

PROLETÁŘI
VŠECH ZEMÍ,
SPOJTE SE!

LENIN
SEBRANÉ
SPISY

18

VYDÁVÁ SE NA ZÁKLADĚ
USNESENÍ ÚSTŘEDNÍHO VÝBORU
KOMUNISTICKÉ STRANY
ČESKOSLOVENSKA

VLADIMÍR
ILJIČ
LENIN
SEBRANÉ
SPISY

SVAZEK

18

MATERIALISMUS
A EMPIRIOKRITICISMUS

NAKLADATELSTVÍ SVOBODA
PRAHA 1984

VLADIMÍR
ILJIČ
LENIN

Podle 5. ruského vydání
V. I. Lenin, Polnoje sobranije sočiněnij,
tom 18, Politizdat, Moskva 1976,
připraveného
Institutem marxismu-leninismu při ÚV KSSS,
přeloženo v redakci

© Politizdat, Moskva 1976
Translation © Nakladatelství Svoboda, Praha 1984

PŘEDMLUVA

Osmnáctý svazek Sebraných spisů V. I. Lenina obsahuje dvě významné Leninovy práce — Materialismus a empiriokriticismus a Deset otázek přednášejícímu. Materialismus a empiriokriticismus psal Lenin v únoru až říjnu 1908, knižně vyšel v květnu 1909. Deset otázek přednášejícímu použil A. F. Dubrovinskij jako teze svého referátu, když na Leninovo doporučení vystoupil roku 1908 v Ženevě proti machistickým názorům Bogdanova a jeho stoupců.

Materialismus a empiriokriticismus je Leninova hlavní filozofická práce. Její historický význam spočívá v tom, že dále rozvíjí marxistickou filozofii, objasňuje základní filozofické otázky, které tehdy musela strana řešit, a filozoficky zobecňuje nejnovější přírodovědecké poznatky. Lenin v této práci podrobil všestranné kritice reakční buržoazní idealistickou filozofii a filozofický revizionismus. Materialismus a empiriokriticismus je vzorem bolševické stranickosti v boji proti odpůrcům marxismu, stranickosti, v níž je organicky spjata opravdová revolučnost s hloubkou vědeckostí.

Lenin tvůrčím způsobem rozvíjel Marxovo a Engelsovo učení a se zřetelem k novým historickým podmínkám všestranně rozpracoval všechny součásti marxismu včetně dialektického a historického materialismu. Každé Leninovo dílo, i když se nezabývá speciálně filozofickými otázkami, je vzorem uplatnění materialistické dialektiky jakožto všestranně propracované teorie vývoje založené na analýze historické situace, ekonomických a politických jevů společenského života.

B. Engels konstatoval, že materialismus musí nutně změnit svou formu s každým epochálním objevem v přírodních vědách (srov. K. Marx-B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 308). Za změněných historických podmínek, kdy kapitalismus vstoupil do imperialistického stadia svého vývoje a kdy došlo k revoluci v přírodních vědách, dal V. I. Lenin filozofickému materialismu novou podobu. Pro další rozvíjení dialektického materialismu měla zvlášť velký význam kniha *Materialismus a empiriokriticismus* jakožto klasické dílo leninské etapy ve vývoji materialistického filozofického myšlení.

Materialismus a empiriokriticismus psal Lenin v době, kdy carská vláda potlačila revoluci 1905—1907 a nastolila krutý policejní teror, kdy ve všech oblastech společenského života vládla reakce. „Skleslost, demoralizace, neshody, rozháranost, renegátství, pornografie místo politiky. Zesílené sklony k filozofickému idealismu, mysticismus jako roucho kontrarevolučních nálad,“ těmito slovy charakterizoval Lenin situaci v Rusku po porážce revoluce 1905—1907 (srov. Spisy 31, Praha 1955, s. 21). Ideologické ospravedlňování kontrarevoluce a obrozená náboženská mystika znatelně ovlivnily vědu, literaturu a umění. Ve filozofii převládaly nejreakčnější formy idealismu popírající zákonitý charakter vývoje přírody a společnosti a možnost jejich poznání. V buržoazním prostředí, zejména v intelektuálních kruzích, se výrazně rozšířil reakční nábožensko-filozofický směr — takzvané bohohledačství, jehož představitelé tvrdili, že ruský lid „ztratil boha“ a že je třeba ho znovu „najít“. V literatuře a umění se pěstoval kult individualismu, apolitičnost, „čisté umění“, odvrát od revolučně demokratických tradic ruského společenského myšlení. Kontrarevoluční síly se všemožně snažily zdiskreditovat dělnickou třídu a její stranu a vyvrátit teoretické základy marxismu. Za těchto okolností bylo nejdůležitějším a nejnaléhavějším úkolem obhajovat marxistickou filozofii.

V. I. Lenin konstatoval, že při všem bohatství a rozmanitosti ideového obsahu marxismu se v různých historických obdobích dostává do popředí ta či ona jeho stránka. Například těsně před vypuknutím revoluce v letech 1905 až 1907 měla hlavní význam aplikace Marxova ekonomického učení na poměry v Rusku, kdežto v období revoluce to byly otázky taktiky, po revoluci pak do popředí vystoupila marxistická filozofie. „Není náhoda,“ napsal Lenin, „že období společenské a politické reakce, období ‚zažívání‘ četných ponaučení z revoluce je tím obdobím, kdy pro každý živý směr jsou základní teoretické otázky včetně filozofických kladeny na jedno z prvních míst“ (Spisy 17, Praha 1958, s. 67). Proto Lenin stejně jako před první revolucí v Rusku odvrhl liberálně narodnické teorie a aplikoval Marxovo ekonomické učení na poměry v Rusku, za revoluce stavěl proti oportunistu menševiků správnou bolševickou taktiku, v letech reakce vyvrátil machistickou revizi marxismu, všestranně rozvinul marxistickou filozofii a dokázal, že jen tato filozofie může být teoretickým zdůvodněním činnosti proletářské strany, její strategie a taktiky, její politické linie.

Reakce vládnoucí v Rusku nebyla „čistě ruským“ jevem. Za imperialismu se podle Leninových slov buržoazie ve všech zemích rychle odvracela od demokracie k „reakci na celé čáře“, tj. v ekonomice, v politice a v ideologii. Na rozhraní 19. a 20. století se v Evropě rozšířila takzvaná filozofie kritické zkušenosti — empiriokriticismus neboli machismus. Tato filozofie, která vznikla jako jedna z odrůd pozitivismu, si dělala nároky na to, být „jedinou vědeckou“ filozofií, která, jak se domnívali její představitelé, překonala jednostrannost materialismu i idealismu, ačkoli ve skutečnosti se za touto formou filozofie skrývala subjektivně idealistická, reakční podstata. Empiriokriticismus ovlivnil některé významné vědce (H. Poincarého, A. Einsteina aj.). Někteří sociální demokraté, kteří se považovali za „Marxovy žáky“, spatřovali v machismu „poslední slovo

vědy“; jež má „nahradit“ marxistickou dialektickomaterialistickou filozofii; machistická revize filozofických základů marxismu byla projevem mezinárodního oportunistu. Jeden z vůdců německé sociální demokracie K. Kautsky považoval za možné „doplnit“ marxismus machistickou gnozeologií a stejného názoru byl i rakouský sociální demokrat F. W. Adler. V dopise A. M. Gorkému z 31. ledna (13. února) 1908 Lenin poukázal na sepětí oportunistu s filozofickým idealismem: „Materialismus jako filozofie je u nich poslední v kalendáři. Neue Zeit, nejdůslednější a nejinformovanější orgán, je k filozofii lhostejný, nikdy nebyl nadšeným stoupencem filozofického materialismu a v poslední době tiskl bez jediné výhrady empiriokritiky... Všechny šosácké proudy v sociální demokracii bojují ze všeho nejvíc právě proti filozofickému materialismu, tihnou ke Kantovi, k novokantovství, ke kritické filozofii“ (Spisy 34, Praha 1959, s. 370).

V Rusku propagovala machismus kromě zjevných nepřátel proletariátu a jeho strany (V. V. Lesevič, V. M. Černov aj.) skupina sociálně demokratické inteligence, k níž patřili jednak menševici N. Valentinov, P. S. Juškevič aj., jednak stoupcí bolševiků A. Bogdanov, V. Bazarov, A. V. Lunačarskij a další. Tato skupina využívala machismu k revizi dialektického materialismu. Bogdanov a jeho stoupcí se snažili revidovat nejen základy filozofického učení proletářské strany, ale i zásady její taktiky, hájili sektářskou taktiku otzovismu a odmítali využívat možnosti legální práce v politickém boji. V podmínkách ideového zmatku v letech reakce machistická revize marxismu, jejímž cílem bylo vyvrátit základy teoretického učení strany a zbavit proletariát jeho ideologie, představovala velké nebezpečí, které umocňovala i ta okolnost, že machisté, zejména A. V. Lunačarskij, se pokoušeli přeměnit socialismus v nový druh náboženství (takzvané bohostrůjcovství), neboť se domnívali, že socialismus v náboženské formě bude ruskému lidu „bližší a pochopitelnější“. Bylo

nutné odhalit reakční podstatu machismu, obhájit marxismus, vysvětlit základní otázky dialektického materialismu a z hlediska dialektického materialismu objasnit nové objevy v přírodních vědách. Všechny tyto úkoly splnil Lenin v knize *Materialismus a empiriokriticismus*.

S vydáním práce *Materialismus a empiriokriticismus* Lenin pospíchal. „Je důležité, aby kniha vyšla co nejdříve,“ napsal. „S jejím vyjitím souvisí nejen mé publicistické, ale i důležité politické závazky“ (Spisy 37, Praha 1959, s. 407). Pospíchal proto, že v červnu 1909 se měla konat porada rozšířené redakce listu *Proletarij* (fakticky bolševického ústředí), na níž muselo dojít k rozhodnému střetnutí s Bogdanovem a jeho stoupenci.

Proti machistické revizi marxismu vystoupil rovněž G. V. Plechanov, což Lenin komentoval pozitivně. Plechanovova kritika machismu byla však jednostranná, neboť Plechanov ve svých pracích ignoroval skutečnost, že machismus souvisí s „krizí“ v přírodních vědách, a nesprávně interpretoval dialektický materialismus. Nadto se Plechanov vycházející ze svých frakčních menševických názorů pokoušel najít souvislost mezi machismem a bolševismem, a tím nesmírně oslaboval obranu marxistické teorie před revizionismem. Díky důslednému boji bolševiků v čele s Leninem, v němž rozhodující úlohu sehrála kniha *Materialismus a empiriokriticismus*, byli revizionisté v oblasti marxistické filozofie poraženi. Tento boj měl obrovský mezinárodní význam, neboť vyvrátil tvrzení oportunistických předáků II. internacionály, že filozofie není spojena s politikou, že filozofické názory každého člena strany jsou jeho soukromou věcí, že je možné být marxistou, ale nebýt zároveň dialektickým materialistou.

Na rozdíl od doby K. Marxe a B. Engelse, kdy bylo nejdůležitější rozvíjet a obhajovat materialistické pojetí dějin a materialistickou dialektiku, měla na rozhraní 19. a 20. století rozhodující význam v boji proti filozofickému idealismu obhajoba a rozvíjení marxistického filozofického

materialismu a dialektickomaterialistické teorie poznání. Buržoazní filozofové se snažili teoreticky dokázat nemožnost poznání objektivní reality, tvrdili, že pojem hmoty jakožto filozofické kategorie „zastaral“, redukovali úkol vědy na „analýzu“ počtů apod. Tuto protivědeckou idealistickou filozofii se machisté pokoušeli podpořit nejnovějšími přírodovědeckými objevy a vydávat ji za poslední slovo vědy. V. I. Lenin dokázal neudržitelnost takových pokusů, které v podstatě oživovaly subjektivně idealistické názory G. Berkeleyho a D. Huma.

V. I. Lenin odhalil sociální, třídní kořeny machismu a dokázal, že tento směr slouží zájmům buržoazie v jejím boji proti proletariátu a proti jeho světovému názoru — dialektickému a historickému materialismu. Zároveň odhalil reakční charakter machistické revize marxismu, rozpoznal idealistickou, protimarxistickou podstatu Bogdanovova empiriomonismu, Juškevičova empiriosymbolismu apod.

V boji proti reakční idealistické filozofii hájil Lenin marxistický filozofický materialismus. Při rozvíjení hlavních tezí materialismu zformuloval klasickou definici hmoty, v níž jsou zobecněny celé dějiny boje materialismu proti idealismu a metafyzice i nové objevy v přírodních vědách. „Hmota,“ napsal Lenin, „je filozofická kategorie k označení objektivní reality, která je dána člověku v jeho počítáních, která je kopírována, fotografována, odrážena našimi počítky a existuje nezávisle na nich“ (tento svazek, s. 151). Hmotu zkoumá Lenin v těsné spojitosti s pohybem a zdůrazňuje, že objektivní realita je pohybující se hmota. Leninova definice hmoty má důležitou úlohu v boji proti dnešní idealistické filozofii, jejíž představitelé zkreslují úspěchy přírodních věd a zároveň se pokoušejí dokázat, že bytí má „duchovní charakter“, že hmotu je možné zničit, změnit ji v energii, kterou chápou jako „nehmotnou podstatu“, apod.

V knize Materialismus a empiriokriticismus Lenin dále

rozvinul Engelsovu formulaci základní filozofické otázky, tj. otázky vztahu hmoty a vědomí. Lenin dokazoval, že hmota je ve vztahu k vědomí prvotní, a zdůrazňoval, že protiklad hmoty a vědomí, bytí a myšlení má absolutní význam jen v rámci „základní gnozeologické otázky“ a že „mimo tento rámec je relativnost daného protikladu nepochybná“ (s. 169—170).

Je velkou Leninovou zásluhou, že v boji proti subjektivnímu idealismu a agnosticizmu rozvinul materialistické učení o poznatelnosti světa, teorii odrazu. Lenin obhájil materialistické chápání psychična, vědomí jakožto nejvyššího produktu hmoty, jako funkci lidského mozku a zdůraznil, že myšlení, vědomí je odrazem vnějšího světa. Skvěle definoval počitky jako subjektivní obraz objektivního světa, podrobil kritice agnostickou teorii symbolů neboli hieroglyfů, podle níž jsou počitky jen konvenční znaky reálných věcí, a nikoli jejich obrazy. Tuto teorii hlásají ještě dnes představitelé různých směrů v současné buržoazní filozofii, a proto je její kritika obsažená v Leninových dílech stále aktuální.

Lenin rozpoznal, že poznání je složitý, dialektický proces, a ukázal, že marxistickou teorií poznání je právě dialektika. K této velmi důležité tezi, kterou zformuloval později, v letech 1914—1915 v práci Karel Marx a ve Filozofických sešitech, se vztahují všechny Leninovy úvahy o podstatě marxistické teorie poznání obsažené v knize Materialismus a empiriokriticismus. „V teorii poznání, tak jako i ve všech ostatních oblastech vědy,“ napsal Lenin, „je třeba uvažovat dialekticky, tj. nepředpokládat, že naše poznání je něčím hotovým a neměnným, nýbrž zkoumat, jakým způsobem z *nevědění* vzniká *vědění*, jak se neúplné, nepřesné vědění stává úplnějším a přesnějším“ (s. 123). Skvělým příkladem aplikace dialektiky na zkoumání procesu lidského poznání je analýza učení o pravdě obsažená v Leninově Materialismu a empiriokriticizmu. Lenin definuje pravdu jako složitý, rozporuplný proces vývoje poznání a zkoumá

ho ze dvou hledisek: v protikladu k různým formám subjektivního idealismu a agnosticizmu zdůrazňuje objektivnost obsahu našich poznatků a jejich nezávislost na subjektu; zároveň však ukazuje, že poznání je proces vývoje relativní pravdy v pravdu absolutní a klade tak dialekticko-materialistické učení o pravdě do protikladu k relativismu i metafyzice. „Lidské myšlení,“ napsal Lenin, „je svou povahou schopné poskytovat nám absolutní pravdu a poskytuje nám dokonce absolutní pravdu, která se skládá ze souhrnu pravd relativních. Každý stupeň ve vývoji vědy přidává nová zrnka do tohoto souhrnu absolutní pravdy, ale hranice pravdy každého vědeckého tvrzení jsou relativní, neboť jsou rozšiřovány či zužovány dalším růstem vědění“ (s. 156).

Lenin poukázal na význam praxe v procesu poznání jako na základ a cíl poznání, jako na kritérium pravdy a tvrdil, že hledisko praxe, hledisko života musí být prvním a základním hlediskem v teorii poznání a že nutně vede k materialismu. Ve své knize dokazoval, že pravdivost marxismu je potvrzována celým průběhem vývoje kapitalistických zemí v posledních desetiletích. Dnes je pravdivost marxistické teorie potvrzována nejen rozvíjením třídního boje v zemích kapitálu, ale i budováním socialismu a komunismu v zemích světové socialistické soustavy. Dřívější i dnešní revizionisté se snažili a snaží zkreslovat společenský vývoj a ospravedlňovat revizi marxismu. Lenin odhalil pokusy revidovat základy marxistické teorie a zároveň poukázal na důležitost boje proti dogmatismu, na nutnost přistupovat k marxismu tvůrčím způsobem. „Marxisté jsou toho mínění,“ napsal Lenin, „že Marxova teorie je objektivní pravda, a z toho plyne jediný závěr: půjdeme-li *cestou* Marxovy teorie, budeme se přibližovat objektivní pravdě stále víc a více (aniž ji kdy vyčerpáme); půjdeme-li *kteroukoli jinou cestou*, můžeme dospět jen a jen ke zmatku a lži“ (s. 165). Celý obsah knihy *Materialismus a empiriokriticismus* je hlubokým zdůvodněním možnosti objektivního

poznání přírodních a společenských zákonů, je prodchnut přesvědčením o nezměrnosti a síle lidského rozumu. Leninovo rozvinutí vědecké, dialektickomaterialistické teorie poznání je skvělým příkladem tvůrčího rozvíjení dialektického materialismu.

Na rozhraní 19. a 20. století probíhala v přírodních vědách skutečná revoluce: byly objeveny Röntgenovy paprsky (1895), radioaktivita (1896), elektron (1897), rádium (1898) aj. Při zkoumání vlastností elektronu bylo zjištěno, že jeho hmotnost je závislá na rychlosti. S rozvojem vědy se měnily fyzikální představy o světě. Začala se revidovat celá řada pojmů starší klasické fyziky, jejíž představitelé zpravidla zastávali stanovisko živelného, neuvědomělého, často metafyzického materialismu, na jehož základě nebylo možné nové fyzikální objevy interpretovat. Klasická fyzika vycházela z metafyzického ztotožňování hmoty jako filozofické kategorie s určitými představami o její stavbě. Když se tyto představy od základu změnily, idealističtí filozofové, ale i někteří fyzikové začali mluvit o „zmizení“ hmoty, dokazovat „neudržitelnost“ materialismu, popírat objektivní význam vědeckých teorií, vidět cíl vědeckého poznání pouze v popise jevů apod.

Lenin ukazoval, že idealistickou interpretaci vědeckých objevů umožňuje už sám proces poznání objektivní reality, že ji s sebou přináší sám pokrok ve vědě. Například W. Ostwald využil zákon zachování a přeměny energie ke zdůvodnění „energetismu“, k důkazu o „zmizení“ hmoty, o její přeměně v energii. Pronikání do jádra atomu a pokusy oddělit jeho elementární částice vedly ke zvyšování úlohy matematiky při získávání fyzikálních poznatků, což bylo samo o sobě kladným jevem. Avšak matematizace fyziky i princip relativismu, relativnosti našich poznatků v období, kdy se zásadně měnily fyzikální teorie, přispěly ke vzniku krize fyziky a byly gnozeologickým zdrojem „fyzikálního“ idealismu. Ve skutečnosti nové fyzikální objevy,

jak ukázal Lenin, nejenže nevyvracely, ale naopak potvrzovaly správnost dialektického materialismu, k němuž vedl celý rozvoj přírodních věd. V souvislosti s charakteristikou složité cesty vývoje fyziky a jejího živelného hledání správné filozofické teorie Lenin napsal: „Soudobá fyzika... nepostupuje k této jediné správné metodě a jediné správné filozofii přírodních věd přímo, nýbrž oklikami, nikoli vědomě, nýbrž živelně, nevidí jasně svůj ‚konečný cíl‘, nýbrž přibližuje se k němu tápavě, váhavě, často z opačné strany“ (s. 344).

Na rozhraní 19. a 20. století dochází k hlubokému převratu v názorech na přírodu, ale zároveň i k zesílení politické reakce, která byla vyvolána vstupem kapitalismu do stadia imperialismu. Za těchto podmínek se idealistická filozofie, která využila revoluce ve fyzice, pokusila eliminovat materialismus z přírodních věd, vnutit fyzice svou gnozeologickou interpretaci nových objevů a smířit vědu s náboženstvím. „Podstata krize soudobé fyziky,“ napsal Lenin, „spočívá v tom, že staré zákony a základní principy již neplatí, že je zavrhována existence objektivní reality mimo vědomí, tj. materialismus je nahrazován idealismem a agnosticizmem“ (s. 287). Toto „nahrazování“ bylo ještě usnadňováno tím, že samy životní podmínky strhávají vědce v kapitalistické společnosti k idealismu a náboženství.

Lenin nejenže analyzoval podstatu krize fyziky, ale stanovil rovněž východisko z této krize: osvojení dialektického materialismu. Rozvoj přírodních věd v SSSR a ostatních socialistických zemích i práce pokrokových vědců v kapitalistických zemích potvrdily správnost Leninovy předpovědi.

V knize *Materialismus a empiriokriticismus* je podáno filozofické zobecnění nových přírodovědeckých objevů, k nimž Lenin přistoupil jako filozof, jemuž byla vlastní nejpokrokovější metoda myšlení, která právě chyběla fyzikům. Touto metodou je materialistická dialektika, jejíž kategorie mohou jako jediné správně odrážet objektivní

dialektiku přírody. Podle Leninových slov tato metoda na rozdíl od metafyziky a relativismu uznává přibližný, relativní charakter našich poznatků o stavbě a vlastnostech hmoty, absenci absolutní hranice v přírodě, pohyb hmoty od jedné formy své existence ke druhé apod.

Na základě materialistické dialektiky vytyčil Lenin tezi, že hmota je nevyčerpatelná. „Elektron je stejně *nevyčerpatelný* jako atom, příroda je nekonečná, ale *existuje* nekonečně, a právě toto jedině kategorické, jedině bezpodmínečné uznání její *existence* mimo vědomí a počítky člověka odlišuje dialektický materialismus od relativistického agnosticismu a od idealismu“ (s. 292). Správnost této nesmírně hluboké Leninovy myšlenky potvrdil další rozvoj vědy (objev umělé radioaktivity, složité struktury atomového jádra, současná teorie elementárních částic atd.).

Lenin ve své knize mimo jiné prozkoumal i takové filozofické problémy přírodních věd, jako je kvalitativní mnohotvárnost hmoty a forem jejího pohybu, princip kauzality, otázku, zda prostor a čas jako základní formy existence hmoty jsou objektivně reálné, atd. Tyto Leninovy myšlenky byly výsledkem zobecnění celé etapy rozvoje přírodních věd, zejména fyziky z pozic dialektického materialismu, etapy, která zahájila dosud probíhající revoluční převrat ve vědě a technice.

V knize *Materialismus a empiriokriticismus* Lenin ukázal na jednotu dialektického a historického materialismu, rozvinul hlavní teze historického materialismu, především tezi o určující úloze společenského bytí vůči společenskému vědomí. Lenin stavěl historický materialismus jak proti Bogdanovově idealistické teorii identity bytí a vědomí, tak proti nevědeckým pokusům machistů zaměřovat specifické zákonitosti společenského vývoje „sociální energetikou“, biologickými a jinými přírodovědeckými zákonitostmi.

Lenin odhalil hluboké sepětí machismu s náboženstvím, dokázal, že idealismus jako filozofický směr je důležitým

prostředkem zachování náboženství, je jeho oporou. Vše-
stranným zkoumáním empiriokriticizmu a jeho konfron-
tací s jinými idealistickými směry dospěl Lenin k závěru,
že idealismus „je jen zjemnělá, rafinovaná forma fideizmu,
který stojí v plné zbroji, disponuje obrovskými organiza-
cemi, neustále pokračuje ve svém působení na masy a zá-
roveň využívá ve svůj prospěch i sebemenší kolísání filo-
zofického myšlení“ (s. 391). Materialismus a empiriokri-
ticismus je dílo bojovného proletářského ateismu založen-
ho na důsledném vědeckém světovém názoru — na dialek-
tickém a historickém materialismu, je nesmiřitelný vůči
jakýmkoli formám obhajoby náboženství.

V boji proti machistické revizi marxismu rozvinul Lenin
marxistickou zásadu stranickosti vědy i stranickosti filo-
zofie. V uvedené knize odhalil zdánlivou nestranickost
buržoazní filozofie zastíranou terminologickými spekulacemi a „učenou“ scholastikou. Ukázal, že vývoj filozofie
v antagonistické, třídní společnosti nutně probíhá v boji
dvou základních filozofických směrů — materialismu a idea-
lismu, které zpravidla adekvátně vyjadřují zájmy pokroko-
vých a reakčních tříd. Lenin odhaluje nevědeckost idea-
lismu a klade proti němu materialistickou filozofickou tra-
dici (od Démokrita k Feuerbachovi a Černyševskému),
která vyvrcholila v marxistické filozofii. Na dějiny filozofie
Lenin pohlíží jako na boj „tendencí neboli linií Platóna
a Démokrita“ (s. 151), zdůrazňuje, že nejnovější filozofie
je stejně stranická, jako byla před dvěma tisíci lety, že
vývoj filozofických názorů je organicky spjat s politickým
bojem a že „indiferentní“ lidé jsou ve filozofii stejnými
laiky jako v politice.

Když Lenin napsal: „Jakmile jde o filozofii, *nelze věřit
ani jedině slovo ani jediněmu* z těchto profesorů, kteří jsou s to
psát velmi hodnotné práce v takových speciálních oborech,
jako chemie, historie a fyzika“ (s. 375), měl na mysli reakč-
ní buržoazní vědce. Buržoazie se obává objektivního zkou-
mání zákonitostí společenského vývoje, který nutně přivádí

kapitalismus k zániku, požaduje však od svých „lokajů“, aby zkreslovali výsledky tohoto vývoje, dokazovali „věčnost“ a „neotřesitelnost“ kapitalistického řádu. Právě proto buržoazní stranickost nevraží na objektivitu, vědeckost. Ovšem proletariát, který je předurčen k tomu, aby osvobodil lidstvo od vykořisťování a který je zákonitým dědicem veškerého kulturního bohatství lidstva včetně kulturních hodnot vytvořených buržoazní společností, se nemůže obejít bez veškeré předchozí kultury. „Úkolem marxistů je,“ napsal Lenin, „aby si dovedli osvojit a přepracovat výsledky, k nimž dospěli tito ‚lokajové‘..., a aby uměli oddělit jejich reakční tendenci, aby uměli prosazovat svou linii a bojovat proti celé linii sil a tříd, které se k nám chovají nepřátelsky“ (s. 376). Splnění tohoto dvojčinného úkolu, který vytyčil Lenin, má důležitý význam pro budování komunistické společnosti. Při výstavbě komunismu, pokud se uskutečňuje v podmínkách koexistence dvou protikladných společenských soustav, tj. socialismu a kapitalismu, nabývá mimořádného významu druhý aspekt tohoto úkolu — boj proti buržoazní ideologii, boj, v němž má nejdůležitější úlohu Leninova zásada revoluční proletářské stranickosti.

Kniha Materialismus a empiriokriticismus sehrála významnou roli v ideové výzbroji bolševické strany, v boji proti všem formám a odrūdám oportunistu, proti všem nejružnějším falzifikátorům marxismu v dělnickém hnutí v Rusku. Lenin v ní důrazně upozornil na logickou ucelenost a důslednost dialektického materialismu. „Z této filozofie marxismu, ulité z jednoho kusu ocele, nelze vypustit ani jednu základní myšlenku, ani jednu podstatnou část, aniž bychom se vzdálili od objektivní pravdy a upadli do područí reakční lži buržoazie“ (s. 358). Tato skvělá slova potvrdil celý průběh vývoje marxistického filozofického myšlení, jeho vítězný zápas s reakčním světovým názorem imperialistické buržoazie.

Leninova kniha je i dnes zbraní komunistických a dělnických stran v boji za čistotu marxistické teorie proti bur-

žoazní ideologii a soudobému revizionismu, učí marxisticky analyzovat jevy současného společenského života, odhalovat zákonitosti jeho vývoje a na tomto základě vypracovávat strategii a taktiku třídního boje, odhalovat třídní a gnozeologické kořeny revizionismu. Lenin pranýřoval spekulace revizionistů v jejich boji proti marxismu a napsal: „Stále rafinovanější falzifikace marxismu, stále rafinovanější substitute marxismu antimaterialistickými učeními — to charakterizuje soudobý revizionismus jak v politické ekonomii, tak i v otázkách taktiky, jak v celé filozofii, tak v gnozeologii, tak i v sociologii“ (s. 363). Tyto Leninovy teze mají zvlášť důležitý význam v boji proti novodobým revizionistům. Leninova kniha je vzorem boje proti současné buržoazní filozofii a sociologii, analyzuje hlavní způsoby a metody „kritiky“ marxismu, které používali ideologové reakční buržoazie, tj. nahrazování zákonitostí společenského vývoje biologickými, psychologickými a dalšími „faktory“, pseudohumanistické obhajování lidské osobnosti, kterou prý marxismus přezírá, snahy falzifikovat marxismus pod záminkou jeho „rozvíjení“ apod.

Lenin dokázal a další rozvoj přírodních věd to potvrdil, že dialektický materialismus je jedinečně správná filozofie přírodních věd, nejdůslednější a nejvědeckější metoda myšlení. Leninova kniha pomohla mnoha pokrokovým vědcům najít správnou cestu ve svém oboru, skoncovat s idealistickou filozofií, přejít na pozici vědeckého, dialektickomaterialistického světového názoru. Leninova analýza rozvoje přírodních věd na rozhraní 19. a 20. století, hluboké filozofické zobecnění přírodovědeckých poznatků, jeho charakteristika krize fyziky a nalezení východiska z této krize mají velmi důležitý význam pro boj proti současné idealistické falzifikaci vědeckých objevů, za vítězství dialektického materialismu v přírodních vědách, za další rozvoj vědy.

Materialismus a empiriokriticismus je vynikající dílo marxistické filozofie, které má obrovský význam pro osvojení si dialektickomaterialistického světového názoru. Tato

Leninova filozofická práce pomáhá i dnes bojovat proti reakční buržoazní filozofii a sociologii, proti revizionismu a dogmatismu a přispívá k poznání světa a k jeho revoluční přeměně.

INSTITUT MARXISMU-LENINISMU
PŘI ÚV KSSS

DESET OTÁZEK
PŘEDNÁŠEJÍCÍMU¹

ВЕРНИКОВ
ИЗДАНИЕ

Napsáno před 15. (28.) květnem 1908

Poprvé uveřejněno v roce 1925

v publikaci Leninskij sbornik III

Podle rukopisu

1. Uznává přednášející, že filozofii marxismu je *dialektický materialismus*?

Jestliže ne, proč ani jednou nerozebíral nesčíslné Engelsovy výroky o této věci?

Jestliže ano, proč tedy nazývají machisté svou „revizi“ dialektického materialismu „filozofii marxismu“?

2. Uznává přednášející, že Engels zásadně rozděluje filozofické systémy na *materialismus a idealismus*, přičemž Humovu *linii* v novověké filozofii pokládá za linii střední, kolísající mezi nimi, nazývá tuto linii „agnosticismem“ a kantovství prohlašuje za druh agnosticismu?³

3. Uznává přednášející, že základem teorie poznání dialektického materialismu je uznání vnějšího světa a jeho odrazu v lidské hlavě?

4. Uznává přednášející za správný Engelsův názor o přeměně „věcí o sobě“ ve „věci pro nás“?³

5. Uznává přednášející za správné Engelsovo tvrzení, že „skutečná jednota světa spočívá v jeho materiálnosti“? (*Anti-Dühring*, 2. vyd., 1886, s. 28, I. oddíl, kapitola IV o schematicke světa⁴.)

6. Uznává přednášející za správné Engelsovo tvrzení, že „hmota bez pohybu je právě tak nemyslitelná jako pohyb bez hmoty“? (*Anti-Dühring*, 1886, 2. vyd., s. 45, v kapitole VI o přírodní filozofii, kosmogonii, fyzice a chemii⁵.)

7. Uznává přednášející, že idea přičinnosti, nutnosti, zákonitosti atd. je odrazem přírodních zákonů, skutečného světa v lidské hlavě? Nebo Engels neměl pravdu, když to tvrdil? (*Anti-Dühring*, s. 20–21, v kapitole III o aprioris-

mu a s. 103—104, v kapitole XI o svobodě a nutnosti⁵.)

8. Je přednášejícímu známo, že se Mach ztotožnil s hlavou imanentní školy Schuppem a dokonce mu věnoval svou poslední a hlavní filozofickou práci?⁷ Jak si vysvětluje přednášející to, že se Mach připojil k zjevně idealistické filozofii Schuppeho, který je obhájcem *kněžourství* a vůbec zjevným reakcionářem ve filozofii?

9. Proč pomlčel přednášející o „příhodě“, jež se udála s jeho včerejším kolegou (z Příspěvků^[53]), menševikem Juškevičem, který dnes prohlásil Bogdanova (právě tak jako Rachmetov) za *idealistu*?⁸ Je přednášejícímu známo, že Petzoldt ve své poslední knize⁹ zařazuje celou řadu Machových žáků *mezi idealisty*?

10. Přiznává přednášející, že machismus nemá nic společného s bolševismem? Že proti machismu nejednou protestoval Lenin?¹⁰ Že menševici Juškevič a Valentinov jsou „čistí“ empiriokritici?

MATERIALISMUS
A EMPIRIOKRITICISMUS

KRITICKÉ POZNÁMKY
K JEDNÉ REAKČNÍ FILOZOFII¹¹

Napsáno v únoru—říjnu roku 1908

Dodatek k 1. části IV. kapitoly

v březnu 1909

Knižně vydáno ve vydavatelství Zvěno,

Moskva 1909

Podle textu knižního vydání z roku 1909,

porovnaného s textem knihy vydané

v roce 1920

ВЛ. ИЛЬИНЪ.

МАТЕРИАЛИЗМЪ И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМЪ

критическія замѣтки объ одной
реакціонной философіи.

ИЗДАНИЕ „ЗВЕНО“

МОСКВА

1909

Obálka prvního vydání Leninovy knihy
Materialismus a empiriokriticismus z roku 1909

Zmenšeno

Mnozí autoři, kteří by chtěli být marxisty, zahájili u nás v tomto roce opravdové tažení proti filozofii marxismu. Za necelý půlrok vyšly čtyři knihy věnované hlavně a téměř výhradně výpadům proti dialektickému materialismu. Patří sem především Příspěvky k (? mělo být řečeno: proti) filozofii marxismu^[53], Petrohrad 1908, sborník statí Bazarova^[4], Bogdanova^[15], Lunačarského^[56], Bermana^[6], Gelfonda^[21], Juškeviče^[77] a Suvorova^[62]; dále Juškevičova kniha Materialismus a kritický realismus^[76], Bermanova Dialektika ve světle soudobé teorie poznání^[6] a Valentinovy Filozofické konstrukce marxismu^[19].

Všichni tito lidé jistě vědí, že Marx a Engels nesčíslněkrát označili své filozofické názory za dialektický materialismus. A všichni tito lidé sjednoceni — přes příkré rozdíly v politických názorech — nepřátelstvím vůči dialektickému materialismu si dělají současně nároky na to, aby byli ve filozofii považováni za marxisty! Engelsova dialektika je „mystika“, praví Berman. Engelsovy názory „zastaraly“, prohodí mimochodem jako něco samozřejmého Bazarov; naši smělí bojovníci, kteří se hrdě odvolávají na „současnou teorii poznání“, na „moderní filozofii“ (či na „moderní pozitivismus“), na „filozofii soudobých přírodních věd“ či dokonce na „filozofii přírodních věd 20. století“, se domnívají, že vyvrátili materialismus. Opřajíce se o všechna tato domněle nejnovější učení, dospívají naši odpůrci dialektického materialismu nebojácně až k čistému fideismu* (u Lunačarského nejjasněji, ale nejen u něho

* Fideismus je učení, které na místo vědění klade víru nebo všeobecně přikládá jistý význam víře.¹²

samého!¹³), rázem však ztrácejí veškerou odvalu, veškerou úctu k vlastnímu přesvědčení, jakmile mají přímo vymezit svůj vztah k Marxovi a Engelsovi. Ve skutečnosti se zcela zřikají dialektického materialismu, tj. marxismu. Slovy se však donekonečna vytáčejí, pokoušejí se obejít podstatu problému, zastříť svůj odklon, místo materialismu jako takového postavit určitého materialistu a úporně se vyhýbají přímému rozboru nesčíslných materialistických Marxových a Engelsových výroků. Je to vskutku „vzpouora na kolenou“, jak to správně označil jeden marxista. Je to typický filozofický revizionismus, neboť jen revizionisté se smutně proslavili svým odklonem od zásadních názorů marxismu a svým strachem nebo svou neschopností otevřeně, přímo, rozhodně a veřejně „se vypořádat“ s názory, které opustili. Kdykoli ortodoxní marxisté vystupovali proti zastaralým Marxovým názorům (například Mehring proti některým historickým tvrzením¹⁴), dělali to vždy otevřeně a důkladně, takže nikdo nikdy neviděl v takových publicistických pracích nic dvojsmyslného.

Ostatně v Příspěvcích „k“ filozofii marxismu je jedna věta mající blízko k pravdě. Je to věta Lunačarského: „Možná že se mýlíme,“ (tj. zřejmě všichni spolupracovníci Příspěvků) „ale my hledáme“ (s. 161). V knize, na kterou upozorňuji čtenáře, se vynasnažím se vší důkladností dokázat, že první polovina této věty obsahuje absolutní pravdu, kdežto druhá polovina pravdu relativní. Nyní jen poznamenávám, že kdyby naši filozofové nemluvili jménem marxismu, ale jménem několika „hledajících“ marxistů, projeví by víc úcty k sobě samým i k marxismu.

Pokud jde o mne, také „hledám“ ve filozofii, protože v těchto poznámkách jsem si vzal za úkol nalézt, co tyto lidi dovedlo k tomu, aby nám jako marxismus předkládali něco neuvěřitelně zmateného, popleteného a reakčního.

PŘEDMLUVA K DRUHÉMU VYDÁNÍ

Toto vydání se kromě jednotlivých oprav textu neliší od předcházejícího. Doufám, že nehledě na polemiku s ruskými „machisty“ bude užitečné jako pomůcka umožňující seznámit se s marxistickou filozofií, dialektickým materialismem, a také s filozofickými důsledky nejnovějších objevů přírodních věd. Pokud jde o poslední práce A. A. Bogdanova, s nimiž jsem se nemohl seznámit, poskytně o nich potřebné vysvětlení níže uveřejněná stať soudruha V. I. Něvského¹⁵. Soudruh V. I. Něvskij se nejen jako propagandista, nýbrž především jako pracovník stranické školy mohl dostatečně přesvědčit, že A. A. Bogdanov prosazuje pod rouškou „proletářské kultury“¹⁶ buržoazní a reakční názory.

2. září 1920

N. Lenin

MÍSTO ÚVODU

JAK VYVRACELI
MATERIALISMUS NĚKTEŘÍ
„MARXISTÉ“ ROKU 1908
A NĚKTEŘÍ IDEALISTÉ
ROKU 1710

Kdo je alespoň trochu obeznámen s filozofickou literaturou, musí vědět, že sotva dnes nalezneme jediného profesora filozofie (a také teologie), který by se přímo či nepřímou nezabýval vyvracením materialismu. Stokrát a tisíckrát byl materialismus prohlášen za vyvrácený a po stu prvé a tisíci prvé je dál vyvracen až do dnešního dne. Naši revizionisté se všichni zabývají vyvracením materialismu, ale zároveň předstírají, že vlastně vyvracejí jen materialistu Plechanova a nevyvracejí materialistu Engelse, materialistu Feuerbacha a materialistické názory J. Dietzgena; a dále, že vlastně vyvracejí materialismus z hlediska „nejnovějšího“ a „současného“ pozitivismu¹⁷, přírodních věd apod. Nebudu uvádět citáty, které si každý může vybrat podle libosti ve výše uvedených knihách, ale připomenu argumenty, jimiž potírají materialismus Bazarov, Bogdanov, Juškevič, Valentinov, Černov* a jiní machisté. Výrazu „machisté“ budu všude používat jako totožného s výrazem „empiriokritikové“, protože je nejkratší a nejprostší a kromě toho se v ruské literatuře již vžil. Ve filozofické literatuře se všeobecně uznává, že Ernst Mach je dnes nej-

* V. Černov, *Filozofické a sociologické studie*, Moskva 1907[¹⁸]. Autor je stejně tak horlivým přívržencem Avenariovým a odpůrcem dialektického materialismu jako Bazarov a spol.

populárnějším představitelem empiriokriticizmu*, a jak uvedu dále, odchylky Bogdanova a Juškeviče od „čistého“ machismu jsou zcela podružné.

Vytýká se nám, že materialisté uznávají něco nemyslitelného a nepoznatelného, „věci o sobě“, hmotu „mimo zkušenost“, mimo naše poznání. Upadají prý ve skutečný mysticismus, když připouštějí něco transcendentního, co existuje za hranicemi „zkušenosti“ a poznání. Materialisté berou za základ „neznámé“, nic, když říkají, že hmota působí na naše smyslové orgány a vytváří počitky, neboť přece oni sami prohlašují za jediný zdroj poznání naše smysly. Materialisté propadají „kantovství“ (Plechanov tím, že připouští existenci „věcí o sobě“, tj. věcí mimo naše vědomí), „zdvojují“ svět, šíří „dualismus“, protože za jevy je u nich ještě věc o sobě, za bezprostředními smyslovými údaji je ještě něco jiného, jakýsi fetiš, „idol“, absolutno, zdroj „metafyziky“, druhé náboženství („svatá hmota“, jak praví Bazarov^[4]).

To jsou argumenty machistů proti materialismu, které uvedení autoři opakují a přemýšlejí v nejrůznějších obměnách.

Abychom si ověřili, jsou-li tyto argumenty nové a jsou-li opravdu namířeny jen proti jednomu ruskému materialistovi, který „propadl kantovství“, uvedeme podrobné citáty ze spisu jednoho starého idealisty, George Berkeleyho. Tento historický exkurs je v úvodu k našim poznámkám tím nutnější, protože se budeme muset později nejednou odvolávat na Berkeleyho a na jeho filozofický směr, neboť machisté vykládají nesprávně jak Machův vztah k Berkeleymu, tak i podstatu filozofického myšlení Berkeleyho.

Dílo biskupa George Berkeleyho, které vyšlo roku 1710

* Viz např. Dr. Richard Högnswald, Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendunge, Berlin 1904^[202], S. 26.

pod názvem Pojednání o základech lidského poznání*, začíná touto úvahou: „Každému, kdo pozoruje *objekty* lidského poznání, je zřejmé, že jsou to jednak ideje (ideas), jež bezprostředně vnímáme smysly, jednak ideje, jež získáváme tím, že pozorujeme emoce a rozumovou činnost, nebo konečně ideje vytvářené pomocí paměti a představivosti... Zrakem získávám ideje světla a barev, jejich různé stupně a kombinace. Hmatem vnímám tvrdost a měkkost, teplo a chladno, pohyb a odpor... Čich mi poskytuje vůně, chuť — počítky chuťové; sluch — zvuky... A poněvadž pak pozorujeme, že různé ideje doprovázejí jedna druhou, označujeme je jedním jménem a pokládáme za jednu věc. Tak například jestliže pozorujeme, že se určitá barva, chuť, vůně, tvar a soudržnost vyskytují pospolu (to go together), pokládáme je za jednu určitou věc a označíme slovem *jablko*; jiné soubory idejí (collections of ideas) tvoří kámen, strom, knihu a podobné smyslové věci...“ (§ 1).

