-Oesterreich) s to, aby šlo svými vlastními cestami nezávisle na cizině. Že dojde své jednoty nejdříve v pruské kasárně, to jest trest, kterého si bohatě zasloužilo. Ale jednoho výsledku se i tak dosáhlo ihned. Malá lumpáctví, jako například konflikt mezi Severoněmci národně liberálními a lidoveckými (volksparteilich), nebudou už stát bez užitku v cestě. Poměry se ve velkém měřítku vyvinou a zjednoduší. Nebude-li pak hrát německá třída dělnická role, která jí náleží, bude to její vina. Tato válka přeložila těžisko kontinentálního hnutí dělnického z Francie do Německa. Tím větší odpovědnost má dělnická třída německá.“ (*Die Neue Zeit* 1894 až 1895, II, 675.)

^[93] V článku „Zur Judenfrage“ v *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1844) a pak v *Heilige Familie* (1845). V *Neue Rheinische Zeitung* (1848-1849) píše v témž smyslu. (Marx posuzuje Bauerovy spisy: *Die Judenfrage*, 1843; *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden*, 1843.)

^[94] Marx proti Bauerovi dovozuje, že Žid, tak jako křesťan, může dostat takzvaná práva člověcká. Bauer to popíral, jako to ovšem také popíral o křesťanech; člověk prý se musí vzdát náboženství, má-li být účasten všeobecných práv člověckých. Marx dokazuje, že předně Žid, rovněž jako křesťan, může být účasten práv občanských; ale on také může dostat práva

člověcká: v těchto právech se uznává svoboda svědomí a právo kultu, tedy se privilegium víry výslovně uznává, buď jako právo člověcké, nebo jako důsledek jednoho z lidských práv, svobody.

^[95] Že Bauer takto mluví o emancipaci křesťanů, to je si třeba vysvětlit pro rok 1843 tehdejším absolutismem.

^[96] Podle novějších šetření jsou i Židé v mnohých krajích etnicky silně smíšeni.

^[97] O této tvůrčí syntézi viz § 62, I shora.

^[98] Výklad o fetišovém charakteru zboží viz shora konec § 67, II; srovnej předchozí výklady o otázce židovské.

^[99] Marx: *Das Kapital I*, 46.

^[100] *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 212 a častěji.

^[101] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 12.

^[102] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 15; Engels tu odvozuje víru v duši jen ze snů.

^[103] Nemohu se tu ovšem o věci šířit; tyto krátké náznaky a to, co jsem podal v druhé kapitole o Feuerbachovi a o problému antropomorfismu, musí stačit. Další poučení o problému náboženském v Pfeidererově *Religionsphilosophie auf historischer Grundlage*, 3. vydání 1896; Adolf Hamack: *Grundriss der Dogmengeschichte*, 2. vydání 1892; Saussaye: *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2. vydání 1897; konečně nějaké dějiny církve, třeba od Karla Müllera: *Kirchengeschichte*, 1. svazek 1892.

^[104] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 32.

^[105] Z hlediska věčnosti, z nadhledu. *Pozn. red.*

^[106] Na příklad Marx: *Das Kapital I*, 580.

^[107] Srovnej shora konec § 15, II, poznámka 100.

^[108] Pro vývody podrobnější odkazuji opět ke svým článkům o moderním člověku a náboženství (*Naše doba IV–V*, 1896–1898).

^[109] Prohlášení ateismu ze strany socialistické sestavil Cathrein: *Der Sozialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen und seiner Durchführbarkeit*, 1898, 137 a další.

^[110] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 100. Srovnej výklady Engelsovy v článku o Carlylovi („Die Lage Englands; Past and Present by Th. Carlyle“, 1843, v *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 152 a další).

^[111] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 32, 33. Slova, o která jde, dal jsem do uvozovek. Na smysl slova „doprovázeny“ z hlediska historického materialismu upozornil jsem už dříve (viz shora konec § 33, I); čtenář ať si také všimne výroku, že náboženství světová jsou „propagandistická“: stala se světovými propagandou náboženskou, a nejsou tedy pouhým reflexem a doprovázením vývoje ekonomického? A proč se najednou náboženství stala propagandistickými? Na to všechno odpovědi u Engelse nenajdeme. Čtenář si jistě také shora všiml výroku, že se křesťanství vyvinulo „v tichosti“, když ho bylo potřeba – podobných výroků najde pozorný čtenář dost a dost.