To je obsah prvního paragrafu Berkeleyho spisu. Musíme si zapamatovat, že za základ své filozofie považuje „tvrdost, měkkost, teplo, chladno, barvy, chutě, vůně“ atd. Pro Berkeleyho jsou věci „soubory idejí“, přičemž ideou rozumí právě uvedené vlastnosti nebo počítky, nikoli abstraktní myšlenky.

Berkeley dále praví, že mimo tyto „ideje neboli objekty poznání“ existuje něco, co je vnímá: „mysl, duch, duše nebo *já*“ (§ 2). Je samozřejmé, usuzuje filozof, že „ideje“ nemohou existovat mimo mysl, která je vnímá. Abychom se o tom přesvědčili, stačí se zamyslet nad významem slova „existovat“. „Řeknu-li, že stůl, na němž píšu, existuje, znamená to, že ho vidím a mohu ho nahmatat; kdybych vyšel ze své pracovny a řekl bych, že stůl existuje, myslel bych tím, že bych jej mohl vnímat, kdybych byl ve své pra-

* *George Berkeley*, Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, vol. I of Works, edited by A. Fraser, Oxford 1871^[101]. Spis je přeložen do ruštiny^[5]. [Český překlad: Pojednání o základech lidského poznání, Praha 1938. *Čes. red.*]

covně...“ Tak mluví Berkeley v § 3 svého spisu a zde začíná polemizovat s lidmi, které nazývá materialisty (§§ 18, 19 aj.). Pro mne je naprosto nepochopitelné, praví, jak lze mluvit o absolutní existenci věcí mimo jejich vztah k tomu, že je někdo vnímá? Existovat znamená být vnímán (their, tj. věcí, *esse is percipi*,* § 3 — Berkeleyho výrok, citovaný v učebnicích dějin filozofie). „Mezi lidmi kupodivu převládá mínění, že domy, hory, řeky, zkrátka všechny smyslové věci mají existenci přírodní či skutečnou, odlišnou od toho, co vnímá myslící duch...“ (§ 4) Toto mínění je „zřejmá kontradikce“, praví Berkeley. „Neboť, co jsou tyto výše uvedené objekty jiného než věci, které vnímáme smysly? A co jiného vnímáme než své vlastní ideje nebo počítky (ideas or sensations)? A není snad zřejmě úplně nesmysl to, že by mohly existovat nějaké ideje nebo počítky nebo nějaká jejich kombinace, nejsou-li vnímány?“ (§ 4)

Berkeley zde zaměňuje výraz soubory idejí výrazem *kombinace počítků*, který pro něho znamená totéž, a vytýká materialistům jejich „nesmyslné“ úsilí jít ještě dál a hledat nějaký zdroj tohoto souboru... nebo vlastně této kombinace počítků. V § 5 jsou materialisté obviňováni, že si pohrávají s abstrakcí, protože oddělovat počitek od objektu je podle Berkeleyho názoru prázdňá abstrakce. „Vskutku,“ praví na konci § 5^[100], který v druhém vydání vypustil, „objekt a počitek jsou jedno a totéž (are the same thing), a proto nelze abstrahovat od jednoho nebo druhého.“ „Řeknete však možná,“ píše Berkeley, „že ačkoli ideje samy neexistují mimo mysl, přece mohou existovat věci jim podobné, které jsou jejich kopiemi nebo napodobeninami (resemblances) a které existují mimo mysl v nemyslící substanti. Odpovím, že se idea může podobat zas jen idejí; barva nebo tvar jen jiné barvě nebo jinému tvaru... A zase se zeptám, můžeme-li vnímat tyto předpokládané originály neboli vnější věci, jejichž snímky nebo představami jsou nebo ne-

* Bytí věcí spočívá v tom, že jsou vnímány. *Čes. red.*

jsou naše ideje. Jestliže ano, pak jsou to ideje, a dokázali jsme to, co jsme chtěli; řeknete-li však, že nikoli, táži se kohokoli, má-li to vůbec nějaký smysl tvrdit, že se barva podobá něčemu neviditelnému; tvrdost nebo měkkost něčemu, co nelze nahmatat atd.“ (§ 8)

Jak čtenář vidí, Bazarovovy „argumenty“ proti Plechanovovi v otázce, mohou-li existovat věci mimo nás, i když na nás nepůsobí, se neliší ani o vlas od argumentů Berkeleyho proti materialistům, jejichž jména neuvádí. Berkeley pokládá myšlenku o existenci „hmoty neboli tělesné substance“ (§ 9) za takovou „kontradikci“, za takovou „absurdnost“, že je vlastně škoda ztrácet čas jejím vyvracením. „Ale,“ praví, „protože se zdá, že učení (tenet) o existenci hmoty zapustilo zřejmě tak hluboké kořeny v myslích filozofů a má za následek tolik škodlivých závěrů, raději budu považován za rozvláčného a únavného, než abych vynechal něco, co by mohlo úplně odhalit a vykořenit tento předsudek“ (§ 9).

Hned uvidíme, o jakých škodlivých závěrech Berkeley mluví. Vypořádejme se nejprve s jeho teoretickými argumenty proti materialistům. Berkeley popírá „absolutní“ existenci objektů, tj. existenci věcí mimo lidské poznání, a vysvětluje názory svých odpůrců přímo tak, že oni přece uznávají „věc o sobě“. V § 24 Berkeley zdůrazňuje, že tento názor, který on vyvrací, uznává „*absolutní existenci smyslových objektů o sobě* (objects in themselves) *neboli mimo vědomí*“ (s. 167—168 cit. vyd.^[101]). Jsou zde nastíněny dvě základní linie filozofických názorů s takovou přímostí, jasností a zřetelností, která odlišuje klasiky ve filozofii od tvůrců „nových“ systémů vznikajících v dnešní době. Materialismus uznává „objekty o sobě“ neboli mimo vědomí; ideje a počítky jsou kopie čili odrazy těchto objektů. Opačné učení (idealismus): objekty neexistují „mimo vědomí“; objekty jsou „kombinace počítků“.

To bylo napsáno roku 1710, tj. 14 let před narozením Immanuela Kanta, avšak naši machisté — prý na základě

„nejnovější“ filozofie — objevili, že uznávání „věcí o sobě“ je důsledek toho, že se materialismus nakazil kantovstvím nebo jím byl překroucen! „Nové“ objevy machistů jsou výsledkem jejich ohromující ignorance, pokud jde o dějiny základních filozofických směrů.

V tom, že je pojem „hmota“ či „substance“ pozůstatkem starých nekritických názorů, spočívá jejich další „nová“ myšlenka. Mach a Avenarius prý filozofické myšlení rozvinuli, prohloubili analýzu a odstranili tato „absolutna“, tyto „neměnné podstaty“ apod. Vezměte Berkeleyho, abyste si ověřili taková tvrzení v původním pramenu, a uvidíte, že si pouze dělají nároky na originalitu. Berkeley zcela jasně říká, že hmota je „nonentity“ (neexistující podstata, § 68), že hmota je *nic* (§ 80). „Můžete,“ ironizuje Berkeley materialisty, „uznáte-li to za vhodné, užívat slova ‚hmota‘ v témž smyslu, v němž jiní lidé užívají slova ‚nic‘“ (p. 196—197 cit. vyd.). Nejprve, říká Berkeley, lidé uvěřili, že barvy, vůně apod. „skutečně existují“, potom se tohoto názoru zřekli a uznali, že existují jen v závislosti na našich počítcích. Ale tyto staré mylné názory nebyly odstraněny důsledně: zbyl ještě pojem „substance“ (§ 73) — také takový „předsudek“ (p. 195), který byl jednou provždy odhalen biskupem Berkeleym roku 1710! Roku 1908 se u nás našli takoví vtipálkové, kteří vážně uvěřili Avenariovi, Petzoldtovi, Machovi a spol., že teprve „modernímu pozitivismu“ a „moderním přírodním vědám“ se podařilo odstranit tyto „metafyzické“ pojmy.

Tiž vtipálkové (mezi nimi Bogdanov) ujišťují čtenáře, že právě nová filozofie odhalila pochybené „zdvojení světa“ v učení věčně vyvracených materialistů, kteří mluví o jakémsi „odrazu“ věcí ve vědomí člověka, věcí existujících mimo jeho vědomí. O tomto „zdvojení“ napsali uvedení autoři spoustu proctěných slov. Ze zapomnětlivosti nebo z nevědomosti nedodali, že tyto nové objevy byly objeveny už roku 1710.

„Naše poznatky o nich (o idejích nebo věcech),“ píše

Berkeley, „byly velmi mlhavé a zmatené a my jsme byli uvedeni ve velmi nebezpečné omyly tím, že jsme předpokládali dvojí (twofold) existenci smyslových objektů, existenci *inteligibilní* čili existenci v mysli, a existenci *skutečnou*, mimo mysl“ (tj. mimo vědomí). A Berkeley se posmívá tomuto „absurdnímu“ názoru, který připouští možnost myslet něco, co je nemyslitelné! Zdrojem „absurdnosti“ je ovšem rozlišování mezi „věcmi“ a „idejemi“ (§ 87), „předpoklad vnějších objektů“. Z téhož zdroje pramení víra ve fetiše a idoly, jak na to přišel Berkeley roku 1710 a znovu Bogdanov roku 1908. „Existence hmoty,“ praví Berkeley, „neboli nevnímaných věcí byla nejen hlavní oporou ateistů a fatalistů, nýbrž na témže principu se zakládá i modlářství ve všech svých nejrozmanitějších podobách“ (§ 94).

Tím jsme se dostali k „škodlivým“ závěrům z „absurdního“ učení o existenci vnějšího světa, které přiměly biskupa Berkeleyho k tomu, aby vyvracel toto učení nejen teoreticky, nýbrž aby také fanaticky pronásledoval jeho stoupence jako nepřátele. „Na základě učení o hmotě neboli o tělesné substantii,“ praví, „byly vybudovány všechny bezbožné systémy ateismu a popírání náboženství... Bylo by zbytečné dokazovat, jak velikou oporou byla hmotná substance pro ateisty všech dob. Všechny jejich obludné systémy jsou na ní tak jasně a nutně závislé, že kdyby jim byl odňat tento základní kámen, zhroutila by se nutně celá budova. Proto nemusíme věnovat zvláštní pozornost nesmyslným učeníům každé mizerné ateistické sekty“ (§ 92, p. 203—204 cit. vyd.).

„Jakmile bude hmota vytlačena z přírody, zmizí s ní tolik skeptických a bezbožných představ, tak neuvěřitelné množství sporů a spleťtých otázek“ („princip ekonomie myšlení“, objevený Machem v 70. letech 19. století!, „filozofie jakožto myšlení o světě podle principu nejmenšího vynaložení sil“ — Avenarius v roce 1876!), „které byly trnem v oku teologům i filozofům a stály lidstvo tolik zbytečné námahy, že i kdyby moje argumenty, které jsem

zde proti hmotě uvedl, nebyly uznány za dost průkazné (co se mne týče, já je uznávám za zcela očividné), přece jsem pevně přesvědčen o tom, že všichni přátelé pravdy, pokoje a náboženství mají proč si přát, aby tyto argumenty byly uznány za dostatečné“ (§ 96).

Otevřené a prostoduché jsou úvahy biskupa Berkeleyho! Dnes jsou tytéž myšlenky, které chtějí z „ekonomických důvodů“ odstranit „hmotu“ z filozofie, zahalovány do daleko rafinovanější a zmatenější formy „nové“ terminologie proto, aby je naivní lidé pokládali za „nejnovější“ filozofii!

Berkeley však hovořil nejen velmi otevřeně, pokud šlo o tendence jeho filozofie, ale snažil se také zastřít její idealistickou nahotu, podat ji tak, aby byla oproštěna od všech nesmyslností a aby byla přijatelná „zdravému rozumu“. Naší filozofii, pravil, instinktivně se bráně obviněním z toho, co bychom dnes nazvali subjektivním idealismem a solipsismem, naší filozofii „se nezbavujeme žádné z věcí v přírodě“ (§ 34). Příroda zůstává, zůstává i rozdíl mezi reálnými věcmi a chimérami, i když „jedny i druhé existují docela stejně ve vědomí“. „Vůbec nepopírám existenci kterékoli věci, kterou můžeme poznat smysly nebo reflexí. Nepochybuji vůbec o tom, že skutečně existují věci, které vidím vlastníma očima a jichž se dotýkám vlastníma rukama. Jediná věc, jejíž existenci popírám, je to, co *filozofové* (podtrženo Berkeleym) nazývají hmotou či tělesnou substancí. Její popření nepřináší žádné škody ostatnímu lidstvu, které, snad to smím říci, nikdy neopozoruje, že hmota neexistuje... Ateistům bude ovšem chybět tento přízrak prázdného slova, aby zdůvodnili svou bezbožnost...“

Ještě jasněji je tato myšlenka vyjádřena v § 37, v němž Berkeley odpovídá na obvinění, že jeho filozofie odstraňuje tělesné substance: „Chápeme-li slovo *substance* v běžném (vulgar) smyslu, tj. jako kombinaci smyslových vlastností, například rozprostraněnosti, pevnosti, váhy apod., nemůže mě nikdo vinit z toho, že bych je odstraňoval. Chápeme-li

však slovo substance ve filozofickém slova smyslu jakožto nositele akcidencí neboli vlastností (existujících) mimo vědomí, pak se skutečně přiznávám, že ji odstraňuji, lze-li to ovšem říci o něčem, co nikdy neexistovalo ani v představách.“

Anglický filozof Fraser, idealista a stoupenec Berkeleyho učení, který vydal a opatřil poznámkami Berkeleyho spisy, nenazývá nadarmo Berkeleyho učení „přirozeným realismem“ (p. X cit. vyd.[184]). Této zábavné terminologie si musíme rozhodně povšimnout, neboť skutečně vyjadřuje Berkeleyho záměr předstírat realismus. V dalším výkladu se ještě často setkáme s „moderními“ „pozitivisty“, kteří v jiné formě, v jiném slovním hávu opakují týž úskok nebo podvrh. Berkeley nepopírá existenci reálných věcí! Berkeley se nerozchází s názory celého lidstva! Berkeley odmítá „jen“ učení filozofů, tj. teorii poznání, která vážně a rozhodně bere za základ všech svých úvah uznání vnějšího světa a jeho odrazu ve vědomí lidí. Berkeley neodmítá přírodovědu, která vždy stála a stojí (většinou nevědomky) na tomto stanovisku, tj. na stanovisku materialistické teorie poznání: „Můžeme,“ čteme v § 59, „na základě své zkušenosti“ (Berkeley — to je filozofie „čisté zkušenosti“*) „o koexistenci a následnosti idejí v našem vědomí... učinit správný závěr o tom, co bychom zakusili (nebo: co bychom uviděli), kdybychom byli postaveni do podmínek lišících se značně od podmínek, v nichž se nyní nacházíme. Na tom se také zakládá poznání přírody, které“ (jen si to poslechněte!) „si může zachovat svůj význam a hodnověrnost v naprosté shodě s tím, co bylo řečeno výše.“

Dovolte nám pokládat vnější svět, přírodu za „kombinaci počitků“ vyvolaných v naší mysli božstvem. Uzněte to, přestaňte hledat „základy“ těchto počitků mimo vědomí, mimo člověka, a já uznám v rámci své idealistické teorie

* Fraser trvá ve svém úvodu na tvrzení, že Berkeley tak jako Locke „se dovolává výlučně zkušenosti“ (p. 117[183]).

poznání *veškerou* přírodovědu, plný význam a hodnověrnost jejích závěrů. Právě a jedině tento rámec potřebuji pro své závěry ve prospěch „míru a náboženství“. To je myšlenka Berkeleyho. S touto myšlenkou, která správně vyjadřuje podstatu idealistické filozofie a její společenský význam, se setkáme později, až budeme mluvit o stanovisku machismu k přírodním vědám.

Připomeňme si nyní ještě jeden nejnovější objev, který si ve 20. století vypůjčil nejmodernější pozitivista a kritický realista P. Juškevič od biskupa Berkeleyho. Tímto objevem je „empiriosymbolismus“. Berkeleyho „oblíbenou teorií“, praví A. Fraser, je teorie „univerzálního přirozeného symbolismu“ (p. 190 cit. vyd.[¹⁰¹]) neboli „symbolismu přírody“ (Natural Symbolism). Kdyby tato slova nebyla v knize, která vyšla roku 1871, bylo by možné podezřívát anglického filozofa fideistu Fräsera z toho, že je to plagiát soudobého matematika a fyzika Poincarého a ruského „marxisty“ Juškeviče!

Svoji vlastní teorii, která nadchla Fräsera, vyložil biskup Berkeley slovy:

„Spojení idejí“ (nezapomeňte, že pro Berkeleyho jsou ideje a věci jedno a totéž) „neznamená vztah *příčiny a účinku*, ale jen vztah označení nebo *znaku k označované věci*“ (§ 65). „Z toho vyplývá, že věci, které vůbec nelze vysvětlit kategorií příčiny (under the notion of a cause), spolupůsobící nebo napomáhající při vyvolání účinku, a které nás zavádějí k velkým nesmyslům, mohou být zcela přirozeně vysvětleny..., pokládáme-li je za označení nebo znaky sloužící našemu poučení“ (§ 66). Rozumí se tím to, že nás podle Berkeleyho a Fraserova názoru prostřednictvím těchto „empiriosymbolů“ nepoučuje nikdo jiný než božstvo. Vždyť gnozeologický význam *symbolismu* v Berkeleyho teorii spočívá v tom, že má nahradit „učení“, „která si činí nárok objasňovat věci tělesnými příčinami“ (§ 66).

V otázce příčinnosti máme tedy před sebou dva filozofické směry. Jeden „si činí nárok objasnit věci tělesnými

příčinami“ a je jasné, že souvisí s „absurdním“ a biskupem Berkeleym vyvráceným „učením o hmotě“. Druhý směr zužuje „pojem příčiny“ na pojem „označení neboli znaku“ sloužícího „našemu poučení“ (bohem). S těmito dvěma směry, oděnými do hávu 20. století, se setkáme při rozboru stanoviska, které k této otázce zaujímá machismus a dialektický materialismus.

Dále je nutné k otázce reality ještě poznamenat, že se Berkeley, který neuznává existenci věcí mimo vědomí, pokouší nalézt kritérium, které by odlišilo to, co je reálné, od toho, co je fiktivní. V § 36 praví, že „ideje“, které lidský duch vyvolává podle svého uvážení, „jsou matné, slabé a nestálé ve srovnání s idejemi, které vnímáme smysly. Tyto ideje svědčí o působení nějakého ducha, mocnějšího a moudřejšího, než je lidský duch, který je jimi ovlivňován podle jistých pravidel neboli přírodních zákonů. Tyto ideje jsou prý *reálnější* než předchozí; tím se myslí, že jsou srozumitelnější, pořádanější a jasnější a že nejsou fikcemi ducha, který je vnímá...“ Na jiném místě (§ 84) se Berkeley snaží spojit pojem reálnosti s tím, že mnoho lidí současně vnímá tytéž smyslové počítky. Jak například řešit otázku: Je proměna vody ve víno, o níž se nám vypravuje, reálná? „Jestliže mohli všichni stolovníci víno vidět, cítit jeho vůni, ochutnávat je a pít, pociťovat účinky pití vína, pak podle mého názoru nemohou být pochybnosti o reálnosti tohoto vína.“ A Fraser to objasňuje: „Jestliže si různé osoby současně uvědomují tytéž *smyslové* ideje na rozdíl od čistě individuálního uvědomování si *představených* objektů a emocí, pokládá se to za důkaz *reálnosti* předchozích idejí.“

Z toho je vidět, že Berkeleyho subjektivní idealismus nelze chápat tak, jako by Berkeley ignoroval rozdíl mezi vnímáním jednotlivce a kolektivním vnímáním. Naopak. Právě na tomto rozdílu se pokouší vybudovat kritérium reálnosti. Berkeley, který odvozuje „ideje“ z působení božstva na lidskou mysl, se takto blíží k objektivnímu

idealismu; svět se nejeví jako moje představa, nýbrž jako produkt jediné nejvyšší duchovní příčiny, která vytváří jak „přírodní zákony“, tak i zákony, podle kterých odlišujeme „reálnější“ ideje od méně reálných atd.

V jiném svém spise *Tři rozhovory Hylada s Filonoem* (1713), v němž se Berkeley snaží vyložit zvláště populární formou své názory, vysvětluje protiklad mezi svým a materialistickým učením takto:

„Tvrdím právě tak jako vy“ (materialisté), „že působí-li na nás něco zvnějška, pak musíme připustit, že tu jsou síly nacházející se mimo (nás), síly, jež jsou vlastní bytosti odlišné od nás. Ale zde se rozcházíme v otázce, jaké povahy je tato mocná bytost. Já tvrdím, že je to duch, vy tvrdíte, že je to hmota, anebo nevím jaká (mohu dodat, že ani vy nevíte jaká) třetí přirozenost“... (p. 335 cit. vyd.[⁹⁹]).

Fraser poznamenává: „V tom je jádro celé otázky. Podle názoru materialistů jsou smyslové jevy vyvolávány *hmotnou substancí* nebo jakousi neznámou ‚třetí přirozeností‘; podle Berkeleyho jsou vyvolávány racionální vůlí; podle Huma a pozitivistů je jejich původ absolutně neznámý a my je můžeme pouze zobecňovat jako fakty induktivní metodou v souhlase se zvykem.“

Anglický berkeleyovec Fraser dochází tu ze svého důsledně idealistického hlediska ke stejné charakteristice základních filozofických „linií“, kterou tak jasně formuloval materialista Engels. Ve svém díle Ludwig Feuerbach dělí Engels filozofy na „dva velké tábory“: na materialisty a idealisty. Engels, který má na mysli mnohem rozvinutější, rozmanitější a obsahem bohatší teorie obou směrů než Fraser, vidí základní rozdíl mezi nimi v tom, že pro materialisty je příroda prvotní a duch druhotný, kdežto u idealistů je tomu naopak. Mezi ty a ony staví Engels Humovy a Kantovy stoupence, kteří popírají možnost poznání světa nebo alespoň jeho úplného poznání; nazývá je *agnostiky*.¹⁸ V L. Feuerbachovi aplikuje Engels tento termín jen na Humovy stoupence (tedy na ty, které Fraser nazývá

a kteří sami sebe rádi nazývají „pozitivisty“), ale ve stati O historickém materialismu Engels přímo mluví o stanovisku „*novokantovského agnostika*“, a tedy novokantovství¹⁹ považuje za odrůdu agnosticizmu.*

Nemůžeme se blíže zabývat touto podivuhodně správnou a hlubokou Engelsovou úvahou (úvahou, kterou machisté hanebně ignorují). Podrobně o tom budeme mluvit dále. Zatím se spokojíme s tím, že poukážeme na tuto marxistickou terminologii a na to, jak se dva extrémní, důsledný materialista a důsledný idealista, shodují v názoru na základní filozofické směry. Abychom osvětlili tyto směry (s nimiž se budeme v dalších výkladech stále střetávat), budeme stručně charakterizovat názory největších filozofů 18. století, kteří šli jinou cestou než Berkeley.

Ve Zkoumání lidského rozumu v kapitole (12) o skeptické filozofii jsou tyto Humovy argumenty: „Je zřejmé, že lidé jsou vedeni přirozeným instinktem nebo sklonem k tomu, aby přikládali smyslům víru, a že bez jakéhokoliv přemýšlení nebo dokonce před užíváním rozumu předpokládáme vnější svět (external universe), který je nezávislý na našem vnímání a který by existoval, i kdybychom my nebo kterýkoliv jiný tvor mající schopnost vnímat přestali existovat nebo byli zahubeni. I zvířata to předpokládají a uchovávají si tuto víru ve vnější objekty ve všem svém myšlení, chtění a konání... Avšak toto všeobecné a prvotní mínění všech lidí je vyvráceno i tou nejbezvýznamnější (slightest) filozofií, která nás učí, že do mysli nelze přenést nic než obraz nebo vjem a že smysly jsou jen vchody (inlets), jimiž tyto obrazy procházejí, ale že nedovedou navodit žádný přímý styk (intercourse) mezi myslí a předmětem. Stůl, který vidíme, se zdánlivě zmenšuje, když se od něho vzdalujeme,

* *F. Engels, Über historischen Materialismus*²⁰, *Neue Zeit*²¹, XI. Jg., Bd. I (1892—1893), Nr. 1^[1900], S. 18. Z angličtiny přeložil sám Engels. Ruský překlad ve sborníku *Historický materialismus* (Petrohrad 1908^[74], s. 167) je nepřesný.

ale skutečný stůl existující nezávisle na nás se vůbec nemění; v mysli tedy nebylo nic víc než jeho obraz (image). To nám říká pouze rozum a žádný myslící člověk nepochybuje, že předměty (existences), které máme na mysli, když říkáme ‚tento dům‘, ‚tento strom‘, nejsou jen vjemy mysli. Jakým argumentem lze dokázat, že vjemy mysli musí být způsobeny vnějšími, úplně jinými, třeba jim podobnými (je-li to možné) předměty a že by nemohly vzniknout ani z energie mysli, ani z vnuknutí neviditelného a neznámého ducha nebo z jiné, nám ještě méně známé příčiny? ... Jak na tuto otázku odpovědět? Zajisté zkušeností, jako na všechny ostatní otázky stejného druhu. Zde však zkušenost mlčí a mlčet musí. V mysli není nic než vjemy a mysl nemůže nabýt žádné zkušenosti o jejich spojení s předměty. Domněnka o takovém spojení je tedy bez rozumového základu. Dovolávat se pravdivosti Nejvyšší bytosti, abychom dokázali pravdivost svých smyslů, je opravdu neočekávaná oklika... A kdybychom měli pochybovat o vnějším světě, byli bychom v koncích s argumenty, jimiž bychom mohli dokázat existenci oné Bytosti...“*

Totéž praví Hume v Pojednání o lidské přirozenosti, část IV, oddíl II: O skepticizmu ve vztahu k smyslům. „Naše vjemy jsou naše jediné objekty“ (p. 281 Renouvierova a Pillonova francouzského překladu z roku 1878^[208]). Hume považuje za skepticizmus, odmítneme-li výklad, že počítky vznikají působením věcí, ducha apod., odmítneme-li vyvozovat vnímání jak z vnějšího světa, tak z božstva či neznámého ducha. F. Pillon, autor předmluvy k francouzskému překladu Huma, filozof blízký Machovu směru (jak uvidíme níže), zcela správně říká, že se u Huma redukuje subjekt i objekt na „skupiny různých vjemů“, na „elementy vědomí, dojmy, ideje atd.“, že je třeba mluvit jen o „sesku-

* *David Hume, An Enquiry concerning Human Understanding. Essays and Treatises, vol. II, London 1882^[207], pp. 124–126. (Srov. D. Hume, Zkoumání lidského rozumu, Praha 1972, s. 207–209. Čes. red.)*

pení a kombinaci těchto elementů“.* Podobně ve své knize o Humovi zdůrazňuje anglický humovec Huxley, původce výstižného a správného výrazu „agnosticismus“, že Hume pokládající „počítky“ za „prvotní, nerozložitelné stavy vědomí“ není zcela důsledný v odpovědi na otázku, zda je třeba vysvětlovat původ počitků působením objektů na člověka či tvůrčí silou ducha. „Realismus a idealismus připouští (Hume) jako stejně pravděpodobné hypotézy.“** Hume nejde dál za počítky. „Červená a modrá barva, vůně růže jsou jednoduché dojmy... Červená růže v nás vyvolává složitý vjem (complex impression), který může být rozložen na jednoduché vjemy červené barvy, vůně růže aj.“ (pp. 64—65, tamtéž). Hume připouští jak „materialistické stanovisko“, tak „idealistické“ (p. 82): „soubor vjemů“ může pocházet z fichtovského „Já“, může být „obrazem nebo alespoň symbolem“ něčeho reálného (real something). Tak interpretuje Huma Huxley.

Pokud jde o materialisty, uvedeme zde výrok předního encyklopedisty²² Diderota o Berkeleym: „*Idealisty* jsou nazýváni filozofové, kteří uznávají jen svou vlastní existenci a existenci počitků, jež v nás probíhají, a nic jiného nepřipouštějí. Je to extravagantní systém, který by mohli podle mého názoru vytvořit jen slepci! Vyvrátit tento systém je — k hanbě lidského rozumu a k hanbě filozofie — obtížnější než všechno ostatní, třebaže je ze všech systémů nejabsurdnější.“*** A Diderot, který se velmi přiblížil k názoru soudobého materialismu (pouhé logické důvody a sylogismy nestačí, aby byl vyvrácen idealismus, nejde o teoretické argumenty), zdůrazňuje podobnost premis idealisty Berkeleyho a senzualisty Condillaca. Condillac by se měl podle jeho názoru zabývat vyvrácením Berkeleyho,

* *Psychologie de Hume. Traité de la nature humaine etc.* Trad. par Ch. Renouvier et F. Pillon, Paris 1878. Introduction, p. X.[²⁰⁶].

** *Th. Huxley*, Hume, London 1879[²⁰⁹], p. 74.

*** *Oeuvres complètes de Diderot*, éd. par J. Assézat, Paris 1875, vol. I[¹³⁴], p. 304.

aby se tak vyhnul absurdním závěrům, které vyplývají z názoru, že počítky jsou jediným zdrojem našich poznatků.

V Rozhovoru D'Alemberta s Diderotem vysvětluje Diderot své filozofické názory takto: „Propůjčte klavíru schopnost vnímat a paměť a uvidíte, zda si bude sám od sebe opakovat árie, které vyloudíte na jeho klávesách. Jsme nástroje vybavené schopností vnímat a paměť. Naše smysly jsou právě tak klávesami, na které hraje okolní příroda, jako klávesami, které se často rozehrávají samy od sebe; a to je podle mého názoru vše, co by se odehrávalo v klavíru, kdyby byl uspořádán tak jako vy a já.“ D'Alembert odpovídá, že takový klavír by také musel mít schopnost hledat si obživu a plodit malé klavíry. Nepochybně, odpovídá Diderot. Ale vezměme vajíčko. „Právě ono vyvrací všechny teologické školy a všechny chrámy světa. Co je takové vajíčko? Nesenzibilní hmota, dokud do ní nevnikne semeno. A co je pak, když do něho semeno vnikne? Nesenzibilní hmota, protože i toto semeno je jen inertní a surová tekutina. Jakým způsobem přejde tato hmota k jiné formě organizace, ke schopnosti vnímat, k životu? Pomocí tepla. Z čeho vzniká teplo? Z pohybu.“ Živočich, který se vylíhne z vajíčka, má všechny emoce jako vy, dělá vše, co děláte vy. „Budete tvrdit jako Descartes, že je to pouhý napodobivý stroj? Ale malé děti se vám vysmějí a filozofové vám namítnou, že je-li to stroj, jste vy stroj také. Uznáte-li však, že mezi živočichem a vámi je jen rozdíl v organizaci, projevíte zdravý rozum a úsudek a budete mít pravdu. Avšak vyplyne z toho proti vám závěr, že z inertní, určitým způsobem organizované hmoty, vlivem jiné inertní hmoty a pomocí tepla a pohybu získáváte schopnost vnímat a žít, mít paměť, vědomí, emoce a myšlení.“ Můžete volit jedno z dvou stanovisek, pokračuje Diderot: Buď připustit ve vajíčku nějaký „skrytý prvek“, který do něho proniká neznámým způsobem v jistém vývojovém stadiu, prvek, o němž není známo, zaujímá-li prostor, je-li hmotný nebo byl-li stvořen se záměrem. To odporuje zdra-

vému rozumu a vede k rozporům a k absurditě. Anebo zbývá učinit „prostý předpoklad, který vše vysvětluje, totiž že schopnost vnímat je všeobecná vlastnost hmoty či produkt její organizovanosti“. Na D'Alembertovu poznámku, že tento předpoklad připouští vlastnost, která je svou podstatou neslučitelná s hmotou, Diderot odpovídá:

„A odkud víte, že schopnost vnímat je svou podstatou neslučitelná s hmotou, když sám neznáte podstatu věcí vůbec, ani hmoty, ani vnímání? Rozumíte snad lépe povaze pohybu, jeho existenci v nějakém tělese a jeho přenesení z jednoho tělesa na druhé?“ D'Alembert: „I když neznám povahu vnímání ani povahu hmoty, přece jen je mi jasné, že schopnost vnímání je vlastnost jednoduchá, nedělitelná a neslučitelná s jakýmkoli dělitelným subjektem či substrátem (suppôt).“ Diderot: „To je metafyzickoteologický galimatyáš! Nevidíte snad, že všechny vlastnosti hmoty, všechny její formy, které jsou dostupné našemu vnímání, jsou v podstatě nedělitelné? Neexistuje větší či menší míra neprostupnosti. Existuje polovina kulatého tělesa, ale neexistuje polovina kulatosti...“ „Buďte přece fyzikem a připusťte určitý účinek, když vidíte, jak vzniká, i kdybyste nemohl vysvětlit souvislost příčiny a účinku. Neopouštějte půdu logiky, nenahrazujte jednu příčinu, která existuje a která vše vysvětluje, jinou příčinou, kterou nedovedeme pochopit, jejíž souvislost s účinkem se dá ještě méně pochopit, která přináší nekonečné množství problémů a žádný přitom neřeší.“ D'Alembert: „Jestliže se však vzdám této příčiny?“ Diderot: „Ve vesmíru, v člověku i v živočichu existuje jen jediná substance. Šalmaj je ze dřeva, člověk je z masa. Čížek je z masa a hudec je z masa organizovaného odlišným způsobem, ale oba mají též původ, totéž uspořádání, mají tytéž funkce a oba čeká též konec.“ D'Alembert: „A jak dochází mezi těmi vašimi dvěma klavíry k souzvuku?“ Diderot: „Nástroj mající schopnost vnímat neboli živočich poznal ze zkušenosti, že při vydání určitého zvuku následoval v jeho okolí vždy

určitý účinek, že jiné, jemu podobné nástroje mající schopnost vnímat či jiní podobní živočichové se přibližovali a vzdalovali, žádali a nabízeli, zraňovali či hladili, a tyto účinky se v jeho paměti a v paměti jiných spojovaly s vydáváním těchto zvuků. A všimněte si, že ve styku lidí se vyskytují jenom zvuky a činy. A abych co nejvíce podpořil závažnost svého systému, chtěl bych, abyste si ještě povšimli, že stojí před tímž nepřekonatelným problémem, který Berkeley postavil proti existenci těles. Byl to okamžik šlénství, kdy si vnímající klavír usmyslel, že je jediným klavírem na celém světě a že celá harmonie vesmíru se odehrává v něm.“*

To bylo napsáno roku 1769. A tím náš malý historický exkurs ukončíme. Se „šléným klavírem“ a se světovou harmonií, která se odehrává uvnitř člověka, setkáme se ještě nejednou při rozboru „moderního pozitivismu“.

Zatím se omezíme na jediný závěr: „Nejnovější“ machisté nevedli proti materialistům ani jeden, doslova ani jeden argument, s nímž bychom se nebyli setkali už u biskupa Berkeleyho.

Jako kuriozitu poznamenáváme, že Valentinov, jeden z těchto machistů, který nejasně cítí nesprávnost svého stanoviska, se snažil „zahladit stopy“ své spřízněnosti s Berkeleym a učinil to způsobem dosti zábavným. Na s. 150 jeho knihy čteme: „Kdykoli se mluví o Machovi a přitom se poukazuje na Berkeleyho, tážeme se, o kterého Berkeleyho jde? Zda o Berkeleyho, který se tradičně pokládá (Valentinov chce říci: je pokládán) za solipsistu, nebo o Berkeleyho, jenž obhajuje bezprostřední přítomnost a prozřetelnost božstva? Vcelku vzato (?) o Berkeleyho jako filozofujícího biskupa potírajícího ateismus, nebo o Berkeleyho jako hloubavého analytika? S Berkeleym jako solipsistou a hlasatelem náboženské metafyziky nemá Mach

* Tamtéž, vol. II^[133], pp. 114–118. (Srov. česky: *Denis Diderot*, *Vybrané spisy*, Praha 1953, s. 123–125. *Čes. red.*)

skutečně nic společného.“ Valentinov se zaplétá a nedovede si dát jasnou odpověď, proč hájil „hloubavého analytika“, idealistu Berkeleyho proti materialistovi Diderotovi. Diderot jasně postavil proti sobě základní filozofické směry. Valentinov si je plete a přitom nás komicky utěšuje.

„Nepokládáme,“ píše, „za filozofický zločin Machovu ‚spřízněnost‘ s idealistickými názory Berkeleyho, i kdyby tato spřízněnost skutečně existovala“ (149)^[19]. Poplést dva nesmiřitelné základní směry ve filozofii — proč by to měl být „zločin“? V tom je právě veškerá Machova a Avenariova přemoudřelost. A nyní přistoupíme k analýze této přemoudřelosti.

Н. ЛЕНИН = В. УЛЬЯНОВ =

МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ

КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ
ОБ ОДНОЙ РЕАКЦИОННОЙ
ФИЛОСОФИИ



ГОСУДАРСТВЕННОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО
1920

Obálka druhého vydání Leninovy knihy
Materialismus a empiriokriticismus z roku 1920

Zmenšeno

KAPITOLA I
TEORIE POZNÁNÍ
EMPIRIOKRITICISMU
A DIALEKTICKÉHO
MATERIALISMU
I

1. POČITKY A KOMPLEXY POČITKŮ

Mach a Avenarius ve svých prvních filozofických dílech otevřeně, prostě a jasně vyložili základní principy své teorie poznání. Obrátíme se tedy k těmto dílům a rozbor jejich pozdějších oprav a škrťů si ponecháme až do dalšího výkladu.

„Úkolem vědy,“ napsal Mach roku 1872, „může být jen toto: 1. Zkoumat zákony souvislosti mezi představami (psychologie). 2. Objevovat zákony souvislosti mezi počitky (fyzika). 3. Vysvětlovat zákony souvislosti mezi počitky a představami (psychofyzika).“* To je zcela jasné.

Předmětem fyziky jsou souvislosti mezi počitky a nikoli mezi věcmi nebo tělesy, jejichž obrazem jsou naše počitky. Roku 1883 opakuje Mach v *Mechanice* tutéž myšlenku: „Počitky nejsou ‚symboly věcí‘. ‚Věc‘ je spíše myšlenkový symbol relativně stabilního komplexu počitků. Ne věci (tělesa), nýbrž barvy, zvuky, tlaky, prostory, časy (to, co obvykle nazýváme počitky) jsou pravé *elementy* světa.“**

O tomto slovíčku „*elementy*“, které je plodem dvanáctiletého „přemýšlení“, budeme mluvit později. Prozatím jen

* E. Mach, *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*. Vortrag gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. November 1871, Prag 1872, S. 57–58.

** E. Mach, *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*, 3. Auflage, Leipzig 1897, S. 473.

musíme konstatovat, že Mach zde přímo vyhlašuje, že věci nebo tělesa jsou komplexy počitků, a že zcela jednoznačně staví své filozofické hledisko proti opačné teorii, podle které jsou počítky „symboly“ věcí (přesnější by bylo říci: obrazy nebo odrazy věcí). Touto poslední teorií je *filozofický materialismus*. Například materialista Bedřich Engels, nikoli neznámý Marxův spolupracovník a spoluzakladatel marxismu, mluví ve svých pracích stále a výlučně o věcech a o jejich myšlenkových obrazech nebo odrazech (Gedanken-Abbilder), přičemž je samozřejmé, že tyto myšlenkové obrazy nevznikají jinak než z počitků. Zdálo by se, že tento základní názor „filozofie marxismu“ musí být znám každému, kdo o ní mluví, a zvláště každému, kdo *ve jménu* této filozofie vystupuje v tisku. Protože však naši machisté způsobili neobyčejný zmatek, musíme opakovat všeobecně známé věci. Najdeme si úvod v Anti-Dühringu a čtème: „...věci a jejich myšlenkové odrazy...“*. Nebo první kapitolu filozofického oddílu: „Ale odkud bere myšlení tyto zásady?“ (jde o základní principy veškerého vědění). „Samo ze sebe? Nikoli... Formy bytí... nemůže myšlení nikdy čerpat a odvozovat samo ze sebe, ale zase jen z vnějšího světa... Principy nejsou východiskem zkoumání“ (jak je tomu u Dühringa, který chtěl být materialistou, ale nedovedl materialismus důsledně uplatňovat), „nýbrž jeho konečným výsledkem; neaplikují se na přírodu a na lidské dějiny, ale abstrahují se z nich; příroda a říše člověka se neřídí principy, naopak principy jsou jen potud správné, pokud se shodují s přírodou a s dějinami. To je jediné materialistické pojetí věci a protichůdné pojetí pana Dühringa je idealistické, staví věc úplně na hlavu a konstruuje skutečný svět z myšlenky...“ (tamtéž, S. 21)²³. A toto „jediné materialistické pojetí“ uplatňuje Engels, opakujeme, všude a bez výjimky a nelítostně pronásleduje

* *F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 5. Auflage, Stuttgart 1904, S. 6. (K. Marx-B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 45. Red.)*

Dühringa za sebemenší odklon od materialismu k idealismu. Každý, kdo jen poněkud pozorně přečte Anti-Dühringa a Ludwiga Feuerbacha, najde desítky příkladů, kdy Engels mluví o věcech a o jejich odrazu v lidské hlavě, v našem vědomí, myšlení apod. Engels netvrdí, že počítky nebo představy jsou „symboly“ věcí, neboť důsledný materialismus musí zde namísto „symbolu“ klást „snímky“, obrazy nebo odrazy, jak to ještě podrobně uvedeme na patřičném místě. Ale v dané chvíli vůbec nejde o tu či onu formulaci materialismu, nýbrž o protiklad mezi materialismem a idealismem, o rozdíl mezi dvěma základními *liniemi* ve filozofii. Máme vycházet od věcí k počítku a myšlenke? Nebo od myšlenky a počítku k věcem? První, tj. materialistické linie se drží Engels. Druhé, tj. idealistické linie se drží Mach. Žádné úskoky, žádná sofismata (s velkým množstvím sofizmat se ještě setkáme) nemohou sprovodit ze světa jasný a nesporný fakt, že učení E. Macha, které považuje věci za komplexy počítků, je subjektivní idealismus, pouhé omílání Berkeleyho učení. Jsou-li tělesa „komplexy počítků“, jak říká Mach, nebo „kombinace počítků“, jak tvrdil Berkeley, nutně z toho vyplývá, že celý svět je jen mou představou. Vycházíme-li z tohoto předpokladu, nemůžeme dospět k existenci jiných lidí kromě sebe sama, a to je nejčistší solipsismus. Ať se Mach, Avenarius, Petzoldt a spol. jakkoli zříkají solipsismu, ve skutečnosti se ho nemohou zbavit bez očividných logických nesmyslů. Abychom objasnili ještě názorněji tento základní prvek Machovy filozofie, uvedeme několik dokreslujících citátů z Machových spisů. Příklad z Analýzy počítků:

„Máme před sebou těleso s hrotem S. Jestliže se hrotu S dotkneme, při styku se svým tělem ucítíme bodnutí. Můžeme hrot S vidět, aniž jsme cítili bodnutí. Jakmile však bodnutí pocítíme, najdeme na pokožce hrot. Je tedy viditelný hrot trvalé jádro, k němuž se podle okolností připojuje nebo nepřipojuje bodnutí jako něco nahodilého. Tím, že se analogické jevy často vyskytují, zvykáme si nakonec

pokládat *všechny* vlastnosti těles za „účinky“, které v našem *Já* vyvolávají trvalá jádra prostřednictvím našeho těla — „účinky“, jež nazýváme „počítky“...“ (s. 20)[48].