^[112] Právě se zřetelem k studiu náboženství ukázal jsem na metodu jednostranného historismu: viz shora § 32, I a § 17, I.

^[113] Srovnej už § 34, I shora.

^[114] Katolické vyznání víry: quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est – to, co se věřilo všude, vždycky a všemi. *Pozn. red.*

^[115] V Uhrách se parlamentarismu daří, ale tam je, jak vídeňský Vaterland stále opakuje, vláda protestantská, kalvinistická.

^[116] Laveleye ukazoval na tento hospodářský rozdíl národů katolických a protestantských. Nověji se mnoho mluví o hospodářském úpadku zemí románských. Srovnej zajímavá data v červnovém čísle *Akademie*, 1898 („Ekonomický úpadek latinských zemí“, v „Sociální hlídce“, strana 424).

Laveleye zároveň tvrdí, že národové katoličtí vůbec upadají, že budoucnost náleží jen Germánům a Slovanům – to je otázka jiná a nelze na ni odpovědět tak snadno. Povšimnutí zasluhuje každým způsobem, že také Francouzové sami mluví o své degeneraci (Dumont, Lapouge a mnozí jiní); mnozí vidí v katolicismu aspoň silnou soupříčinu úpadku.

^[117] Nemusím zajisté rozvádět, co jsem už vyložil jinde: Mluvím-li například o katolickém a protestantském socialismu, o katolickém a protestantském manželství a tak dále, rozumí se samo sebou, že nejde o strany, směry, lidi ortodoxně katolické nebo protestantské – jen tolik ukazují, že církve svými učenými, svou politikou posud mají na moderního člověka, ovládaného ideami již jinými, ještě vliv značný a rozhodující.

^[118] Hilty: *Das Glück*, II, 241.

^[119] Nitti: *Catholic Socialism*, 1895, 85–86. (V anglickém překladě stojí „Catholicism is communist“; slovo „communist“ znamená spíše „obecný“; ale v indexu se uvádí ono místo pod heslem „komunismus“, a proto překládám „komunistický“.)

^[120] Bebel v řeči v Chotěbuzi: Protestantismus zalíbil se mocným od té chvíle, kdy se Luther postavil na stranu knížat. Jinak katolicismus! Ten už dávno uznal, že žádná církev nemůže na dlouho odporovat vůli lidu. Tak řekl papež Lev XIII., že se církev musí snažit o to, aby se dělnictvu dostalo náležité mzdy. Vynikající učitelé z řádu jezuitů už dávno se vyjádřili, že ani příroda, ani náboženství nevyžadují určité státní formy. Ta musí vyplynout spíš z praxe... Pro lepší postavení katolického duchovenstva, které je stále v osobním styku s dělnictvem, více než duchovní protestantští, nepodařilo se dosud sociální demokracii mezi katolíky zmoci se tolik jako mezi protestanty. Protestantské duchovenstvo ať počíná si tak dále, sklizeň shrábne sociální demokracie.

^[121] Kautsky v posudku Meyerova spisu v *Die Neue Zeit* 1893–1894, I.: „Der Kapitalismus fin de siècle“; V. „Katholicismus und Socialdemokratie“.

V *Sozialistische Monatshefte* 1898 (duben) má zajímavý článek Lütgenau: „Der Socialismus und die Kirchen“. Autor upozorňuje na hlas *Osservatore romano*, tvrdícího prý, že katolická církev může se srovnat s republikou nejen měšťanskou, ale i socialistickou. Stejně prý *Civiltà cattolica* od let píše o socialismu a socialistických vůdcích věcně a slušně. Lütgenau sám uznává papežskou encykliku o dělnické otázce, a vůbec je mu katolická politika sympatičtější než protestantská; věští katolicismu, že přetrvá kapitalistickou dobu mnohem déle než protestantismus (nota bene Lütgenau je na Cathreinově indexu oněch spisů, „které jsou nabity sprostým hanobením všeho svátého“ [Cathrein: *Socialismus*, 150].)