Jinými slovy: Lidé „si zvykají“ stát na materialistickém stanovisku a pokládat počítky za výsledek působení těles, věcí, přírody na naše smyslové orgány. Tento „návyk“, pro filozofické idealisty škodlivý (jejž si osvojilo veškeré lidstvo a celá přírodověda!), je Machovi velmi proti mysli, a proto se pouští do jeho potírání:

„Tím však ztrácejí tato jádra úplně svůj smyslový obsah a stávají se holými abstraktními symboly...“

Stará písnička, vážený pane profesore! Je to doslovné opakování Berkeleyho, který tvrdil, že hmota je pouze abstraktní symbol. Do úzkých se však dostane ve skutečnosti pouze Ernst Mach, neboť jestliže neuznává, že „smyslovým obsahem“ je objektivní, nezávisle na nás existující realita, zůstane mu jen „holé abstraktní“ *Já*, zajisté *JÁ* vytištěné velkými písmeny a kurzívou = „šlšený klavír, který si usmyslel, že je jediným klavírem na celém světě“. Jestliže „smyslovým obsahem“ našich počítků není vnější svět, znamená to, že neexistuje nic kromě tohoto pouhého *Já*, které se zabývá prázdnou „filozofickou“ hrou se slovy. A to je stupidní a neplodné zaměstnání!

„Pak je správné, že se svět skládá jen z našich počítků. Ale potom známe *jen* své počítky a připuštění oněch jader, jakož i jejich vzájemné působení, z něhož teprve počítky vznikají, se ukáže zcela nepotřebné a zbytečné. Takový názor může vyhovovat jen *polovičatému* realismu nebo *polovičatému* kriticizmu.“

Ocitovali jsme celý 6. paragraf Machových „protimetafyzických poznámek“. Je to vyložený plagiát Berkeleyho. Není tu jediná úvaha, jediný záblesk myšlenky kromě toho, že „vnímáme jen své počítky“. Z toho plyne jen jediný závěr, totiž že „se svět skládá jen z *mých* počítků“. Slovo „našich“ klade Mach místo slova „mých“ neprávem. Mach sám prozrazuje tímto slovem tutěž „polovičatost“, z které

obviňuje jiné. Neboť jestliže je „nepotřebné“ „předpokládat“ existenci vnějšího světa, předpokládat, že Jehla existuje nezávisle na mně a že mé tělo a hrot Jehly na sebe vzájemně působí, a je-li opravdu „nepotřebné a zbytečné“, abychom to všechno předpokládali, pak je nepotřebné a zbytečné „předpokládat“ především existenci jiných lidí. Existuji jen *Já* a všichni ostatní lidé stejně jako veškerý vnější svět patří do kategorie nepotřebných „jader“. Z tohoto hlediska nelze mluvit o „našich“ počitcích, a jestliže o nich Mach přesto hovoří, dokazuje to jen jeho nehoráznou polovičitost. Je to jen důkaz toho, že jeho filozofie jsou jen nepotřebná a prázdná slova, kterým nevěří ani sám autor.

Podáme zvláště názorný příklad Machovy polovičitosti a zmatenosti. V 6. paragrafu XI. kapitoly téže Analýzy počitků čteme: „Jestliže bych buď já sám, nebo někdo jiný mohl pozorovat pomocí nejrůznějších fyzikálních a chemických prostředků, co se děje v mém mozku, když vnímám, pak by se dalo zjistit, na které procesy v organismu jsou vázány počitky určitého druhu...“ (197).

Výborně! Znamená to, že naše počitky souvisí s určitými procesy probíhajícími v organismu a zejména v našem mozku? Ano, Mach to zcela určitě „předpokládá“ a bylo by z hlediska přírodních věd velmi nemoudré, kdyby to neudělal. Ale dovolte, vždyť to právě znamená, že „předpokládá“ existenci týchž „jader a jejich vzájemné působení“, což náš filozof prohlásil za nepotřebné a zbytečné. Tělesa jsou prý komplexy počitků; jít ještě dál, jak nás ujišťuje Mach, pokládat počitky za produkt působení těles na naše smyslové orgány je metafyzika, nepotřebný a zbytečný předpoklad atd., zcela podle Berkeleyho. Ale mozek je těleso. To znamená, že mozek není také ničím víc než komplexem počitků. Z toho plyne, že pomocí komplexu počitků *já* (*já*, který nejsem také nic jiného než komplex počitků) vnímám komplexy počitků. Nádherná filozofie! Nejprve prohlásit počitky za „pravé elementy světa“

a vybudovat tak „originální“ berkeleyovství, a potom propašovat opačné názory v tom smyslu, že počítky souvisí s určitými procesy v organismu. Nesouvisí tyto „procesy“ s výměnou látek mezi „organismem“ a vnějším světem? Mohla by se taková výměna látek uskutečňovat, kdyby počítky určitého organismu tomuto organismu neposkytovaly objektivně správnou představu o tomto vnějším světě?

Mach si neklade tak nepohodlné otázky, když mechanicky spojuje některé Berkeleyho názory s názory přírodních věd, které stojí živelně na stanovisku materialistické teorie poznání... „Někdy bývá kladena otázka,“ píše Mach v témže paragrafu, „zda (anorganická) ‚hmota‘ také vnímá...“ Že tedy *organická* hmota vnímá, o tom není sporu? Počítky tedy nejsou něco prvotního, nýbrž jsou jednou z vlastností hmoty? Mach přeskakuje všechny nesrovnalosti Berkeleyho učení!... „Tato otázka,“ praví, „je zcela přirozená, vycházíme-li z běžných, velmi rozšířených fyzikálních představ, podle nichž je hmota *bezprostředně* a nesporně danou *realitou*, z níž je budováno všechno, jak příroda organická, tak i anorganická...“ Zapamatujme si dobře toto skutečně cenné Machovo přiznání, že podle obvyklých a velmi rozšířených *fyzikálních* představ je hmota pokládána za bezprostřední realitu, přičemž jen jeden druh této reality (organická hmota) má jasně vyjádřenou vlastnost vnímat... „Vždyť v takovém případě,“ pokračuje Mach, „musí vznikat počítka ve stavbě složené z hmoty jaksí náhle nebo musí být dán předem v samém základu této stavby. Z *našeho* stanoviska je tato otázka zásadně chybná. Hmota pro nás není prvotní dané. Tímto prvotním daným jsou spíše *elementy* (jež jsou v určitém známém smyslu nazývány počítky)...“

A tak jsou to počítky, jež jsou prvotně dány, třebaže „souvisí“ jen s určitými procesy v organické hmotě! A potom chce Mach, který tvrdí takový nesmysl, obviňovat materialismus („obvyklou, velmi rozšířenou fyzikální před-

stavu“), že neřeší otázku, z čeho „vzniká“ počitek. To je příklad, jak „vyvracejí“ materialismus fideisté a jejich nohsledi. „Řeší“ snad tuto otázku, k jejímuž vyřešení není dosud shromážděno dostatečné množství údajů, nějaké jiné filozofické hledisko? Netvrdí snad sám Mach v témže paragrafu: „Dokud nebude vyřešen tento úkol“ (rozhodnout, „jak daleko sahají počítky v organickém světě“) „alespoň v jediném speciálním případě, nelze o tom rozhodnout vůbec.“

Pokud jde o danou otázku, lze charakterizovat rozdíl mezi materialismem a „machismem“ takto: V naprostém souladu s přírodními vědami pokládá materialismus hmotu za prvotní a vědomí, myšlení, počitek za druhotné, neboť v jasně vyjádřené formě souvisí počitek jen s nejvyššími formami hmoty (organická hmota), a můžeme jen předpokládat, že „v samém základu stavby hmoty“ existuje schopnost, která odpovídá vnímání. To je například předpoklad známého německého přírodovědce Ernsta Haeckela, anglického biologa Lloyda Morgana aj., nemluvě o Diderotově domněnce, kterou jsme uvedli výše. Machismus stojí na opačném, idealistickém stanovisku a dovádí nás ihned ad absurdum, neboť za prvé je za prvotní pokládán počitek, přestože je spojen s určitými procesy v hmotě organizované určitým způsobem; a za druhé porušuje základní tezi, že tělesa jsou komplexy počitků tím, že předpokládá existenci jiných živých bytostí a vůbec jiných „komplexů“ kromě daného velkého *JA*.

Slůvko „element“, které mnozí naivní lidé pokládají (jak uvidíme) za jakousi novinku a jakýsi objev, ve skutečnosti jen zatemňuje otázku nic neříkajícím termínem a vzbuzuje klamné zdání, že to je nějaké řešení nebo krok vpřed. Toto zdání klame, neboť ve skutečnosti musíme teprve zkoumat a studovat, jakým způsobem souvisí hmota, která jako by neměla vůbec schopnost vnímat, s hmotou, která se skládá z týchž atomů (nebo elektronů) a která má současně jasně vyjádřenou schopnost vnímat.

Materialismus jasně klade ještě nevyřešenou otázku, a tím dává popud k jejímu řešení, dává popud k dalšímu experimentálnímu bádání. Machismus, tj. odrůda popleteného idealismu, otázku zatemňuje a odvádí ze správné cesty pomocí prázdné slovní vytáčky „element“.

Uveďme ještě jedno místo z Machova posledního, souborného a závěrečného filozofického díla, dokazující veškerou nepravdivost této idealistické vytáčky. V Poznání a omylu čteme: „Zatímco nečiní žádné potíže vykonstruovat (aufzubauen) *jakýkoli fyzický* element z počitků, tj. z *psychických* elementů, nelze si vůbec představit (ist keine Möglichkeit abzusehen), jak bychom mohli vytvořit (darstellen) *jakýkoli psychický* zážitek z elementů běžných v dnešní fyzice, tj. z hmotností a pohybů (se strnulostí — Starrheit — těchto elementů, která vyhovuje jen této speciální vědě).“*

O strnulosti pojmů u mnoha současných přírodovědců, o jejich metafyzických názorech (v marxistickém slova smyslu, tj. antidialektických) mluví Engels nejednou a zcela konkrétně. Uvidíme níže, že právě v tomto bodě Mach sešel z cesty, protože nepochopil nebo nevěděl, jaký je rozdíl mezi relativismem a dialektikou. Ale o to teď nejde. Musíme ukázat, jak evidentní je Machův *idealismus* i přes zmatenou a zdánlivě novou terminologii. Prý není vůbec těžké vykonstruovat *jakýkoli fyzický* element z počitků, tj. z *psychických* elementů! Zajisté, takové konstruování jistě není těžké, vždyť jsou to jen slovní konstrukce, prázdná scholastika, jejíž pomocí se má vpašovat fideismus. A tak není divu, že Mach svá díla připisuje imanentistům a že imanentisté, tj. stoupenci nejreakčnějšího filozofického idealismu, padají Machovi kolem krku. „Moderní pozitivismus“ Ernsta Macha se jen opozdil asi o dvě stě let, neboť Berkeley už dostatečně prokázal, že

* *E. Mach*, Erkenntnis und Irrtum, 2. Auflage, 1906, S. 12, Anmerkung^[236].

„z počitků, tj. psychických elementů“ nelze „vykonstruovat“ nic kromě *solipsismu*. Pokud jde o materialismus, proti němuž staví i zde Mach své názory, i když svého „nepřítele“ přímo a jasně nejmenuje, poznali jsme skutečné názory materialistů už na Diderotově příkladu. Tyto názory nespočívají v tom, že by se počíteček vyvozoval z pohybu hmoty anebo redukoval na pohyb hmoty, nýbrž v tom, že se počíteček pokládá za jednu z vlastností pohybující se hmoty. Engels zastával v této věci Diderotovo stanovisko. Od „vulgárních“ materialistů Vogta, Büchnera a Moleschotta se Engels distancoval mezi jiným hlavně proto, že se dali svést k mylnému názoru, podle něhož mozek vylučuje myšlenku *právě tak*, jako játra vylučují žluč. Ale Mach, který své názory stále staví proti materialismu, ignoruje ovšem všechny velké materialisty, Diderota, Feuerbacha i Marxe a Engelse, stejně jako všichni ostatní oficiální profesori oficiální filozofie.

Abychom mohli charakterizovat Avenariův původní a základní názor, vezměme jeho první samostatnou filozofickou práci *Filozofie jako myšlení o světě podle principu nejmenšího vynaložení sil* (*Prolegomena ke Kritice čisté zkušenosti*)^[91], která vyšla roku 1876. Bogdanov v *Empiriomonismu* (knihy I, vyd. 2., 1905^[18], s. 9, poznámka) říká, že „ve vývoji Machových názorů byl východiskem filozofický idealismus, kdežto pro Avenaria je od samého počátku příznačné realistické zabarvení“. Bogdanov to řekl proto, že uvěřil Machovi na slovo: viz *Analýzu počitků*, ruský překlad^[48], s. 288. Ale Bogdanov uvěřil Machovi neprávem a jeho tvrzení je v diametrálním protikladu k pravdě. Avenariův idealismus vystupuje naopak v uvedené práci z roku 1876 tak jasně, že sám Avenarius to byl nucen roku 1891 přiznat. V předmluvě k *Lidskému pojetí světa* Avenarius říká: „Čtenář mého prvního systematického spisu *Filozofie* atd. se bude předem domnívat, že se musím pokusit pojednat o otázkách *Kritiky čisté zkušenosti* nejprve z idealistického hlediska“ (*Der menschliche Weltbegriff*,

1891[⁸⁹], Vorwort, S. IX), avšak „neplodnost filozofického idealismu“ mě přivedla k „pochybám o správnosti mé dosavadní cesty“ (S. X). Ve filozofické literatuře je toto Avenariovo idealistické výchozí stanovisko všeobecně uznáváno; z francouzských autorů se dovolávám Cauwelaerta, který tvrdí, že v Prolegomenech je Avenariovým filozofickým hlediskem „monistický idealismus“*; z německých autorů uvedu Avenariova žáka Rudolfa Willyho, který říká, že „Avenarius byl ve svém mládí a zejména ve své práci z roku 1876 zcela v zajetí (ganz im Banne) takzvaného gnozeologického idealismu“**.

Bylo by také směšné popírat idealismus v Avenariových Prolegomenech, když tam přímo tvrdí, že „*jen počitek může být pokládán za existující*“ (s. 10 a 65 druhého německého vydání[⁹³]; citáty jsou všude podtrženy námi). Tak interpretuje sám Avenarius obsah § 116 své práce. Celý tento paragraf zní: „Uznali jsme, že bytí (neboli jsoucno, das Seiende) je substance mající schopnost vnímat; substance odpadá...“ (vždyť je přece „ekonomičtější“ a vyžaduje to „menší vynaložení sil“ myslet si, že neexistuje žádná „substance“ ani žádný vnější svět!) „...zbývá počitek: jsoucno je tedy nutné pokládat za počitek, který ve svém základě už nemá nic, co by bylo počitku cizí“ (nichts Empfindungsloses).

Počitek tedy existuje bez „substance“, tj. myšlenka existuje bez mozku! Jsou skutečně filozofové, kteří mohou obhajovat tuto filozofii bez mozku? Jsou. Patří mezi ně profesor Richard Avenarius. A u této obhajoby se musíme pozastavit, i když je pro člověka se zdravým rozumem těžké brát ji vážně. V §§ 89—90 téhož díla uvažuje Avenarius:

„Tvrzení, že pohyb vyvolává počitek, se tedy zakládá pouze na zdánlivé zkušenosti. Tato zkušenost, jejímž zvlášt-

* *F. van Cauwelaert*, L'empiriokriticisme, Revue Néo-Scholastique⁸⁴, 1907, únor, s. 51[³¹⁶].

** *Rudolf Willy*, Gegen die Schulweisheit. Eine Kritik der Philosophie, München 1905[³²³], S. 170.

ním aktem je vnímání, spočívá prý v tom, že v určitém druhu substance (v mozku) vzniká počitek přenesením pohybu (podráždění) a spolupůsobením jiných materiálních podmínek (například krve). Ale i když nebyl takovýto vznik počitku nikdy zjištěn sám o sobě (selbst), bude pro vykonstruování uvedené zkušenosti jakožto zkušenosti ve všech jejích částech skutečně nutně požadován alespoň empirický důkaz o tom, že počitek, který prý je v nějaké substancii vyvolán přeneseným pohybem, nebyl již dříve tak či onak obsažen v této substancii; takže vznik počitku nemůže být vysvětlen jinak než jako tvůrčí akt přeneseného pohybu. A tak jen důkazem, že tam, kde je nyní počitek, nebyl dříve žádný počitek, ani minimální, jen tímto důkazem lze zjistit skutečnost, která, pokud znamená nějaký tvůrčí akt, odporuje veškeré ostatní zkušenosti a podstatně mění každý jiný názor na přírodu (Naturanschauung). Ale takový důkaz nám nepodává žádná zkušenost a nelze ho ani žádnou zkušeností získat; naopak, stav substance postrádající jakoukoli schopnost vnímat, později však vnímající, je jen hypotetický. Tato hypotéza však naše poznání komplikuje a zatemňuje, místo aby ho zjednodušovala a vyjasňovala.

Jestliže se tedy takzvaná zkušenost, totiž že přeneseným pohybem vzniká počitek v substancii, která teprve od této chvíle začala vnímat, ukázala při bližším zkoumání jen zdánlivou, pak snad máme ještě ve zbývajícím obsahu zkušenosti dost podkladů, abychom mohli konstatovat třeba jen relativní vznik počitku z podmínek pohybu, totiž konstatovat, že počitek, který sice existoval, ale latentně nebo minimálně nebo z jiných příčin nevstoupil do našeho vědomí, se vlivem pohybu, který k němu přistoupil, uvolňuje nebo stupňuje nebo dostává do vědomí. Ale i tato část zbývajícího obsahu zkušenosti je jen zdánlivá. Kdybychom ideálním zkoumáním sledovali pohyb vycházející od pohyblivé substance A a pokračující dále přes řadu uprostřed ležících center, až by dosáhl substance B, mající schopnost

vnímat, v nejlepším případě jen zjistíme, že zároveň se sdělením pohybu, jenž dospěl až sem, počitek v substanci B se rozvíjí nebo stupňuje, ale nezjistíme, že se tak stalo *následkem* pohybu...“

Záměrně jsme ocitovali celou Avenariovu úvahu, v níž vyvrací materialismus, aby čtenář mohl posoudit, jakými opravdu ubohými sofizmaty operuje „nejnovější“ empirio-kritická filozofie. Vedle úvahy idealisty Avenaria postavíme *materialistickou* úvahu...Bogdanovovu, abychom ho třeba potrestali za to, že se zpronevěřil materialismu!

Je tomu už velmi dávno, celých devět let, co byl Bogdanov napůl „přírodovědeckým materialistou“ (tj. stoupen-
cem materialistické teorie poznání, kterou živelně zastává převážná většina soudobých přírodovědců) a kdy byl jen napolo zmaten popleteným Ostwaldem a napsal: „Ode-
dávná a až do dneška se v deskriptivní psychologii udržuje rozdělení faktů vědomí na tři skupiny: oblast počitků a představ, oblast citů a oblast motivů... K první sku-
pině patří *obrazy* jevů vnějšího nebo vnitřního světa, které jsou ve vědomí samy o sobě... Takový obraz nazý-
váme ‚počitek‘, je-li vyvolán přímo odpovídajícím mu vnějším jevem prostřednictvím vnějších smyslových orgá-
nů.“* O něco dále tvrdí: „Počitek... vzniká ve vědomí jako výsledek podnětu vnějšího prostředí, který je přenášen vnějšími smyslovými orgány“ (222). Anebo dále: „Počitky tvoří základ života vědomí, jeho bezprostřední spojení s vnějším světem“ (240). „V procesu vnímání přechází na každém kroku energie vnějšího podráždění ve fakt vědomí“ (133). Ba dokonce v roce 1905, kdy se Bogdanovovi poda-
řilo za blahosklonného Ostwaldova a Machova přispění přejít od materialistického hlediska ve filozofii k idealistic-
kému, napsal (v zapomnětlivosti!) v Empiriomonismu: „Jak známo, energie vnějšího podráždění, která se mění na

* A. Bogdanov, *Základní prvky historického pojetí přírody*, Petrohrad 1899[¹¹], s. 216.

konci nervového aparátu v ‚telegrafickou‘ formu nervového proudu, dosud málo prozkoumanou, ale prostou všeho mysticismu, zasahuje především neurony rozložené v takzvaných ‚nižších‘, tj. gangliových, míšních, subkortikálních centrech“ (kniha I, vyd. 2, 1905^[18], s. 118).

Pro každého přírodovědce, který se nenechal zmást profesorskou filozofií, i pro každého materialistu je počitek skutečně bezprostředním spojením vědomí s vnějším světem, přeměnou energie vnějšího podráždění ve fakt vědomí. Tuto přeměnu každý člověk miliónkrát pozoroval a pozoruje ve skutečnosti na každém kroku. Sofistika idealistické filozofie spočívá v tom, že nepokládá počitek za spojení vědomí s vnějším světem, ale za bariéru, za stěnu oddělující vědomí od vnějšího světa, nepokládá jej za obraz vnějšího jevu, který odpovídá počitku, ale za „jediné jsoucno“. Avenarius dal tomuto starému sofizmatu, které až do omrzení opakoval už biskup Berkeley, jen trochu jinou formu. Avenariovo sofizma zní takto: Protože ještě neznáme všechny podmínky, za nichž probíhá neustále námi pozorované spojení mezi počitkem a hmotou, která je určitým způsobem organizována, uznáváme za existující pouze počitek.

Abychom dokončili charakteristiku základních idealistických tezí empiriokriticizmu, všimneme si stručně anglických a francouzských představitelů tohoto filozofického směru. O Angličanu Karlu Pearsonovi Mach přímo říká, že „se ztotožňuje s jeho gnozeologickými (erkenntniskritischen) názory ve všech podstatných bodech“ (Mechanika, cit. vyd.^[242], s. IX). K. Pearson se rovněž ztotožňuje s Machem*. Pro Pearsona jsou „reálné věci“ „smyslovými dojmy“ (sense impressions). Každé uznávání věcí za hranicemi smyslových dojmů prohlašuje Pearson za metafyziku. Proti materialismu (ačkoli nezná ani Feuerbacha,

* *Karl Pearson*, *The Grammar of Science*, 2nd ed., London 1900^[242], p. 326.

ani Marxe a Engelse) bojuje Pearson co nejrozhodněji a jeho argumenty se neliší od těch, které jsme výše uvedli. Ale Pearsonovi je přitom tak cizí každá snaha předstírat materialismus (což je specialita ruských machistů) a je tak... neopatrný, že pro svou filozofii nevymýšlí „nové“ názvy a prohlašuje prostě své i Machovy názory za „*idealistické*“ (p. 326 cit. vyd.)! Svůj rodokmen odvozuje Pearson přímo od Berkeleyho a Huma. Pearsonova filozofie, jak uvidíme nejdnou dále, je mnohem ucelenější a promyšlenější než filozofie Machova.

S francouzskými fyziky P. Duhemem a Henri Poincarém se zvláště Mach solidarizuje*. O filozofických názorech těchto autorů, které jsou zvláště zmatené a nedůsledné, budeme mít příležitost pojednat v kapitole o soudobé fyzice. Zde postačí jen poznamenat, že pro Poincarého jsou věci „skupinami počitků“*** a že přibližně týž názor vyslovuje i Duhem***.

Předěme k tomu, jak Mach i Avenarius sami přiznali idealistický charakter svých původních názorů a v pozdějších svých dílech je *opravovali*.

2. „OBJEV ELEMENTŮ SVĚTA“

Pod tímto titulem píše o Machovi soukromý docent curyšské univerzity Friedrich Adler, téměř jediný německý autor, který chce také doplnit Marxe machismem.****

* Analýza počitků^[48], s. 4. Srov. předmluvu k Erkenntnis und Irrtum, 2. vyd.^[245].

** *Henri Poincaré*, La Valeur de la Science, Paris 1905, passim^[270] (existuje ruský překlad^[69]).

*** *P. Duhem*, La théorie physique, son objet et sa structure, Paris 1906^[149]. Srov. pp. 6, 10.

**** *Friedrich W. Adler*, Die Entdeckung der Weltelemente (Zu E. Machs 70. Geburtstag), Der Kampf²⁶, 1908, Nr. 5 (Februar)^[79]. Přeloženo v The International Socialist Review²⁶, 1908, No. 10

A musíme tomuto naivnímu soukromému docentovi spravedlivě přiznat, že prokazuje svou prostoduchostí machismu medvědí službu. Alespoň byla jasně a kategoricky položena otázka: „Objevil“ Mach skutečně „elementy světa“? V tom případě by ovšem mohli jen lidé úplně zaostalí a nevědomí zůstat dosud materialisty. Anebo je Machův objev návratem k starým filozofickým omylům?

Viděli jsme, že Mach v roce 1872 a Avenarius v roce 1876 zastávají čistě idealistické hledisko; svět jsou pro ně naše počítky. Roku 1883 vyšla Machova Mechanika a v předmluvě k prvnímu vydání se Mach dovolává právě Avenariových Prolegomen a vítá myšlenky „velmi příbuzné“ (sehr verwandte) jeho filozofii. V Mechanice uvažuje o elementech takto: „Veškeré přírodní vědy mohou jen napodobovat a zobrazovat (nachbilden und vorbilden) komplexy těch *elementů*, které obyčejně nazýváme *počítky*. Jde o souvislost těchto elementů. Souvislost mezi A (teplo) a B (plamen) patří do *fyziky*, souvislost mezi A a N (nervy) do fyziologie. Žádná z těchto souvislostí neexistuje *sama o sobě*, obě existují společně. Jen dočasně můžeme jedné nebo druhé nedbat. I pochody, které jsou zdánlivě čistě mechanické, jsou tedy vždy také fyziologické“ (S. 498, cit. něm. vyd.[²⁴⁰]). Totéž praví v Analýze počítků: „Tam, kde se vedle nebo místo výrazů ‚element‘, ‚komplex elementů‘ užívá označení ‚počitek‘, ‚komplex počítků‘, je nutné mít stále na paměti, že elementy jsou *počítky jen* v tomto *spojení*“ (totiž ve spojení A, B, C s K, L, M, tj. ve spojení „komplexů, které obyčejně nazýváme tělesy“, s „komplexem, který nazýváme naším tělem“), „v tomto vztahu, v této funkcionální závislosti. V jiném funkcionálním vztahu jsou současně fyzikálními objekty“ (ruský překlad, s. 23 a 17[⁴⁸]). „Barva je fyzikální objekt, obrátíme-li například pozornost na její závislost na osvětlujícím světelném zdroji (na jiných barvách, teplotě, prostoru atd.).

(April)[⁷⁸]. Jedna Adlerova stať je přeložena do ruštiny ve sborníku Historický materialismus[²].

Všimáme-li si však její *závislosti* na *stínici* (na elementech K, L, M...), potom je to *psychologický* objekt, *počitek*⁴ (tamtéž, s. 24).

A tak objev elementů světa záleží v tom, že

1. vše, co existuje, je prohlašováno za počitek,
2. počitky jsou nazývány elementy,
3. elementy se dělí na fyzično a psychično; psychično závisí na lidských nervech a vůbec na lidském organismu; fyzično nikoli,
4. spojení fyzických elementů a spojení psychických elementů neexistuje jedno bez druhého; existuje jen společně,
5. jen dočasně je možno nepřihlížet k tomu či onomu spojení,

6. „nová“ teorie je prý prosta „jednostrannosti“.*

Jednostrannost zde opravdu není, ale je zde zcela nesourodé směřování protichůdných filozofických hledisek. Když jste se rozhodli vycházet *jen* z počitků, pak nenapravíte slůvkem „element“ „jednostrannost“ svého idealismu, nýbrž jen věc zamotáváte a zbaběle se skrýváte před svou vlastní teorií. Slovy odstraňujete protiklad mezi fyzickým a psychickým**, mezi materialismem (který pokládá za prvotní přírodu, hmotu) a idealismem (který pokládá za prvotní ducha, vědomí, počitek), ve skutečnosti však tento protiklad hned zase znovu obnovujete, a to tajně tím, že od své základní teze ustupujete! Neboť jsou-li elementy počitky, nemáte právo připustit ani na vteřinu, že by „elementy“ existovaly *nezávisle* na mých nervech, na mém vědomí. A jestliže už připustíte takové fyzické objekty, které existují *nezávisle* na mých nervech, počitcích a které vyvolávají

* Mach tvrdí v knize *Analyse der Empfindungen*: „Elementy bývají obyčejně nazývány počitky. A protože se již v tomto názvu projevuje určitá jednostranná teorie, dáváme raději přednost stručnému názvu elementy“ (27–28) [48].

** „Protiklad mezi *já* a světem, mezi počitkem nebo jevem a věcí pak odpadá a jde tu jen o spojení elementů“ (*Analyse der Empfindungen*, S. 21).

počitek jen působením na mou sítnici, potom hanebně opouštíte svůj „jednostranný“ idealismus a přebíráte stanovisko „jednostranného“ materialismu! Je-li barva počitkem jen v závislosti na sítnici (a to vás nutí uznat přírodní vědy), potom to znamená, že světelné paprsky, které dopadají na sítnici, vyvolávají počitek barvy. Existuje tedy mimo a nezávisle na nás a na našem vědomí pohyb hmoty, řekněme vlny éteru určité délky a rychlosti, které působením na sítnici vyvolávají v člověku počitek té či oné barvy. Tak se také na věc dívají přírodní vědy. Rozmanité počitky té či oné barvy vysvětlují různou délkou světelných vln existujících mimo lidskou sítnici, mimo člověka a nezávisle na něm. To je právě materialismus: hmota působí na naše smyslové orgány a vyvolává počitek. Počitek závisí na mozku, nervech, sítnici atd., tj. na hmotě organizované určitým způsobem. Existence hmoty nezávisí na počitku. Hmota je prvotní. Počitek, myšlení, vědomí jsou nejvyšším produktem hmoty, která je zvláštním způsobem organizována. Takové jsou názory materialistů a zejména Marxe a Engelse. Mach a Avenarius *tajně* pašují do své teorie materialismus pomocí slůvka „element“, které *prý* zbavuje jejich teorii „jednostrannosti“ subjektivního idealismu a dovoluje *prý* připustit závislost psychického dění na sítnici, nervech atd., připustit nezávislost fyzického dění na lidském organismu. Ve skutečnosti je ovšem machinace se slůvkem „element“ nejubožejší sofizma, protože materialista, který čte Macha a Avenaria, si okamžitě položí otázku: co jsou „elementy“? Bylo by skutečně dětinstvím domnívat se, že je možné pominout základní filozofické směry tím, že si vymyslíme nové slůvko. Buď je „element“ *počitkem*, jak říkají všichni empiriokritikové, i Mach, i Avenarius, i Petzoldt* atd., a potom je vaší filozo-

* *Joseph Petzoldt*, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. I, Leipzig 1900[1902], S. 113: „Elementy nazýváme počitky v obvyklém smyslu jako prosté, dále nerozložitelné vjemy“ (Wahrnehmungen).

fil, pánové, *idealismus*, který se marně snaží přikrýt nahotu svého solipsismu pláštíkem „objektivnější“ terminologie. Anebo „element“ není počítkem, a potom nemá vaše „nové“ slůvko *vůbec žádný smysl* a jen se oháníte prázdným slovem, abyste se dělali důležitými.

Vezměte například Petzoldta, poslední slovo empirio-kriticizmu, jak ho charakterizoval první a největší ruský empiriokritik V. Lesevič*. Při definování elementů jako počítků prohlašuje ve druhém svazku uvedeného spisu: „Nutno se mít na pozoru, abychom v tvrzení ‚počítky jsou elementy světa‘ nechápali slovo ‚počítek‘ jako označení něčeho jen subjektivního, a proto vzdušného, co mění obvyklý obraz světa v iluzi (verflüchtigendes).“**

Každý mluví o tom, co ho pálí! Petzoldt cítí, že se svět „rozplývá“ (verflüchtigt sich) či mění se v iluzi, jsou-li pokládány počítky za elementy světa. A dobrý Petzoldt si myslí, že věci pomůže, když vyhlásí výhradu: počítek nesmíme pokládat za něco jen subjektivního! Není to přímo směšné sofizma? Změní se na věci něco, budeme-li „pokládat“ počítek za počítek či budeme-li se snažit rozšiřovat význam tohoto slova? Zmizí tím snad fakt, že počítky jsou v člověku vázány na normálně fungující nervy, sítnici, mozek atd., že vnější svět existuje nezávisle na našem vnímání? Nechcete-li věc obejít vytáčkami, chcete-li se opravdu „vystříhat“ subjektivismu a solipsismu, musíte se především vystříhat základních idealistických premis své filozofie: musíte nahradit idealistickou linii své filozofie (od počítků k vnějšímu světu) linií materialistickou (od vnějšího světa k počítkům); musíte odvrhnout prázdnou a popletenou slovní okrasu „element“ a jednoduše říci: barva je výsledkem působení fyzického objektu na sítnici = počítek je výsledkem působení hmoty na naše smyslové orgány.

* V. Lesevič, Co je to vědecká (rozuměj: módní, profesorská, eklektická) filozofie?, Petrohrad 1891^[34], s. 229 a 247.

** Petzoldt, Bd. II, Leipzig 1904^[263], S. 329.

Vezměme ještě Avenaria. Pokud jde o „elementy“, přináší nám nejcennější poznatky jeho poslední (a pro pochopení jeho filozofie asi nejdůležitější) práce *Poznámky k pojmu předmětu psychologie*.^{*} Autor zde mezi jiným podává velmi „náznornou“ tabulku (sv. XVIII., s. 410), jejíž hlavní část uvádíme:

	„Elementy, komplexy elementů:
I. Věci čili to, co je věčné	Tělesné věci
II. Myšlenky čili to, co je myšlené (Gedankenhaftes)	Netělesné věci, vzpomínky a fantazie“

Srovnajte s tím to, co praví Mach po všech svých výkladech o „elementech“ (*Analýza počitků*, s. 33^[48]): „Nikoli tělesa vyvolávají počitky, nýbrž komplexy elementů (komplexy počitků) tvoří tělesa.“ Tak tedy vypadá onen „objev elementů světa“, který překonal jednostrannost idealismu i materialismu! Zpočátku nás ujišťují, že „elementy“ = něco nového, fyzického a psychického současně, a potom potajmu provedou malinkou opravu: místo hrubě materialistického rozlišování hmoty (těles, věcí) a psychična (počitky, vzpomínky, fantazie) nám předkládají učení „moderního pozitivismu“ o elementech věcných a elementech myšlených. Není toho věru mnoho, co získal Adler (Fritz)^[79] „objevem elementů světa“!

V polemice s Plechanovem napsal Bogdanov v roce 1906: „Nemohu se ve filozofii prohlásit za machistu. V obecné filozofické koncepci jsem převzal od Macha jen jedině — představu o neutrálnosti zkušenostních elementů vzhledem k ‚fyzičnu‘ a ‚psychičnu‘ a o tom, že tyto charakteristiky jsou závislé jedině na *spojení* se zkušeností“ (*Empiriomonismus*, kniha III, Petrohrad 1906, s. XLI^[13]). To je totéž, jako kdyby věřící člověk řekl: Nemohu se považovat za přívržence náboženství, neboť jsem od

^{*} R. Avenarius, Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie²⁷, Bd. XVIII (1894) a XIX (1895)^[87].

přivrženců náboženství převzal „jen jedno“ — víru v boha. „Toto „jen jedno“, které převzal Bogdanov od Macha, je právě *základní chyba* machismu, základní omyl celé této filozofie. Bogdanovovy odchylky od empiriokriticismu, kterým sám Bogdanov přikládá veliký význam, jsou ve skutečnosti docela druhořadé a nepřekračují hranice detailních, speciálních a individuálních rozdílů mezi jednotlivými empiriokritiky, které chválí Mach a kteří chválí Macha (o tom podrobněji níže). A proto, jestliže se Bogdanov zlobil, že je házen do jednoho pytle s machisty, projevoval tím jen nepochopení *zásadních* rozdílů mezi materialismem a tím, co je Bogdanovovi a všem ostatním machistům společné. Není důležité, jak Bogdanov machismus rozvinul nebo zlepšil či zhoršil. Důležité je, že opustil materialistické stanovisko, a tím se nezbytně dostal na cestu zmatků a idealistických bludů.

V roce 1899 zaujal Bogdanov, jak jsme viděli, správné stanovisko, když napsal: „Obraz člověka, který stojí přede mnou a který je mi bezprostředně dán zrakem, je *počitek*.“* Bogdanov si ani nedal práci, aby provedl kritiku tohoto svého starého názoru. Slepě, na slovo uvěřil Machovi a začal po něm opakovat, že zkušenostní „elementy“ jsou neutrální vzhledem k fyzicku i psychicku. „Jak objasnila moderní pozitivní filozofie, jsou elementy psychické zkušenosti,“ psal Bogdanov v I. knize Empiriomonismu (2. vyd.[¹⁸], s. 90), „totožné s elementy veškeré zkušenosti vůbec, neboť jsou totožné s elementy zkušenosti fyzické.“ Nebo v roce 1906 (III. kniha, s. XX)[¹³]: „Pokud jde o ‚idealismus‘, je možné mluvit o idealismu jen proto, že elementy ‚fyzické zkušenosti‘ jsou uznávány za totožné s elementy ‚psychična‘ neboli s elementárními počítky, když je to prostě nepochybný fakt?“

Zde je skutečný pramen všech Bogdanovových filozofic-

* Základní prvky historického pojetí přírody[¹¹], s. 216. Srov. výše uvedené citáty.

kých zmatků, pramen, který má společný se všemi machisty. Ano, je možné i nutné mluvit o idealismu, jsou-li „elementy fyzické zkušenosti“ (tj. fyzično, vnější svět, hmota) pokládány za totožné s počítky, protože to není nic jiného než berkeleyovství. Není zde ani stopy po nejnovější, ani po pozitivní filozofii, ani po nepochybném faktu, je zde pouze staré, prastaré idealistické sofizma. A kdybyste se Bogdanova zeptali, jak může dokázat tento „nepochybný fakt“, že fyzično je totožné s počítky, neuslyšeli byste ani jediný argument kromě věčné písničky idealistů: já vnímám jen své počítky; „výpověď sebevědomí“ (die Aussage des Selbstbewusstseins u Avenaria v Prolegomenech, s. 56 druhého něm. vyd.[⁹²], § 93); nebo: „v naší zkušenosti“ (která říká, že jsme „vnímající substance“) „je nám dán počíteč hodnověrněji než substancialita“ (tamtéž, s. 55, § 91) atd. atd. atp. Za „nepochybný fakt“ uznal Bogdanov (protože uvěřil Machovi) reakční filozofický trik, neboť ve skutečnosti nebyl a nemůže být uveden jediný fakt, který by vyvracel názor, že počíteč je obrazem vnějšího světa, uznávaný Bogdanovem v roce 1899 a uznávaný dodnes v přírodních vědách. Bogdanov nezpozoroval důležitou okolnost, že fyzik Mach ve svém filozofickém bloudění úplně opustil „současné přírodní vědy“, ale o tom však budeme mít příležitost ještě hodně mluvit později.

Jednou z příčin, která Bogdanovovi pomohla učinit tak rychlý skok od materialismu přírodovědců ke zmatenému idealismu Machovu, je (mimo vliv Ostwaldův) Avenariovo učení o závislé a nezávislé zkušenostní řadě. Sám Bogdanov vysvětluje tuto věc v II. knize Empiriomonismu takto: „Pokud vystupují zkušenostní data v závislosti na stavu daného nervového systému, potud tvoří *psychický svět* dané osoby; pokud jsou zkušenostní data brána *mimo takovou závislost*, potud před sebou máme *fyzický svět*. Proto označuje Avenarius tyto dvě zkušenostní oblasti jako *závislou a nezávislou zkušenostní řadu*“ (s. 18).

Neštěstí je právě v tom, že toto učení o *nezávislé* „řadě“

(nezávislé na lidském vnímání) je pašování materialismu, neoprávněné, svévolné a eklektické z hlediska filozofie, která tvrdí, že tělesa jsou komplexy počitků a že počitky jsou „totožné“ s fyzickými „elementy“. Neboť jakmile jste uznali, že zdroj světla a světelné vlny existují *nezávisle* na člověku a na lidském vědomí, že barva závisí na působení těchto vln na sítnici, potom jste fakticky zaujali materialistické stanovisko a *vyvrátili* jste *od základu* všechny „nepochybné fakty“ idealismu se všemi „komplexy počitků“, s elementy objevenými moderním pozitivismem a podobnými nesmysly.

Neštěstí je právě v tom, že Bogdanov (stejně jako všichni ruští machisté) nepronikl do původních idealistických názorů Machových a Avenariových, že nepochopil jejich základní idealistické myšlenky, a proto přehléd, že jejich pozdější pokus o tajné propašování materialismu je neoprávněný a eklektický. Zatím se však ve filozofické literatuře všeobecně uznává původní idealismus Machův a Avenariův, tak jako se také všeobecně uznává, že se později empiriokriticismus snažil obrátit k materialismu. Francouzský autor Cauwelaert, kterého jsme již citovali, vidí v Avenariových Prolegomenech „monistický idealismus“, v Kritice čisté zkušenosti (1888—1890) „absolutní realismus“ a v Lidském pojetí světa (1891) pokus „objasnit“ tuto přeměnu. Poznamenáváme, že termín realismus je zde používán jako protiklad idealismu. Já užívám ve shodě s Engelsem v tomto smyslu *jen* slovo materialismus a pokládám tuto terminologii za jediné správnou zvláště proto, že slova „realismus“ se zmocnili pozitivisté a jiní popletové, kteří kolísají mezi materialismem a idealismem. Stačí podotknout: Cauwelaert má na mysli nesporný fakt, že v Prolegomenech (1876) pro Avenaria jediným jsouncem je počitek, kdežto „substance“ je podle zásady „ekonomie myšlení“ (!) eliminována, avšak v Kritice čisté zkušenosti je fyzično uznáno za *nezávislou řadu*, kdežto psychično, a tedy i počitek, za řadu závislou.

Avenariův žák Rudolf Willy také uznává, že Avenarius, který byl v roce 1876 „zcela“ idealistou, později „smiřoval“ (Ausgleich) s tímto učení „naivní realismus“ (výše citovaný spis, tamtéž), tj. živelně, neuvědoměle materialistický názor, který zastává lidstvo proto, že uznává existenci vnějšího světa nezávisle na našem vědomí.

Oskar Ewald, autor knihy o Avenariovi jakožto zakladateli empiriokriticizmu, praví, že tato filozofie spojuje protikladné idealistické a „realistické“ (měl říci materialistické) elementy (elementy ne v tom smyslu, jak je chápe Mach, nýbrž v lidském slova smyslu). Například „absolutní“ metoda zkoumání „by zvěčnila naivní realismus a relativní metodu zkoumání by prohlásila za trvalý exkluzivní idealismus“.* Avenarius nazývá absolutní metodou zkoumání to, co u Macha odpovídá spojení „elementů“ mimo naše tělo, a relativní metodou zkoumání to, co u Macha odpovídá spojení „elementů“ závislých na našem těle.

Ale zvláště zajímavé je pro nás v této věci mínění Wundta, jenž má, podobně jako většina výše uvedených autorů, zmatený idealistický názor, avšak empiriokriticizmus analyzoval snad ze všech nejpozorněji. P. Juškevič o tom praví toto: „Je zajímavé, že Wundt pokládá empiriokriticizmus za nejvědeckější formu posledního typu materialismu“**, tj. toho typu materialistů, kteří v duchovnu vidí funkci tělesných procesů (a o nichž — dodáme my — Wundt říká, že stojí uprostřed mezi spinozismem²⁸ a absolutním materialismem***).

Wundtův názor je vskutku velmi zajímavý. Ale „nejzajímavější“ je to, jak se chová pan Juškevič ke knihám a statím věnovaným filozofii, o nichž píše. Je to typický příklad

* Oskar Ewald, Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus, Berlin 1905^[165], S. 66.

** P. Juškevič, Materialismus a kritický realismus, Petrohrad 1908^[76], s. 15.

*** W. Wundt, Über naiven und kritischen Realismus. In: Philosophische Studien²⁹, Bd. XIII, 1897^[226], S. 334.

toho, jaký postoj zaujmají k věci naši machisté. Gogolův Petruška* četl a shledal zajímavým, že z písmen vždy vzniknou slova. Pan Juškevič četl Wundta a shledal „zajímavým“, že Wundt obvinil Avenaria z materialismu. Nemá-li Wundt pravdu, proč to tedy nevyvrátit? Má-li pravdu, proč nevysvětlit protiklad mezi materialismem a empirio-kriticizmem? Pan Juškevič shledává „zajímavým“ to, co praví idealista Wundt, ale tento machista pokládá za zcela zbytečné, aby věc podrobněji vysvětlil (zřejmě podle principu „ekonomie myšlení“)...

Jde o to, že Juškevič *zcela převrátil smysl věci*, když řekl čtenáři, že Wundt obvinil Avenaria z materialismu, ale pomlčel o tom, že Wundt chápal některé stránky empirio-kriticizmu jako materialistické, jiné jako idealistické a spojení obou jako nepřirozené. Buď tento džentlmen vůbec nerozumí tomu, co čte, nebo ho vedlo přání, aby lišácky pochválil sám sebe prostřednictvím Wundta: vida, i nás nepokládají oficiální profesori za nějaké poplety, ale za materialisty.

Uvedené Wundtovo pojednání je velká kniha (má více než 300 stran), která se nejprve velmi podrobně zabývá rozborem imanentní školy, potom empiriokritiky. Proč Wundt tyto dvě školy dává dohromady? Protože je pokládá za *velmi příbuzné*, a to je názor Macha, Avenaria, Petzoldta a imanentistů, a jak uvidíme, názor docela správný. V první části uvedeného pojednání Wundt dokazuje, že imanentisté jsou idealisté, subjektivisté a stoupenci fideismu, to je opět, jak uvidíme dále, mínění naprosto správné, vyjádřené Wundtem jen se zbytečným balastem profesorské učenosti, se zbytečnými finesami a výhradami, vysvětlitelnými tím, že Wundt je idealista a fideista. Nevytýká imanentistům to, že jsou idealisté a stoupenci fideismu, nýbrž to, že tyto velmi vznešené principy vyvozují podle jeho názoru nesprávně. Druhou a třetí část pojednání Wundt věnuje

* Postava sluhy z Gogolových Mrtvých duší. *Čes. red.*

empiriokriticismu. Přitom zcela jasně ukazuje, že velmi důležitá teoretická tvrzení empiriokriticismu (pojetí „zkušenosti“ a „princiální koordinace“, o které promluvíme níže) se podle něho *shodují* s tvrzeními imanentistů (die empiriokritische in Übereinstimmung mit der immanenten Philosophie annimmt, S. 382 Wundtova pojednání). Jiná teoretická tvrzení převzal Avenarius od materialismu; empiriokriticismus je vůbec „*pestrá směsice*“ (bunte Mischung, S. 57 uvedeného pojednání), kde „různé součásti jsou *naprosto nesourodé*“ (an sich einander völlig heterogen sind, S. 56).

Mezi materialistické fragmenty avenariovsko-machovské směsice počítá Wundt hlavně Avenariovo učení o „*nezávislé vitální řadě*“. Vycházíte-li ze „systému C“ (tak označuje Avenarius, velký milovník učené hry s novými termíny, lidský mozek anebo celý nervový systém), je-li pro vás psychično funkcí mozku, potom je „systém C“ „*metafyzickou substancí*“, praví Wundt (S. 64 uvedeného pojednání), a vaše učení je materialismem. Musíme poznamenat, že mnozí idealisté a všichni agnostikové (mezi nimi i kantovci a humovci) nazývají materialisty metafyziky, protože se jim zdá, že uznávat existenci vnějšího světa nezávislého na lidském vědomí znamená vycházet za hranice zkušenosti. O této terminologii a o tom, že je z marxistického hlediska naprosto nesprávná, budeme mluvit na patřičném místě. Zde je pro nás důležité konstatovat, že podle obecného mínění filozofů různých táborů, tj. různých filozofických směrů, je právě uznávání „*nezávislé*“ řady Avenariem (a stejně tak Machem, který vyjadřuje jinými slovy tutéž myšlenku) *převzato z materialismu*. Vycházíte-li z toho, že vše, co existuje, je počitek anebo že tělesa jsou komplexy počitků, potom nemůžete, nechcete-li popřít všechna svá základní tvrzení, celou „svou“ filozofii, dojít k tomu, že *fyzično* existuje *nezávisle* na našem vědomí a že počitek je *funkcí* hmoty, která je určitým způsobem organizována. Mach a Avenarius spojují ve své filozofii idealistická tvrzení

a jednotlivé materialistické závěry právě proto, že jejich teorie je vzorem oné „eklektické žebrácké polévky“³⁰, o které mluvil se zaslouženým pohrdáním Engels.*

V posledním Machově filozofickém spise *Poznání a omyl* (2. vyd., 1906[²³⁶]) je tento eklecticismus zvláště nápadný. Viděli jsme už, že tam Mach prohlašuje: „Není vůbec těžké sestrojít kterýkoli fyzický element z počítků, tj. z psychických elementů“, a v téže knize čteme: „Závislosti mimo U (= Umgrenzung, tj. „prostorové ohraničení našeho těla“, Seite 8) jsou fyzikou v nejširším smyslu“ (S. 323, § 4). „Abychom tyto závislosti získali jako čisté (rein erhalten), musí být pokud možno vyloučen vliv pozorovatele, tj. elementů ležících uvnitř U“ (tamtéž). To se podívejme. Napřed sýkorka** slibovala, že zapálí moře, tj. že sestrojí fyzické elementy z psychických, ale potom se ukázalo, že fyzické elementy se nacházejí mimo hranici psychických elementů, „které jsou v našem těle“! Pěkná filozofie, jen co je pravda!

Ještě příklad: „Dokonalý (ideální, vollkommenes) plyn, dokonalá kapalina, dokonale pružné těleso neexistují; fyzik ví, že jeho fikce odpovídají faktům jen přibližně a že tyto fakty svévolně zjednodušuje; ví o této odchylce, kterou nelze odstranit“ (S. 418, § 30).

O jaké „odchylce“ (Abweichung) se tu mluví? Co se odchyluje a od čeho? Myšlenky (fyzikální teorie) od faktů.

* Předmluva k Ludwigu Feuerbachovi, datovaná v únoru 1888[¹⁶¹]. Tato Engelsova slova se týkají veškeré německé katedrové filozofie. Machisté, kteří chtějí být marxisty, kteří však nedovedou pochopit význam a obsah této Engelsovy myšlenky, skrývají se někdy za ubohou výmluvu, že „Engels ještě Macha neznal“ (Fritz Adler ve sborníku *Historický materialismus*[²], s. 370). Na čem se zakládá tento názor? Na tom, že Engels Macha a Avenaria necituje? Jiné důvody nejsou, ale tento důvod neobstojí, neboť Engels neuvádí *nikoho* z eklektiků jménem a je sotva možné předpokládat, že by Engels neznal Avenaria, který od roku 1876 vydával čtvrtletník „vědecké“ filozofie.

** Podle Krylovovy bajky Sýkorka. *Čes. red.*

A co jsou myšlenky, ideje? Ideje jsou „stopy počítků“ (S. 9). A co jsou fakty? Fakty jsou „komplexy počítků“; odchylku mezi stopami počítků a komplexy počítků nelze tedy odstranit.

Co to znamená? To znamená, že Mach uvažuje konkrétně a *zapomíná* na svou vlastní teorii, když začíná mluvit o různých otázkách fyziky bez idealistických vytáček, tj. materialisticky. Všechny „komplexy počítků“ a veškerá berkeleyovská moudrost je hozena přes palubu. Teorie fyziků je zde považována za odraz těles, kapalin a plynů existujících mimo nás a nezávisle na nás, tento odraz je ovšem jen přibližný; ale není správné označovat tuto přibližnost nebo zjednodušení jako „svévolné“. *Ve skutečnosti* se zde Mach dívá na počitek právě tak, jako se na něj dívají všechny přírodní vědy „neočištěné“ Berkeleyovými a Humovými žáky, tj. jako na *obraz vnějšího světa*. Vlastní Machova teorie je subjektivní idealismus, ale kdykoli tu je zapotřebí momentu objektivity, vsunuje Mach bez rozpaků do svých úvah protikladná tvrzení, tj. tvrzení materialistické teorie poznání. Eduard Hartmann, důsledný idealista a důsledný reakcionář ve filozofii, který *sympatizuje s bojem machistů proti materialismu*, se velmi přibližuje pravdě, když tvrdí, že Machovo filozofické stanovisko spočívá v „nerozlišování (Nichtunterscheidung) naivního realismu a absolutního iluzionismu“*. To je pravda. Učení, že tělesa jsou komplexy počítků atd., je absolutní iluzionismus, tj. solipsismus, neboť z tohoto hlediska není celý svět nic jiného než moje iluze. Ale Machova úvaha, kterou jsme uvedli, jakož i celá řada jiných jeho nesouvislých úvah, je tzv. naivní realismus, tj. materialistická teorie poznání, převzatá nevědomky, živelně od přírodovědců.

Avenarius a profesori jdoucí v jeho stopách se snaží tuto směsici zastřít teorií „princiální koordinace“. Přejdeme nyní k jejímu prozkoumání, ale napřed se vyrovnáme

* *Eduard von Hartmann, Die Weltanschauung der modernen Physik, Leipzig 1902, S. 219.*

s obviněním z materialismu, které bylo vzneseno proti Avenariovi. Pan Juškevič, jemuž se zdál být zajímavý Wundtův názor, i když ho nepochopil, neprojevil sám zájem o to, aby zjistil nebo aby laskavě oznámil čtenáři, jak se zachovali k tomuto obvinění nejbližší žáci a následovníci Avenariovi. A je to přece nezbytné k tomu, abychom si věc ujasnili, zajímá-li nás vztah Marxovy filozofie, tj. materialismu k filozofii empiriokriticizmu. A dále, je-li machismus změtí, směsicí materialismu a idealismu, potom je důležité vědět, kam se dostal tento — pokud je to možné tak vyjádřit — směr, když jej oficiální idealisté začali zavrňovat pro ústupky vůči materialismu.

Wundtovi odpověděli ostatně dva nejdůslednější a nejortodoxnější Avenariovi žáci, J. Petzoldt a F. Carstanjen. Petzoldt odmítl hrdě a s rozhořčením obvinění z materialismu, hanlivě pro německého profesora, a odvolal se... na co byste mysleli?... na Avenariova Prolegomena, v nichž byl přece vyvrácen pojem substance! Pohodlná teorie, když je s ní možno dávat do souvislosti i čistě idealistická díla, i libovolně převzaté materialistické principy! Avenariova Kritika čisté zkušenosti ovšem neodporuje tomuto učení, tj. materialismu, psal Petzoldt, ale zrovna tak málo odporuje přímo protikladnému, spiritualistickému učení.* Znamenitá obhajoba! Právě to nazýval Engels eklektickou žebráckou polévkou. Bogdanov, který nechce přiznat, že je machista, a chce být pokládán za marxistu (*ve filozofii*), následuje Petzoldta. Domnívá se, že „empiriokriticismus... nemá vůbec co dělat s materialismem, ani se spiritualismem, ani s jakoukoli metafyzikou“**, že „pravda... není ve ‚zlaté střední cestě‘ mezi střetávajícími se směry“ (materialismem a spiritualismem), „nýbrž je mimo ně oba“***. Ve skutečnosti však to, co se Bogdanovovi zdá

* J. Petzoldt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. I^[263], S. 351, 352.

** Empiriomonismus, kniha I, 2. vydání^[18], s. 21.

*** Tamtéž, s. 93.

být pravdou, je zmatek a váhání mezi materialismem a idealismem.

V polemice s Wundtem Carstanjen napsal, že úplně odmítá „podkládání (Unterschlebung) materialistického momentu“, „který je kritice čisté zkušenosti úplně cizí“.* „Empiriokriticismus je skepticismus κατ'ἐξοχήν (par excellence), pokud jde o obsah pojmů.“ V tomto usilovném zdůrazňování neutrálnosti machismu je zrnko pravdy: Machova a Avenariova korekce jejich původního idealismu se omezuje pouze na to, že připouští polovičaté ústupky materialismu. Místo důsledného Berkeleyho názoru, podle kterého je vnější svět můj počitek, přijímá se někdy Humův názor: Vylučuji otázku, je-li něco za mými počitky. A tento agnostický názor je nutně odsuzuje ke kolísání mezi materialismem a idealismem.

3. PRINCIPIÁLNÍ KOORDINACE A „NAIVNÍ REALISMUS“

Avenarius vyložil své učení o principiální koordinaci v Lidském pojetí světa a v Poznámkách. Poznámky byly napsány později a Avenarius v nich zdůrazňuje, že to, co vyložil v Kritice čisté zkušenosti a v Lidském pojetí světa, zde sice vykládá poněkud jinak, ale není to něco odlišného, nýbrž je to *totéž* (Bemerk.,* 1894, S. 137 v citovaném časopise). Podstatou tohoto učení je tvrzení o „nerozlučné (unauflösliche) koordinaci“ (tj. vzájemného vztahu) „našeho Já (des Ich) a okolí“ (S. 146). „Vyjádřeno filozoficky,“ říká Avenarius, „je možné to označit jako ‚Já a ne-Já‘.“ Oboje, naše Já i okolí, „vždy nalézáme pospolu“ (immer

* F. Carstanjan, Der Empiriokritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundt's Aufsätze, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Jg. 22 (1898)[¹¹], SS. 73, 213.

** Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. [⁹⁷] Red.

ein Zusammen-Vorgefundenes). „Žádný úplný popis daného (nebo námi nalezeného: des Vorgefundenen) nemůže obsahovat ‚okolí‘ bez nějakého *Já* (ohne ein Ich), jehož okolím se toto okolí jeví, přinejmenším bez takového *Já*, které popisuje to, co bylo nalezeno“ (nebo dáno: das Vorgefundene, S. 146). *Já* je při tom nazýváno *centrálním členem* koordinace, okolí *protičlenem* (Gegenglied). (Srov. Der menschliche Weltbegriff, 2. Aufl., 1905^[90], S. 83–84, § 148 n.)

Avenarius si činí nároky na to, že tímto učením uznává všechny klady tzv. *naivního realismu*, tj. běžného, nefilozofického, naivního názoru všech lidí, kteří se nezamýšlejí nad tím, zda existují oni sami a zda existuje okolí, vnější svět. Mach, který je solidární s Avenariem, chce se také vydávat za obhájce „naivního realismu“ (Analýza počitků^[48], s. 39). Ruští machisté, všichni bez výjimky, uvěřili Machovi a Avenariovi, že tu jde skutečně o obhajobu „naivního realismu“: uznává se *Já*, uznává se okolí, a co ještě chcete?

Začneme poněkud zdaleka a abychom zjistili, na čí straně je nejvíce skutečné *naivity*, uvedeme populárně vedenný dialog jistého filozofa se čtenářem:

„*Čtenář*: Musí existovat systém věcí (z hlediska běžné filozofie) a z nich je třeba vyvozovat vědomí.

Filozof: Nyní z tebe mluví profesionální filozof..., a ne zdravý lidský rozum a skutečné vědomí...

Řekni mi a rozmysli si dobře svou odpověď: Vstupuje nějaká věc do tebe a vystupuje v tobě a před tebou jinak, než že si ji zároveň uvědomuješ, a tím, že si ji uvědomuješ...

Čtenář: Když se nad tím pořádně zamyslím, musím s tebou souhlasit.

Filozof: Nyní mluvíš sám za sebe, z duše a upřímně. Nesnaž se tedy sám ze sebe vyskočit a obsáhnout více, než můžeš obsáhnout (nebo uchopit), totiž: vědomí *a* (zdůraznil filozof) věc, věc *a* vědomí; nebo přesněji: ani jedno, ani druhé jednotlivě, nýbrž to, co se teprve později rozděluje

na jedno a na druhé, to, co je absolutně subjektivně objektivní a objektivně subjektivní.“

Zde máte v dokonalé podobě podstatu empiriokritické principiální koordinace, s jejíž pomocí nejnovější pozitivismus nejnověji obhajuje „naivní realismus“! Idea „nerozlučně“ koordinace je zde vyložena zcela jasně a právě z toho hlediska, jako by to byla ta skutečná obhajoba běžného lidského nazírání, které není zkažené mudrováním „profesionálních filozofů“. Ve skutečnosti je uvedený rozhovor převzat ze spisu, *který vyšel roku 1801* a byl napsán klasickým představitelem *subjektivního idealismu*, Johannem Gottliebem Fichtem.*

Učení Macha a Avenaria, kterým se zde zabýváme, není nic jiného než parafráze subjektivního idealismu. Jejich nárok na to, že se povýšili nad materialismus i idealismus, že překonali protiklad mezi hlediskem, které vychází od věci k vědomí, a hlediskem opačným, je pouhou ambiciózností restaurovaného fichtovství. Fichte se také domníval, že „nerozlučně“ spojil „já“ a „okolí“, vědomí a věc, že „vyřešil“ problém poukazováním na to, že člověk nemůže vyskočit ze sebe sama. Jinými slovy, je zde zopakován Berkeleyho argument: vnímám jen své počítky, nemám právo předpokládat, že existují „objekty samy o sobě“ mimo můj počitek. Různé způsoby vyjadřování Berkeleyho v roce 1710, Fichteho v roce 1801 a Avenaria v letech 1891—1894 nemění nijak podstatu věci, tj. základní filozofickou linii subjektivního idealismu. Svět je můj počitek; ne-*Já* je „kladeno“ (tvořeno, produkováno) naším *Já*; věc je nerozlučně spjata s vědomím; nerozlučná koordinace našeho *Já* a okolí je empiriokritická principiální koordinace; je to stále jedno a totéž tvrzení, totéž staré haraburdí s poněkud přetřenou či nabarvenou vývěsní tabulí.

* *Johann Gottlieb Fichte*, Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen, Berlin 1801, SS. 178—180.

Dovolávat se „naivního realismu“, který prý takováto filozofie obhajuje, je *sofistika* nejlacinějšího druhu. „Naivní realismus“ každého zdravého člověka, který dosud nebyl v blázinci nebo nepobýval ve škole idealistických profesorů, spočívá v tom, že věci, okolí, svět existují *nezávisle* na našem vnímání, na našem vědomí, na našem *Já* a na člověku vůbec. Táž *zkušenost* (ne v machistickém, ale v lidském slova smyslu), která nás dokonale přesvědčila o tom, že existují *nezávisle* na nás jiní lidé a že to nejsou pouhé komplexy mých počitků vysokého, nízkého, žlutého, tvrdého atd., táž *zkušenost* nás přesvědčuje, že věci, svět, okolí existují *nezávisle* na nás. Naše počitky, naše vědomí je jen *obrazem* vnějšího světa, a je samo sebou pochopitelné, že odraz nemůže existovat bez odráženého, ale že odrážené existuje *nezávisle* na odrážejícím. Materialismus spatřuje v „naivním“ přesvědčení lidstva *vědomě* základ své teorie poznání.

Není snad takové posuzování „principiální koordinace“ výsledkem materialistického předsudku vůči machismu? Není. Filozofové jako odborníci, jimž je jakákoli sympatie k materialismu cizí, kteří jej dokonce nenávidí a kteří se hlásí k tomu či onomu idealistickému systému, se shodují v tom, že principiální koordinace Avenaria a spol. je subjektivní idealismus. Například Wundt, jehož zajímavý názor pan Juškevič nepochopil, otevřeně tvrdí, že Avenariova teorie, podle níž nelze úplně popsat to, co bylo dáno nebo námi nalezeno bez nějakého *Já*, bez pozorovatele nebo popisovatele, je „nesprávným směřováním obsahu reálné zkušenosti s uvažováním o ní“. Přírodní vědy, praví Wundt, zcela abstrahují od jakéhokoli pozorovatele. „Taková abstrakce je však možná jen proto, že nutnost vidět v každém obsahu zkušenosti (hinzudenken, doslova — přimyslet si) individuum, které zkušenost prožívá, že tato nutnost uznávaná empiriokritickou filozofií v souladu s imanentní filozofií je empiricky zcela neodůvodněný předpoklad, který plyne z nesprávného směřování obsahu reálné zkušenosti s uvažováním o ní“ (cit. stat^[325], S. 382).

Neboť imanentisté (Schuppe, Rehmke, Leclair, Schubert-Soldern), kteří sami projevují, jak dále uvidíme, svou vřelou sympatii k Avenariovi, vycházejí *právě* z této ideje o „nerozlučném“ spojení subjektu a objektu. W. Wundt, dříve než rozebral Avenaria, podrobně ukázal na to, že imanentní filozofie je jen „modifikací“ berkeleyovství, i když se imanentisté Berkeleyho zřikají, rozdílly ve slovech nám však nesmějí ve skutečnosti zastírat „hlubší obsah filozofických učeních“, totiž berkeleyovství nebo fichtovství.*

Při rozboru Avenariovy Filozofie čisté zkušenosti dochází anglický autor Norman Smith k ještě jednoznačnějšímu a rozhodnějšímu závěru:

„Většina čtenářů Avenariova díla Lidské pojetí světa bude patrně souhlasit s tím, že — byť bylo jako kritika (idealismu) sebezpřesvědčivější — jeho pozitivní výsledky jsou zcela iluzorní. Kdybychom se pokusili interpretovat jeho teorii zkušenosti způsobem, jaký je žádoucí pro její prezentaci, totiž jako vskutku realistickou (genuinely realistic), potom se vymyká každému jasnému výkladu; veškerý její smysl se vyčerpává popíráním subjektivismu, jež prý vyvrací. Teprve když Avenariovy odborné termíny přeložíme do běžnějšího jazyka, objevíme, z čeho vlastně pramení tato mystifikace. Avenarius odvrátil pozornost od nedostatků svého hlediska tím, že svůj hlavní útok zaměřil právě proti tomuto slabému místu“ (tj. proti idealisticky zaměřenému místu), „které je osudné jeho vlastní teorii.“** „Ve všech úvahách prokazuje Avenariovi výbornou službu neurčitost termínu ‚zkušenost‘. Jednou tento termín (experience) znamená toho, kdo zkušenosti nabývá, jindy to, co se nabývá; tento význam bývá zdůrazňován, jestliže jde o povahu našeho *já* (of the self). Tyto dva významy

* Cit. stať, § C: Imanentní filozofie a Berkeleyho idealismus, SS. 373, 375. Viz S. 386, 407. O nevyhnutelnosti solipsismu z tohoto hlediska: S. 381.

** *Norman Smith, Avenarius' Philosophy of Pure Experience, Mind*⁸¹, vol. XV, 1906, pp. 27—28.

termínu ‚zkušenost‘ jsou prakticky ve shodě s jeho důležitým rozlišováním absolutní a relativní metody zkoumání“ (výše jsem poukázal na význam tohoto rozlišování u Avenaria); „ve skutečnosti však nejsou obě tato hlediska v jeho filozofii uvedena navzájem v soulad, neboť pokládá-li za oprávněný předpoklad, že zkušenost je ideálním způsobem doplňována myšlením“ (dokonalý popis okolí je ideálně doplňován myšlenkou o pozorujícím *Já*), „připouští tím něco, co nemůže sloučit s vlastním tvrzením, že nic neexistuje jinak než ve vztahu k našemu *Já* (to the self). Ideální doplnění dané reality, jež dostáváme rozložením hmotných těles na elementy, které jsou lidským smyslům nedostupné“ (jde o hmotné elementy, jež byly objeveny přírodními vědami, o atomy, elektrony atd., nikoli o vymyšlené elementy, které vykonstruovali Mach a Avenarius), „nebo tím, že popisujeme zemi v dobách, kdy na ní ještě neexistovala ani jediná lidská bytost, není, přísně vzato, doplněním zkušenosti, nýbrž jen doplněním toho, co prožíváme. Doplnuje to jen jeden z hlavních článků koordinace, o nichž Avenarius tvrdil, že jsou neoddělitelné. Přivádí nás to nejen k tomu, co jsme nikdy neprožili (co nikdy nebylo objektem zkušenosti, has not been experienced), nýbrž k tomu, co nikdy nemohou prožívat bytosti, jako jsme my. Zde však přichází Avenariovi na pomoc zase dvojí význam termínu ‚zkušenost‘. Avenarius tvrdí, že myšlenka je právě tak pravdivá (skutečná, genuine) forma zkušenosti jako smyslový vjem, a vrací se zase k ošoupanému (time-worn) argumentu subjektivního idealismu, podle něhož jsou myšlenka a realita neoddělitelné, poněvadž realita může být postižena jen v myšlence, ale myšlenka předpokládá existenci toho, kdo myslí. Tedy: konečným výsledkem pozitivních úvah Avenariových není žádné originální nebo hluboké obnovení realismu, nýbrž pouhé obnovení subjektivního idealismu v jeho nejhrubší (crudest) formě“ (p. 29).

Zde je skvěle odhalena mystifikace Avenaria, který

doslova opakoval Fichteho chybu. Známé odstranění protikladu mezi materialismem (Smith říká nesprávně: realismem) a idealismem pomocí slůvka „zkušenost“ ukázalo se mýtem hned, jakmile jsme se začali zabývat určitými konkrétními problémy. Takovým problémem je existence země *před* člověkem, *před* jakoukoli vnímající bytostí. Níže o tom ještě promluvíme podrobněji. Zatím připomeneme, že Avenariovi a jeho fiktivnímu „realismu“ strhuje masku nejen N. Smith, který je odpůrcem jeho teorie, ale také imanentista W. Schuppe, který vřele přivítal vydání Lidského pojetí světa jako *potvrzení naivního realismu*.^{*} Jde o to, že W. Schuppe se může *úplně* ztotožnit s *takovýmto* „realismem“, tj. s takovou mystifikací materialismu, kterou předložil Avenarius. Na takový „realismus“, psal Avenariovi, jsem si vždy činil nárok tímž právem jako vy, hochverehrter Herr Kollege (velevážený pane kolego), neboť to byla jen pomluva, že já imanentista jsem subjektivní idealista. „Moje pojetí myšlení... se výborně snáší (verträgt sich vortrefflich) s vaší Teorií čisté zkušenosti, velevážený pane kolego“ (s. 384). „Spojitost a nerozlučnost oběma členům koordinace“ vsutku poskytuje jen naše *Já* (das Ich, tj. abstraktní, fichtovské sebevědomí, myšlenka odpoutaná od mozku). „To, co jste chtěl eliminovat, jste mlčky přijal jako předpoklad,“ psal (S. 388) Schuppe Avenariovi. A těžko říci, kdo strhává masku z mystifikátora Avenaria bolestněji, zda Smith svým jednoznačným a jasným vyvrácením nebo Schuppe svým nadšeným hodnocením Avenariova hlavního díla. Ve filozofii je polibek Wilhelma Schuppeho stejně kompromitující jako v politice polibek Petra Struveho nebo pana Meňšíkova.

Totéž tvrdí o principiální koordinaci O. Ewald, který Macha chválí za to, že nepodleh materialismu: „Prohlá-

* Viz otevřený dopis R. Avenariovi, který W. Schuppe uveřejnil ve Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. 17, 1893[**], SS. 364–388.

síme-li korelativní vztah mezi centrálním členem a proti-členem za gnozeologickou nutnost, kterou nelze pominout, potom i kdyby se na vývěšní tabuli skvělo slovo ‚empirio-kriticismus‘ napsané sebevýraznějšími písmeny, zastáváme názor, který se ničím neliší od absolutního idealismu.“ (Termín není správný; mělo být řečeno subjektivního idealismu, protože Hegelův absolutní idealismus se smiřuje s existencí země, přírody, fyzického světa, ale bez člověka, přičemž se slovem příroda myslí jen „jinobytí“ absolutní ideje.) „Jestliže se naproti tomu nebudeme držet této koordinace důsledně a ponecháme-li protičlenům jejich nezávislost, potom hned vyplynou na povrch všechny metafyzické možnosti, zvláště směrem k transcendentálnímu realismu“ (citované dílo, s. 56—57)[165].

Pan Friedländer, který se skrývá pod pseudonymem Ewald, nazývá *materialismus* metafyzikou a transcendentálním realismem. I když sám obhajuje jednu odrůdu idealismu, úplně se shoduje s machisty a kantovci v tom, že *materialismus* je metafyzika, „od začátku do konce nejpustší metafyzika“ (S. 134). Pokud jde o „transcensus“ a metafyzičnost *materialismu*, je stejného smýšlení jako Bazarov a všichni naši machisté, ale o tom se nám naskytne příležitost pohovořit si později zvlášť. Zde je důležité ještě jednou konstatovat, že se *ve skutečnosti* rozplývá prázdná pseudovědecká domýšlivost, která chce překonat idealismus a *materialismus*, a že se problém klade s neúprosnou nesmiřitelností. „Ponechat protičlenům nezávislost“ znamená (přeložíme-li strojenou řeč afektovaného Avenaria do prosté lidské mluvy) pokládat přírodu a vnější svět za nezávislé na vědomí a lidském počítku, to je však *materialismus*. Budovat teorii poznání na myšlence nerozlučného spojení objektu s počítkem člověka („komplexy počítků“ = tělesa; „elementy světa“ jsou z hlediska psychična i fyzična totožné; Avenariova koordinace apod.) znamená propadnout nutně idealismu. To je prostá a nezvratná pravda, kterou můžeme při trošce pozornosti lehce objevit

pod nánosem pseudovědecké terminologie Avenaria, Schuppeho, Ewalda a jiných, i když je to terminologie nepřirozená, která věc úmyslně zatemňuje a odpuzuje širokou veřejnost od filozofie.

„Smíření“ Avenariovy teorie s „naivním realismem“ vzbudilo nakonec pochyby i u jeho žáků. R. Willy například praví, že obvyklé tvrzení, podle kterého Avenarius dospěl k „naivnímu realismu“, je nutné brát cum grano salis.* „Jako dogma by naivní realismus nebyl ničím jiným než vírou ve věci o sobě, existující mimo člověka (ausserpersönliche), v jejich smyslově hmatatelné podobě.“** Jinými slovy: jediná teorie poznání, která skutečně a nikoli fiktivně vzniká ve shodě s „naivním realismem“, je podle Willyho mínění materialismus! Willy ovšem materialismus odmítá. Musí však přiznat, že Avenarius v Lidském pojetí světa obnovuje jednotu „zkušenosti“, jednotu „já“ a okolí „pomocí řady složitých a zčásti značně vykonstruovaných pomocných a zprostředkujících pojmů“ (171). Lidské pojetí světa, které je reakcí na Avenariův prvotní idealismus, „má zcela ráz *smíření* (eines Ausgleiches) naivního realismu zdravého rozumu a gnozeologického idealismu katedrové filozofie. Že by však takové smíření mohlo obnovit jednotu a celistvost zkušenosti (Willy praví: Grunderfahrung, tj. základní zkušenosti; ještě jedno nové slovíčko!), to bych tvrdit nechtěl“ (170).

Cenné přiznání! Smířit idealismus s materialismem se Avenariově „zkušenosti“ nepodařilo. Willy, jak se zdá, *katedrovou filozofii* zkušenosti odmítá, aby ji nahradil třikrát zmatenější filozofií „základní“ zkušenosti...

* — se zrnkem soli, tj. s velkou výhradou. *Red.*

** *R. Willy, Gegen die Schulweisheit*[³²³], S. 170.

4. EXISTOVALA PŘÍRODA PŘED ČLOVĚKEM?

Viděli jsme už, že tato otázka je pro Machovu a Avenariovu filozofii zvláště ožehavá. Přírodní vědy pozitivně tvrdí, že země existovala za takového stavu, kdy na ní nebyl a nemohl být ani člověk, ani jakákoli živá bytost. Organická hmota je jev pozdější, výsledek dlouhého vývoje. To znamená, že neexistovala hmota schopná vnímat, že nebyly žádné „komplexy počitků“, žádné *Já*, které by je podle Avenariova učení „nerozlučně“ spojovalo s okolím. Hmota je prvotní, myšlení, vědomí a vnímání jsou produktem hmoty na velmi vysokém stupni vývoje. To je materialistická teorie poznání, která je živelně uznávána v přírodních vědách.

Je otázka, zda nejvýznamnější představitelé empiriokriticismu zpozorovali, že se jejich teorie dostává do rozporu s přírodními vědami? Zpozorovali to a přímo si položili otázku, jaký způsob uvažování by mohl tento rozpor odstranit. Tři názory na tuto otázku, jednak samého R. Avenaria a dále jeho žáků J. Petzoldta a R. Willyho jsou z materialistického hlediska zvláště zajímavé.

Avenarius se pokouší odstranit rozpor s přírodními vědami pomocí teorie „potenciálního“ centrálního členu v koordinaci. Koordinace, jak víme, spočívá v „nerozlučitelném“ spojení *Já* s okolím. Aby se odstranila zjevná absurdnost této teorie, zavádí se pojem „potenciálního“ centrálního členu. Jak je to například s vývojem člověka ze zárodku? Může existovat okolí (= „protičlen“), když je „centrální člen“ embryem? Embryonální systém C, odpovídá Avenarius, je „potenciální centrální člen vzhledem k budoucímu individuálnímu okolí“ (Poznámky^[87], s. 140 citovaného díla). Potenciální centrální člen se nikdy nerovná nule, ani tehdy, kdy ještě neexistují rodiče (elterliche Bestandteile) a kdy existují jen „součásti okolí“, které se mohou stát rodiči (S. 141).

Koordinace je tedy nerozlučitelná. Empiriokritik to musí tvrdit, chce-li zachránit základy své filozofie, počítky a komplexy počítků. Člověk je centrální člen této koordinace. A když neexistuje, když se ještě nenarodil, ani tehdy není centrální člen roven nule, stal se pouze *potenciálním* centrálním členem! Můžeme se jen divit, že se najdou lidé schopní brát vážně filozofa, který přichází s takovými úvahami! I Wundt, jenž zdůrazňuje, že naprosto není nepřítel každé metafyziky (tj. každého fideismu), je nucen konstatovat, že zde „pojmem zkušenosti je mysticky zatemněn“ slůvkem „potenciální“, které ruší každou koordinaci (citovaný článek^[325], s. 379).

Je opravdu možné mluvit vážně o koordinaci, jejíž nerozlučitelnost spočívá v tom, že jeden její člen je potenciální?

Není to snad mystika, není to přímo předstupeň fideismu? Jestliže lze uvažovat o potenciálním centrálním členu vzhledem k budoucímu okolí, proč by nebyl myslitelný k *minulému* okolí, tj. *po smrti* člověka? Můžete namítnout, že Avenarius tento závěr ze své teorie neučinil. Ano, ale tím se tato absurdní a reakční teorie stala jen zbabělejší, a ne lepší. Avenarius ji v roce 1894 nedovedl do konce, nebo se ji do konce bál dovést, domyslet ji do všech důsledků, ale R. Schubert-Soldern, jak uvidíme, se odvolával v roce 1896^[292] *právě na tuto teorii* a *právě* proto, aby mohl vyvozovat teologické závěry; tím si získal v roce 1906 *souhlas* Macha, který prohlásil: Schubert-Soldern jde „*cestami velmi blízkými*“ (machismu) (Analýza počítků^[48], s. 4). Engels zcela právem potíral Dühringa, otevřeného ateistu, za to, že svou nedůsledností *ponechával* fideismu ve své filozofii otevřena *zadní vrátka*. Engels to klade nejednou za vinu, a plným právem, materialistovi Dühringovi, který z toho, alespoň v letech sedmdesátých, žádné teologické závěry nedělal. A u nás máme lidi, kteří chtějí být pokládáni za marxisty, a přitom zanášejí mezi masy filozofii přibližující se k fideismu.

„Mohlo by se zdát,“ napsal ve stejném díle Avenarius, „že právě z hlediska empiriokriticizmu nemají přírodní vědy vůbec právo ptát se na období našeho nynějšího okolí, která časově předcházela existenci člověka“ (S. 144). Avenarius odpovídá: „Tazatel se nemůže vyhnout tomu, aby si nepřimyslel sám sebe“ (sich hinzuzudenken, tj. představit si, že je přítomen). „Ve skutečnosti,“ pokračuje Avenarius, „chce přírodovědec (třeba si to jasně ani neuvědomuje) v podstatě jen toto: jak by měla být určena země nebo svět před vznikem živých tvorů nebo člověka, přimyslím-li si sebe sama jako jejího pozorovatele asi stejně tak, jako by bylo možné pomocí zdokonalených přístrojů z naší země pozorovat dějiny jiné planety nebo dokonce jiné sluneční soustavy.“

Věc nemůže existovat nezávisle na našem vědomí; „vždy přimýšlíme sebe jako rozum, který se snaží tuto věc poznat“.

Tuto teorii o nutnosti „přimyslet si“ vědomí člověka ke každé věci, k přírodě před člověkem, jsem vyložil v prvním odstavci slovy „moderního pozitivisty“ R. Avenaria a ve druhém slovy subjektivního idealisty J. G. Fichteho*. Sofistika této teorie je tak zřejmá, že je trapné ji rozebírat. „Přimyslím-li si“ sebe, zůstane naše přítomnost *představou*, kdežto existence země před člověkem je *skutečností*. Fakticky člověk *nemohl* být například pozorovatelem země v rozžhaveném stavu, a „myslet“ si přitom svou přítomnost je úplně stejný *obskurantismus*, jako kdybych začal hájit existenci pekla tímto argumentem: kdybych „přimyslel“ sebe jako pozorovatele, mohl bych pozorovat peklo atd. Avenarius „smiřuje“ empiriokriticizmus s přírodními vědami tak, že milostivě dovoluje, abychom „si přimysleli“ to, co přírodní vědy *vylučují* jako nemožné. Ani jediný poněkud vzdělaný člověk s poněkud zdravým rozumem nepochybuje o tom, že země existovala již tehdy, kdy na ní *nemohl* být žádný

* J. G. Fichte, Rezension des „Aenesidemus“, 1794^[179], In: Sämtliche Werke, Bd. I, S. 19.

život, žádný počitek, žádný „centrální člen“; proto celá Machova a Avenariova teorie, z níž plyne, že země je komplex počitků („tělesa jsou komplexy počitků“) nebo „komplex elementů, v nichž psychično je totožné s fyzičnem“, nebo „protičlen, při němž se centrální člen nikdy nemůže rovnat nule“, je tedy *filozofický obskurantismus*, dovedení subjektivního idealismu ad absurdum.

J. Petzoldt upozoroval, do jakého nesmyslného postavení se Avenarius dostal, a bylo mu z toho hanba. Ve svém Úvodu do filozofie čisté zkušenosti (sv. II)[²⁶³] věnuje celý paragraf (65) „otázce dříve existujících (či raných — frühere) období země“.

„V Avenariově učení,“ praví Petzoldt, „má *Já* (das Ich) jinou úlohu než u Schuppeho“ (poznáváme, že Petzoldt jasně a nejednou prohlašuje: naši filozofii založili *tři* lidé, a to Avenarius, Mach a Schuppe), „ale pro Avenariovu teorii má úlohu stále významnou“ (na Petzoldta zřejmě zapůsobilo, jak Schuppe strhl masku Avenariovi, když poukázal na to, že pro něho je fakticky *Já* také základem všeho; Petzoldt to chce napravit). „Avenarius jednou pravil,“ pokračuje Petzoldt: „Můžeme si ovšem myslet nějakou krajinu, kam dosud lidská noha nevzkročila, ale abychom si mohli takové okolí *myslet* (podtrženo Avenariem), musí zde přece být to, co označujeme *Já* (Ich-Bezeichnetes), *jehož* (podtrženo Avenariem) myšlenkou by tato myšlenka byla“ (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 18. Bd., 1894, S. 146, Anmerkung[⁸⁷]).

Petzoldt namítá:

„Gnozeologicky důležitá není otázka, můžeme-li si takovou krajinu vůbec v myšlenkách představovat, nýbrž smíme-li si o ní myslet, že existuje nebo že existovala nezávisle na jakémkoli individuálním myšlení.“

Co je pravda, to je pravda. Lidé si mohou v myšlenkách představovat a „přimýšlet“ třeba peklo, všelijaká strašidla, Lunačarskij si „přimyslel“ dokonce... nu, řeknu to mírně, náboženské pojmy³²; ale úkolem teorie poznání je právě to,

aby dokázala nereálnost, fantastičnost a reakčnost takových výmyslů.

„Neboť že k myšlení patří systém C (tj. mozek), to je přece pro Avenaria a filozofii, kterou obhajují, samozřejmou věcí...“

To není pravda. Avenariova teorie v roce 1876 je teorie myšlení bez mozku. A v jeho teorii z let 1891—1894 je, jak hned uvidíme, podobný prvek idealistického nesmyslu.

„Je však tento systém C *podmínkou existence* (podtrženo Petzoldtem) třeba druhohor (Sekundärzeit) země?“ A Petzoldt, když uvedl mnou už citovanou Avenariovu úvahu o tom, co je vlastně cílem přírodních věd a jak si můžeme „přimyslet“ pozorovatele, namítá:

„Nikoli, my chceme vědět, zda si smíme myslet, že země existovala v oné dávné době tak, jako si myslím, že existovala včera nebo před minutou. Anebo má být skutečně existence země činěna závislou na tom, zda si smíme myslet (jak žádal *Willy*), že spolu se zemí existuje v oné době přinejmenším nějaký systém C, třeba na nejnižším vývojovém stupni?“ (K této myšlence Willyho se hned vrátíme.)

„Avenarius se podivnému závěru Willyho vyhýbá myšlenkou, že tazatel, který se ptá, nemůže sebe sama odmyslet (sich wegdenken, tj. představit si, že je nepřítomen) anebo že se nemůže vyhnout tomu, aby si sebe sama nepřimyslel (sich hinzuzudenken: viz *Lidské pojetí světa*^[89], s. 130 prvního německého vydání). Tím však Avenarius činí nejen individuální *Já* osoby tazatele nebo myšlenku o tomto *Já* podmínkou pro akt myšlení o neobydlené zemi, ale i podmínkou toho, jsme-li oprávněni věřit v existenci země v tehdejší době.

Této scetnosti se lze snadno vyhnout, nepřikládáme-li tomuto *Já* tak veliký teoretický význam. Jediné, co musí teorie poznání žádat, má-li co činit s těmi či oněmi názory na to, co je prostorově nebo časově vzdálené, je, aby to bylo myslitelné a aby to mohlo být jednoznačně (eindeutig)

určeno; všechno ostatní je věcí speciálních věd“ (sv. II, s. 325)^[263].

Petzoldt překřtil zákon kauzality na zákon jednoznačné určenosti a zavedl do své teorie, jak uvidíme, *apriorní platnost* tohoto zákona. To znamená, že se Petzoldt před Avenariovým subjektivním idealismem a solipsismem („přikládá našemu *Já* přílišný význam“, tak se to říká v profesorském žargonu!) zachraňuje pomocí *kantovských* idejí. To, že chybí v Avenariově učení objektivní moment a že je nelze uvést do souladu s požadavky přírodních věd, které konstatují, že země (objekt) existovala dávno před vznikem živých bytostí (subjektu), to vše Petzoldta přinutilo, aby se zachytil příčinnosti (jednoznačné určenosti). Země existovala, neboť její existence před člověkem je přičinně spjata s její nynější existencí. Za prvé, kde se vzala příčinnost? A priori, praví Petzoldt. Za druhé, neexistuje příčinná souvislost také v představách o pekle, strašidlech a „výmyslech“ Lunačarského? Za třetí, je jisté, že Petzoldt takto potřel teorii o „komplexech počitků“. Petzoldt nevyřešil rozpor, který zjistil u Avenaria, nýbrž zapletl se ještě více, neboť řešení může být jen jedno: uznat, že vnější svět odrážený naším vědomím existuje nezávisle na našem vědomí. Jenom toto materialistické řešení je skutečně slučitelné s přírodními vědami a jen ono odstraňuje Petzoldtovo a Machovo idealistické řešení problému příčinnosti, o kterém budeme mluvit zvlášť.