^[122] Pěkně Nový zákon po této stránce prohlíží Ch. Rogge: *Der irdische Besitz im Neuen Testament. Seine Beurtheilung und Werthschätzung durch Christus und die Apostel*, 1897.

^[123] Bebel vzpomíná, že Luther se postavil na stranu knížat; je pravda, že později vystoupil proti bouřícím se sedlákům velmi urputně. Lutherovy názory o dělnictvu podal dr. R. Wuttke: „Gesindeordnungen und Gesindezwangsdienst in Sachsen bis zum Jahre 1835“ (*Schmollers Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen XII*, 4).

Mimo literaturu katolickou a evangelickou uvedenou na začátku knihy srovnej: C. Uhlhorn: *Katholicismus und Protestantismus gegenüber der socialen Frage*, 1887; *Die christliche Liebesthätigkeit*, 1882–1890, 3 svazky; Riggenbach: *Das Armenwesen der Reformation*, 1883; Ratzinger (katolík): *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, 2. vydání, 1884.

^[124] Zajímavá by byla pečlivá statistika z Německa, kde se obojí církev lépe může srovnávat. *Die Neue Zeit* (1896, O. Geck: „Socialdemokratie und religiöses Bekenntnis“) přinesla podle sčítání lidu roku 1890 srovnání jednotlivých německých území podle vyznání a počtu socialistických voličů; z dat vychází, že kraje protestantské jsou ideám socialistickým přístupnější než katolické. Geck míní, že v jednotlivostech se paralelismus vyvrací a že vůbec o sociálním zákonu tu mluvit nelze: přesto paralelismus potvrzuje organický vztah protestantismu a marxistického socialismu.

Jak se projevuje vnitřní příbuznost protestantismu a marxismu i v jednotlivostech, o tom podává klasický doklad křesťanský (katolický) socialismus v Rakousku: jeho zakladatelé von Vogelsang a Rudolf Meyer byli protestanti (Vogelsang ke katolicismu přestoupil).

^[125] Odkazují na článek „Religion ist Privatsache“ v *Arbeiter-Zeitung* (4. prosince 1895) a na článek „Socialism a náboženství“ od redaktora Krapky v *Sociálním demokratu* (10. října 1893).

^[126] Marx, jak se pamatujeme, ukazuje, že emancipace pouze politická, emancipace státu od náboženství není emancipací úplnou; stát svobodný od náboženství neznámá svobodného od náboženství člověka. „Převážná většina nepřestává proto být náboženskou, že je náboženskou soukromě.“ (*Deutsch-Französische Jahrbücher*, 189; srovnej *Heilige Familie*, 172.) Marx tedy, jak se rozumí samo sebou, neakceptoval by hesla Cavoura o svobodné církvi v svobodném státě a nemohl by schválit ani nového programu strany sociálnědemokratické, pokud právě žádal emancipaci od náboženství úplnou. V návrhu gothského programu požadovala se „svoboda svědomí“. Marx se ve své kritice obrací proti této, jak výslovně zdůrazňuje, buržoazní, liberální formuli, a vidí v ní, zcela v soulase

s názory v *Deutsch-Französische Jahrbücher*, jen „náboženskou svobodu svědomí“: Strana dělnická by naproti tomu chtěla svědomí od náboženských fantomů osvobodit.

^[127] Uvedený článek v *Arbeiter-Zeitung*, ve kterém se za tuto formuli pléduje, vyvrací nejlépe tezi o soukromosti charakteru náboženství: že prý náboženství je pověra, a pověra škodí dělníkům nejvíce tím, že je udržuje v temnosti: a proto má být náboženství věcí soukromou?

^[128] Nalézám také zajímavé zprávy z Anglie (z Ameriky) u Knappa: *The Universities and the Social Problem*, 1895; zde čtu, že také tam u nejchudších dělníků je živější touha po vzdělání všeobecném než po znalostech, jichž by bylo prakticky lze užít při práci v dílně.

^[129] O tomto pokusu Engelsově jsem už referoval. Řekl jsem už, že tento pokus není docela správný. (Srovnej shora § 34, I.) Také Kautsky (*Die Vorläufer des neueren Socialismus*, 16 a další) vidí, zdá se mi, v prvotním křesťanství více proletariátu, než ho bylo; nehledíc k tomu, že otroků (i to bylo již řečeno výše) nebylo tolik, kolik se myslívá, neměli otroci na vývoj křesťanství toho vlivu, který jim socialisté přičítají. Připouštím, že by se například v projevech faráře Naumanna a jeho přátel dalo shledat dost míst, která názory Kautského a jiných mohou potvrzovat.

^[130] Věty jako: „V jednom bodě je sociální demokracie úplně na výši moderní vědy, totiž v nevěře“, anebo: „Usilujeme na poli politickém o republiku, na ekonomickém o socialismus, a na tom, které se dnes jmenuje náboženské, o ateismus“, a věty podobné nesmějí nás klamat; tu nerozhoduje jen obsah, ale spíše cit, nadšení, s nímž se takové výroky pronášejí, a rozhoduje ovšem také cíl, za kterým řečník jde.

^[131] Také Liebknecht prohlásil na sjezdě v Halle ve jménu strany celé: „Víru v nejvyšší ideály máme my také“, a tou vírou je mu „náboženství lidskosti“. Ostatně také Engels slibuje ve svém spise o Feuerbachovi etiku skutečně lidskou – nad ideál humanitní socialismus nepokročil.

^[132] U Karla Grüna: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*, II, 236: *Zinzendorf und die Herrnhuter*, z roku 1865.

^[133] V článku ve *Westfälisches Dampfboot* roku 1846, uveřejněném Struvem (*Die Neue Zeit*, 1895-1896, II, „Zwei bisher unbekante Aufsätze von K. Marx“), čteme mezi jiným toto:

„Cituplné srdce, které se chvěje při pohledu na panující bídu, je, jak praví pan Gutzkow, nejživějším přímluvčím komunismu. Ovšem že je obecná láska k bližnímu, jak ji hlásá

prakřesťanství, na které se proto mnozí dívají jako na uskutečnění komunismu, jedním pramenem, z něhož ideje sociálních reforem vytryskly. Je známo, že všechny sociální snahy starší a mnohé novější mají nátěr křesťanský, náboženský; proti zlé skutečnosti, proti nenávisti, kázala se právě říše lásky. Pro začátek to lze uznat. Jestliže však zkušenost učí, že se tato láska za osmnáct set let neprojevila účinně, že nedovedla přetvořit poměry sociální, že nedovedla svou říši založit, vyplývá z toho přece jasně, že tato láska, která nedovedla potřit nenávist, nedodává energické účinné síly nezbytné k sociálním reformám. Tato láska se ztrácí v sentimentálních frázích, kterými se skutečné, faktické poměry nezruší; oslabuje člověka teplou citovou kaší, kterou ho krmí. Ale nouze dodává člověku síly; kdo si musí sám pomoci, ten si také pomůže. A proto jsou skutečné poměry tohoto světa, příkrá protiva v dnešní společnosti mezi kapitálem a prací, protiva buržoazie a proletariátu, jak vystupují nejvyvinutěji ve styku průmyslovém, druhým mocněji tryskajícím pramenem světového názoru socialistického, touhy po sociálních reformách. Tyto poměry na nás křičí: ‚To tak nemůže zůstat, to se musí změnit, a musíme to změnit my sami, my lidé.‘ Tato železná nutnost způsobuje rozšíření socialistických snah a rodí čínorodé stoupence, a ona spíše proklesí cestu sociálním reformám přetvořením nynějších poměrů styku než všecka láska, která hoří ve všech cituplných srdcích světa.“