Třetí empiriokritik, R. Willy, poprvé v roce 1896 vznesl otázku, zda Avenariova filozofie naráží na tyto obtíže, v článku *Der Empiriokritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt* (Empiriokriticismus jako jediné vědecké stanovisko). Jak to bylo se světem dříve, než existovali lidé? ptá se zde Willy* a odpovídá nejprve ve shodě s Avenariem: „Do minulosti se přenášíme *v myšlenkách*.“ Ale později

* Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Jg. 20, 1896^[261], S. 72.

praví, že není naprosto nutné, abychom *zkušeností* rozuměli jen lidskou zkušenost. „Neboť na svět živočichů, i kdyby šlo o nejmenšího červa, se musíme dívat prostě jako na svět primitivních bližních (Mitmenschen), jakmile život živočichů pozorujeme v souvislosti s obecnou zkušeností“ (73—74). Země tedy byla před člověkem „zkušeností“ červa, který zastával funkci „centrálního členu“, aby zachránil Avenariovu „koordinaci“ a Avenariovu filozofii! Není divu, že Petzoldt nechtěl mít nic společného s touto úvahou, která je nejen perlou nesmyslnosti (červu jsou připisovány ideje o zemi, odpovídající teoriím geologů), ale přitom vůbec nepomůže našemu filozofovi, protože země existovala nejen před člověkem, nýbrž i před jakýmkoli živými bytostmi vůbec.

Podruhé se touto otázkou Willy zabýval v roce 1905. Červ tu byl ponechán stranou.* Petzoldtův „zákon jednoznačnosti“ však Willyho pochopitelně neuspokojil, protože v něm spatřoval jen „logický formalismus“. Otázka existence světa před člověkem, praví autor, jak ji staví Petzoldt, nás přivádí prostě „opět k věcem o sobě podle takzvaného zdravého rozumu?“ (tj. k materialismu! To je opravdu hrozné!) Co znamenají milióny let, kdy neexistoval život? „Je snad čas věcí o sobě? To přece ne!** Nuže, je-li tomu tak, potom tedy jsou věci mimo člověka jen představami, útržky fantazie, kterou si my lidé vytváříme z několika fragmentů, jež nacházíme okolo sebe. Proč vlastně ne? Má se snad bát filozof běhu života?... Říkám si: zanech mudrování nad systémy a chop se okamžiku (ergreife den Augenblick), toho okamžiku, který prožíváš a který jedině činí člověka šťastným“ (177—178).

Tak vida! Buď materialismus, anebo solipsismus. K tomu dospěl R. Willy přes své halasné fráze, jakmile se musel zabývat otázkou existence přírody před člověkem.

* R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, 1905^[323], SS. 173—178.

** O tom si s machisty později porozprávíme zvlášť.

Závěr. Před námi vystoupili tři empiriokritičtí auguři, kteří se v potu tváře snažili uvést svou filozofii do souladu s přírodními vědami a zalátat díry solipsismu. Avenarius opakoval Fichtův argument a zaměnil skutečný svět světem představovaným. Petzoldt se vzdálil fichtovskému idealismu a přiblížil se idealismu kantovskému. Willy, který nejprve utrpěl fiasko s „červem“, mávl rukou a bezděky vyžvanil pravdu: buď materialismus, nebo solipsismus, anebo dokonce neuznávat nic než přítomný okamžik.

Zbývá nám ještě ukázat čtenáři, *jak* tuto otázku pochopili a vyložili naši domácí machisté. Bazarov v Příspěvcích „k“ filozofii marxismu^[4], s. 11, píše:

„Nyní nám zbývá sestoupit pod vedením našeho věrného vademeka (jde o Plechanova) do poslední a nejstrašnější sféry solipsistického pekla, do sféry, kde podle názoru Plechanovova každému subjektivnímu idealismu hrozí nutnost představovat si svět v nazíracích formách ichtyosaurů a archeopteryxů. ‚Přeneseme se v mysl,‘ píše Plechanov, ‚do epochy, kdy na zemi existovali jen velmi vzdálení předkové člověka, například do druhohor. Tážeme se, jak tomu bylo tehdy s prostorem, časem a příčinností? Komu náležely tehdy tyto subjektivní formy? Ichtyosaurům? A čí rozum tehdy diktoval své zákony přírodě? Rozum archeopteryxe? Na tyto otázky Kantova filozofie nemůže dát odpověď. Musí být odmítnuta, protože je naprosto neslučitelná s moderní vědou.‘ (L. Feuerbach^[58], s. 117.)“

Na tomto místě Bazarov přerušuje citát z Plechanova, a jak hned uvidíme, právě před velmi důležitou větou: „Idealismus tvrdí: bez subjektu není objektu. Dějiny země dokazují, že objekt existoval mnohem dříve, než se objevil subjekt, tj. mnohem dříve, než vznikly organismy, u nichž je zcela patrný určitý stupeň vědomí... Dějiny vývoje potvrzují pravdivost materialismu.“

Pokračujeme v citátu z Bazarova:

„Dává nám však Plechanovova věc o sobě odpověď,

kteřou hledáme? Vzpomeňme si, že i podle Plechanova nemůžeme mít o věcech, jak jsou o sobě, žádnou představu — známe jen jejich projevy, jen výsledky jejich působení na naše smyslové orgány. ‚Kromě tohoto působení nemají žádnou podobu‘ (L. Feuerbach, s. 112). Jaké smyslové orgány existovaly v epoše ichtyosaurů? Je zřejmé, že jen smyslové orgány ichtyosaurů a jim podobných. Jen představy ichtyosaurů byly tehdy skutečnými, reálnými projevy věcí o sobě. Musí tedy i podle Plechanova paleontolog, chce-li zůstat na ‚reálné‘ půdě, psát dějiny druhohor v nazíracích formách ichtyosaurů. I zde se tedy ve srovnání se solipsismem nedostáváme ani o krok dále.“

Úvedli jsme v plném znění (omlouváme se čtenáři za dlouhý citát, ale bylo to nutné) úvahu machisty, která zaslouží, aby byla zvěčněna jako prvotřídní příklad zmatečnosti.

Bazarov se domnívá, že chytil Plechanova za slovo. Nemají-li věci o sobě mimo působení na naše smyslové orgány žádnou podobu, znamená to, že neexistovaly v druhohorách jinak než jako „podoba“ smyslových orgánů ichtyosaurů. A to je úvaha materialisty?! Jestliže je „podoba“ výsledkem působení „věcí o sobě“ na smyslové orgány, plyne snad z toho, že věci *neexistují nezávisle* na jakýchkoli smyslových orgánech??

Připustíme však na okamžik, že Bazarov skutečně „nepochopil“ Plechanova slova (i když je takový předpoklad nepravděpodobný) a že se mu zdála nejasná. Budiž. My se ptáme: Cvičí se Bazarov ve výpadech proti Plechanovovi (kterého machisté povyšují na jediného představitele materialismu!), nebo mu jde o vysvětlení problematiky *materialismu*? Když se vám zdál Plechanov nejasný nebo plný rozporů apod., proč jste si nevzal jiné materialisty? Snad proto, že je neznáte? Nevědomost však není argument.

Jestliže Bazarov skutečně neví, že základním principem materialismu je uznání vnějšího světa, uznání existence

věcí mimo naše vědomí a nezávisle na něm, potom máme před sebou opravdu ohromující případ naprosté nevědomosti. Čtenáři připomeneme Berkeleyho, který v roce 1710 materialistům vytýkal, že uznávají „předměty samy o sobě“, které existují nezávisle na našem vědomí a které jsou tímto vědomím odráženy. Jistě má každý právo postavit se na stranu Berkeleyho nebo kohokoli jiného *proti* materialistům. O tom není sporu. Je však také nesporné, že ten, kdo mluví o materialistech a přitom komolí nebo ignoruje základní princip *veškerého* materialismu, vnáší do otázky neodpuštělný zmatek.

Měl Plechanov pravdu, když řekl, že pro idealismus není objekt bez subjektu a že pro materialismus existuje objekt nezávisle na subjektu a subjekt ho více či méně správně odráží ve svém vědomí? Jestliže to *není* pravda, potom člověk, který má jen trochu úcty k marxismu, by musel poukázat na *tuto* Plechanovovu chybu, a pokud jde o otázku materialismu a existenci přírody před člověkem, neměl by se vypořádat jen s Plechanovem, ale s někým jiným, s Marxem, Engelsem, Feuerbachem. Jestliže to je pravda, nebo jestliže přinejmenším nejste schopni tu objevit nějakou chybu, potom je z autorského hlediska nepoctivostí váš pokus zamíchat karty a poplést v čtenářově hlavě nejelementárnější představu o tom, co je materialismus na rozdíl od idealismu.

Avšak pro marxisty, kteří se o tuto otázku zajímají a *nehledí* přitom na každé slovo, které řekne Plechanov, uvedeme názor L. Feuerbacha, který byl, jak známo (Bazarov to *neví?*), materialistou a jehož prostřednictvím Marx a Engels, jak známo, dospěli od Hegelova idealismu ke své materialistické filozofii. Ve své odpovědi R. Haymovi Feuerbach napsal:

„Příroda, která není pro člověka nebo vědomí objektem, je ovšem ve smyslu spekulativní filozofie nebo alespoň idealismu kantovskou věcí o sobě“ (později promluvíme podrobněji o tom, jak naši machisté směšují kantovskou

a materialistickou věc o sobě), „abstrakcí bez reality, ale právě na přírodě idealismus ztroskotává. Přírodní vědy, alespoň za svého dnešního stavu, nás nutně přivádějí k bodu, kdy ještě nebyly dány podmínky pro existenci lidí, kdy příroda, tj. země, ještě nebyla předmětem lidského oka a lidského vědomí, kdy tedy příroda byla bytím absolutně nelidským (absolut unmenschliches Wesen). Idealismus na to může namítnout: i tato příroda je však přírodou, kterou myslíš ty (von dir gedachte). Ale z toho ovšem neplyne, že tato příroda kdysi neexistovala skutečně, tak jako z toho, že Sokrates a Platón pro mne neexistují, jestliže si je nemyslím, neplyne, že Sokrates a Platón svého času neexistovali ve skutečnosti beze mne.“*

Tak uvažoval Feuerbach o materialismu a idealismu, pokud jde o otázku existence přírody před člověkem. Avenariovo sofizma („přimyslet si pozorovatele“) Feuerbach vyvrátil, i když neznal „moderní pozitivismus“, ale znal zato dobře stará idealistická sofizmata. A Bazarov nám přece dočista nic nového neřekl, jen opakoval toto idealistické sofizma: „Kdybych tam byl býval (na zemi v epoše před člověkem), byl bych viděl svět tak a tak“ (Příspěvky k filozofii marxismu, s. 29). Jinými slovy: Jestliže budu předpokládat něco, o čem vím, že je to nesmyslné a že to je v rozporu s přírodními vědami (že by mohl být člověk pozorovatelem epochy před člověkem), potom se mi podaří dokázat, že moje filozofie má hlavu a patu.

Podle toho můžeme soudit, jak Bazarov věci zná a jaké metody jako autor používá, když se ani nezmínil o „obtížích“, s nimiž se potýkali Avenarius, Petzoldt a Willy. Zároveň všechno naházel do jednoho pytle a čtenáři předložil tak neuvěřitelný zmatek, že mezi materialis-

* *L. Feuerbach, Sämtliche Werke, herausgegeben von Bolin und Jodl, Band VII, Stuttgart 1903*[187], S. 510; nebo *Karl Grün, L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung, I. Band, Leipzig 1874*[1869], SS. 423–435.

mem a solipsismem nebyl žádný rozdíl. Idealismus prezentoval jako „realismus“ a materialismu připsal popírání existence věcí mimo jejich působení na smyslové orgány! Skutečně je tomu tak: buď Feuerbach neznal elementární rozdíl mezi materialismem a idealismem, nebo Bazarov a spol. přepracovali zcela novým způsobem elementární filozofické pravdy.

Anebo vezměme ještě Valentinova. Pohleďte na tohoto filozofa, který je přirozeně u vytržení nad Bazarovem: 1. „Berkeley je původcem korelativistické teorie relativní danosti subjektu a objektu“ (148)[¹⁹]. Koneckonců to není Berkeleyho idealismus, nic takového! To je „hloubavá analýza“! 2. „V nejrealističtější podobě, nebereme-li v úvahu formy (!) jejich obvyklého idealistického výkladu (jen výkladu!), základní myšlenky teorie formuloval Avenarius“ (148). Jak je vidět, na mystifikaci naletí nemluvnata! 3. „Avenariův názor na východisko poznání je tento: Každé individuum se nachází v určitém okolí, jinými slovy, individuum a okolí jsou dány jako spojené a nerozlučné (!) členy jedné a těžce koordinace“ (148). Rozkošné! To není idealismus, Valentinov a Bazarov se povznesli nad materialismus a idealismus, je to „nejrealističtější“ „nerozlučitelnost“ objektu a subjektu. 4. „Je správné opačné tvrzení, že není takový protičlen, kterému by neodpovídal centrální člen, individuum? Pochopitelně (!), není správné... V prvohorách se zelenaly lesy... a člověk neexistoval“ (148). Nerozlučitelnost je tedy *možné* rozloučit! Není to snad „pochopitelné“? 5. „Z hlediska teorie poznání je přece otázka objektu o sobě nesmyslná“ (148). Aby ne! Ačkoli ještě neexistovaly vnímající organismy, přece věci byly „komplexy elementů“, které jsou *totožné* s počítky! 6. „Imanentní škola představovaná Schubertem-Soldernem a Schuppem dala těmto (!) myšlenkám nevhodnou formu a dostala se do slepé uličky solipsismu“ (149). V „těchto myšlenkách“ samých tedy není solipsismus a empiriokriticismus není vůbec omíláním

reakční teorie imanentistů, kteří lžou, když projevují své sympatie Avenariovi!

Páni machisté, tohle není žádná filozofie, ale nesouvislé blábolení.

5. MYSLÍ ČLOVĚK MOZKEM?

Bazarov na tuto otázku odpovídá se vši rozhodností kladně. „Dáme-li,“ píše, „Plechanovově tezi ‚vědomí je vnitřní (? Bazarov) stav hmoty‘ uspokojivější formu, například ‚každý psychický proces je funkcí mozkového procesu‘, nebudou se sním přít ani Mach, ani Avenarius...“ (Příspěvky „k“ filozofii marxismu, 29.)^[4]

Pro myš není silnějšího zvířete než kočka. Pro ruské machisty není silnějšího materialisty než Plechanov. Vyslovil snad opravdu *jen* Plechanov anebo poprvé Plechanov materialistickou tezi, že vědomí je vnitřní stav hmoty? A když se Bazarovovi nezalíbila Plechanovova formulace materialismu, proč se vlastně pustil do Plechanova a nebral v úvahu Engelse a Feuerbacha?

Protože se machisté bojí přiznat pravdu. Bojují proti materialismu a předstírají, že bojují proti Plechanovovi: je to zbabělá a bezzásadová metoda.

Přejděme však k empiriokriticismu. Avenarius „nebude mít námitky“ proti tomu, že myšlení je funkcí mozku. Tato Bazarovova slova obsahují zřejmou nepravdu. Nejenže Avenarius *se pře* o tuto materialistickou tezi, ale vybudoval celou „teorii“, již chce vyvrátit právě tuto tezi. „Náš mozek,“ praví Avenarius v Lidském pojetí světa^[90], „není bydlíštěm, sídlem, tvůrcem, není nástrojem nebo orgánem, nositelem nebo substrátem atd. myšlení“ (S. 76 — Mach to se sympatiemi cituje v Analýze počítků^[48], s. 32). „Myšlení není obyvatelem nebo vládcem, jednou polovinou nebo stránkou atd., a také není produktem, a dokonce fyziologickou funkcí nebo jen vůbec stavem

mozku“ (tamtéž). Neméně rozhodně se vyjadřuje Avenarius ve svých Poznámkách. „Představy“ „nejsou funkce (fyziologické, psychické, psychofyzické) mozku“ (§ 115, S. 419, cit. práce^[87]). Počítky nejsou „psychické funkce mozku“ (§ 116).

Podle Avenaria není tedy mozek orgánem myšlení a myšlení není funkcí mozku. Vezměme Engelse a hned uvidíme formulace zcela protichůdné, otevřeně materialistické. „Myšlení a vědomí,“ praví Engels v Anti-Dühringu^[156], „jsou produkty lidského mozku“ (5. německé vydání, s. 22)⁸³. Táž myšlenka se v tomto spise mnohokrát opakuje. V Ludwigu Feuerbachovi čteme tento výklad Feuerbachových a Engelsových názorů: „...hmotný (stofflich), smyslově vnímatelný svět, k němuž sami patříme, je jediná skutečnost“ a „naše vědomí a myšlení, ať se zdá jakkoli nadmyslovým, je produktem (Erzeugnis) hmotného, tělesného orgánu, mozku. Hmota není produktem ducha, nýbrž duch sám je jen nejvyšším produktem hmoty. To je ovšem čistý materialismus“ (4. německé vydání^[158], s. 18). Nebo na s. 4: zde se mluví o pouhém odrazu přírodních procesů v „myslícím mozku“⁸⁴ atd. atp.

Avenarius odmítá toto materialistické stanovisko a nazývá „myšlení mozkiem“ „*fetišismem přírodních věd*“ (Lidské pojetí světa, 2. německé vydání^[80], s. 70). Avenarius si tedy nedělá nejmenší iluze, že se v tomto bodě dostává do zásadního rozporu s přírodními vědami. Přiznává, jako to přiznává Mach a všichni imanentisté, že přírodní vědy stojí na živelně, neuvědoměle materialistickém stanovisku. Přiznává a přímo prohlašuje, že se *naprosto rozchází s „nynější psychologií“* (Poznámky^[87], s. 150 a na mnoha jiných místech). Tato nynější psychologie provádí nepřipustnou „introjekci“, tak zní nové slovo, které vypotil náš filozof, tj. vkládá myšlenky do mozku nebo počítky do nás. Tato „dvě slova“ (do nás = in uns), praví Avenarius tamtéž, obsahují v sobě jistý předpoklad (Annahme), který empiriokriticismus popírá. „*Toto vkládání* (Hinein-

verlegung) viděného atd. do člověka je právě to, co nazýváme *introjekcí*“ (S. 153, § 45).

Introjekce se „zásadně“ odchyluje od „přirozeného pojetí světa“ (natürlicher Weltbegriff) tím, že říká „ve mně“, místo aby řekla „přede mnou“ (vor mir, S. 154), tím, že „ze součásti (reálného) okolí činí součást (ideálního) myšlení“ (tamtéž). „Z amechanického“ (nové slovo místo: psychického), „které se svobodně a jasně projevuje v daném (nebo: v námi nalezeném, im Vorgefundenen), činí introjekce něco, co se tajemně skrývá (je latentní, praví „nově“ Avenarius) v centrálním nervovém systému“ (tamtéž).

Máme před sebou tutéž *mystifikaci*, s níž jsme se setkali v souvislosti s proslulou obhajobou „naivního realismu“ empiriokritiky a imanentisty. Avenarius jedná podle rady Turgeněvova šejdíře³⁵: nejvíce je třeba nadávat na neřesti, které máš sám. Avenarius chce vzbudit zdání, že bojuje proti idealismu: z introjekce se totiž obyčejně vyvozuje filozofický idealismus, vnější svět se proměňuje v počitek, v představu atp. Ale já hájím „naivní realismus“, stejnou realitu všeho daného, i „*Ja*“ a okolí, a přitom nevkládám vnější svět do lidského mozku.

Zde je táž sofistika, jakou jsme viděli na příkladě známé koordinace. Avenarius odvrací čtenářovu pozornost výpady proti idealismu a ve skutečnosti obhajuje trochu jinými slovy též idealismus: myšlení není funkcí mozku, mozek není orgánem myšlení, počítky nejsou funkcí nervového systému, nikoli, počítky jsou „elementy“, v jedné spojitosti jen psychické, v druhé spojitosti (ačkoli to jsou přece „*to-tožné*“ elementy) fyzické. Novou zmatenou terminologií, novými vykonstruovanými slovíčky, které jsou výrazem zdánlivě nové „teorie“, Avenarius jen udělal několik kroků na místě a vrátil se ke svému základnímu idealistickému předpokladu.

A jestliže naši ruští machisté (například Bogdanov) nepostřehli „mystifikaci“ a v „novém“ způsobu obhajoby

idealismu viděli snahu jej vyvrátit, potom v rozboru empiriokriticizmu provedeném odborníky ve filozofii nalézáme střízlivé hodnocení podstaty Avenariových idejí, která se stává zřejmou, jakmile vyloučíme strojenou terminologii.

Bogdanov napsal v roce 1903 (stať Autoritativní myšlení^[8] ve sborníku nazvaném Z psychologie společnosti, s. 119 n.):

„Richard Avenarius podal nejharmoničtější a nejucelejší filozofický obraz vývoje dualismu ducha a těla. Podstata jeho ‚učení o introjekci‘ záleží v tomto“ (bezprostředně pozorujeme jen fyzická tělesa a jen hypoteticky předpokládáme cizí zážitky, tj. psychično v jiném člověku). „Hypotéza se komplikuje tím, že zážitky jiného člověka jsou umísťovány dovnitř jeho těla, jsou vkládány (introjektovány) do jeho organismu. To už je zbytečná hypotéza, plodící dokonce spoustu rozporů. Avenarius systematicky vypočítává tyto rozpory, rozvíjeje nepřetržitou řadu historických momentů ve vývoji dualismu a posléze filozofického idealismu; zde však nemusíme Avenaria následovat...“ „Introjekce vystupuje jako vysvětlení dualismu ducha a těla.“

Bogdanov se chytil na udici profesorské filozofie a uvěřil, že „introjekce“ je namířena proti idealismu. Bogdanov *na slovo* uvěřil zhodnocení introjekce, které provedl sám Avenarius, a nezapozoroval *osten* namířený proti materialismu. Introjekce popírá, že myšlení je funkcí mozku, že počítky jsou funkcí centrálního nervového systému člověka, tj. popírá nejelementárnější fyziologickou pravdu, jen aby potřela materialismus. „Dualismus“ je tak vyvracen *idealisticky* (nehledě na celý ten Avenariův diplomatický hněv namířený proti idealismu), neboť počítka i myšlení se tu nejeví jako druhotné, jako odvozené z hmoty, nýbrž jako *prvotní*. Avenarius vyvrátil dualismus jen potud, pokud „vyvrátil“ existenci objektu bez subjektu, hmoty bez myšlení, existenci vnějšího světa nezávislého na našich počítkách, tj. vyvrátil dualismus *idealisticky*: Avenarius

potřeboval tento nesmysl, jímž popírá, že zrakový obraz stromu je funkcí mé sítnice, nervů a mozku, aby mohl zdůvodnit teorii o „nerozlučné“ spojitosti „veškeré“ zkušenosti, jež v sobě zahrnuje i naše „Já“, i strom, tj. okolí.

Učení o introjekci je zmatek, který umožňuje pašování idealistických nesmyslů a který odporuje přírodním vědám, neboť přírodovědci rozhodně trvají na tom, že myšlení je funkcí mozku, že počítky, tj. obrazy *vnějšího světa*, existují v nás, neboť jsou vyvolávány působením věcí na naše smyslové orgány. Materialistické překonání „dualismu ducha a těla“ (tj. materialistický monismus) spočívá v tom, že duch neexistuje nezávisle na těle, že duch je druhotný, že je funkcí mozku, odrazem vnějšího světa. Idealistické překonání „dualismu ducha a těla“ (tj. idealistický monismus) spočívá v tom, že duch *není* funkcí těla, že duch je tedy prvotní, že „okolí“ a „Já“ existují v nerozlučné spojitosti jedněch a týchž „komplexů elementů“. Kromě těchto dvou, vzájemně si naprosto odporujících způsobů překonání „dualismu ducha a těla“, nemůže existovat žádný třetí způsob, nepočítáme-li eklekticismus, tj. nesmyslné směšování materialismu a idealismu. A právě toto směšování materialismu a idealismu, které nacházíme u Avenaria, se zdálo být Bogdanovovi a spol. „pravdou stojící mimo materialismus a idealismus“.

Ale odborníci ve filozofii nejsou tak naivní a důvěřiví jako ruští machisté. Každý z těchto pánů řádných profesorů hájí „svůj“ systém vyvracení materialismu anebo v nejlepším případě „smiřování“ materialismu a idealismu, ale u konkurenta bez okolků odhaluje nesourodost fragmentů materialismu a idealismu v různých „nejnovějších“ a „originálních“ systémech. Jestliže se na Avenariovu udici chytilo několik mladých inteligentů, nepodařilo se dostat na lep starého lišáka Wundta. Idealista Wundt velmi nezdvořile strhl masku Avenariova pitvoření tím, že ho *pochválil za protimaterialistickou tendenci učení o introjekci*.

„Jestliže empiriokriticismus,“ napsal Wundt, „vytýká vulgárnímu materialismu, že takovými výrazy jako mozek, myslí' nebo ,způsobuje' myšlení, vyjadřuje vztah, který nemůže být zjištěn faktickým pozorováním a popisem“ (za „fakt“ W. Wundt asi pokládá to, že člověk myslí bez mozku!), „...pak je tato výtka jistě oprávněná (cit. práce^[325], S. 47—48).

Jak by ne! Proti materialismu půjdou idealisté vždy s polovičatým Avenariem a Machem! Škoda jen, dodává Wundt, že tato teorie introjekce „nijak nesouvisí s učením o nezávislé vitální řadě a byla zřejmě teprve dodatečně a dosti uměle k tomuto učení připojena zvnějšku“ (S. 365).

Introjekce, praví O. Ewald, „není ničím jiným než fikcí empiriokriticizmu, kterou užívá k zastření svých chyb“ (1. c. ^[165], 44). „Vidíme zvláštní rozpor: na jedné straně má odstranění introjekce a obnovení přirozeného chápání světa vrátit světu charakter živé reality; na druhé straně vede empiriokriticismus svou principiální koordinací k čistě idealistické teorii absolutní korelace protičlenu a centrálního členu. Avenarius se tedy pohybuje v kruhu. Vytáhl do boje proti idealismu a složil zbraně dříve, než mohlo dojít k otevřenému střetnutí. Chtěl osvobodit svět objektů ze zajetí subjektu, aby hned nato znovu připoutal tento svět k subjektu. To, co skutečně kriticky odstraňuje, je spíše karikatura idealismu než jeho skutečně adekvátní gnozeologický výraz“ (1. c., 64—65).

„Svým často citovaným výrokiem,“ praví Norman Smith, „že mozek není ani sídlem, ani orgánem, ani nositelem myšlení, zavrhuje Avenarius jediné termíny, jež máme, abychom mohli definovat vztah mezi jedním i druhým“ (cit. stať^[302], p. 30).

Není také divu, že teorie introjekce schválená Wundtem, vzbuzuje sympatie zjevného spiritualisty Jamese Warda*,

* *James Ward, Naturalism and Agnosticism, 3rd ed., London, 1906*^[320], vol. II, pp. 171, 172.

který systematicky bojuje proti „naturalismu a agnosticismu“, zvláště proti T. Huxleyemu (ne proto, že nebyl dost vyhraněným a dost rozhodným materialistou, což mu vytýkal Engels, ale) proto, že se za jeho agnosticismem vlastně skrývá v podstatě materialismus.

Poznamenáváme ještě, že anglický machista K. Pearson, který ignoruje všechny filozofické úskoky a který neuznává ani introjekci, ani koordinaci, ani „objev elementů světa“, dochází k nevyhnutelnému závěru, že machismus, je-li zbaven podobných „roušek“, musí dospět k čistému subjektivnímu idealismu. Pearson nezná žádné „elementy“. „Smyslové vjemy“ (sense-impressions) jsou jeho první a poslední slovo. Nepochybuje ani v nejmenším, že člověk myslí mozkiem. A tak rozpor mezi touto tezí (která je jedinečně v souladu s vědou) a východiskem jeho filozofie je zjevný a přímo bije do očí. Pearson je celý bez sebe, když bojuje proti pojmu hmoty jako něčemu, co existuje nezávisle na našich smyslových vjemech (VII. kapitola jeho Gramatiky vědy). Pearson opakuje všechny argumenty Berkeleyho a prohlašuje, že hmota je nic. Pokud jde o vztah mozku k myšlení, Pearson však rozhodně prohlašuje: „Z vůle a vědomí, jež jsou spjaty s hmotným mechanismem, nemůžeme usuzovat, že je cosi podobného vůli a vědomí bez tohoto mechanismu.“* Jako shrnutí této části svého bádání Pearson zdůrazňuje dokonce tezi: „Vědomí nemá vůbec smysl za hranicemi nervového systému, který je obdobou našeho; je nelogické tvrdit, že každá hmota má vědomí“ (ale je logické předpokládat, že každá hmota má vlastnost v podstatě příbuznou s vnímáním, vlastnost odrazu), „ale ještě nelogičtější je tvrdit, že vědomí nebo vůle existují mimo hmotu“ (tamtéž, p. 75, teze druhá). Zmatek je tedy u Pearsona do nebe volající! Hmota není nic jiného než skupiny smyslových dojmů; to je jeho premisa, to je jeho filozofie. To znamená, že počitek

* *The Grammar of Science*, 2nd ed., London 1900[282], p. 58.

a myšlení jsou prvotní a hmota je druhotná. Nikoli, vědomí bez hmoty neexistuje, ba ani snad ne bez nervového systému! Tj. vědomí a vnímání je takto druhotné. Voda je na zemi, země na velrybě, velryba ve vodě. Machovy „elementy“, Avenariova koordinace a introjekce tento zmatek nikterak neodstraňují, ale celou věc jen zatemňují a zmatek zastírají pomocí učené filozofické hatmatilky.

Takovou hatmatilkou, o níž stačí říci pár slov, je svérázná terminologie Avenariova, který vytvořil neko-
nečné množství různých „notalů“, „sekuralů“, „fiden-
cialů“ apod. apod. Naši ruští machisté většinou stydlivě
obcházejí tento profesorský galimatyáš a jen zřídkakdy
vystřelí po čtenáři (aby ho omráčili) nějakým „existen-
cialem“ atp. Jestliže však naivní lidé tato slovíčka pokládají
za zvláštní biomechaniku, tu němečtí filozofové, kteří sami
milují „učená“ slova, se Avenariovi vysmívají. Říci „notal“
(notus = známý), nebo říci, že je mi to či ono známo, je
úplně totéž, praví Wundt v kapitole nadepsané Scholastic-
ký ráz empiriokritického systému. Opravdu to je nejčistší
a beznadějná scholastika. Jeden z nejoddanějších žáků
Avenariových, R. Willy, měl odvahu otevřeně to přiznat.
„Avenarius snil o biomechanice,“ praví, „ale k chápání
toho, co se děje v mozku, je možné dospět jen faktickými
objevy, a nikoli tím způsobem, jak se o to pokoušel Avena-
rius. Avenariova biomechanika se neopírá o žádná nová
pozorování; příznačné jsou pro ni čistě schematické
pojmové konstrukce; a to takové konstrukce, které nemají
ani charakter hypotéz, dávajících určitou perspektivu;
jsou to pouhé spekulativní šablony (blosse Spekulierschab-
lonen), které nám jako hradba brání v rozhledu.“*

Ruští machisté se budou brzy podobat milovníkům
módy, kteří jsou u vytržení nad obnošeným kloboukem
evropských buržoazních filozofů.

* R. Willy, Gegen die Schulweisheit^[323], S. 169. Pedant Petzoldt
by ovšem taková přiznání neučinil. Se samolibostí šosáka přežvykuje
„biologickou“ scholastiku Avenariovu (sv. I^[263], kap. II).

6. O MACHOVĚ A AVENARIOVĚ SOLIPSISMU

Viděli jsme, že východiskem a základním předpokladem empiriokritické filozofie je subjektivní idealismus. Svět jsou naše počítky, to je základní teze, která je sice zastírána slovem „element“, teoriemi o „nezávislé řadě“, „koordinaci“ a „introjekci“, ale která se tím vůbec nemění. Nesmyslnost této filozofie spočívá v tom, že vede k solipsismu, k uznávání existence jediného filozofujícího individua. Naši ruští machisté však ujišťují čtenáře, že „obviňovat“ Macha „z idealismu nebo dokonce solipsismu“ je „krajní subjektivismus“. To prohlašuje Bogdanov v předmluvě k *Analýze počítků*^[16], s. XI, a v mnoha různých obměnách to opakuje celá machistická společnost.

Vyložili jsme už, jaké pláštíky používají Mach a Avenarius, aby zastřeli svůj solipsismus, a musíme nyní dodat ještě toto: „Krajní subjektivismus“ ve svých tvrzeních projevuje jen a jen Bogdanov a spol., neboť autoři nejrůznějších směrů dávno odhalili ve filozofické literatuře základní hříchy machismu pod všemi jeho pláštíky. Omezíme se na prostý *výčet* názorů, které dostatečně dokazují „subjektivismus“ *nevědomosti* našich machistů. Přitom poznamenáváme, že skoro všichni odborníci ve filozofii sympatizují s tím či oním druhem idealismu: v jejich očích není idealismus výtkou jako pro nás marxisty; oni jen konstatují Machův *skutečný* filozofický směr a kladou proti jednomu idealistickému systému jiný systém, také idealistický, který se jim zdá důslednější.

O. Ewald praví v knize věnované rozboru Avenariova učení: „Tvůrce empiriokriticizmu“ *volens nolens** sám sebe odsuzuje k solipsismu (l.c.^[16s], s. 61—62).

Hans Kleinpeter, žák Macha, který se s ním v předmluvě k *Erkenntnis und Irrtum* výslovně solidarizuje, říká:

* — chtě nechtě. *Red.*

„Právě Mach je příkladem toho, že gnozeologicky je idealismus slučitelný s požadavky přírodních věd“ (pro eklektiky je vše „slučitelné“!), „příkladem toho, že přírodní vědy mohou velmi dobře vycházet ze solipsismu, aniž by u něho musely setrvat“ (Archiv für systematische Philosophie⁸⁶, Band VI, 1900^[218], S. 87).

V rozboru Machovy analýzy počitků E. Lucka praví: Ponecháme-li stranou nedorozumění (Missverständnisse), „stojí Mach na půdě čistého idealismu“. „Je nepochopitelné, že se Mach brání proti tvrzení, že je berkeleyovec“ (Kantstudien⁸⁷, Band VIII, 1903^[233], SS. 416, 417).

W. Jerusalem, jeden z nejreakčnějších kantovců, s nímž se Mach v téže předmluvě solidarizuje („mnohem hlubší příbuznost“ myšlenek, než si Mach dříve myslel: S. X, Vorwort k Erkenntnis und Irrtum, 1906), tvrdí, že „důsledný fenomenalismus vede k solipsismu“, a proto je nutné vypůjčit si sem tam mimochodem něco od Kanta! (Viz Der kritische Idealismus und die reine Logik, 1905^[212], S. 26.)

R. Höningwald: „...alternativa pro imanentisty a empiriokritiky: buď solipsismus, nebo metafyzika v duchu Fichtově, Schellingově nebo Hegelově“ (Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge, 1904^[202], S. 68).

Anglický fyzik Oliver Lodge mluví v knize věnované sporu s materialistou Haeckelem mimochodem, jako o něčem všeobecně známém, o „solipsistech, jako je Pearson a Mach“ (Sir Oliver Lodge, La vie et la matière, Paris 1907^[232], p. 15).

O machistovi Pearsonovi vyslovil orgán anglických přírodovědců Nature⁸⁸ ústy geometra E. T. Dixona zcela jasný názor, který stojí za to uvést ne proto, že by byl nový, ale proto, že ruští machisté naivně uznali Machův filozofický zmatek za „filozofii přírodních věd“ (Bogdanov, s. XII n., předmluva k Analýze počitků).

„Základem celého díla Pearsonova,“ psal Dixon, „je

tvrzení, že pokud bezprostředně nemůžeme znát nic než smyslové vjemy (sense-impressions), nejsou věci, o nichž obvyčejně mluvíme jako o objektivních nebo vnějších předmětech, nic jiného než skupiny smyslových vjemů. Profesor Pearson nicméně připouští existenci jiných vědomí, připouští to nejen mlčky tím, že se k nim obrací se svou knihou, nýbrž připouští to přímo na mnoha místech své knihy. " O existenci jiného vědomí usuzuje Pearson na základě analogie, když pozoruje tělesné pohyby jiných lidí: je-li však jiné vědomí reálné, znamená to, že se připouští existence i jiných lidí mimo mne! „Jistě by nebylo možné vyvrátit tímto způsobem důsledného idealistu, který by tvrdil, že nejen vnější předměty, nýbrž i jiná vědomí jsou nereálná a že existují jen v jeho představivosti; uznávali však někdo reálnost jiných vědomí, znamená to, že musí uznávat reálnost oněch prostředků, s jejichž pomocí usuzujeme o jiném vědomí, tj. ...vnějšho vzhledu lidských těl.“ Východiskem z těchto obtíží je uznání „hypotézy“, že našim smyslovým vjemům odpovídá objektivní realita existující mimo nás. Tato hypotéza uspokojivě objasňuje naše smyslové vjemy. „Nemohu vážně pochybovat o tom, že profesor Pearson v ni sám věří stejně jako jiní lidé. Kdyby to však měl výslovně přiznat, byl by nucen znova napsat téměř každou stránku své Gramatiky vědy.“*

Správně uvažující přírodovědci se vysmívají idealistické filozofii, která uvádí Macha do extáze.

Nakonec ještě názor německého fyzika L. Boltzmann. Machisté snad řeknou, jako to řekl F. Adler^[2], že je to fyzik staré školy. Ale *nyní* přece nejde vůbec o fyzikální teorie, nýbrž o základní filozofický problém. Proti lidem, kteří „se nechávají unášet novými gnozeologickými dogmaty“, Boltzmann napsal: „Nedůvěra k představám, které teprve vyvozujeme z bezprostředních smyslových vjemů, vedla k přímo opačnému extrému, než byla

* Nature, 1892^[148], July 21, p. 269.

dřívější naivní víra. Říká se, že jsou nám dány jen smyslové vjemy a dále nesmíme postoupit ani o krok. Ale kdyby ti, kteří to říkají, byli důslední, museli by se ptát dále: Jsou nám dány i naše vlastní včerejší smyslové vjemy? Bezprostředně je nám totiž dán jen jediný smyslový vjem nebo jen jediná myšlenka, a to ta, kterou si v tomto okamžiku myslíme. Kdyby tito lidé byli důslední, museli by tedy popřít nejen existenci všech ostatních bytostí mimo vlastní Já, nýbrž i existenci všech představ v minulosti.“*

Tento fyzik plným právem označuje domněle „nové“ „fenomenologické“ stanovisko Macha a spol. za starý nesmysl filozofického subjektivního idealismu.

Nikoli, „subjektivní“ slepotou jsou postiženi lidé, kteří „nepostřehli“, že základní Machovou chybou je solipsismus.

* *Ludwig Boltzmann*, Populäre Schriften, Leipzig 1905^[114], S. 132. Srov. S. 168, 177, 187^[109] aj.

KAPITOLA II

TEORIE POZNÁNÍ EMPIRIOKRITICISMU A DIALEKTICKÉHO MATERIALISMU

II

1. „VĚC O SOBĚ“ NEBOLI V. ČERNOV VYVRACÍ B. ENGELSE

O „věci o sobě“ toho naši machisté napsali tolik, že kdybychom všechno dali dohromady, byly by z toho celé hory potišťeného papíru. „Věc o sobě“ je opravdová bête noire* pro Bogdanova a Valentinova, Bazarova a Černova, Bermana a Juškeviče. Není tak „silných“ slov, která by neposlali na její adresu, není výsměšků, jimiž by ji nebyli zasypali. Proti komu je však namířen boj o tuto nešťastnou „věc o sobě“? V tom se filozofové ruského machismu dělí podle politických stran. Všichni machisté, kteří chtějí být marxisty, bojují proti *Plechanovově* „věci o sobě“, vytýkají Plechanovovi, že se dostal na scesti a propadl kantovství a že se odklonil od Engelse. (O prvním obvinění promluvíme ve čtvrté kapitole, o druhém nyní.) Machista, narodnik a zapřísáhlý nepřítel marxismu pan V. Černov se pro „věc o sobě“ vrhl do boje přímo *proti Engelsovi*.

Je stydno přiznat to, ale bylo by hříchem tajit, že tentokrát otevřené nepřátelství vůči marxismu učinilo z pana Viktora Černova *zásadovějšího* literárního protivníka, než jsou naši soudruzi ve straně a oponenti ve filozofii.³⁹ Neboť jen *nečistě svědomí* (a nadto snad ještě neznalost materialismu?) způsobilo, že machisté, kteří chtějí být marxisty,

* — postrach, strašidlo. *Red.*

diplomatically obešli Engelse, úplně ignorovali Feuerbacha a přešlapovali jen kolem Plechanova. Vždyť to vskutku není nic jiného než přešlapování, nudné a malicherné hašteření a pomlouvání Engelsova žáka a přitom zbabělá snaha vyhnout se přímému rozboru názorů učitelových. A protože úkolem těchto zběžných poznámek je ukázat reakčnost machismu a správnost Marxova a Engelsova materialismu, ponecháme stranou zápolení machistů, kteří chtějí být marxisty, s Plechanovem a obrátíme se přímo k Engelsovi, kterého vyvrací empiriokritik pan V. Černov. V jeho Filozofických a sociologických studiích (Moskva 1907, sborník statí napsaných až na malé výjimky před rokem 1900) začíná stať Marxismus a transcendentální filozofie^[68] přímo pokusem postavit Marxe proti Engelsovi a Engelse obvinít z „naivně dogmatického materialismu“, z „nejhrubší materialistické dogmatiky“ (s. 29 a 32). Pan V. Černov má za to, že „postačujícím“ příkladem jsou Engelsovy argumenty proti kantovské věci o sobě a proti filozofické linii Humově. Začneme tedy těmito argumenty.

Engels v Ludwigu Feuerbachovi prohlašuje, že základními filozofickými směry jsou materialismus a idealismus. Materialismus pokládá přírodu za prvotní a ducha za druhotného, na první místo staví bytí a na druhé myšlení. Idealismus postupuje opačně. Toto zásadní rozdělení „dvou velkých táborů“, které rozděluje filozofy „různých škol“ idealismu a materialismu, pokládá Engels za východisko svých úvah a přímo obviňuje ze „zmatenosti“ ty, kteří užívají výrazy idealismus a materialismus v jiném smyslu.

„Nejvýznamnější otázkou celé filozofie“, „velkou základní otázkou veškeré, obzvláště novější filozofie“, praví Engels, je „otázka vztahu myšlení k bytí, ducha k přírodě“. Když rozdělil filozofy na „dva velké tábory“ podle této základní otázky, Engels ukazuje, že základní filozofická otázka „má ještě jinou stránku“, totiž: „V jakém vztahu jsou naše myšlenky o světě, který nás obklopuje, k tomuto světu

samému? Je naše myšlení s to poznávat skutečný svět, jsme s to vytvářet si ve svých představách a pojmech o skutečném světě správný obraz skutečnosti?“*

„Převážná většina filozofů odpovídá na tuto otázku kladně,“ praví Engels a zařazuje do této většiny nejen všechny materialisty, nýbrž i nejdůslednější idealisty, například absolutního idealistu Hegela, který pokládal skutečný svět za uskutečnění jakési od věčnosti existující „absolutní ideje“, zatímco lidský duch, jestliže správně poznává skutečný svět, poznává v něm a jeho prostřednictvím „absolutní ideu“.