„Této uslintané lásce odpovídá, že Kriege (vydavatel novoyorského listu *Volkstribun*) líčí komunismus jakožto láskyplnou protivu a že redukuje světodějně revoluční hnutí na slova: láska – nenávist, komunismus – egoismus... Toto pokrytecké pojetí komunismu nikoli jako ‚zrušení‘, nýbrž jako ‚dovršení‘ trvajících špatných poměrů a iluzí, které si buržoa o nich dělá, proniká všemi čísly listu.“

„Jaký enervující účinek má toto omámení láskou a jakou masovou hysterii a bledničku musí vyvolávat u ‚panen‘, o tom ať Kriege sám uvažuje...“

[134] Engels: *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 40.

[135] Engels: *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 87 a další.

[136] Srovnej *Heilige Familie*, 206, 151; spis proti Proudhonovi: *Das Elend der Philosophie*, 135.

[137] Také Engels velmi správně upozorňuje, že egoismus přispívá k pokroku lidskosti: Engels nám ukazuje, jak se prvotní přímo zvířecí ukrutnost ve válkách později mírnila z ohledů na prospěch. (Engels: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, 92.)

Z Marxe už bylo uvedeno, že egoismus národní cení výše než individuální a stavovský.

[138] Jedno takové místo je v předmluvě k vydání *Komunistického manifestu* z roku 1883. Engels tam praví: Historie od té doby, kdy přestal prastarý komunismus agrární, byla historií třídních bojů. Bojovaly třídy vykořisťované s vykořisťujícími, třídy ovládané s ovládajícími. Teď však boj dospěl toho stupně, kdy třída vykořisťovaná a potlačovaná, totiž proletariát, nemůže se už osvobodit od třídy vykořisťující a potlačující (buržoazie), aby zároveň nevysvobodila od vykořisťování, tlaku a bojů třídních společnost veškerou navždycky.

[139] Zpráva o této diskusi od profesora Kaizla: „Ethika a socialism“, v *Naší době I* (1893), 81.

[140] V časopisu *Ethische Cultur*, 1894, číslo 20 a 21: „Socialistische Moral“.

[141] Poznamenávám, že tyto názory byly od žurnalistiky strany přijaty, například od berlínského *Social-Demokrata*.

[142] Viz shora § 77, II.

[143] Zejména v Kautského úvodu k zmíněnému spisu *Atlanticovu* (*Ein Blick in den Zukunftstaat*, viz § 61, I shora) strana XV: „Vedle citu hladu a lásky jsou však nejsilnější pudy v lidské přirozenosti pudy sociální. Člověk je svou přirozeností zvíře sociální a sociální pudy: ctižádost, cit pro povinnost, oddanost k jiným jsou u něho tak hluboce zakořeněny, že jich zcela nemohlo potlačit ani století nejprudšího boje konkurenčního. Tato stránka lidské přirozenosti musí najít v socialistické společnosti bohatou příležitost, aby se uplatnila a rozvinula.“

[144] Srovnej Ludwig Woltmann: *System des moralischen Bewusstseins mit besonderer Darlegung des Verhältnisses der kritischen Philosophie zu Darwinismus und Socialismus*, 1898: trochu pohodlná rektifikace Marxe z kantovského stanoviska a zároveň syntéza Kanta, Darwina a Marxe.

[145] K starším etickým pracím Baxovým srovnej jeho článek: „Die neue Ethik“ v pražské *Akademii*, II, 1898, 33, 63, 101, 160. Bax žádá etiku „konkrétní“: ztotožňování sebe s člověčenstvem; Bax morálky neodtrhuje od politiky. „V socialismu se etika stane politikou a politika etikou.“ Náboženství potrvá také, ale ono je jen vyšším a dalekosáhlejším vhladem v etický význam povinnosti a bratrství, které je posledním svazkem společnosti.

[146] Rozhled po různých směrech socialistických byl by po této stránce velmi zajímavý. Tak například zasloužilý Sidney Webb (*English Progress towards Social Democracy*, Fabian Tract Nro 159, 11) výslovně hájí teorie egoistické a zároveň míní, že mravní zvyky nepokračují – uvádím to jen za příklad, jak by se socialismus při pozornější analýze diferencoval v mnohé směry filozofické. Jména uvedená v kapitole této a předchozí dávají k tomu doklady další.

[147] Pro další poučení odkazují na spis Lisztův již uvedený: *Lehrbuch des deutschen Strafrechts*, zvláště na paragrafy úvodní. O vlivu hospodářských poměrů na zločinnost, respektive mravnost, srovnej shora § 28, I; dále Abraham Baer: *Der Verbrecher in anthropologischer, juristischer und naturwissenschaftlicher Beziehung*, 1893; W. D. Morrison: *Crime and its Causes*, 1891. Ze strany socialistické je třeba uvést spis Ferriho: *Das Verbrechen als sociale Erscheinung. Grundzüge der Kriminal-Sociologie*. Autorisierte deutsche Ausgabe von H. Kurella, 1896. Srovnej Ferriho článek v *Die Neue Zeit* 1896: „Kriminelle Anthropologie und Socialismus“. Dále Lux: *Socialpolitisches Handbuch*, 1892.

[148] Ferri: „Die Mikroben der Verbrecherwelt“ (*Socialistische Monatshefte*, květen 1898).

[149] *Die Neue Zeit*, 1894: „Zur Naturgeschichte des politischen Verbrechens“. Von Dr. Fr. Grosse“, proti kritice Kautského, jenž Lombrosa právem odmítá; Kautsky: „Lombroso und sein Vertheidiger“; Lang: „Noch einmal der Fall Lombroso“. Obé rovněž v *Die Neue Zeit*.

[150] O knize Sighelově: *Psychologie des Auflaufs und der Massenverbrechen*, übersetzt von H. Kurella, 1897, je kritický článek od Bernsteina v *Die Neue Zeit* 1897–1898: „Die Menge und das Verbrechen“.

[151] Srovnej článek E. Gystrowa uvedený shora v § 105, II.

[152] Marx: *Heilige Familie*, 285: „Za lidských poměrů naproti tomu nebude trest opravdu nic jiného než soud chybujícího nad sebou samým. Nebudou ho chtít přemlouvat, že vnější násilí od jiných mu způsobené je násilí, které si způsobil sám. V jiných lidech najde spíše přirozené spasitele od trestu, který sobě sám přiřkl, to jest poměr se právě obrátí.“ (Hegel totiž ze svého stanoviska řekl, že v trestu zločinec odsuzuje sám sebe. To je Marxovi jen spekulativní náplast [Schonheitspflaster] starého ius talionis [Zákon odplaty - oko za oko, zub za zub. *Pozn. red.*]) „Teorie trestu, která zároveň vidí v zločinci člověka, může to činit jen abstraktně, ve fantazii, právě proto, že trest, nátlak, odporují chování lidskému.“

^[153] Srovnej, co praví Bernstein o trestu a o soudu společenském (u příležitosti případu Wildova). Články jsou citovány shora v § 105, II; dále srovnej Bax: *Criminal Law under Socialism: The Ethics of Socialism*, 56, 125.

^[154] Estetika Marxova a jeho činnost básnická není ještě osvětlena; několik málo poznámek má Mehring: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie I*, 159; tamtéž o poměru Marxe k Heinovi, Freiligrathovi, 218.

^[155] Mehring liší v svých dějinách socialismu pro léta čtyřicátá lyriku socialistickou od politické; k socialistické čítá Becka, Meissnera, Lenaua, Heineho, Herwegha, Freiligratha, Weertha, Dronkeho; k politické Heineho, Hoffmanna, Prutze, Herwegha. Toto rozlišování nebylo by lze v jednotlivostech lehce provést; Lenau ve svých hlavních spisech socialistický není, Heine zase sice viděl v Lassalovi spasitele, ale nadchl se také pro Rothschilda.

^[156] Srovnej *Česká otázka*, § 51.