„Kromě toho však“ (tj. kromě materialistů a důsledných idealistů) „existuje řada jiných filozofů, kteří popírají možnost poznání světa nebo alespoň vyčerpávajícího poznání. Z novějších filozofů k nim patří Hume a Kant, kteří sehráli velmi významnou úlohu ve vývoji filozofie...“⁴⁰

Pan V. Černov cituje tato Engelsova slova a hned se vrhá do boje. Ke jménu „Kant“ poznamenává toto:

„V roce 1888 bylo dosti podivné nazývat ‚novějšími‘ takové filozofy, jako je Kant a zvláště Hume. V té době by bylo bývalo přirozenější uslyšet jména jako Cohen, Lange, Riehl, Laas, Liebmann, Hering atd. Ale Engels, jak vidíme, nebyl příliš silný v ‚novější‘ filozofii“ (s. 33, poznámka 2).

Pan V. Černov se nezapře. Jak v ekonomických, tak i ve filozofických otázkách se vždy stejně podobá Turgeněvovu Vorošilovovi⁴¹, jednou zpraží ignoranta Kautského**,

* *F. Engels*, *L. Feuerbach etc.*[¹⁸⁸], 4. německé vydání, S. 15. Ruský překlad, ženevské vydání 1905[⁷³] (*K. Marx - B. Engels*, *Spisy* 21, Praha 1967, s. 304—305). Pan V. Černov překládá slovo *Spiegelbild* jako „zrcadlový odraz“ a obviňuje Plechanova, že podává Engelsovu teorii „ve značně oslabené podobě“: že v ruštině prostě mluví o „odrazu“, a nikoli „zrcadlovém odrazu“. To je přehnané obvinění; *Spiegelbild* je v němčině používáno ve stejném smyslu jako *Abbild* (odraz, snímek, obraz. *Red.*).

** *Agrární otázka V. Iljina*, část I, Petrohrad 1908[³⁰], s. 195. (*Viz V. I. Lenin*, *Sebrané spisy* 5, Praha 1981, s. 153—154. *Red.*)

jindy ignoranta Engelse prostě tím, že se dovolává „vědeckých“ kapacit! Černov má jen tu smůlu, že všechny autority, které uvádí, jsou právě *novokantovci*, o kterých Engels na *téže straně* svého L. Feuerbacha mluví jako o teoretických *reakcionářích*, pokoušejících se oživit mrtvolu dávno vyvráceného Kantova a Humova učení. Bodrý pan Černov nepochopil, že Engels svou úvahou vyvrací právě tyto (pro machismus) autoritativní zmatené profesory!

Engels dále poukazuje na to, že už Hegel řekl „rozhodující slovo“ proti Humovi a Kantovi a že Feuerbach tyto důvody doplnil spíše duchaplnými než hlubokými úvahami, a pokračuje:

„Nejpřesvědčivějším vyvrácením těchto a všech ostatních filozofických vrtochů (nebo výmyslů, Schrullen) je praxe, zejména experiment a průmyslová výroba. Jestliže můžeme správnost svého chápání nějakého přírodního procesu dokázat tím, že jej sami vyvoláme, že jej vyvineme z jeho podmínek, že jej kromě toho donutíme, aby sloužil našemu účelu, pak je konec kantovské nepostižitelné ‚věci o sobě‘ (nebo nepochopitelné: unfassbaren — toto důležité slovo je vypuštěno i v překladu Plechanovově, i v překladu pana V. Černova). Chemické látky vznikající v rostlinných a živočišných organismech zůstávaly takovými ‚věcmi o sobě‘, dokud je organická chemie nezačala jednu po druhé vyrábět; tím se ‚věc o sobě‘ stala věcí pro nás; jako například mořenové barvivo alizarin, které už nepěstujeme na poli v kořenech mořeny, nýbrž vyrábíme je mnohem levněji a prostěji z černouhelného dehtu“ (s. 16 citovaného díla)⁴².

Pan V. Černov cituje tuto úvahu, která ho přivádí úplně z míry a ubohého Engelse zcela ničtí. Jen si to poslechněte: „Že je možné z černouhelného dehtu ‚levněji a prostěji‘ vyrobit alizarin, to ovšem žádného novokantovce neudiví. Ale že zároveň s alizarinem lze z téhož dehtu stejně levně vyrobit vyvrácení ‚věci o sobě‘ — to je ovšem objev pozoruhodný a neslýchaný nejen pro novokantovce.“

„Zdá se, že Engels, když se dověděl, že podle Kanta ,věc o sobě' je nepoznatelná, obrátil tento teorém a rozhodl, že vše nepoznané je věc o sobě...“ (s. 33).

Poslyšte, pane machisto: Lhát můžete, ale musíte znát míru! Vždyť vy zde před očima veřejnosti překrucujete citát z Engelse, který chcete „potřít“, aniž jste vůbec pochopil, oč v něm jde!

Za prvé není pravda, že Engels „se snaží vyvrátit věc o sobě“. Engels přímo a jasně řekl, že vyvrací *kantovskou nepostižitelnou* (nebo nepoznatelnou) věc o sobě. Pan Černov překrucuje Engelsův materialistický názor, že věci existují nezávisle na našem vědomí. Za druhé, zní-li Kantův teorém, že věc o sobě je nepoznatelná, pak „opačný“ teorém bude znít: *nepoznatelné* je věc o sobě. Pan Černov však *zaměnil* nepoznatelné za *nepoznané* a nepochopil, že takovou záměnou zase zamotal a zfalšoval Engelsův materialistický názor!

Pan V. Černov si za vůdce vybral reakcionáře oficiální filozofie, a ti jej natolik zmátli, že začal vykřikovat a dělat povyk proti Engelsovi, *ačkoliv nepochopil vůbec nic* z příkladu, který uvedl. Pokusíme se tedy představiteli machismu vyložit, oč jde.

Engels přímo a jasně říká, že se obrací současně proti Humovi i Kantovi. Ale u Huma není o nějakých „nepoznatelných věcech o sobě“ ani slova. Co mají tito dva filozofové společného? To, že *zásadně odtrhují* „jevy“ od toho, co se jeví, vjem od toho, co je vnímáno, věc pro nás od „věci o sobě“; přitom Hume nechce vědět nic o „věci o sobě“, samu myšlenku o ní pokládá za filozoficky nepřipustnou a pokládá ji za „metafyziku“ (jak říkají humovci a kantovci), kdežto Kant připouští existenci „věci o sobě“, ale prohlašuje ji za „nepoznatelnou“, zásadně odlišnou od jevu, náležející do zásadně jiné oblasti, do oblasti „onoho světa“ (Jenseits), která je poznání nedostupná, ale je přístupná víře.

V čem je jádro Engelsovy námitky? Včera jsme ještě

nevěděli, že v černouhelném dehtu je alizarin. Dnes jsme to poznali⁴³. Tážeme se: Existoval alizarin už včera v černouhelném dehtu?

Ovšemže existoval. Jakákoli pochybnost o tom by byla výsměchem moderním přírodním vědám.

Je-li tomu tak, vyplývají z toho tři důležité gnozeologické závěry:

1. Věci existují nezávisle na našem vědomí, nezávisle na našem vnímání, mimo nás, neboť je nesporné, že alizarin existoval v černouhelném dehtu již včera, a je právě tak nesporné, že jsme o této existenci včera nic nevěděli a tento alizarin v nás žádné počitky nevyvolával.

2. Mezi jevem a věcí o sobě rozhodně není a nemůže být žádný zásadní rozdíl. Rozdíl je jen mezi tím, co je poznáno, a tím, co ještě není poznáno, a filozofické výmysly o tom, že existují zvláštní hranice mezi tím a oním, o tom, že věc o sobě se nachází „na oné straně“ jevů (Kant) nebo že je možné a nutné ohradit se jakousi filozofickou bariérou od problému světa nepoznaného ještě v té či oné jeho části, ale existujícího mimo nás (Hume), to vše je holý nesmysl, Schrulle, vytáčka, výmysl.

3. V teorii poznání, tak jako i ve všech ostatních oblastech vědy je třeba uvažovat dialekticky, tj. nepředpokládat, že naše poznání je něčím hotovým a neměnným, nýbrž zkoumat, jakým způsobem z *nevědění* vzniká *vědění*, jak se neúplné, nepřesné vědění stává úplnějším a přesnějším.

Jakmile přijmete hledisko, že lidské poznání se vyvíjí z nevědění, zpozorujete, že milióny příkladů prostých jako objev alizarinu v černouhelném dehtu, milióny pozorování nejen v dějinách vědy a techniky, ale i v každodenním životě kohokoli z nás ukazují člověku, že se „věci o sobě“ mění ve „věci pro nás“, že „jevy“ vznikají, kdykoli naše smyslové orgány pociťují vnější popud vycházející od těch či oněch předmětů, a že „jevy“ zanikají, kdykoli ta či ona překážka znemožňuje předmětu, o němž víme, že existuje,

aby působil na naše smyslové orgány. Z toho vyplývá jediný a nevyhnutelný závěr, jež dělají všichni lidé v živé lidské praxi a který materialismus vědomě klade do základu své gnozeologie, a sice ten, že mimo nás a nezávisle na nás existují předměty, věci, tělesa a že naše počitky jsou obrazy vnějšího světa. Opačná Machova teorie (tělesa jsou komplexy počitků) je ubohý idealistický nesmysl. Pan Černov však svým „rozborem“ Engelse ještě jednou prokázal své vorošilovovské vlastnosti: Engelsův prostý příklad se mu zdál „podivný a naivní“! Za filozofii pokládá jen pseudoučené výmysly a nedovede rozeznat profesorský eklekticismus od důsledné materialistické teorie poznání.

Zkoumat všechny další úvahy pana Černova není možné ani nutné: jsou to takové okázalé nesmysly (jako třeba tvrzení, že atom je pro materialisty věcí o sobě!). Zmíníme se jen o tvrzení, které se vztahuje k našemu tématu (a které, jak se zdá, leckoho zmýlilo), že prý mezi Marxem^[248] a Engelsem^[157] existuje nějaký rozdíl. Jde o *druhou* Marxovu tezi o Feuerbachovi a o Plechanovův překlad slova *Diesseitigkeit**.

Tato druhá teze zní:

„Otázka, zda je lidskému myšlení vlastní předmětná pravdivost, není otázkou teorie, je to praktická otázka. Člověk musí pravdivost, tj. skutečnost, moc a pozemskost svého myšlení dokázat v praxi. Spor o skutečnost či neskutečnost myšlení, které se izoluje od praxe, je čistě scholastická otázka.“⁴⁴

U Plechanova je místo „dokázat pozemskost myšlení“ (doslovný překlad) napsáno: dokázat, že myšlení „se nezastavuje na této straně jevů“. A pan V. Černov vykřikuje: „Rozpor mezi Engelsem a Marxem je takto neobyčejně jednoduše odstraněn“ a „z toho vyplývá, že Marx podobně jako Engels hlásal, že věci o sobě jsou poznatelné a také myšlení náleží k onomu světu“ (uvedené dílo, 34, poznámka).

* — pozemskost, z tohoto světa. *Red.*

Jen si něco začněte s Vorošilovem, který každou frází ještě prohlubuje bezedný zmatek! To je ignorantství, pane Viktore Černove, když nevíte, že všichni materialisté hlásají poznatelnost věcí o sobě. To je ignorantství, pane Viktore Černove, nebo bezmezná lajdáctví, když přeskočíte *první* větu teze a neuvědomujete si, že „předmětná pravdivost“ (gegenständliche Wahrheit) myšlení neznamená *nic jiného* než *existenci* předmětů (= „věci o sobě“), které *pravdivě* odráží myšlení. To je negramotnost, pane Viktore Černove, tvrdíte-li, že z Plechanovovy parafráze (Plechanov uvedl parafrázi, nikoli překlad) „vyplývá“, jako by Marx obhajoval, že myšlení náleží k *onomu* světu. Neboť na „této straně jevů“ zastavují lidské myšlení jen humovci a kantovci. Pro všechny materialisty včetně materialistů 17. století, které potírá biskup Berkeley (viz Úvod), jsou „jevy“ „věcmi pro nás“ či *kopiemi* „objektů o sobě“. Ostatně ti, kdož chtějí znát samého Marxe, nemusí uznávat Plechanovovu parafrázi, ale musí se nutně vmýšlet do Marxovy úvahy a nesmějí podnikat výpady podle vzoru Vorošilova.

Zajímavé je konstatování toho, že zatímco se u lidí, kteří se pokládají za socialisty, setkáváme s neochotou nebo neschopností vmýšlet se do Marxových „tezí“, buržoazní autoři, odborníci ve filozofii, projevují leckdy více svědomitosti. Zním jednoho takového autora, který studoval Feuerbachovu filozofii a v souvislosti s ní rozebíral Marxovy „teze“. Je to Albert Lévy, který věnoval třetí kapitolu druhé části své knihy o Feuerbachovi zkoumání toho, jaký vliv měl Feuerbach na Marxe.* Nebudeme se zabývat tím, zda vykládá Lévy Feuerbacha vždy správně a jak kritizuje z obvyklého buržoazního hlediska Marxe, ale pouze uvedeme, jak Lévy hodnotí filozofický obsah pro-

* *Albert Lévy, La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande, Paris 1904*^[230], pp. 249–338 — Feuerbachův vliv na Marxe; pp. 290–298 — rozbor „tezí“.

slulých Marxových „tezí“. O první tezi A. Lévy praví: „Marx na jedné straně uznává spolu s veškerým dosavadním materialismem a i s Feuerbachem, že našim představám o věcech odpovídají reálné a jednotlivé (samostatné, distincts) objekty mimo nás...“

Jak čtenář vidí, je Albertu Lévyemu hned od počátku jasná základní pozice nejen marxistického, ale *každého* materialismu, „*veškerého dosavadního*“ materialismu: uznání reálných objektů mimo nás, kterým „odpovídají“ naše představy. Tato abeceda *veškerého* materialismu vůbec zůstala neznáma jen ruským machistům. Lévy pokračuje:

„Na druhé straně Marx lituje, že materialismus přenechal idealismu hodnocení významu aktivních sil“ (tj. lidské praxe). Podle Marxova názoru je nutné tyto aktivní síly vyrvat idealismu, aby mohly být rovněž uvedeny do materialistického systému; těmto silám je ovšem nutné dát reálný a smyslový charakter, který jim nemohl přiznat idealismus. Marxova myšlenka je tedy taková: právě tak jako našim představám odpovídají reálné objekty mimo nás, právě tak naši fenomenální činnosti odpovídá reálná činnost mimo nás, činnost věcí; v tomto smyslu se lidstvo podílí na absolutnu nejen prostřednictvím teoretického poznání, nýbrž i prostřednictvím praktické činnosti; veškerá lidská činnost nabývá tak důstojnosti a velikosti, která jí dovoluje, aby držela krok s teorií; od nynějška nabývá revoluční činnost metafyzického významu...“

A. Lévy je profesor. A pořádný profesor nemůže nespílat materialistům, že jsou metafyziky. Pro idealistické profesory, humovce a kantovce je každý materialismus „metafyzikou“, neboť materialismus vidí za fenoménem (jevem, věcí pro nás) realitu mimo nás; proto A. Lévy má v podstatě pravdu, praví-li, že podle Marxe „fenomenální činnosti“ lidstva odpovídá „činnost věcí“, tj. lidská praxe má nejen fenomenální (v humovském a kantovském slova smyslu), ale i objektivně reálný význam. Kritérium praxe má, jak podrobně ukážeme na patřičném místě (část 6),

zcela odlišný význam u Macha a u Marxe. „Lidstvo se podílí na absolutnu“, a to znamená, že lidské poznání odráží absolutní pravdu (viz níže, část 5), že praxe lidstva prověřuje naše představy a že v nich potvrzuje to, co odpovídá absolutní pravdě. A. Lévy pokračuje:

„Když Marx došel až k tomuto bodu, střetl se přirozeně s námitkami kritiky. Připustil existenci věcí o sobě, ve vztahu k nimž je naše teorie jejich přetlumočením do lidské řeči; nemůže se vyhnout obvyklé námitce: Co vám zaručuje věrnost tohoto přetlumočení? Čím lze dokázat, že vám lidské myšlení poskytuje objektivní pravdu? Na tuto námitku Marx odpovídá v druhé tezi“ (p. 291).

Čtenář vidí, že A. Lévy ani minutu nepochybuje o tom, že Marx uznává existenci věcí o sobě!

2. O „TRANSCENSU“ NEBOLI V. BAZAROV „UPRAVUJE“ ENGELSE

Jestliže však ruští machisté, kteří chtějí být marxisty, diplomaticky obešli *jedno* z Engelsových nejrezolutnějších a nejurčitějších tvrzení, *druhé* jeho tvrzení zase „upravili“ zcela podle vzoru Černova. Jakkoli je nudný, jakkoli je obtížný úkol opravovat zkomolený a zkreslený smysl citátů, nemůže se mu přece jen vyhnout ten, kdo chce mluvit o ruských machistech.

Zde je Bazarovova úprava Engelse.

Ve stati O historickém materialismu* Engels praví o anglických agnosticích (filozofech Humova směru) toto:
„Náš agnostik také připouští, že se všechno naše vědění

* Předmluva k anglickému překladu Vývoje socialismu od utopie k vědě^[166], přeložená do němčiny samým Engelsem v *Neue Zeit*, XI, 1 (1892—1893^[166], No. 1), S. 15 a další. Ruský překlad je, nemýlím-li se, jen jeden, a to ve sborníku Historický materialismus^[74], s. 162 n. Citát uvádí Bazarov v Příspěvcích „k“ filozofii marxismu^[4], s. 64.

zakládá na informacích (Mitteilungen), které přijímáme svými smysly...“

Můžeme tedy naše machisty upozornit, že i agnostik (humovec) vychází z *počítků* a neuznává žádný jiný zdroj poznatků. Agnostik je ryzí „*pozitivist*“, vezměte to na vědomí, stoupenci „nejnovějšího pozitivismu“!

„Avšak, dodává (agnostik), odkud víme, že nám naše smysly podávají věrné odrazy (Abbilder) věcí, které jejich prostřednictvím vnímáme? A dále nás poučuje, že kdykoli mluví o věcech nebo jejich vlastnostech, nemá ve skutečnosti na mysli tyto věci a jejich vlastnosti samy, o kterých nemůže nic určitého vědět, nýbrž pouze vjemy, které tyto věci a jejich vlastnosti vyvolaly v jeho smyslech...“⁴⁵

Které dvě linie filozofických směrů zde staví Engels proti sobě? Jedna linie spočívá v tom, že smysly nám podávají věrné odrazy věcí, že známe *tyto věci samy*, že vnější svět působí na naše smyslové orgány. To je materialismus, s nímž agnostik nesouhlasí. V čem je *podstata* jeho linie? V tom, že *nejde dále* za počítky, v tom, že *zůstává stát na této straně jevů*, že nechce vidět nic „hodnověrného“ za hranicemi počítků. O *těchto věcech samých* (tj. o věcech o sobě, o „objektech samých o sobě“, jak říkali materialisté, proti nimž bojoval Berkeley) nic hodnověrného vědět nemůžeme, prohlašuje jednoznačně a určitě agnostik. To znamená, že v tomto sporu, o němž mluví Engels, materialista zastává názor, že věci o sobě existují a jsou poznatelné. Agnostik *nepřipouští ani pouhou myšlenku* o věcech o sobě a prohlašuje, že o nich nemůžeme vědět nic určitého.

Ptáme se, čím se liší názor agnostika, který vysvětlil Engels, od Machova? „Novým“ slůvkem „element“? Ale vždyť je to úplně dětinství domnívat se, že pojmenování může změnit filozofickou linii, že počítky, které označíme jako „elementy“, přestanou tím být počítky! Nebo se liší „novou“ idejí o tom, že tytéž elementy v jednom spojení tvoří fyzično, v druhém psychično? Ale což jste si nevšimli, že agnostik u Engelse *také* zaměňuje „*tyto věci samy*“ za

„vjemy“? To znamená, že agnostik *v podstatě* také rozlišuje „vjemy“ fyzické a psychické! Rozdíl je zase *jen* v pojmenování. Právě-li Mach, že tělesa *jsou* komplexy počitků, potom je Mach berkeleyovec. Jestliže se Mach opraví tím, že „elementy“ (počítky) mohou být v jednom spojení fyzické, v jiném psychické, potom je Mach agnostik, humovec. Za tyto dvě *linie* Mach ve své filozofii nejde, a jen krajně naivní člověk může tomuto popletovi uvěřit na slovo, že vskutku „překonal“ materialismus i idealismus.

Ve svém výkladu Engels úmyslně neuvádí jména, protože nekritizuje jednotlivé představitele humovství (odborníci ve filozofii mají velký sklon považovat nejnepatrnější odstíny, které ten či onen z nich vnáší do terminologie nebo do argumentace, za originální systémy), nýbrž *celou* humovskou linii. Engels nekritizuje jednotlivosti, nýbrž podstatu, *za základ* bere *to*, čím se od materialismu *odchylují všichni* humovci, a proto se Engelsova kritika týká i Milla, i Huxleye, i Macha. Ať už řekneme, že hmota je stálá možnost počitků (podle J. St. Milla) nebo že hmota jsou více méně ustálené komplexy „elementů“ — počitků (podle E. Macha), setrváváme stále *na pozicích* agnosticizmu nebo humovství; obě stanoviska, či lépe obě tyto formulace *jsou* agnosticizmem, jak ho vyložil Engels: agnostik nejde dále za počítky a prohlašuje, že *nemůže* vědět nic hodnověrného o jejich zdroji nebo o jejich originálu apod. A přikládá-li Mach veliký význam tomu, čím se v této otázce od Milla liší, je tomu tak proto, že se na Macha hodí charakteristika, kterou Engels podává o řádných profesorech — Flohknacker: Chytili jste blechu, pánové, když zavádíte nepatrné opravy a změny v pojmenování, místo abyste se vzdali základního polovičatého stanoviska!

Jak tedy vyvrací uvedené argumenty materialista Engels, když na začátku stati otevřeně a rozhodně staví proti agnosticizmu svůj materialismus?

„To je ovšem stanovisko,“ praví Engels, „které lze těžko,

jak se zdá, vyvrátit pouhou argumentací. Avšak dříve než lidé argumentovali, jednali. „Na počátku byl čin.“ A lidská činnost již vyřešila tuto obtíž dávno předtím, než ji lidské mudrování vymyslelo. The proof of the pudding is in the eating (Existenci pudinku dokazujeme nebo ověřujeme tím, že jej jíme). Jen co nějakou věc podle vlastností, které na ní vnímáme, používáme pro svou vlastní potřebu, v ten okamžik podrobujeme neomylné zkoušce správnost nebo nesprávnost svých smyslových vjemů. Jestliže tyto vjemy byly nesprávné, musí být i náš úsudek o použitelnosti takové věci nesprávný a náš pokus užít jí musí ztroskotat. Dosáhneme-li však svého cíle, zjistíme-li, že věc odpovídá naší představě o ní, že slouží k tomu, k čemu jsme jí užili, pak máme pozitivní důkaz, že v těchto hranicích naše vjemy této věci a jejích vlastností souhlasí se skutečností, která existuje mimo nás...“

Materialistická teorie, teorie odrazu předmětů v myšlení, je tu vyložena velmi jasně: věci existují mimo nás. Naše vjemy a představy jsou jejich obrazy. V praxi podrobujeme tyto obrazy zkoušce, oddělujeme správné od nesprávných. Ale podívejme se na Engelse ještě trochu dál (Bazarov tu přerušuje Engelsův či Plechanovův citát, neboť potýkat se přímo s Engelsem pokládá zřejmě za zbytečné).

„Zjistíme-li naopak, že jsme se zmýlili, potom většinou netrvá dlouho a objevíme, proč; zjistíme, že vjem, na němž byl založen náš pokus, byl sám buď neúplný a povrchní, anebo byl spjat s výsledky jiných vjemů způsobem neodpovídajícím stavu věcí“ (ruský překlad ve sborníku Historický materialismus je nesprávný). „Pokud své smysly správně třfbíme a správně jich používáme a pokud svůj způsob jednání udržujeme v mezích stanovených správně získanými a zhodnocenými vjemy, potud budeme vždy shledávat, že úspěch našeho jednání podává důkaz o tom, že naše vjemy jsou v souladu (Übereinstimmung) s předmětnou (gegenständlich) povahou vnímaných věcí. Ani v jediném případě jsme, pokud je do dnešního dne známo, nebyli

donucení vyvodit závěr, že naše vědecky kontrolované smyslové vjemy vyvolávají v našem mozku představy o vnějším světě, které se svou povahou odchyľují od skutečnosti, nebo že mezi vnějším světem a našimi smyslovými vjemy tohoto světa existuje inherentní neslučitelnost.

Ale tu přijde novokantovský agnostik a řekne...“⁴⁶

Ponechme rozbor novokantovských argumentů na pozdější dobu. Poznamenejme, že člověk, který trochu věci rozumí nebo je alespoň pozorný, musí pochopit, že Engels zde podává výklad právě onoho materialismu, který vždy a všude potírají všichni machisté. A pohledte nyní na metody, kterými Bazarov Engelse upravuje.

„Zde Engels skutečně,“ píše Bazarov o výňatku z citátu, který jsme uvedli, „vystupuje proti kantovskému idealismu...“

To není pravda. Bazarov nás mate. Ve výňatku, který sám uvedl a který jsme ocitovali v úplnější podobě, *není ani slovo* o kantovství, *ani* o idealismu. Kdyby Bazarov skutečně pročetl celou Engelsovu stať, musel by se přesvědčit, že o novokantovství a o celém Kantově směru Engels mluví *teprve v následujícím* odstavci, tam, kde jsme svou citaci přerušili. A kdyby byl Bazarov pozorně pročetl a promyslel výňatek, který sám ocitoval, potom by musel vidět, že v argumentech agnostika, které zde Engels vyvrací, není *vůbec nic* idealistického a ani kantovského, protože idealismus začíná *teprve* tam, kde filozof řekne, že věci jsou naše počítky; kantovství začíná tam, kde filozof řekne, že věc o sobě existuje, ale je nepoznatelná. Bazarov zaměnil kantovství s humovstvím, a zaměnil je proto, že je sám napolo berkeleyovcem, napolo humovcem machistické sekty a nechápe (jak to podrobně ukážeme dále) rozdíl mezi humovskou a materialistickou opozicí proti kantovství.

„Ale ouvej!“ pokračuje Bazarov, „jeho argumentace je namířena stejnou měrou proti Plechanovově filozofii jako proti filozofii Kantově. Plechanovova-Ortodoxova škola,

jak už poznamenal Bogdanov, se dopouští osudného nedorozumění v otázce vědomí. Plechanov, tak jako všichni idealisté, se domnívá, že všechno, co je nám smyslově dáno, tj. co si uvědomujeme, je „subjektivní“, že vycházejí jen z toho, co je fakticky dáno, znamená být solipsistou a že reálné bytí lze najít jen za hranicemi všeho bezprostředně daného...“

To je zcela v Černovově duchu, v duchu jeho ujišťování, že Liebknecht byl pravý ruský narodnik! Je-li Plechanov idealista, který odpadl od Engelse, proč nejste vy, který se vydáváte za Engelsova přívržence, materialista? Vždyť nás prostě uboze mystifikujete, soudruhu Bazarove! Machistickými slůvky „*bezprostředně dané*“ začínáte stírat rozdíl mezi agnosticizmem a idealizmem a materializmem. Pochopte přece, že „*bezprostředně dané*“, „*fakticky dané*“ je zkomolenina machistů, imanentistů a ostatních reakcionářů ve filozofii, že je to maska, jíž agnostik (a někdy u Macha také idealista) obléká háv materialisty. Pro materialistu je „*fakticky dán*“ vnější svět, jehož obrazem jsou naše počítky. Pro idealistu je „*fakticky dán*“ počitek, přičemž se vnější svět považuje za „*komplex počítků*“. Pro agnostika je „*bezprostředně dán*“ také počitek, ale agnostik *nejde dál* ani k materialistickému chápání reálnosti vnějšího světa, ani k idealistickému chápání světa jako našeho počítku. Proto váš výrok, že „*reálné bytí (podle Plechanova) lze najít jen za hranicemi všeho bezprostředně daného*“, je nesmysl, který nutně vyplývá z vašeho machistického postoje. I když máte sice právo zaujmout libovolný postoj, třeba i machistický, nemáte přece právo překrucovat Engelse, jestliže již o něm mluvíte. A z Engelsových slov je nad slunce jasnější, že pro materialistu je reálné bytí *za hranicemi* „*smyslových vjemů*“, lidských dojmů a představ, i když se agnostik nemůže dostat *za hranice* těchto vjemů. Bazarov uvěřil Machovi, Avenariovi a Schuppemu, že to, co je „*bezprostředně*“ (či fakticky) dáno, je sjednocením vnímajícího *Já* a vnímaného okolí v známé „*nerozlučitel-*

né“ koordinaci a snaží se — tak, aby to čtenář nezapozoroval — tento nesmysl podsunout materialistovi Engelsovi!

„Výše uvedený Engelsův citát byl asi napsán úmyslně proto, aby nejpobulárnější a nejpřístupnější formou rozptýlil toto idealistické nedorozumění...“

Bazarov nebyl nadarmo v Avenariově škole! Pokračuje v jeho mystifikaci: pod rouškou boje proti idealismu (o němž tu vůbec u Engelse není řeč) podloudně podsouvá *idealistickou* „koordinaci“. To není hloupé, soudruhu Bazarove!

„Agnostik se ptá: odkud víme, že naše subjektivní smysly nám dávají správnou představu o věcech?...“

Překrucujete věci, soudruhu Bazarove! Takový nesmysl, ako jsou „*subjektivní*“ smysly, Engels vůbec neřekl, a nepřipisuje jej ani svému nepříteli, agnostikovi. Jiné smysly než lidské, tj. „*subjektivní*“, neexistují, neboť my usuzujeme z hlediska člověka, a ne z hlediska nějakého nadpřirozeného lesního skřítka. Opět Engelsovi podsouváte machismus: agnostik, pravíte, pokládá pocity, či přesněji počitky za *pouze* subjektivní (agnostik je za to *nepokládá!*), kdežto já a Avenarius jsme „zkoordinovali“ objekt v nerozlučný svazek se subjektem. To není hloupé, soudruhu Bazarove!

„Co však nazýváte ‚pravdivým‘?“ odpovídá Engels. „Pravdivé je to, co potvrzuje naše praxe; jestliže tedy naše smyslové vjemy potvrzuje zkušenost, nejsou ‚subjektivní‘, tj. nejsou libovolné nebo iluzorní, ale jako takové pravdivé, reálné...“

Překrucujete věci, soudruhu Bazarove! Na místo otázky existence věcí vně našich počitků, vjemů a představ jste podsunul otázku kritéria pravdivosti našich představ o „těchto“ věcech „samých“, čili přesněji řečeno: *zastíráte* první otázku druhou. Engels však přímo a jasně praví, že od agnostika ho dělí nejen agnostikova pochybnost o pravdivosti odrazů, nýbrž i agnostikovy pochybnosti o tom, zda můžeme mluvit o *věcech samých*, zda můžeme „s určitostí“ vědět o jejich existenci. K čemu Bazarov potřeboval tuto

podvodnou záměnu? K tomu, aby zaternil a překroutil pro materialismus (i pro Engelse jako materialistu) *základní* otázku, zda věci, které svým působením na smyslové orgány vyvolávají počitky, existují mimo naše vědomí. Není možné být materialistou, aniž řešíme tuto otázku kladně, ale je možné být materialistou, i když existují různé názory na kritérium pravdivosti obrazů, které nám poskytují naše smysly.

A ještě jednou Bazarov věc překrucuje, když ve sporu s agnostikem Engelsovi připisuje nesmyslnou a negramotnou formulaci, podle níž naše smyslové vjemy jsou potvrzovány „*zkušeností*“. Engels neužil a nemohl *zde* užít tohoto slova, neboť Engels *věděl*, že zkušenosti se dovolává i idealista Berkeley, i agnostik Hume, i materialista Diderot.

„V těch hranicích, ve kterých máme v praxi co činit s věcmi, *představy o věci a o jejích vlastnostech se shodují se skutečností existující mimo nás.* ‚Shodovat se‘ je něco poněkud jiného než být ‚hieroglyfem‘. Shodují se a to znamená: v daných hranicích smyslová představa *je* (podtrženo Bazarovem) právě skutečnost existující mimo nás...“

Konec korunuje dílo! Engels je upraven à la Mach, upečen a podán s machistickou omáčkou. Jen aby se tím naši vážení kuchaři neudávlili.

„Smyslová představa *je* právě skutečnost existující mimo nás!!“ *To je právě* základní nesmysl, základní zkomolenina a falešná představa machismu, z které pochází všechen ostatní galimatyáš této filozofie a za kterou vynášejí věhlasní reakcionáři a hlasatelé kněžžourství a imanentisté Macha a Avenaria do nebe. I kdyby se V. Bazarov sebevíce vytácel, i kdyby chytračil a počínal si sebediplomatičtěji, i kdyby obcházel choulostivá místa, nakonec se přece jen podřekl a odhalil své machistické ledví. Říci „smyslová představa *je právě* skutečnost existující mimo nás“, znamená *vrátit se k humovství nebo dokonce k berkeleyovství*, které bylo zamlženo „koordinací“. To je idealistická lež nebo vytáčka agnostika, soudruhu Bazarove, neboť smyslová představa

není skutečnost existující mimo nás, ale je pouze *obrazem* této skutečnosti. Chcete se chytit dvojznačnosti ruského slova *совпадать**? Chcete přesvědčit neznalého čtenáře, že *совпадать* zde znamená „být identický“, a nikoli „odpovídat“? To není nic než to, že celé zfalšování Engelse à la Mach je vykonstruováno zfalšováním smyslu citátu.

Vezměte si německý originál a najdete tam slova „stimmen mit“, tj. odpovídají, jsou v souhlasu; poslední překlad je doslovný, neboť *Stimme* znamená hlas. Slova „stimmen mit“ *nemohou* znamenat *shodovat se* ve smyslu „být identický“. Ale i čtenáři, který nezná německy, ale který trochu pozorně čte Engelse, je zcela jasné, a nemůže ani být nejasné, že Engels stále během celé své úvahy pojednává o „smyslové představě“ jako o *odrazu* (*Abbild*) skutečnosti existující mimo nás, že tedy slova *совпадать* lze v ruštině užít jen ve smyslu „odpovídat“, „být v souladu“ apod. Připisovat Engelsovi myšlenku, že „smyslová představa je *pravě* skutečnost existující mimo nás“, je taková perla machistického komolení, podvodného zaměňování materialismu agnosticismem a idealismem, že musíme uznat: Bazarov překonal všechny rekordy!

Tážeme se, jak mohou lidé, kteří neztratili rozum a zachovali si zdravé smysly a dobrou paměť, tvrdit, že „smyslová představa (nezáleží na tom, v jakých hranicích) je právě skutečnost existující mimo nás“? Země je skutečnost existující mimo nás. Nemůže být ani „shodná“ (ve smyslu: být identická) s naší smyslovou představou, ani s ní být v nerozlučné koordinaci, ba ani být „komplexem elementů“, v jiném spojení totožných s počítkem, neboť země existovala už tehdy, kdy ještě neexistoval člověk, ani neexistovaly smyslové orgány, ani hmota organizovaná v tak vysoké formě, jež by umožnila, aby se poněkud zřejměji projevila vlastnost hmoty mít počítky.

Podstata věci spočívá v tom, že za vlasy přitaženými

* — shodovat se, odpovídat. *Čes. red.*

teoriemi o „koordinaci“, „introjekci“, o nově objevených elementech světa, jimiž jsme se zabývali v první kapitole, má být zastřena celá idealistická nesmyslnost tohoto tvrzení. Bazarovova formulace, která mu mimoděk a neopatrně uklouzla, je proto znamenitá, že zřetelně odhaluje do nebe volající absurdnost, kterou by bylo třeba jinak vykopat z hromady mudrlantských, pseudovědeckých, profesorských povídaček.

Budte oslaven, soudruhu Bazarove! Zaživa vám postavíme pomník; na jednu stranu napíšeme váš výrok a na druhou napíšeme: Ruskému machistovi, který pohřbil machismus mezi ruskými marxisty!

O dvou bodech, jichž se v uvedeném citátě Bazarov dotkl, o kritériu praxe u agnostiků (včetně machistů) a u materialistů a o rozdílu mezi teorií odrazu (neboli zobrazení) a teorií symbolů (neboli hieroglyfů), budeme mluvit zvlášť. Zatím však budeme ještě pokračovat v citátu z Bazarova:

„A co je vlastně za těmito hranicemi? O tom neříká Engels ani slovo. Nikde neprojevuje přání provést tento ‚transcensus‘, tj. překročení hranic smyslově daného světa, které tvoří základ Plechanovovy teorie poznání...“

Za jakými „těmito“ hranicemi? Za hranicemi Machovy a Avenariovy „koordinace“, která prý nerozlučně spojuje *Ľá* a okolí, subjekt a objekt? Sama otázka, jak ji klade Bazarov, nemá smysl. Kdyby však položil otázku lidsky, jasně by viděl, že vnější svět leží „za hranicemi“ počitků, vjemů a představ člověka. Slovo „transcensus“ však znovu Bazarova prozrazuje. To je čistě kantovský a humovský „výmysl“ vytvořit *princiální* bariéru mezi *jevem* a *věcí o sobě*. Přejít od jevu nebo, chcete-li, od našeho počitku, vjemu apod. k věci, která existuje mimo vjem, je *transcensus*, praví Kant, a tento *transcensus* je dovolen víře, nikoli věděni. Transcensus není vůbec přípustný, namítá Hume. A kan-

tovcí, podobně jako humovci, nazývají materialisty *transcendentálními* realisty, „metafyziky“, kteří provádějí nedovolený *přechod* (latinsky *transcensus*) z jedné oblasti do jiné, a to zásadně odlišné oblasti. U současných profesorů filozofie, kteří jsou stoupenci Kantovy a Humovy reakční linie, se můžete setkat (vezměte třeba jen jména, jejichž výčet nám podal Vorošilov-Černov) s obviněním opakovaným donekonečna a v tisíci variacích, že materialismus je „metafyzický“ a „transcendentální“. Bazarov přejal jak toto slovo, tak celý myšlenkový pochod od reakčních profesorů a používá jej jako trumfu ve jménu „moderního pozitivismu“! Podstata věci však tkví v tom, že sama idea „*transcensus*“, tj. idea *princiální* bariéry mezi jevem a věcí o sobě, je nesmyslnou ideou agnostiků (včetně humovců a kantovců) a idealistů. Ukázali jsme to už na Engelsově příkladě s alizarinem a objasníme to ještě slovy Feuerbacha a J. Dietzgena. Ale napřed ještě musíme dojít ke konci, pokud jde o Bazarovovu „úpravu“ Engelse:

„Na jednom místě Anti-Dühringa Engels praví, že ‚bytí‘ mimo smyslový svět je ‚offene Frage‘, tj. otázka, k jejímuž řešení, ba dokonce položení nám chybí jakýkoli podklad.“

Tento argument opakuje Bazarov po německém machistovi Friedrichu Adlerovi. A tento poslední příklad je snad ještě horší než „smyslová představa“, která „je právě skutečností existující mimo nás“. Na s. 31 (5. německého vydání)[¹⁵⁵] Engels v Anti-Dühringu praví:

„Jednota světa nespočívá v jeho bytí, i když jeho bytí je předpokladem jeho jednoty, neboť nejprve přece musí svět *být*, než může být *jednotný*. Bytí je přece vůbec otevřená otázka (offene Frage) za onou hranicí, kde končí náš obzor (Gesichtskreis). Skutečná jednota světa spočívá v jeho materiálnosti a tu nedokazuje několik kejklířských frází, nýbrž dlouhý a obtížný vývoj filozofie a přírodních věd.“⁴⁷

Pohleďte na tuto novou paštiku našeho kuchaře: Engels mluví o bytí *za* tou hranicí, kde končí náš obzor, tj.

například o bytí lidí na Marsu apod. Je jasné, že takové bytí je skutečně otevřenou otázkou. Ale Bazarov jako by záměrně neuvádí celý citát a parafrázuje Engelse tak, jako by otevřenou otázkou byla otázka „*bytí mimo smyslový svět*“!! To je vrchol nesmyslnosti; Engelsovi se zde připisuje názor oněch profesorů filozofie, kterým uvykl Bazarov věřit na slovo a které J. Dietzgen právem nazval diplomovanými lokaji kněžourství či fideismu. Fideismus vskutku pozitivně tvrdí, že existuje něco „za hranicemi smyslového světa“. Materialisté to v souladu s přírodními vědami rozhodně popírají. Uprostřed stojí profesori, kantovci, humovci (včetně machistů) a ostatní, kteří „našli pravdu mimo materialismus a idealismus“ a kteří „smířlivě“ prohlašují: je to otevřená otázka. Kdyby byl Engels někdy něco podobného řekl, pak by bylo hanbou a ostudou nazývat se marxistou.

Ale už dost! Půl stránky citátů z Bazarova je takové klubko zmatků, že jsme nuceni omezit se na to, co jsme řekli, a zanechat dalšího sledování všech zvrátů machistického myšlení.

3. L. FEUERBACH A J. DIETZGEN O VĚCI O SOBĚ

Abychom ukázali, jak nesmyslná jsou tvrzení našich machistů, že prý materialisté Marx a Engels popírali existenci věcí o sobě (tj. věcí mimo naše počítky, představy apod.) a jejich poznatelnost a že připouštěli nějakou principiální bariéru mezi jevem a věcí o sobě, uvedeme ještě několik citátů z Feuerbacha. Veškerá ubohost našich machistů tkví v tom, že o dialektickém materialismu pronášejí to, co slyšeli od reakčních profesorů, a přitom neznají *ani* dialektiku, *ani* materialismus.

„Soudobý filozofický spiritualismus,“ praví L. Feuerbach, „nazývající se idealismem, materialismu ze svého

hlediska ostře vytýká: materialismus je prý dogmatismus, tj. vychází ze smyslového (sinnlichen) světa jako z jisté (ausgemacht), objektivní pravdy, pokládá jej za svět o sobě (an sich), tj. za existující bez nás, ačkoli svět je ve skutečnosti jen produkt ducha.“ (Sämtliche Werke, X. Band, 1866^[175], S. 185.)

Není to zcela jasné? Svět o sobě je svět existující *bez nás*. Feuerbachův materialismus tak jako materialismus 17. století, který potíral biskup Berkeley, spočíval v uznávání „objektů o sobě“, existujících mimo naše vědomí. Feuerbachovo „an sich“ (samo o sobě nebo „o sobě“) stojí v přímém protikladu vůči „an sich“ Kantovu: vzpomeňte na výše uvedený citát z Feuerbacha, vytýkající Kantovi, že pro něho „věc o sobě“ je „abstrakce bez reality“. Pro Feuerbacha „věc o sobě“ je „abstrakce s realitou“, tj. svět existující mimo nás, zcela poznatelný a nelišící se ničím zásadně od „jevu“.

Feuerbach velmi důmyslně a názorně vykládá, jak nesmyslné je uznávat nějaký „transcensus“ od světa jevů k světu o sobě, jakousi nepřekročitelnou propast, kterou vytvořili kněžouři a od nich převzali profesori filozofie. Zde je jeden takový výklad:

„Ovšem, výtvořiny fantazie jsou také výtvořiny přírody, neboť i síla fantazie, jako všechny síly člověka, je nakonec (zulezt) ve svém základě a svém původem přírodní síla, ale nicméně je člověk bytost lišící se od slunce, měsíce a hvězd, od kamenů, živočichů a rostlin, tedy od všech těch bytostí (Wesen), jež označuje souhrnným názvem „příroda“, a jsou tedy představy (Bilder) člověka o slunci, měsíci a hvězdách a o všech ostatních přírodních bytostech (Naturwesen), třebaže jsou tyto představy výtvořiny přírody, přece *jinými* výtvořiny než jejich předměty v přírodě“ (Werke, Band VII, Stuttgart 1903^[167], S. 516).

Předměty našich představ se liší od našich představ, věc o sobě se liší od věci pro nás, neboť věc pro nás je jen částí či jednou stránkou věci o sobě, jako sám člověk je jen jed-

nou částčkou přírody, která se odráží v jeho představách.

„Chuťový nerv je právě tak výtvořem přírody jako sůl, z toho však nevyplývá, že chuť soli bezprostředně jako taková je její objektivní vlastností, že to, čím je (ist) sůl jen jako předmět počítka, je také sama o sobě (an und für sich), že tedy počitek soli na jazyku je vlastností soli myšlené bez počítka (des ohne Empfindung gedachten Salzes)...“ A o několik stránek dříve: „Slanost jako chuť je subjektivní výraz objektivní vlastnosti soli“ (514).

Počitek je výsledek objektivního působení věci o sobě existující mimo nás na naše smyslové orgány; tak zní Feuerbachova teorie. Počitek je subjektivní obraz objektivního světa, světa an und für sich.

„Je tedy i člověk přírodní bytost (Naturwesen), tak jako slunce, hvězda, rostlina, živočich, kámen, ale nicméně se liší od přírody, a příroda v hlavě a srdci člověka se tedy liší od přírody mimo lidskou hlavu a mimo lidské srdce.“

„Ale přece je tento předmět, totiž člověk, jediným předmětem, v němž podle výroku idealistů samých je splněn požadavek ‚identity subjektu a objektu‘; neboť člověk je takový předmět, jehož rovnost a jednota s mou bytostí je mimo každou pochybnost... Není snad také jeden člověk pro druhého, ať si jsou sebebližší, jen objektem fantazie, objektem představivosti? Což nechápe jeden druhého ve svém smyslu a po svém (in und nach seinem Sinne)?... Je-li však už mezi člověkem a člověkem, mezi myšlením a myšlením takový rozdíl, který nelze přehlížet, oč větší pak musí být rozdíl mezi nemyslicí, nelidskou a s námi netotožnou bytostí o sobě (Wesen an sich) a touž bytostí, jak my si ji myslíme, představujeme a chápeme“ (s. 518, tamtéž).

Každý tajemný, vyspekulovaný a uměle vykonstruovaný rozdíl mezi jevem a věcí o sobě je úplný filozofický nesmysl. Ve skutečnosti miliónkrát pozoroval každý člověk prostou a jasnou přeměnu, při níž se z „věci o sobě“ stává jev,

„věc pro nás“. Touto přeměnou je právě poznání. Machistické „učení“, podle něhož známe *jen* počítky a nemůžeme nic vědět o *existenci* čehokoli za hranicemi počítků, je staré sofizma idealistické a agnostické filozofie, předkládané v nové omáčce.

Joseph Dietzgen je dialektický materialista. Ukážeme níže, že jeho způsob vyjadřování je často nepřesný, že často věci jasně nerozlišuje a toho se právě chytili různí nemoudří lidé (mezi nimi i Eugen Dietzgen) a samozřejmě i naši machisté. Ale určitě převládající linii jeho filozofie a jasně oddělit materialismus od cizorodých prvků, s tím si práci nedali nebo to nedovedli.

„Vezmeme-li svět jako ‚věc o sobě‘,“ praví Dietzgen ve spise Podstata duševní práce (německé vydání 1903^[145], s. 65), „snadno pochopíme, že svět ‚o sobě‘ a svět, jak se nám *jeví*, se od sebe neliší o nic víc než celek od části.“ „*Jev se neliší od toho, co se jeví, o nic víc a o nic méně než desetimílový úsek cesty od cesty celé*“ (71—72). Není zde ani principiální rozdíl, ani „transcensus“, ani „inherentní neslučitelnost“ a ani být nemůže. Rozdíl zde ovšem je, je tu přechod *za hranice* smyslových vjemů k *existenci* věci mimo nás.

„Poznáváme (erfahren, *испытываем*)“, praví Dietzgen v Toulkách socialisty do oblasti teorie poznání (německé vydání 1903^[143], Kleinere philosoph. Schriften⁴⁸, S. 199), „že každá zkušenost je částí toho, co řečeno kantovsky přesahuje hranice veškeré zkušenosti.“ „Pro poznání, které poznalo svou podstatu, je každá částěčka, ať prachu, či kamene, či dřeva, něčím, *co nemůžeme úplně poznat* (Unauskenntliches), tj. každá částěčka je nevyčerpatelným materiálem pro lidské poznávací schopnosti, a tedy něčím, co přesahuje hranice zkušenosti“ (199).

Vidíte: *Řečeno kantovsky*, tj. Dietzgen přijímá *chybnou* a zmatenou Kantovu terminologii výhradně pro pouhou popularizaci a kvůli tomu, aby mohl proti sobě postavit věci, a v tomto smyslu uznává to, co přesahuje „hranice

zkušenosti“. To je krásný příklad toho, čeho se chytají machisté, když přebíhají od materialismu k agnosticismu: My nechceme přesáhnout „hranice zkušenosti“, pro nás „smyslová představa je *právě* skutečnost existující mimo nás“.

„Nezdravá mystika,“ praví Dietzgen a obrací se právě proti takové filozofii, „nevědecky odděluje absolutní pravdu od relativní. Činí z věci, která se jeví, a z ‚věci o sobě‘, tj. z jevu a pravdy, dvě kategorie, které jsou ‚toto coelo‘ (úplně, na celé čáře, principiálně) různé a které nejsou obsaženy v žádné společné kategorii“ (S. 200).

Posuďte nyní znalost a důvtip ruského machisty Bogdanova, který se nechce přiznat k tomu, že je machista, a chce být ve filozofii pokládán za marxistu.

„Zlatou střední cestu“ mezi „panpsychismem a panmaterialismem“ (Empiriomonismus, kniha II, 2. vydání, 1907^[18], s. 40—41) „tvoří kritičtější materialisté, kteří se zřekli absolutní nepoznatelnosti ‚věci o sobě‘, ale současně tvrdí, že se *principiálně* (podtrhl Bogdanov) liší od ‚jevu‘ a že je proto v jevu jen ‚nezřetelně poznávána‘, že z hlediska svého obsahu existuje mimo zkušenost (tj. zřejmě svými ‚elementy‘, jež jsou jiné než elementy zkušenosti), ale že existuje v hranicích toho, co nazývají formami zkušenosti, tj. času, prostoru a příčinnosti. To je přibližně názor francouzských materialistů 18. století a z moderních filozofů Engelsův a jeho ruského stoupence Beltova.“

To je úplný zmatek. 1. Materialisté 17. století, proti kterým polemizuje Berkeley, pokládají „objekty samy o sobě“ za absolutně poznatelné, neboť naše představy, ideje jsou jen kopiemi či odrazy těchto objektů, jež existují „mimo mysl“ (viz Úvod). 2. „Principiální“ odlišnost věci o sobě a jevu popírá rozhodně *Feuerbach* a po něm J. Dietzgen, kdežto Engels toto mínění vyvrací stručným příkladem o přeměně „věcí o sobě“ ve „věci pro nás“. 3. A nakonec je úplným nesmyslem tvrzení, že materialisté považují věci o sobě za „vždy jen nezřetelně poznatelné v jevu“,

jak jsme se o tom přesvědčili, když Engels vyvracel agnostika; Bogdanov komolí materialismus proto, že nechápe vztah absolutní pravdy k pravdě relativní (o tom promluvíme později). Pokud jde o věci o sobě „ležící mimo zkušenost“ a „elementy zkušenosti“, zde už začíná machistická motanice, o které jsme se již dostatečně zmiňovali výše.

Opakovat po reakčních profesorech neuvěřitelný nesmysl o materialistech, zřící se v roce 1907 Engelse, pokoušet se „předělat“ Engelse na agnostika v roce 1908, to je tedy filozofie „moderního pozitivismu“ ruských machistů!

4. EXISTUJE OBJEKTIVNÍ PRAVDA ?

Bogdanov prohlašuje: „Pro mne marxismus obsahuje popření nepodmíněné objektivnosti jakékoli pravdy, popření všech věčných pravd“ (Empiriomonismus^[18], kniha III, s. IV—V). Co znamená: *nepodmíněná* objektivita? „Věčná pravda“ je „objektivní pravda v absolutním slova smyslu“, praví tamtéž Bogdanov a je ochoten uznat jen „objektivní pravdu pouze v rámci určité epochy“.

Zde se zřejmě směšují dva problémy: 1. Existuje objektivní pravda, tj. mohou mít lidské představy takový obsah, který nezávisí na subjektu, který nezávisí ani na člověku, ani na lidstvu? 2. Jestliže ano, mohou potom lidské představy vyjadřující objektivní pravdu vyjadřovat ji ihned, cele, bezvýhradně, absolutně, nebo jen přibližně, relativně? Tato druhá otázka je otázkou vztahu absolutní a relativní pravdy.

Na druhou otázku odpovídá Bogdanov jasně, otevřeně a určitě; ani v nejmenším nepřipouští absolutní pravdu a obviňuje Engelse z *eklekticismu*, protože ji připouští. O tomto objevu Engelsova eklekticismu, který učinil Bogdanov, si promluvíme později zvlášť. Nyní se zastavme

u první otázky, na kterou Bogdanov, ač to přímo neříká, odpovídá také záporně, neboť je možné popírat prvek relativnosti v těch či oněch lidských představách, aniž popíráme objektivní pravdu, ale popíráme-li absolutní pravdu, současně tím popíráme existenci objektivní pravdy.

„Kritérium objektivní pravdy,“ píše Bogdanov o něco dále, na s. IX, „v beltovovském smyslu neexistuje, pravda je ideologická forma — organizující forma lidské zkušenosti...“

„Beltovovský smysl“ s tím nemá nic společného, neboť jde o jednu ze základních filozofických otázek, a vůbec ne o Beltova, a také ne o *kritérium* pravdy, o kterém je třeba mluvit zvlášť a nesměšovat tuto otázku s otázkou, *zda existuje* objektivní pravda. Je jasné, že Bogdanov na tuto poslední otázku dává zápornou odpověď: Je-li pravda *jen* ideologickou formou, pak ovšem nemůže existovat pravda nezávislá na subjektu, na lidstvu, neboť jinou ideologii kromě lidské neznám ani já, ani Bogdanov. Bogdanovova záporná odpověď je ještě zřejmější z druhé poloviny jeho věty: je-li pravda formou lidské zkušenosti, pak ovšem nemůže existovat pravda nezávislá na lidstvu, nemůže existovat objektivní pravda.

Bogdanovovo popírání objektivní pravdy je agnosticismus a subjektivismus. Stačí, když poukážeme na už uvedený příklad jedné pravdy z oblasti přírody, aby byla zcela zřejmá nesmyslnost takového popírání. Přírodní vědy nepřipouštějí pochybnost o pravdivosti svého tvrzení, že země existovala dříve než lidstvo. S materialistickou teorií poznání je to v naprostém souladu: Existence odráženého, které je nezávislé na odrážejícím (nezávislost vnějšího světa na vědomí), je základní tezí materialismu. Tvrzení přírodních věd, že země existovala dříve než lidstvo, je objektivní pravda. Vůči filozofii machistů a vůči jejich učení o pravdě stojí toto tvrzení přírodních věd v nesmiřitelném protikladu: Je-li pravda organizující formou

lidské zkušenosti, nemůže být tvrzení, že země existovala *mimo* jakoukoli lidskou zkušenost, pravdivé.

Nejen to. Je-li pravda jen organizující forma lidské zkušenosti, pak je ovšem pravdou i učení, řekněme, katolicismu⁴⁹. Neboť není nejmenší pochyby, že katolicismus je „organizující forma lidské zkušenosti“. Bogdanov sám pocítil nehoráznou falešnost své teorie a je velmi zajímavé pozorovat, jak se snažil vybědnout z bahna, do kterého zapadl.

„Základ objektivity,“ čteme v 1. knize Empiriomonismu, „musí spočívat ve sféře kolektivní zkušenosti. Objektivními nazýváme zkušenostní údaje, které mají stejný životní význam pro nás i pro jiné lidi, údaje, na nichž nesporně stavíme svou činnost nejen my, ale o které se musí podle našeho přesvědčení opírat i jiní lidé, nechtějí-li se dostat do rozporu. Objektivní charakter fyzického světa spočívá v tom, že neexistuje pro mne osobně, ale pro všechny“ (není pravda! svět existuje *nezávisle* na „všech“) „a pro všechny má určitý význam, podle mého přesvědčení týž jako pro mne. Objektivita fyzické řady spočívá v její *obecné platnosti*“ (s. 25, podtrženo Bogdanovem). „Objektivita fyzických těles, s níž se setkáváme ve své zkušenosti, se v poslední instanci zjišťuje vzájemnou kontrolou a shodnými výroky různých lidí. Celkem vzato: fyzický svět je sociálně koordinovaná, sociálně harmonizovaná, zkrátka *sociálně organizovaná* zkušenost“ (s. 36, podtrženo Bogdanovem).

Nebudeme opakovat, že tato definice je od základu nesprávná, idealistická a že fyzický svět existuje *nezávisle* na lidstvu a lidské zkušenosti, že fyzický svět existoval tehdy, kdy nemohla existovat žádná „socialita“ a žádné „organizace“ lidské zkušenosti atd. Pozastavme se nyní, abychom machistickou filozofii odhalili z druhé strany: objektivita je tu definována tak, že se tato definice hodí i pro náboženská učení, která mají nepochybně „obecnou platnost“ atd. Poslyšme dále Bogdanova: „Ještě jednou

čtenáři připomínám, že ‚objektivní‘ zkušenost vůbec není tímtéž, čím ‚sociální‘ zkušenost. ... Sociální zkušenost není zdaleka celá sociálně organizována a vždy v sobě obsahuje různé rozpory, takže jedny její části nejsou v souladu s jinými; duchové a skřítkové mohou existovat ve sféře sociální zkušenosti určitého národa nebo určité národnostní skupiny, například rolnictva; ale proto je ještě nesmíme zahrnovat do sociálně organizované nebo objektivní zkušenosti, protože neharmonizují s ostatní kolektivní zkušeností a nedají se vměstnat do jejích organizujících forem, například do kauzálního řetězce“ (45).

Jistěže nás velmi těší, že sám Bogdanov „nezahrnuje“ sociální zkušenost, pokud jde o duchy, skřítky apod., do objektivní zkušenosti. Ale tato dobře míněná malá oprava, ve smyslu odmítání fideismu, vůbec nenapravuje základní omyl celé bogdanovovské pozice. Bogdanovova definice objektivity a fyzického světa je rozhodně neudržitelná, neboť náboženské učení je „obecně platné“ ve větší míře než vědecké teorie: většina lidstva se ještě posud drží učení náboženského. Katolicismus je „sociálně organizován, harmonizován, koordinován“ svým staletým vývojem; nemůže být vůbec sporu o tom, že jej lze „vměstnat“ do „kauzálního řetězce“, neboť náboženství nevznikla bez příčiny, v lidových masách se za současných podmínek neudržují naprosto náhodně a profesori filozofie se jim přizpůsobují zcela „zákonitě“. Jestliže tato nesporně obecně platná a nesporně vysoce organizovaná sociálně náboženská zkušenost „neharmonizuje“ se „zkušeností“ vědy, znamená to, že mezi těmito dvěma „zkušenostmi“ je principiální, základní rozdíl, který Bogdanov setřel tím, že odmítl objektivní pravdu. Ať se Bogdanov jakkoli „opravuje“ ujišťováním, že fideismus neboli kněžourství neharmonizuje s vědou, zůstane přesto nepochybným faktem, že Bogdanovovo popírání objektivní pravdy zcela „harmonizuje“ s fideismem. Soudobý fideismus vůbec neodmítá vědu, ale jen „upřílišněné nároky“ vědy, a to

nárok na objektivní pravdu. Existuje-li objektivní pravda (jak to tvrdí materialisté), jsou-li jen přírodní vědy samy schopny zobrazovat vnější svět ve „zkušenosti“ člověka a podávat nám objektivní pravdu, pak tím bezvýhradně padá jakýkoli fideismus. Neexistuje-li však objektivní pravda, je-li pravda (i vědecká) jen organizující forma lidské zkušenosti, pak tím uznáváme základní tezi kněžourství, otvíráme mu dveře a vyklízíme místo pro „organizující formy“ náboženské zkušenosti.

Ptáme se, zda toto popírání objektivní pravdy pochází výslovně od Bogdanova, který nechce přiznat, že je machista, nebo zda vyplývá ze základů Machova a Avenariova učení? Na tuto otázku lze odpovědět jen v tomto druhém smyslu. Existuje-li na světě jen počitek (Avenarius, 1876^[91]), jsou-li tělesa komplexy počitků (Mach v *Analyze počitků*^[48]), je jasné, že máme před sebou filozofický subjektivismus, který nutně vede k popírání objektivní pravdy. A jsou-li počitky nazývány „elementy“, které v jednom spojení dávají fyzično a v jiném psychično, pak se tím, jak jsme viděli, jen zastírá, nikoli zavrhuje, základní východisko empiriokriticizmu. Avenarius i Mach uznávají za zdroj našich poznatků počitky. Zastávají tedy stanovisko empirismu (všechno vědění pochází ze zkušenosti) nebo senzualismu (všechno vědění pochází z počitků). Ale toto stanovisko sice vede k odlišování základních filozofických směrů, idealismu a materialismu, ale rozdíl mezi nimi neodstraňuje, i kdyby byl oblečen do „nového“ slovního hávu („elementy“). Jak solipsista, tj. subjektivní idealista, tak materialista mohou uznávat za zdroj našich poznatků počitky. Z Locka vyšli jak Berkeley, tak Diderot. Prvný předpoklad teorie poznání spočívá v tom, že jediným zdrojem našich poznatků jsou počitky. Mach sice uznal tuto tezi, zamotává však druhou důležitou tezi, totiž tezi o objektivní realitě, která je člověku dána v jeho počitcích nebo je zdrojem lidských počitků. Vycházíme-li z počitků, můžeme jít po linii subjektivismu a dojít k solipsismu („těle-

sa jsou komplexy nebo kombinace počitků“) nebo po linii objektivismu a dojít k materialismu (počítky jsou obrazy těles, vnějšího světa). Podle prvního hlediska, podle agnosticizmu nebo ještě trochu dále, podle subjektivního idealismu, nemůže existovat objektivní pravda. Podle druhého hlediska, tj. podle materialismu, je uznávání objektivní pravdy podstatné. Tuto starou filozofickou otázku dvou tendencí, nebo lépe řečeno — dvou možných závěrů, k nimž můžeme dojít na základě tvrzení empirismu a senzualismu, Mach nerozřešil, ani neodstranil, ani nepřekonal, nýbrž *popletl* trikem se slovem „element“ apod. Popírá-li Bogdanov objektivní pravdu, pak je to nutný důsledek celého machismu, nikoli odchylka od něho.

Engels ve svém L. Feuerbachovi nazývá Huma i Kanta filozofy, „kteří popírají možnost poznání světa nebo alespoň vyčerpávajícího poznání“. Engels tedy vyzdvihuje především to, co je Humovi a Kantovi společné, a nikoli to, co je rozděluje. Poukazuje zároveň na to, že „rozhodné slovo k vyvrácení tohoto“ (Humova a Kantova) „názoru řekl již Hegel“ (s. 15—16, čtvrté německé vydání^[158])⁵⁰. Proto se mi zdá, že není bez zajímavosti poznamenat, že Hegel prohlásil *materialismus* za „důsledný systém empirismu“ a napsal: „Pro empirismus vůbec je vnější (das Äusserliche) pravdivé; i když pak empirismus připouští něco nadsmyslového, popírá jeho poznatelnost (soll doch eine Erkenntnis desselben [d.h. des Übersinnlichen] nicht stattfinden können) a pokládá za nutné držet se jen toho, co patří k vjemu (das der Wahrnehmung Angehörige). Tento základní předpoklad přinesl však ve své důsledné aplikaci (Durchführung) to, co bylo později nazváno *materialismem*. Tento materialismus pokládá hmotu jako takovou za skutečně objektivní (das wahrhaft Objektive)“.*

Všechny poznatky pocházejí ze zkušenosti, z počitků,

* *Hegel*, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Werke, VI. Band (1843)^[190], S. 83. Viz S. 122.

z vjemů. Správně. Ptáme se však, zda „patří k vjemu“ *objektivní realita*, tj. zda je zdrojem vjemu. Jestliže ano, jste materialista. Jestliže nikoli, jste nedůsledný a musíte nutně dospět k subjektivismu, k agnosticismu bez ohledu na to, budete-li popírat poznatelnost věci o sobě, objektivnost času, prostoru, příčinnosti (podle Kanta), nebo nepřipustíte-li jakoukoli myšlenku na věc o sobě (podle Huma). Váš empirismus, vaše filozofie zkušenosti je v tomto případě nedůsledná v tom, že popíráte objektivní obsah zkušenosti a objektivní pravdu ve zkušenostním poznání.

Stoupenci Kantovy a Humovy linie (mezi nimi Mach a Avenarius, pokud nejsou čistými berkeleyovci) nás nazývají materialisty, „metafyziky“ proto, že uznáváme objektivní realitu, danou nám ve zkušenosti, že uznáváme objektivní, na člověku nezávislý zdroj našich počitků. My materialisté nazýváme ve shodě s Engelsem kantovce a humovce *agnostiky* proto, že popírají objektivní realitu jako zdroj našich počitků. Agnostik je slovo řecké: *a* znamená řecky *ne, gnósis vědění*. Agnostik praví: *Neví*m, existuje-li objektivní realita, odrážená, zobrazovaná našimi počitky, a prohlašuji, že to není možno vědět (viz výše Engelsova slova vysvětlující postoj agnostika). Odtud pramení agnostikovo popírání objektivní pravdy a tolerantnost, maloměřšácká, šosácká, zbabělá tolerantnost, pokud jde o duchy, skřítky, katolické svaté a podobné věci. Mach a Avenarius, kteří s velkou domýšlivostí vyzdvihují „novou“ terminologii, domněle „nové“ hledisko, ve skutečnosti opakují odpověď agnostika, kterou jen zamořádávají: jednak jsou tělesa komplexy počitků (čistý subjektivismus, čisté berkeleyovství), jednak, překřtíme-li počitky na elementy, je možné myslet si jejich existenci jako nezávislou na našich smyslových orgánech!

Machisté rádi deklamují o tom, že jsou filozofy, kteří plně důvěřují svědectví našich smyslových orgánů, že pokládají svět za skutečně takový, jaký se nám jeví, plný zvuků, barev atd., kdežto pro materialisty je prý svět

mrtvý, nejsou v něm zvuky a barvy, svět sám o sobě se prý liší od toho, jak se nám jeví, apod. V takovém deklamování se cvičí například J. Petzoldt v Úvodu do filozofie čisté zkušenosti^[263] a v Problému světa z pozitivistického hlediska (1906)^[261]. Po Petzoldtovi to omílá pan Viktor Černov^[67], který je „novou“ ideou nadšen. Ve skutečnosti však jsou machisté subjektivisty a agnostiky, neboť málo důvěřují svědectví našich smyslových orgánů a důsledně neuplatňují senzualismus. Neuznávají objektivní realitu nezávislou na člověku jako zdroj našich počtů. Nevidí v počtích věrný snímek této objektivní reality a dostávají se tak do přímého rozporu s přírodními vědami a dokořán otvírají dveře fideismu. Pro materialistu je naproti tomu svět bohatší, živější, rozmanitější, než se jeví, neboť každý krok ve vývoji vědy v něm objevuje nové stránky. Pro materialistu jsou naše počty obrazy jediné a poslední objektivní reality, poslední ne v tom smyslu, že už je vyčerpávajícím způsobem poznána, nýbrž v tom, že mimo ni není a nemůže existovat jiná realita. Tento názor nenávratně zavírá dveře nejen každému fideismu, nýbrž i takové profesorské scholastice, která nevidí objektivní realitu jako zdroj našich počtů a „vyvozuje“ pomocí vyspekulovaných slovních konstrukcí pojem objektivního jako obecně platného, sociálně organizovaného atp. atd. a která proto není s to a často ani nechce odlišovat objektivní pravdu od učení o duchách a skřítčích.

Machisté krčí přezíravě rameny nad „zastaralými“ názory „dogmatiků“ materialistů, kteří trvají na pojmu *hmota*, jenž prý byl přece „nejnovější vědou“ a „moderním pozitivismem“ vyvrácen. O nových fyzikálních teoriích týkajících se stavby hmoty budeme mluvit zvlášť. Je však naprosto nepřijatelné směšovat učení o té či oné struktuře hmoty s gnozeologickou kategorií, směšovat otázku nových vlastností nových druhů hmoty (například elektronů) se starou otázkou teorie poznání, otázkou zdrojů našeho vědění, existence objektivní pravdy apod., jak to dělají

machisté. Mach prý „objevil elementy světa“: červeň, zeleň, tvrdost, měkkost, hlasitost, délku apod. Ptáme se: Je člověku dána objektivní realita, vidí-li červeň, vnímá-li tvrdost apod., nebo ne? Tuto starou, prastarou filozofickou otázku Mach zamotal. Odpovíte-li, že objektivní realita není dána, nutně sklouzáváte spolu s Machem k subjektivismu a agnosticizmu, zaslouženě upadáte do objetí imanentistů, tj. filozofických Meňšikovů. Odpovíte-li, že je dána, pak je nezbytně nutný filozofický pojem pro tuto realitu; a tento pojem byl už dávno, velmi dávno vytvořen; je to pojem *hmoty*. Hmota je filozofická kategorie k označení objektivní reality, která je dána člověku v jeho počítcích, která je kopírována, fotografována, odrážena našimi počítky a existuje nezávisle na nich. Proto říkat, že takový pojem může „zastarat“, je *dětské žvatláni*, nesmyslné opakování argumentů módní *reakční* filozofie. Mohl snad boj idealismu a materialismu za dvě tisíciletí filozofického vývoje zastarat? Boj tendencí neboli linií Platóna a Démokrita ve filozofii? Boj náboženství a vědy? Popírání a uznávání objektivní pravdy? Boj mezi přívrženci nadsmyslového poznání a jeho odpůrci?

Otázka, máme-li uznat či zavrhnout pojem hmoty, je otázkou, zda člověk může důvěřovat svědectví svých smyslových orgánů, otázkou zdroje našeho poznání, otázkou, která byla kladena a o kterou se vedl spor od samého začátku filozofie, otázkou, které mohou dát profesorští klauni tisícero podob, ale která nemůže zastarat, jako nemůže zastarat otázka, je-li zdrojem lidského poznání zrak a hmat, sluch a čich. Pokládat naše vjemy za obrazy vnějšího světa, uznávat objektivní pravdu, stát na stanovisku materialistické teorie poznání, je jedno a totéž. Pro ilustraci uvedu jen citát z Feuerbacha a citát ze dvou filozofických příruček, aby se čtenář přesvědčil, o jak elementární otázku jde.

„Jak je nechutné,“ psal L. Feuerbach, „upírat počítku, že je evangeliem, zvěstováním (Verkündigung), objektiv-

ního spasitele.“* Terminologie je, jak vidíte, nezvyklá a strašná, ale filozofická linie je zcela jasná: počítky odhalují člověku objektivní pravdu. „Můj počitek je subjektivní, ale jeho základ či příčina (Grund) je objektivní“ (S. 195). — viz k tomu už výše uvedený citát, kde Feuerbach tvrdí, že materialismus vychází ze smyslového světa jako z jisté (ausgemachte), objektivní pravdy.

Senzualismus, čteme ve Franckově Filozofickém slovníku**, je učení vyvozující všechny naše ideje „ze smyslové zkušenosti a redukující poznání na počítky“. Senzualismus může být subjektivní (skepticismus⁵¹ a berkeleyovství), morální (epikureismus⁵²) a objektivní. „Objektivní senzualismus je materialismus, neboť hmota neboli tělesa jsou podle názoru materialistů jediné objekty, které mohou působit na naše smysly“ (atteindre nos sens).

„Tvrdil-li senzualismus,“ říká Schweglér ve svých Dějinách filozofie, „že pravda nebo jsoucno mohou být vnímány jen smysly, tu bylo pouze třeba (jde o francouzskou filozofii z konce 18. století) toto tvrzení objektivně formulovat a — vznikla materialistická teze: existuje jen smyslové bytí, není jiného bytí kromě bytí hmotného.“***

To jsou elementární pravdy, které se dostaly do učebnic a na které naši machisté zapomněli.

5. ABSOLUTNÍ A RELATIVNÍ PRAVDA NEBOLI O ENGELSOVĚ EKLEKTICISMU, KTERÝ OBJEVIL A. BOGDANOV

Bogdanov učinil tento objev v roce 1906 a uvedl ho v předmluvě ke 3. knize Empiriomonismu^[13]. „Engels se

* Feuerbach, *Sämtliche Werke*, X. Band, 1866^[172], SS. 194—195.

** Dictionnaire des sciences philosophiques, Paris 1875^[181].

*** Dr. Albert Schweglér, *Geschichte der Philosophie im Umriss*, 15-te Aufl.^[300], S. 194.

v Anti-Dühringu,“ píše Bogdanov, „vyslovil *téměř* v tom smyslu, v němž jsem právě charakterizoval relativnost pravdy“ (s. V), tj. ve smyslu popření jakýchkoli věčných pravd, „popření absolutní objektivnosti jakékoli pravdy“. „Engels nemá pravdu, když je nerozhodný, když přes veškerou svou ironii uznává jakési, třeba ubohé, ‚věčné pravdy‘“ (s. VIII). „Jen z nedůslednosti vyplývají eklektické výhrady, jako jsou u Engelse...“ (s. IX). Uvedeme jeden příklad, jak Bogdanov vyvrací Engelsův eklekticismus. „Napoleon zemřel 5. května 1821,“ praví Engels v Anti-Dühringu (v kapitole o „věčných pravdách“), když vysvětluje Dühringovi, na co se musí omezit, jakými *Plattheiten*, „banalitami“, se musí spokojit ten, kdo si v historických vědách činí nároky na objevování věčných pravd. Bogdanov Engelsovi odpovídá takto: „Jaká je to ‚pravda‘? A co je v ní ‚věčného‘? Konstatování jedinečného vztahu, který už snad ani pro naši generaci nemá žádný reálný význam, nemůže být východiskem žádné činnosti a nikam nevede“ (s. IX). A na s. VIII: „Lze snad ‚Plattheiten‘ nazývat ‚Wahrheiten‘? Jsou snad ‚banality‘ pravdami? Pravda je živá organizující forma zkušenosti, vede nás někam v naší činnosti, dává nám oporu v životním boji.“

Z těchto dvou citátů je dostatečně zřejmé, že Bogdanov Engelse nevyvrací, a místo toho *pronáší řečnické útrapy*. Jestliže tedy nemůžeme tvrdit, že teze „Napoleon zemřel 5. května 1821“ je chybná nebo nepřesná, uznáváme ji za pravdivou. Jestliže nelze tvrdit, že by ji bylo možné vyvrátit v budoucnu, je nutné uznat tuto pravdu za věčnou. Prohlašovat však za protiargument frázi, jako že pravda je „živá organizující forma zkušenosti“, znamená vydávat za filozofii prostou *snůšku slov*. Měla země takové dějiny, jak je líčí geologie, či byla stvořena v sedmi dnech? Smíme se této otázce vyhnout frázemi o „živé“ (co to znamená?) pravdě, která někam „vede“ apod.? Znalost dějin země a dějin lidstva „nemá reálný význam“? Vždyť je to prostě nabubřelý nesmysl, kterým Bogdanov maskuje svůj *ústup*.

Vždyť je to ústup, právě když se chystal dokázat, že Engelsovo připuštění věčných pravd je eklecticismus, a když se přitom vyhýbá této otázce jen halasnými, bombastickými slovy, a nijak nemůže vyvrátit, že Napoleon skutečně zemřel 5. května 1821 a že je nesmyslné domnívat se, že by bylo možné tuto *pravdu* vyvrátit v budoucnosti.

Příklad zvolený Engelsem je zcela elementární a každý si může lehce vymyslet desítky takových příkladů *pravd*, které jsou věčné, absolutní, o nichž mohou pochybovat jen pomatenci (jak to říká Engels, který uvádí ještě jiný takový příklad: „Paříž je ve Francii“). Proč tu Engels mluví o „banalitách“? Protože vyvrací a zesměšňuje dogmatického, metafyzického materialistu Dühringa, který nedovedl použít dialektiky v otázce vztahu mezi pravdou absolutní a relativní. Být materialistou znamená uznávat objektivní pravdu, kterou nám odhalují smyslové orgány. Uznávat objektivní, tj. na člověku a lidstvu nezávislou pravdu, znamená tak či onak uznávat absolutní pravdu. A právě toto „tak či onak“ odlišuje metafyzického materialistu Dühringa od dialektického materialisty Engelse. V nejsložitějších otázkách vědy a zejména historie házel Dühring napravo nalevo slovy: poslední, konečná, věčná pravda. Engels se mu vysmál: Jsou samozřejmě — odpovídal — věčné pravdy, ale je nerozumné užívat silných slov (*gewaltige Worte*) pro jednoduché věci. Chceme-li materialismus rozvíjet, musíme zanechat nechutné hry s výrazem věčná pravda; musíme umět otázku, jaký je vztah mezi absolutní a relativní pravdou, položit a řešit dialekticky. O to šlo v boji mezi Dühringem a Engelsem před třiceti lety. A Bogdanov, který dovedl „*nezpozorovat*“, jak Engels *v téže kapitole* vyjasnil problém absolutní a relativní pravdy, Bogdanov, který dovedl Engelse obvinít z „eklecticismu“ za to, že připustil tvrzení patřící do abecedy *každého* materialismu, tento Bogdanov tak jen znovu prozradil svou absolutní neznalost jak materialismu, tak i dialektiky.

„Nyní přicházíme k otázce,“ píše Engels na začátku

uvedené kapitoly Anti-Dühringa^[155] (oddíl I, kapitola IX), „zda a jaké produkty lidského poznání vůbec mohou mít suverénní platnost a bezpodmínečný nárok (Anspruch) na pravdu“ (s. 79 pátého německého vydání). A Engels tuto otázku řeší takto:

„...Suverenita myšlení se uskutečňuje v řadě lidí myslících nanejvýš nesuverénně; poznání, jež má bezpodmínečný nárok na pravdu, uskutečňuje se v důsledku řady relativních omylů; ani jedno, ani druhé“ (ani absolutně pravdivé poznání, ani suverénní myšlení) „se nemůže plně realizovat jinak než nekonečným trváním života lidstva.“

„Máme zde opět týž rozpor, s nímž jsme se už setkali dříve, a to mezi charakterem lidského myšlení, které si nutně představujeme jako absolutní, a jeho realitou v jednotlivých lidech, myslících vesměs omezeně, rozpor, který se dá řešit jedině v nekonečném postupu vpřed, v nekonečném, aspoň pro nás prakticky nekonečném sledu lidských pokolení. V tomto smyslu je lidské myšlení právě tak suverénní jako nesuverénní a jeho poznávací schopnost právě tak neomezená jako omezená. Je suverénní a neomezené, pokud jde o schopnosti (neboli založení, Anlage), poslání, možnosti a konečný dějinný cíl; je nesuverénní a omezené, pokud jde o individuální realizaci a danou skutečnost“ (81).*

„Právě tak,“ pokračuje Engels, „je to s věčnými pravdami.“⁶³

Tato úvaha je neobyčejně důležitá pro otázku *relativismu*, principu relativity našich poznatků, kterou zdůrazňují všichni machisté. *Všichni* machisté trvají na tom, že jsou relativisty, ale ruští machisté, kteří opakují každé slovo po Němcích, se bojí nebo nedovedou jasně a přímo položit

* Srov. V. Černov, uvedený spis^[97], s. 64 n. Machista pan Černov se ztotožňuje se stanoviskem Bogdanova, který se nechce přiznat, že je machistou. Rozdíl je v tom, že Bogdanov se snaží svůj odklon od Engelse *zastřít* a prohlásit jej za náhodu apod., kdežto Černov cítí, že jde o boj jak proti materialismu, tak i proti dialektice.

otázku, jaký je vztah relativismu k dialektice. Pro Bogdanova (jako pro všechny machisty) uznání relativnosti našich poznatků *vylučuje* i v nejmenším uznání absolutní pravdy. Pro Engelse se z relativních pravd skládá pravda absolutní. Bogdanov je relativista, Engels dialektik. Uvedeme ještě jednu, neméně důležitou Engelsovu úvahu z téže kapitoly Anti-Dühringa.

„Pravda a omyl, jako všechna myšlenková určení pohybující se v polárních protikladech, mají absolutní platnost právě jen ve velmi omezené oblasti; jak jsme to právě viděli a jak by to věděl snad i pan Dühring, kdyby se jen poněkud obeznámil se základními prvky dialektiky, které právě pojednávají o nedostatečnosti všech polárních protikladů. Jakmile aplikujeme protiklad pravdy a omylu mimo onu úzkou oblast, o níž jsme hovořili výše, stává se tento protiklad relativním, a tím nepoužitelným pro přesný vědecký způsob vyjadřování. A pokusíme-li se jej aplikovat mimo onu oblast jako absolutně platný, dostaneme se teprve do slepé uličky; oba póly protikladu se zvrátí ve svůj opak, pravda se stane omylem, omyl pravdou“ (86)⁸⁴. Jako příklad následuje Boyleův zákon (objem plynů je nepřímo úměrný tlaku). „Zrnko pravdy“ obsažené v tomto zákoně je absolutní pravdou jen v určitých mezích. Zákon je pravdou „jen přibližně“.

Lidské myšlení je svou povahou schopné poskytovat nám absolutní pravdu a poskytuje nám dokonce absolutní pravdu, která se skládá ze souhrnu pravd relativních. Každý stupeň ve vývoji vědy přidává nová zrnka do tohoto souhrnu absolutní pravdy, ale hranice pravdy každého vědeckého tvrzení jsou relativní, neboť jsou rozšiřovány či zužovány dalším růstem vědění. „Absolutní pravdu,“ praví J. Dietzgen v Toulkách^[140], „můžeme vidět, slyšet, čichat, hmatat a také *poznávat*; ale absolutní pravda nevstupuje úplně (geht nicht auf) do poznání“ (S. 195). „Je samozřejmé, že obraz nevyčerpává předmět a že malíř za svým modelem zůstává pozadu... Jak se může obraz

„shodovat“ s modelem? Přibližně ano“ (197). „Můžeme tedy poznat přírodu a její části jen relativně; neboť každá část, i kdyby byla jen relativní částí přírody, má přece povahu absolutního, povahu přírodního celku o sobě (des Naturganzen an sich), jenž je nevyčerpatelný poznáním... Odkud tedy víme, že za přírodními jevy, za relativními pravdami, je univerzální, neohraňovaná, absolutní příroda, která se člověku úplně neodhaluje?... Odkud je tento poznatek? Je nám vrozen; je nám dán spolu s vědomím“ (198). Toto je jedna z Dietzgenových nepřesností, které Marxe přiměly k tomu, aby v jednom dopise Kugelmannovi^[42] konstatoval zmatek v Dietzgenových názorech.⁵⁶ Jedině když budeme zdůrazňovat taková nesprávná místa, můžeme mluvit o Dietzgenově filozofii jako o zvláštní filozofii odlišné od dialektického materialismu. Ale sám Dietzgen se *na téže straně* opravuje: „Pravím-li, že poznání nekonečné, absolutní pravdy je nám vrozeno, že je jediným poznáním a priori, i tehdy zkušenost potvrzuje toto vrozené poznání“ (198).

Ze všech těchto Engelsových a Dietzgenových výroků je zřejmé, že pro dialektický materialismus neexistuje propast mezi relativní a absolutní pravdou. Bogdanov to vůbec nepochopil, když mohl napsat: „Světový názor starého materialismu chce být nepodmíněně *objektivním poznáním podstaty věcí* (podtrhl Bogdanov) a nemůže být uveden v soulad s historickou podmíněností každé ideologie“ (kniha III, Empiriomonismus^[13], s. IV). Z hlediska moderního materialismu, tj. marxismu, jsou historicky podmíněny *hranice* toho, do jaké míry se naše vědění přibližuje k objektivní, absolutní pravdě, ale *nepodmíněna* je existence této pravdy, nepodmíněno je to, že se k ní přibližujeme. Historicky jsou podmíněny obrysy obrazu, ale nepodmíněno je to, že tento obraz zobrazuje objektivně existující model. Historicky podmíněno je to, kdy a za jakých podmínek jsme ve svém poznání podstaty věcí dospěli k objevu alizarinu v černouhelném dehtu nebo k objevu

elektronů v atomu, ale nepodmíněno je to, že každý takový objev je krokem vpřed „nepodmíněně objektivního poznání“. Zkrátka, historicky je podmíněna každá ideologie, ale nepodmíněno je to, že každé vědecké ideologii (například na rozdíl od náboženské) odpovídá objektivní pravda, absolutní příroda. Můžete namítnout: Toto rozlišování relativní a absolutní pravdy je neurčité. Odpovím vám: Je právě natolik „neurčité“, aby zabránilo tomu učinit z vědy dogma ve špatném smyslu tohoto slova, něco mrtvého, strnulého, zkosnatělého, ale zároveň je zase natolik „určité“, aby co nejrozhodněji a neodvolatelně postavilo hráz proti fideismu a agnosticismu, filozofickému idealismu a sofistice Humových a Kantových přívrženců. Zde je dělicí čára, kterou jste nevzali na vědomí, a protože jste ji nevzali na vědomí, upadli jste do bahna reakční filozofie. Je to dělicí čára mezi dialektickým materialismem a relativismem.

My jsme relativisté, prohlašují Mach, Avenarius a Petzoldt. My jsme relativisté, přizvukují jim pan Černov a několik ruských machistů, kteří by chtěli být marxisty. Ano, pane Černove a soudruzi machisté, v tom je právě vaše chyba. Neboť učinit relativismus základem teorie poznání znamená nutně se odsoudit buď k absolutnímu skepticizmu, agnosticizmu a sofistice, nebo k subjektivismu. Relativismus jako základ teorie poznání znamená nejen, že uznáváme relativnost našich poznatků, nýbrž že také popíráme jakoukoli objektivní, na lidstvu nezávisle existující míru nebo model, k němuž se přibližuje naše relativní poznání. Z hlediska strohého relativismu lze ospravedlňovat každou sofistiku, lze uznávat za „podmíněné“, zemřel-li Napoleon 5. května 1821 či nezemřel, lze z prostého „pohodlí“ pro člověka či lidstvo připustit vedle vědecké ideologie (je „pohodlná“ v jednom směru) též ideologii náboženskou (je velmi „pohodlná“ v jiném směru) atd.

Dialektika, jak už vysvětloval Hegel, *obsahuje* moment

relativismu, negace, skepticizmu, ale *neredukuje se* na relativismus. Marxova a Engelsova materialistická dialektika nesporně obsahuje relativismus, ale *neredukuje se* na něj, tj. uznává relativnost všech našich znalostí, ale ne v tom smyslu, že by popírala objektivní pravdu, nýbrž ve smyslu historické podmíněnosti mezí, jejichž prostřednictvím se naše vědění přibližuje k objektivní pravdě.

Bogdanov zdůrazňuje: „*Důsledný marxismus nepřipouští takovou dogmatiku ani takovou statiku*“, jako jsou věčné pravdy (Empiriomonismus, III. kniha, s. IX). To je zmatené. Je-li svět věčně se pohybující a vyvíjející hmota (jak se domnívají marxisté), kterou odráží vyvíjející se lidské vědomí, kde je tu „statika“? Nejde vůbec o to, že podstata věcí by byla neměnná, ani o to, že vědomí je neměnné, nýbrž o to, zda existuje *soulad* mezi vědomím, které odráží přírodu, a přírodou odráženou vědomím. V této a jediné v této otázce má termín „dogmatika“ zvláštní charakteristickou filozofickou příchuť: je to oblíbené slovo idealistů a agnostiků *proti* materialistům, jak jsme už viděli na příkladu dosti „starého“ materialisty Feuerbacha. Staré, prastaré haraburdí, nic jiného nejsou všechny námitky proti materialismu vycházející z hlediska proslulého „moderního pozitivismu“.