^[157] O poměru umění a naší hlavně pražské buržoazie věc pěkně vyložil F. X. Šalda (*Čas XII*, 1898, číslo ze dne 14. května, 311); vybírám z jeho úvahy aspoň toto:

„A pochopil jsem tak ze své zkušenosti sny a snahy těch umělců a básníků právě nejaristokratičtějších a nejvýlučnějších, milenců krásy křehké a rosné, jako žádná druhá, anglických Praerafaelistů jako *Williama Morrisa*, *Waltera Cranea* a j., kteří obraceli se k lidu právě proto, že byli aristokraty v umění, nepřáteli šablony a konvence, tvůrci *nového*, což žádalo i novou, svěží, neotupělou vnímavost a dojmovost obecnstva, kteří byli socialisty v *politice* právě proto, že byli *individualisty ve svých snech, ideách, umění*.

Pochopil jsem hluboký vztah mezi umělcem-rekem a davem-následovatelem, mezi umělcem-vynálezcem a davem-množitelem a přijímatelem, mezi čistým snem a ryzí realizací. Porozuměl jsem jejich veliké slavné naději v umění budoucnosti, jímž stane se konečně slovo tělem, velikou a sladkou realitou. A pochopil jsem, že se za tou realizací museli obracet právě k čisté nedotknuté půdě lidu, k základům a kořenům lidství, z něhož čerpali již jako tvůrci toho křehkého, snivého, sladkého a primitivního umění... těch snů, mytů, pohádek, legend a symbolů, jež jsou právě míza a krev lidového podvědomí. Pochopil jsem celou sociální snahu Morrisovu, jehož větu: ‚Nemohu pochopit, že umění má zůstat privilejí několika málo lidí, právě jako výchova a svoboda nesmějí býti privilejí několika‘ – učinil jsem úhelným kamenem svého proslovení v protestní schůzi.“

[158] Srovnej Muther: *Geschichte der Malerei im XIX. Jahrhundert*, 1893, II, kapitola 22: Das socialistische Tendenzbild.

[159] U Amiela v *Deníku* našel jsem poznámku, že hudba Richarda Wagnera je sociálnědemokratická – bez lyriky a bez melodie je to prý hudba masy, hudba bez individuálnosti. Mám o Wagnerovi i o jeho hudbě mínění jiné, jak jsem se snažil ukázat v studiích, již častěji citovaných (*Moderní člověk a náboženství*), kde mluvím o německých potomcích Goethových.

[160] *Socialism, its Growth and Outcome* by W. Morris and E. B. Bax, 1893.

[161] Jsou ve spise *The Claims of Decorativ Art*, 1892; srovnej *Arts and Crafts Essays*. With a Preface by W. Morris, 1893.

[162] „What is Art?“ (Co jest umění?) 1898 (v 3. sešitě *The New Order*; vydání ruské ve *Voprosach filosofii* je tu i tam zkomoleno cenzurou).

[163] Nesmím zamlčet, že mezi mladšími marxisty německými ze stanoviska humanistického činí se pokus o výklad umění a krásy; srovnej Peters: *Der Glaube an die Menschheit*, 145 a další. V své studii o následnících Goethových, v člancích „Moderní člověk a náboženství“, upozornil jsem, že Gottfried Keller, jak teď víme z jeho zápisků, byl žákem Feuerbachovým a jako umělec uvědomělý materialista.

Marxisté němečtí pěstují ve svých orgánech literární a uměleckou kritiku velmi horlivě; sem spadá také spis Mehringův: *Die Lessing-Legende*, 1893. Z jiných kritiků vyniká Ernst, nyní autor dvou malých dramát (*Lumpenbagasch*, *Im chambre séparée*), podávající kritiku našeho společenského řádu; je u něho patrný vliv Schlafův a Holzův.

[164] Engels: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, 1892, 233.

[165] Mehring: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie I*, 86.

[166] Marx über Feuerbach (Niedergeschrieben in Brüssel im Frühjahr 1845), glossa 2 (přídavek k Engelsovu spisu *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 70).

[167] Marx roku 1850 v londýnském přehledu v *Neue Rheinische Zeitung*; u Mehringa: *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie I*, 432.

^[168] O podstatě tvůrčí syntézy srovnej § 62, I shora.