6. KRITÉRIUM PRAXE V TEORII POZNÁNÍ

Viděli jsme, že Marx v roce 1845 a Engels v roce 1888 a 1892 činí kritérium praxe základem materialistické teorie poznání.⁵⁶ Klást izolovaně od praxe otázku, „zda lidské myšlení může dosáhnout předmětné“ (tj. objektivní) „pravdivosti“, je scholastika, praví Marx v druhé tezi o Feuerbachovi. Nejpádnějším vyvrácením kantovského a humovského agnosticizmu a také i ostatních filozofických vrtochů (Schrullen) je praxe, opakuje Engels. „Úspěch

našich jednání dokazuje, že naše vjemy jsou ve shodě (v souladu, Übereinstimmung) s předmětnou (objektivní) povahou vnímaných věcí,“ odpovídá Engels agnostikům.⁶⁷

Srovnajte s tím Machovu úvahu o kritériu praxe: „V běžném myšlení a v běžné řeči konfrontujeme *zdání* a *skutečnost*. Tužku, kterou držíme před sebou ve vzduchu, vidíme jako rovnou; ponoříme-li ji šikmo do vody, vidíme ji lomenou. V tomto případě pak říkáme: tužka *se zdá být lomená, ale ve skutečnosti je rovná*. Co nás však opravňuje k tomu, abychom *jeden* fakt prohlašovali za skutečnost a *druhý* snižovali na zdání?... Naše očekávání nás ovšem zklame, kdykoli se dopustíme přirozené chyby, že totiž v případech neobvyklých očekáváme obvyklé jevy. Fakty však za to nemohou. Mluvíme-li v těchto případech o *zdání*, má to smysl jenom z hlediska praktického, nikoli však vědeckého. Právě tak nemá smysl z vědeckého hlediska otázka, která je často kladena, zda existuje svět skutečně, či se nám jen zdá, je pouhým snem. Ale i ten nejnesmyslnější sen je fakt jako každý jiný“ (Analýza počítků^[48], s. 18–19).

Je pravda, že faktem bývá nejen nejnesmyslnější sen, ale i nejnesmyslnější filozofie. Seznámíme-li se s filozofií Ernsta Macha, nemůžeme o tom pochybovat. Jako nejposlednější sofista směšuje vědeckohistorické a psychologické zkoumání lidských omylů, „nejnesmyslnějších snů“ lidstva, jako je víra v duchy, skřítky apod., s gnozeologickým rozlišováním pravdy a „nesmyslu“. To je totéž, jako kdyby ekonom řekl, že jak Seniorova teorie, podle které veškerý zisk dává kapitalistovi „poslední hodina“ dělníkovy práce, tak Marxova teorie jsou rovnocenné a že z vědeckého hlediska nemá smysl otázka, která teorie vyjadřuje objektivní pravdu a která předsudky buržoazie a prodejnost jejích profesorů. Koželuh J. Dietzgen viděl ve vědecké, tj. materialistické teorii poznání „univerzální zbraň proti náboženské víře“ (Kleinere philosophische Schriften^[141], S. 55), ale pro řádného profesora Ernsta

Macha „z vědeckého hlediska nemá smysl“ rozlišovat materialistickou a subjektivně idealistickou teorii poznání! Věda je nestranná v boji materialismu s idealismem a náboženstvím, to je oblíbená myšlenka nejen Machova, ale všech moderních buržoazních profesorů, těchto, jak je výstižně nazval právě týž J. Dietzgen, „diplomovaných lokajů ohlupujících lid křečovitým idealismem“ (S. 53, tamtéž).

Takovým křečovitým profesorským idealismem je právě to, když kritérium praxe, které pro všechny a pro každého odděluje zdání od skutečnosti, klade E. Mach za hranice vědy, za hranice teorie poznání. Lidská praxe dokazuje správnost materialistické teorie poznání, tvrdili Marx a Engels, a za „scholastiku“ a „filozofické vrtochy“ prohlašovali pokusy řešit základní gnozeologickou otázku odděleně od praxe. Pro Macha je naproti tomu praxe jednou věcí a teorie poznání druhou a lze je postavit vedle sebe, aniž jedna druhou podmiňuje. Ve své poslední práci *Poznání a omyl* (s. 115 druhého německého vydání^[238]) Mach praví: „Poznání je pro nás biologicky prospěšný (förderndes) psychický zážitek.“ „Jen úspěch může odlišit jedno od druhého (poznání od omylu)“ (116). „Pojem je fyzikální pracovní hypotéza“ (143). Naši ruští machisté, kteří chtějí být marxisty, přijímají s překvapující naivitou tyto Machovy fráze jako důkaz toho, že se *přibližuje* k marxismu. Ale Mach se zde přibližuje k marxismu podobně, jako se Bismarck přibližoval k dělnickému hnutí nebo biskup Eulogius k demokratismu. U Macha *existují* tato tvrzení *vedle* jeho idealistické teorie poznání a neznamenají rozhodnutí pro nějaký určitý směr v gnozeologii. Poznání může být biologicky prospěšné, prospěšné pro lidskou praxi, pro zachování života, pro zachování druhu jen tehdy, jestliže odráží objektivní pravdu, nezávislou na člověku. Pro materialistu „úspěch“ lidské praxe dokazuje, že naše představy odrážejí objektivní povahu věcí, které vnímáme. Pro solipsistu je „úspěch“ všechno, co *já* potřebuji

v *praxi*, kterou je možné posuzovat mimo teorii poznání. Zahrneme-li kritérium praxe do základu teorie poznání, dospějeme nutně k materialismu, praví marxista. Praxe ať je třeba materialistická, ale teorie je něco zcela jiného, praví Mach.

„V praxi,“ píše v *Analýze počitků*, „když cokoli konáme, můžeme ve svém jednání postrádat představu *Já* právě tak málo jako představu tělesa, když vztahujeme ruku po nějaké věci. Fyziologicky zůstáváme egoisty a materialisty zrovna tak, jako když vidíme vycházet slunce. Ale teoreticky se tohoto názoru držet nesmíme“ (284—285).

Egoismus sem nepatří, neboť není vůbec kategorií gnozeologickou. Právě tak sem nepatří zdánlivý pohyb Slunce kolem Země, neboť do praxe, která je pro nás kritériem v teorii poznání, musíme zahrnout také praxi astronomických pozorování, objevů atd. Cenné zůstává jen Machovo přiznání, že se lidé ve své praxi řídí zcela a výlučně materialistickou teorií poznání, a Mach tím, že se pokouší obejít ji „teoreticky“, prokazuje jen svou pseudo-vědeckoscholastickou a křečovitou idealistickou tendenci.

Jak málo nové jsou tyto snahy vyloučit praxi jako něco, co v gnozeologii nezasluhuje pozornosti, aby se uvolnilo místo agnosticizmu a idealismu, ukazuje tento příklad z dějin německé klasické filozofie. Na cestě od Kanta k Fichtemu zde stojí G. E. Schulze (nazývaný v dějinách filozofie Schulze-Aenesidemus*). Otevřeně hájí skeptický směr ve filozofii a sám se označuje za přívržence Huma (a ze starých — Pyrrhona a Sexta). Rozhodně popírá existenci nějaké věci o sobě a možnost objektivního poznání, rozhodně žádá, abychom nešli za hranice „zkušenosti“, za hranice počitků a zároveň předvídá námítky z druhého tábora: „Jestliže se skeptik pohybuje v běžném životě, uznává skutečnost objektivních předmětů za nespornou,

* V českých dějinách filozofie je znám i jako Schulze Ainesidemos. *Čes. red.*

chová se podle toho a připouští kritérium pravdy, vlastní chování skeptika je potom nejlepším a nejočividnějším vyvrácením jeho skepticismu.“* „Takové argumenty“, rozhořčeně odpovídá Schulze, „se hodí jen pro lůzu“ (Pöbel, S. 254), neboť můj skepticismus se nedotýká potřeb životní praxe, zůstává-li v hranicích filozofie“ (255).

Také subjektivní idealista Fichte doufá, že dojde-li k jednání, najde v rámci idealistické filozofie místo pro „realismus, který se vncuje (sich aufdringt) nám všem, a dokonce i nejrozhodnějšmu idealistovi, pro realismus vycházející z předpokladu, že předměty existují zcela nezávisle na nás, mimo nás“ (Werke, I^[179]), 455).

Machův moderní pozitivismus se příliš nevzdálil od Schulzeho a Fichteho! Jako kuriozitu uvedeme, že pro Bazarova i v této otázce neexistuje na světě opět nikdo kromě Plechanova: pro myš není silnějšího zvířete než kočka. Bazarov se vysmívá „saltovitální Plechanovově filozofii“ (Příspěvky^[4], s. 69), kde se skutečně vyskytuje nemotorná fráze, že „víra“ v existenci vnějšího světa „je nutné salto vitale“ (životní skok) „filozofie“ (Poznámka k L. Feuerbachovi^[58], s. 111). Výraz „víra“, opakovaný po Humovi, i když je v uvozovkách, svědčí o zmatku v Plechanovově terminologii; o tom není sporu. Ale proč stále Plechanov?? Proč si Bazarov nenašel jiného materialistu, třeba Feuerbacha? Jen proto, že ho nezná? Ale nevědomost není argument. Stejně jako Marx a Engels, i Feuerbach činí v základních otázkách teorie poznání z hlediska Schulzeho, Fichteho a Macha nedovolený „skok“ k praxi. Ve své kritice idealismu vysvětluje Feuerbach jeho podstatu tak výstižným citátem z Fichteho, že tím velkolepě potírá celý machismus. „Pokládáš,“ napsal Fichte,

* G. E. Schulze, Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, 1792^[294], S. 253.

„věci za skutečné, za existující mimo tebe jen proto, že je vidíš, slyšíš, hmatáš. Ale vidění, hmatání, slyšení jsou jen počítky... Nevnímáš tedy předměty, nýbrž jen své počítky“ (Feuerbach, Werke, X. Band^[172], S. 185). A Feuerbach odpovídá: Člověk není abstraktní *Ľá*, nýbrž buď muž, nebo žena, a otázku, zda je svět počítkem, můžeme považovat za totožnou s otázkou, zda je jiný člověk mým počítkem nebo zda naše vztahy v praxi dokazují opak? „To je právě základní nedostatek idealismu, že si klade a řeší otázku objektivity a subjektivity, skutečnosti a neskutečnosti světa jen z teoretického hlediska“ (189, tamtéž). Pro Feuerbacha je základem teorie poznání souhrn veškeré lidské praxe. Ovšem, praví, i idealisté uznávají v praxi realnost jak našeho *Ľá*, tak i cizího *Тy*. Podle idealistů „platí toto stanovisko jen pro život, ale nikoli pro spekulaci. Ale spekulace, jež je v rozporu se životem, jež činí ze stanoviska smrti a duše oddělené od těla stanovisko pravdy, taková spekulace je sama mrtvou a falešnou spekulací“ (192). Dříve než *vnímáme*, dýcháme; nemůžeme existovat bez vzduchu, bez jídla a pití.

„Tedy o jídlo a pití jde i v otázce ideálnosti nebo realnosti světa? volá rozhořčeně idealista. Jaká nízkost! Jaký poklesek proti dobrým mravům nadávat na katedře filozofie nebo na katedře teologie ze všech sil na materialismus ve vědeckém slova smyslu, zato však při table d'hôte* z celého srdce a z celé duše holdovat materialismu v nejhrubším slova smyslu“ (195). A Feuerbach volá, že ztotožňovat subjektivní počítke s objektivním světem „znamená ztotožňovat poluci s plozením“ (198).

Tato poznámka není sice příliš zdvořilá, ale sedí jako ulitá těm filozofům, kteří učí, že smyslové představy jsou právě skutečností existující mimo nás.

Hledisko života, praxe musí být prvním a základním hlediskem teorie poznání. A toto hledisko nutně vede

* — u společného stolu. *Čes. red.*

k materialismu, neboť předem vylučuje nekonečnou řadu výmyslů profesorské scholastiky. Nesmíme přitom ovšem zapomínat, že kritérium praxe, jak to vyplývá z povahy věci, nemůže žádnou lidskou představu nikdy ani *úplně* potvrdit, ani vyvrátit. I toto kritérium je také natolik „neurčité“, že nedovoluje poznatkům člověka, aby se proměnily v „absolutno“, ale zároveň je tak určité, že nesmiřitelně potírá všechny odrůdy idealismu a agnosticismu. Je-li jedinou, poslední, objektivní pravdou to, co potvrzuje naše praxe, pak z toho plyne, že jedinou cestou k této pravdě je cesta vědy založená na materialistickém názoru. Například Bogdanov je ochoten přiznat Marxově teorii oběhu peněz objektivní pravdivost jen „pro naši dobu“ a nazývá „dogmatismem“, je-li této teorii připisována „nadhistoricky objektivní“ pravdivost (Empiriomonsismus, kniha III, s. VII^[18]). To je opět zmatek. Že je tato teorie v souladu s praxí, nemohou změnit žádné budoucí okolnosti z téhož prostého důvodu, podle kterého je *věčnou* pravdou fakt, že Napoleon zemřel 5. května 1821. Protože však kritérium praxe, tj. vývoj *všech* kapitalistických zemí za poslední desetiletí, dokazuje jediné objektivní pravdivost *celé* Marxovy sociálně ekonomické teorie vůbec, a nikoli té či oné její části, formulace apod., je jasné, že mluvit zde o „dogmatismu“ marxistů znamená dělat nepřípustný ústupek buržoazní ekonomii. Marxisté jsou toho mínění, že Marxova teorie je objektivní pravda, a z toho plyne jediný závěr: půjdeme-li *cestou* Marxovy teorie, budeme se přibližovat objektivní pravdě stále víc a více (aniž ji kdy vyčerpáme); půjdeme-li *kteroukoli jinou cestou*, můžeme dospět jen a jen ke zmatku a lži.

KAPITOLA III

TEORIE POZNÁNÍ DIALEKTICKÉHO MATERIALISMU

A EMPIRIOKRITICISMU

III

1. CO JE HMOTA? CO JE ZKUŠENOST?

S první otázkou dotírají neustále na materialisty idealisté, agnostikové a s nimi machisté; s druhou otázkou dotírají materialisté na machisty. Pokusíme se vysvětlit, o co tu jde.

K otázce hmoty Avenarius říká:

„Fyzično — ‚hmota‘ v metafyzickém absolutním pojetí nemá místo v rámci očištěné, ‚úplné zkušenosti‘, neboť v tomto pojetí je ‚hmota‘ pouze abstrakcí: byla by souhrnem protičlenů, kdybychom abstrahovali od všech centrálních členů. Podobně jako v principiální koordinaci, tj. v ‚úplné zkušenosti‘ je nemyslitelný (undenkbar) protičlen bez centrálního členu, je také ‚hmota‘ v metafyzickém absolutním pojetí úplný nesmysl (Uding)“ (Bemerkungen, S. 2* v uvedeném časopise, § 119).

Z této slátaniny je patrné jedno: Avenarius nazývá fyzično neboli hmotu absolutnem a metafyzikou, protože podle jeho teorie principiální koordinace (či „úplné zkušenosti“ podle ještě novějšího termínu) je protičlen neoddělitelný od centrálního členu, okolí je neoddělitelné od *Ā*, *Ne-Ā* je neoddělitelné od *Ā* (jak pravil J. G. Fichte). Na příslušném místě jsme už řekli, že tato teorie je zastřený subjektivní idealismus a je tedy zcela jasné, jaký ráz mají

* Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie[87], S. 2. Red.

Avenariovy výpady proti „hmotě“: idealista zde popírá, že bytí fyzická je nezávislé na psychice, a proto odmítá pojem, který filozofie pro toto bytí vytvořila. Avenarius nepopírá, že hmota je „fyzično“ (tj. něco, co je člověku nejznámější a bezprostředně dané, o čemž nikdo nepochybuje kromě obyvatelů blázinců), žádá jen, aby byla přijata „jeho“ teorie o nerozlučném spojení okolí a Já.

Mach vyjadřuje stejnou myšlenku jednodušeji, bez filozofických příkras: „To, co nazýváme hmotou, je jen určitá zákonitá souvislost *elementů* („počítků“).“ (Analýza počítků^[48], s. 265.) Machovi se zdá, že tímto tvrzením provádí „radikální převrat“ v obvyklém způsobu myšlení. Ve skutečnosti je to starý, prastarý subjektivní idealismus, jehož nahota je zakryta slůvkem „element“.

Nakonec výrok anglického machisty Pearsona, který zuřivě bojuje proti materialismu: „Z vědeckého hlediska nemůže být námitky proti tomu, jsou-li určité více méně stálé skupiny smyslových vjemů klasifikovány tím, že jsou spojovány dohromady a označovány jako hmota, tím se velmi přibližujeme definici J. St. Milla: hmota je konstantní možnost počítků, avšak takováto definice hmoty je zcela odlišná od definice, podle které hmota je věc, jež se pohybuje.“ (The Grammar of Science, 1900, 2nd ed.^[262], p. 249.) Chybí zde řídký list „elementů“ a idealista otevřeně podává ruku agnostikovi.

Čtenář vidí, že všechny tyto úvahy zakladatelů empirio-kriticizmu se zcela a výlučně pohybují v rámci prastaré gnozeologické otázky vztahu myšlení k bytí, počítku k fyzičnu. Bylo potřebí bezměrné naivnosti ruských machistů, aby v tom spatřili něco jen poněkud souvisejícího s „moderními přírodními vědami“ nebo „moderním pozitivismem“. Všichni námi uvedení filozofové, ať přímo či zástřeně, nahrazují základní filozofickou linii materialismu (od bytí k myšlení, od hmoty k počítku) opačnou linií idealismu. Jejich popírání hmoty je už velmi dávno známé řešení gnozeologických otázek v tom smyslu, že je popí-

rán vnější, objektivní zdroj našich počitků, že je popírána objektivní, našim počitkům odpovídající realita. Naproti tomu příslušnost k filozofické linii, kterou odmítají idealisté a agnostikové, je vyjadřována definicemi: hmota je to, co působením na naše smyslové orgány vyvolává počitek; hmota je objektivní realita daná nám v počitku apod.

Bogdanov se tváří, jako by se přel jen s Beltovem, zbaběle se vyhýbá Engelsovi a je velmi rozhořčen těmito definicemi, které prý „jsou prostým opakováním“ (Empirio-monismus III^[13], s. XVI) „formule“ (*Engelsovy*), zapomíná dodat náš „marxista“, která praví, že pro jeden směr ve filozofii je hmota prvotní a duch druhotný, pro druhý směr je tomu naopak. Všichni ruští machisté u vytržení opakují Bogdanovovo „vyvrácení“! Kdyby se však tito lidé jen trošičku zamysleli, museli by přijít na to, že nelze poslední dva gnozeologické pojmy v podstatě definovat jinak než tím, že určíme, který z nich má být pokládán za prvotní. Co to znamená „definovat“? Znamená to především podřadit daný pojem pojmu jinému, širšímu. Pronásím-li například definici „osel je zvíře“, podřazuji pojem „osel“ širšímu pojmu. Ptejme se nyní, zda existují širší pojmy, s kterými by mohla operovat teorie poznání, než jsou pojmy bytí a myšlení, hmota a počitek, fyzično a psychično? Nikoli. To jsou nesmírně široké, nejširší pojmy, za něž gnozeologie (nepřihlížíme-li k změnám *pojmenování*, které jsou *vždycky* možné) v souladu s povahou svého předmětu dosud nepokročila. Jen šarlatánství nebo krajní omezenost může požadovat, aby tyto dvě „řady“ nesmírně širokých pojmů byly „definovány“ jinak než „prostým opakováním“: jedno či druhé se pokládá za prvotní. Vezměte tři výše uvedené úvahy o hmotě. Kam všechny směřují? K tomu, že tito filozofové postupují od psychična neboli od *Já* k fyzičnu neboli okolí, jako od centrálního členu k protičlenu, tedy od počitku k hmotě, od smyslového vjemu k hmotě. Mohli Avenarius, Mach a Pearson „defino-

vat“ základní pojmy v podstatě nějak jinak než tím, že ukázali *směr* své filozofické linie? Mohli definovat jinak, nějakým zvláštním způsobem, co je *Ā*, co je počitek, co je smyslový vjem? Stačí otázku jasně položit, abychom pochopili, jak ohromný nesmysl říkají machisté, když žádají od materialistů takovou definici hmoty, která by se neomezovala na opakování toho, že hmota, příroda, bytí, fyzično je prvotní, kdežto duch, vědomí, počitek, psychično je druhotné.

Geniálnost Marxe a Engelse se projevila právě mimo jiné v tom, že přezírali hru učenců s novými slovy, vyspekulovanými termíny, chytráckými „ismy“ a prostě a přímo prohlašovali: Ve filozofii existuje linie materialistická a idealistická a mezi nimi jsou různé odstíny agnosticizmu. Křečovité úsilí najít „nové“ hledisko ve filozofii svědčí o stejné chudobě ducha jako úsilí vytvořit „novou“ teorii hodnoty, „novou“ teorii renty apod.

O Avenariovi vypravuje jeho žák Carstanjen^[116], že se v soukromém rozhovoru vyjádřil: „Neznám ani fyzično, ani psychično, nýbrž jen něco třetího.“ Na poznámku jednoho autora, že Avenarius blíže neurčil pojem tohoto třetího, Petzoldt odpověděl: „Víme, proč nemohl určit tento pojem. Toto ‚třetí‘ nemá protipojem (Gegenbegriff — korelativní pojem) ... Otázka Co je ono třetí? je postavena nelogicky“ (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung^[263] II, 329). Petzoldt chápe, že tento pojem definovat nelze. Ale nechápe, že odvolávat se na „něco třetího“ prostě znamená se vykrucovat, neboť každý z nás ví, co je psychično a co je fyzično, ale nikdo z nás dodnes neví, co je ono „třetí“. Touto vytáčkou Avenarius jen zahlazoval stopy, neboť *ve skutečnosti* prohlašuje *Ā* (centrální člen) za prvotní a přírodu (okolí) za druhotnou (protičlen).

Protiklad hmoty a vědomí má ovšem absolutní význam jen v hranicích velmi omezené oblasti: v daném případě výlučně v rámci základní gnozeologické otázky, jejímž

prostřednictvím se ptáme, co uznat za prvotní a co za druhotné. Mimo tento rámeček je relativnost daného protikladu nepochoybná.

Pohledme nyní na to, jak se v empiriokritické filozofii užívá slova zkušenost. V prvním paragrafu Kritiky čisté zkušenosti se vysvětluje tato „hypotéza“: „Libovolná část našeho okolí je v takovém vztahu k lidským individuím, že kdykoli je jim dána, vypovídají tato individua o své zkušenosti — to a to poznávám prostřednictvím zkušenosti; to a to je zkušenost, nebo to vyplynulo ze zkušenosti, nebo to závisí na zkušenosti“ (ruský překlad^[1], s. 1). Zkušenost je tedy určována vždy týmiž pojmy: *Ĵá* a okolí, zatímco „učení“ o „nerozlučném“ spojení obou zůstává prozatím ještě skryto. Dále čteme: „Syntetický pojem čisté zkušenosti“, „totiž zkušenosti jakožto výpovědi, která má ve všech svých složkách jen části okolí jako předpoklad“ (1—2). Uznáme-li, že okolí existuje nezávisle na „výrocích“ a „výpovědích“ člověka, naskytá se možnost vykládat zkušenost materialisticky! „Analytický pojem čisté zkušenosti“: „právě takový výrok, k němuž není přimíšeno nic, co by samo zase nebylo zkušeností a co tedy není samo o sobě nic jiného než zkušenost“ (2). Zkušenost je zkušenost. A to se ještě najdou lidé, kteří tento pseudoučený nesmysl uznávají za skutečnou hlubokomyslnost!

Je nutné ještě dodat, že Avenarius ve II. svazku Kritiky čisté zkušenosti^[88] pokládá „zkušenost“ za „speciální případ“ *psychična*, že dělí zkušenost na sachhafte Werte (věcné hodnoty) a gedankenhafte Werte (myšlenkové hodnoty), že i tyto hodnoty zahrnuje „zkušenost v širokém slova smyslu“ a že „úplná zkušenost“ je totožná s principiální koordinací (Bemerkungen^[87]). Zkrátka: „Přání je otcem myšlenky.“ „Zkušenost“ v sobě skrývá jak materialistickou, tak i idealistickou linii ve filozofii a posvěcuje jejich směřování. Zatímco naši machisté důvěřivě přijímají „čistou zkušenost“ za bernou minci, ve filozofické litera-

tuře představitelé různých směrů shodně poukazují na to, jak Avenarius tohoto pojmu zneužil. „Co to je čistá zkušenost,“ píše A. Riehl, „zůstává u Avenaria neurčité a jeho výklad ‚čistá zkušenost je taková zkušenost, k níž není přimíšeno nic, co by samo zase nebylo zkušeností‘, se zřejmě točí v kruhu“ (Systematische Philosophie, Leipzig 1907^[282], S. 102). Čistá zkušenost u Avenaria, píše Wundt, označuje jednou libovolnou fantazii, podruhé má charakter „věcnosti“ (Philosophische Studien, XIII. Band^[325], S. 92—93). Avenarius *rozšiřuje* pojem zkušenosti (S. 382). „Na přesném vymezení termínů zkušenost a čistá zkušenost“, píše Couwelaert, „závisí smysl veškeré této filozofie. Avenarius nepodává takové přesné vymezení“ (Revue Néo-Scholastique, 1907, février^[316], p. 61). „Neurčitost termínu zkušenost prokazuje Avenariovi dobré služby“, neboť mu pod pláštíkem boje proti němu umožňuje propašovat idealismus, praví Norman Smith (Mind, vol. XV^[302], p. 29).

„Slavnostně prohlašuji: vnitřní smysl, duše mé filozofie tkví v tom, že člověk nemá vůbec nic než zkušenost; člověk dochází ke všemu, k čemu dochází, jedině prostřednictvím zkušenosti...“ Jak horlivý filozof v otázce čisté zkušenosti, není-li pravda? Autorem těchto slov je subjektivní idealista J. G. Fichte (Sonnenklarer Bericht etc., S. 12)*. Z dějin filozofie je známo, že výklad pojmu zkušenost rozdělával klasické materialisty a idealisty. Dnes profesorská filozofie všech odstínů odívá svou reakčností do hávu deklamací o „zkušenosti“. Zkušenosti se dovolávají všichni imanentisté. V Předmluvě k 2. vydání Poznání a omylu chválí Mach knihu profesora W. Jerusalem, v níž čteme: „Uznávání božské prabytosti není v rozporu s žádnou zkušeností“ (Der kritische Idealismus etc., S. 222**).

Můžeme jen litovat lidi, kteří uvěřili Avenariovi a spol.,

* Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie^[178], S. 12. Red.

** Der kritische Idealismus und die reine Logik^[212], S. 222. Red.

že slovem „zkušenost“ lze překonat „někdejší“ rozdíl mezi materialismem a idealismem. Jestliže Valentinov a Juškevič obviňují Bogdanova, který se poněkud odchýlil od čistého machismu, z toho, že zneužívá slova „zkušenost“, prokazují tito pánové jen svou nevědomost. Bogdanov je v tomto bodě „nevinný“, *pouze* otrocky převzal zmatené výroky Macha a Avenaria. Právi-li: „Vědomí a bezprostřední psychická zkušenost jsou pojmy totožné“ (Empiriomonismus, II^[18], 53), hmota však „není zkušenost“, ale „neznámé, jímž je vyvoláváno vše známé“ (Empiriomonismus, III^[13], s. XIII), znamená to, že vysvětluje zkušenost *idealisticky*. Není ostatně první* ani poslední, kdo buduje idealistické systémy na slově „zkušenost“. Když odmítá reakční filozofy a říká, že pokusy jít za hranice zkušenosti vedou ve skutečnosti „jen k prázdným abstrakcím a protikladným obrazům, jejichž elementy byly přece jen všechny vzaty ze zkušenosti“ (I, 48), staví proti prázdným abstrakcím lidského vědomí to, co existuje mimo člověka a nezávisle na jeho vědomí, tj. vysvětluje zkušenost materialisticky.

Stejně tak i Mach, i když vychází z idealismu (tělesa jsou komplexy počitků nebo „elementy“), často se uchyluje k materialistickému výkladu slova „zkušenost“. „Ne ze sebe vyfilozofovat“ (nicht aus uns herausphilosophieren), praví v *Mechanice* (3. německé vydání, 1897^[240], S. 14), „ale brát ze zkušenosti“. Zkušenost se tu staví proti filozofování ze sebe, tj. vykládá se jako něco objektivního, daného člověku z vnějšku, vykládá se materialisticky. Další příklad: „To, co pozorujeme v přírodě, se vtiskuje do našich představ, i když jsme to nepochopili a neanalyzovali, a tyto představy pak ve svých nejobecnějších a nej-

* V Anglii se v tom už dlouho cvičí soudruh Belfort Bax, kterému nedávno francouzský recenzent jeho knihy *The roots of reality*^[94] řekl ne bez jedovatosti: „Zkušenost je jen jiné slovo pro vědomí“; řekněte otevřeně, že jste idealista! (*Revue de Philosophie*⁶⁸, 1907, No. 10^[126], p. 399.)

silnějších (stärksten) rysech napodobují (nachahmen) přírodní procesy. V této zkušenosti máme poklad (Schatz), který máme vždy po ruce...“ (tamtéž, S. 27). Zde je příroda pokládána za prvotní, počítky a zkušenost za odvozené. Kdyby se byl Mach důsledně držel tohoto hlediska v základních gnozeologických otázkách, byl by lidstvo ušetřil mnohých hloupých idealistických „komplexů“. Třetí příklad: „Moderní přírodní vědy se rodí z úzkého spojení myšlení a zkušenosti. Zkušenost plodí myšlenku. Ta je dále zpracovávána a znova porovnávána se zkušeností“ atd. (Erkenntnis und Irrtum^[236], S. 200). Speciální Machova „filozofie“ je zde hozena přes palubu a autor přechází neuvědoměle na běžné stanovisko přírodovědců, kteří pohlížejí na zkušenost materialisticky.

Shrneme: Slovo „zkušenost“, na kterém budují své systémy machisté, odedávna sloužilo k zakrývání idealistických systémů a nyní slouží i Avenariovi a spol. k tomu, aby mohli eklekticky přecházet od idealistického stanoviska k materialismu a naopak. Nejrozličnější „definice“ tohoto pojmu vyjadřují jen ony dvě základní linie ve filozofii, které tak jasně odhalil Engels.

2. PLECHANOVŮV OMYL, POKUD JDE O POJEM „ZKUŠENOST“

Na s. X—XI své Předmluvy k L. Feuerbachovi (vyd. r. 1905^[56]) Plechanov praví:

„Jistý německý autor poznamenává, že pro empiriokriticismus je *zkušenost* pouze předmětem zkoumání a vůbec ne prostředkem poznání. Je-li tomu tak, nemá smysl stavět proti sobě empiriokriticismus a materialismus a také úvahy o tom, že empiriokriticismus má nahradit materialismus, jsou úplně zbytečné a prázdné.“

To je zmatek nad zmatek.

Fr. Carstanjen, jeden z Avenariových „nejortodoxněj-

ších“ stoupenců, praví ve své stati o empiriokriticismu (odpověď Wundtovi), že „pro Kritiku čisté zkušenosti je zkušenost nikoli prostředkem poznání, nýbrž jen předmětem zkoumání“*. Podle Plechanova tedy nemá smysl stavět proti sobě názory F. Carstanjena a materialismus!

F. Carstanjen téměř doslova cituje Avenaria, který v Poznámkách rozhodně staví své pojetí zkušenosti, toho, co je nám dáno, co jsme našli (das Vorgefundene), proti názorům na zkušenost jako na „prostředek poznání“ „ve smyslu převládajících, v podstatě naprosto metafyzických teorií poznání“ (1. c.[⁸⁷], S. 401). Totéž opakuje po Avenariovi také Petzoldt v Úvodu do filozofie čisté zkušenosti (sv. I[²⁶³], S. 170). Podle Plechanova tedy nemá smysl, aby byly názory Carstanjenovy, Avenariovy a Petzoldtovy stavěny do protikladu s materialismem! Buď Plechanov „nedočetl“ do konce Carstanjena a spol., nebo převzal svůj odkaz na „jistého německého autora“ z druhé ruky.

Co znamená toto tvrzení předních empiriokritiků, které Plechanov nepochopil? Carstanjen chce říci, že Avenarius v Kritice čisté zkušenosti bere za *předmět* zkoumání zkušenost, tj. všechny „lidské výpovědi“. Avenarius zde nezkoumá, praví Carstanjen (S. 50 citované stati), jsou-li tyto výpovědi reálné nebo vztahují-li se například na *přeludy*; Avenarius jen seskupuje, systematizuje a formálně klasifikuje všechny možné lidské výpovědi, *idealistické i materialistické* (S. 53), ale vyhýbá se jádru otázky. Carstanjen má úplnou pravdu, nazývá-li *toto* hledisko „skepticismem par excellence“ (S. 213). V této stati hájí mimo jiné Carstanjen svého drahého učitele před hanlivým obviněním z materialismu (z hlediska německého profesora), jež mu Wundt vmetl do tváře. Dovolte, jací jsme my materialisté! — to je smysl Carstanjenovy odpovědi.

* Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Jg. 22, 1898[¹¹⁶], S. 45.

Mluvíme-li o „zkušenosti“, nečiníme to nikterak v obyčejném, běžném smyslu, který vede nebo by mohl vést k materialismu, nýbrž v tom smyslu, že chceme prozkoumat všechno, co nám lidé „vypovídají“ jako zkušenost. Carstanjen a Avenarius pokládají názor na zkušenost jako prostředek poznání za materialistický (možná že to je i velmi běžné, i když to přesto není správné, jak jsme viděli na příkladu Fichteho). Avenarius se distancuje od této „převládající“ „metafyziky“, která tvrdošjně setrvává na názoru, že mozek je orgán myšlení, a nechce brát v úvahu teorii introjekce a koordinace. Tím, co nalézáme nebo je nám dáno (das Vorgefundene), Avenarius rozumí právě nerozlučný svazek *Já* a okolí, což vede k spletité idealistické interpretaci „zkušenosti“.

Přesto není pochyb, že se může za slovem „zkušenost“ skrývat jak materialistický, tak idealistický směr ve filozofii, a stejně tak i směr Humův a Kantův, ale ani definování zkušenosti jako předmětu zkoumání,* ani jako prostředku poznání nic ještě v tomto směru neřeší. Carstanjenovy poznámky, zejména proti Wundtovi, nemají vůbec žádný vztah k otázce konfrontace empiriokriticizmu a materialismu.

Jako kuriozitu uvedu, že Bogdanov a Valentinov v odpovědi Plechanovovi, pokud jde o tento bod, neprojevili o nic lepší znalost. Bogdanov prohlásil: „To není úplně jasné“ (III^[13], s. XI), „je věcí empiriokritiků, aby tuto formulaci rozebrali a tuto podmínku buď přijali, nebo nepřijali.“ Výhodné stanovisko: nejsem přece machista a nejsem povinen zkoumat, v jakém smyslu mluví o zkušenosti nějaký Avenarius nebo Carstanjen! Bogdanov chce používat machismu (i machistického zmatku se „zkušeností“), ale nechce za něj odpovídat.

* Snad se Plechanovovi zdálo, že Carstanjen řekl: „Objekt poznání nezávislý na poznání“ a nikoli „předmět zkoumání“? Pak by to byl opravdu materialismus. Ale ani Carstanjen, ani kdokoli jiný, kdo dobře zná empiriokriticismus, neřekl a nemohl říci něco takového.

„Čistý“ empiriokritik Valentinov opsal Plechanovovu poznámku a zatančil veřejně kankán, posmívaje se tomu, že Plechanov neuvedl autora a neobjasnil, o co jde (s. 108—109 citované knihy^[19]). Přitom tento empiriokritický filozof sám o této věci neřekl *ani slovo* a přiznal, že Plechanovovu poznámku „přečetl třikrát, ne-li víckrát“ (a zřejmě ničemu neporozuměl). Takoví jsou už machisté!

3. O PŘÍČINNOSTI A NUTNOSTI V PŘÍRODĚ

Otázka příčinnosti má zvlášť veliký význam při určení filozofické linie toho či onoho nejnovějšího „ismu“, a proto se musíme pozdržet u této otázky poněkud podrobněji.

Začněme tím, co k tomuto bodu říká materialistická teorie poznání. L. Feuerbach vysvětlil své názory zcela jasně ve výše vzpomenuté polemice s R. Haymem.

„Příroda a lidský rozum,“ praví Haym, „se u něho (Feuerbacha) zcela rozcházejí a mezi oběma se otevírá celá propast, kterou nelze překročit z jedné ani z druhé strany.“ Haym tuto výtku opírá hlavně o § 48 mé Podstaty náboženství, kde se praví, že „příroda může být pochopena jen prostřednictvím sebe samé, že její nutnost není lidská nebo logická, metafyzická nebo matematická, tj. abstraktní, že příroda sama je bytost, na kterou nelze použít žádného lidského měřítka, třebaže její jevy s analogickými jevy u člověka srovnáváme a k jejich označení přitom používáme, abychom si ji učinili srozumitelnou, výrazů a pojmů vztahujících se k člověku, například řád, účel, zákon, neboť jsme k používání takových výrazů nuceni možnostmi svého jazyka“. Co to znamená? Je tím řečeno, že v přírodě není řád, takže například po podzimu může přijít léto, po jaru zima, po zimě podzim? Že v ní není účel, takže například není soulad mezi plícemi a vzduchem, mezi světlem a okem, mezi zvukem a uchem? Že v ní není zá-

kon, takže se například Země pohybuje jednou v elipse, podruhé v kruhu, že se otáčí kolem Slunce jednou za rok a jindy zase za čtvrt hodiny? Jaký nesmysl! Co jsem tedy chtěl říci v tomto paragrafu? Nic víc, než že musíme rozlišovat mezi tím, co náleží přírodě, a tím, co náleží člověku; netvrdí se tu, že slovům nebo představám řádu, účelu, zákona neodpovídá něco skutečného v přírodě, popírá se zde jen totožnost myšlení a bytí, popírá se zde, že řád, účel, zákon existují v přírodě stejně tak jako v hlavě nebo v lidských smyslech. Řád, účel, zákon nejsou víc než slova, pomocí nichž člověk překládá přírodní výtvořiny do své řeči, aby jim porozuměl; nejsou to slova postrádající objektivní obsah, smysl (nicht sinn-, d.h. gegenstandlose Worte); nicméně však musíme rozlišovat mezi originálem a překladem. Řád, účel, zákon vyjadřují ve vztahu k člověku něco závislého na vůli.

Z nahodilosti řádu, účelnosti a zákonitosti přírody teismus *vyřlovně* vyvozuje, že jejich původ je závislý na vůli, že existuje bytost od přírody odlišná, která do přírody, jež je sama o sobě (an sich) chaotická (dissolute) a cizí jakékoli určenosti, vnáší řád, účelnost a zákonitost. Teistický rozum... je rozum, který je s přírodou v rozporu a který absolutně není s to pochopit podstatu přírody. Teistický rozum rozděluje přírodu ve dvojí bytí — jedno materiální a druhé formální neboli duchovní“ (Werke, VII. Band, 1903^[167], S. 518—520).

Feuerbach tedy uznává objektivní zákonitost v přírodě, objektivní příčinnost, kterou jen přibližně věrně odrážejí lidské představy o řádu, zákonu apod. Uznání objektivní zákonitosti přírody je u Feuerbacha nerozlučně spjato s uznáváním objektivní reálnosti vnějšího světa, předmětů, těles, věcí, odrážených naším vědomím. Feuerbachovy názory jsou tedy důsledně materialistické. A Feuerbach právem počítá k fideismu každý jiný názor, či lépe, každou jinou filozofickou linii v otázce příčinnosti, popírání objektivní zákonitosti, příčinnosti, nutnosti v přírodě. Neboť

je vskutku jasné, že subjektivistická linie v otázce přičinnosti, vyvozování řádu a přírodní nutnosti nikoli z vnějšího objektivního světa, nýbrž z vědomí, z rozumu, z logiky apod. nejen odtrhuje lidský rozum od přírody, nejen staví rozum proti přírodě, nýbrž činí přírodu *částí* rozumu, zatímco má pokládat rozum za část přírody. Subjektivistická linie v otázce přičinnosti je filozofický idealismus (mezi jehož odrůdy patří také Humova i Kantova teorie kauzality), tj. víceméně oslabený, rozředený fideismus. Uznávání objektivní zákonitosti přírody a přibližně věrného odrazu této zákonitosti v lidské hlavě je materialismus.

Engels, nemýlím-li se, neměl příležitost, aby výslovně v otázce přičinnosti konfrontoval své materialistické hledisko s jinými směry. Neměl to zapotřebí, protože se v základnější otázce, v otázce objektivní reálnosti vnějšího světa zcela jednoznačně distancoval od všech agnostiků. Ale kdo jen poněkud pozorně četl jeho filozofické spisy, tomu musí být jasné, že Engels nepřipouštěl ani stín pochybnosti o existenci objektivní zákonitosti, přičinnosti, nutnosti v přírodě. Omezíme se na několik příkladů. V první kapitole Anti-Dühringa Engels praví: „Abychom poznali tyto jednotliviny“ (jednotlivé stránky celkového obrazu jevů světa), „musíme je vyjmout z jejich přírodní (natürlich) nebo historické souvislosti a zkoumat je každou zvlášť z hlediska jejich vlastností, z hlediska jejich zvláštních příčin a účinků atd.“ (5—6)[¹⁵⁵]. Je zřejmé, že tato přirozená souvislost, souvislost přírodních jevů existuje objektivně. Engels zvlášť zdůrazňuje dialektický názor na příčinu a účinek: „...příčina a účinek jsou představy, které mají jako takové platnost jen tehdy, aplikujeme-li je na jednotlivý případ, splývají však, jakmile posuzujeme jednotlivý případ v jeho obecné souvislosti se světem jako celkem, rozplývají se v nazírání univerzálního vzájemného působení, kde si příčiny a účinky stále vyměňují místa, takže co teď anebo zde bylo účinkem, stává se jinde anebo jindy příčinou a naopak“ (8). Tedy pojem příčiny a účinku

ve vztahu k člověku vždy poněkud zjednodušuje objektivní souvislost přírodních jevů, odráží ji jen přibližně a uměle izoluje jen ty či ony stránky jednoho jediného světového procesu. Shledáváme-li, že zákony myšlení odpovídají zákonům přírody, je to zcela pochopitelné, praví Engels, bereme-li v úvahu, že myšlení a vědomí jsou „produkty lidského mozku a že člověk sám je produktem přírody“. Je pochopitelné, že „výtvořiny lidského mozku, které jsou koneckonců přece také produkty přírody, neodporují ostatním souvislostem v přírodě (Naturzusammenhang), nýbrž jim odpovídají“ (22)⁵⁹. Není pochyby o tom, že přírodní, objektivní souvislost světa se odráží v jevech. O „přírodních zákonech“, „přírodní nutnosti“ (Naturnotwendigkeiten) mluví Engels stále a nepokládá za nutné zvláště vysvětlovat všeobecně známá tvrzení materialismu.

Také v Ludwigu Feuerbachovi čteme, že „obecné zákony pohybu jak vnějšího světa, tak i lidského myšlení jsou věcně totožné, ale projevují se natolik rozdílně, že lidská hlava jich může vědomě používat, kdežto v přírodě a až dosud z velké části i v dějinách lidstva se prosazují nevědomě, ve formě vnější nutnosti, v nekonečné řadě zdánlivých nahodilostí“ (38). A Engels^[158] obviňuje starou přírodní filozofii, že „skutečné, dosud neznámé souvislosti“ (přírodních jevů) „nahrazovala vymyšlenými souvislostmi existujícími v ideách“ (42)⁶⁰. Je úplně zřejmé, že Engels uznává objektivní zákonitost, příčinnost, nutnost v přírodě a zároveň zdůrazňuje relativní charakter našich, tj. lidských, přibližných odrazů této zákonitosti v těch či oněch pojmech.

Přecházíme-li dále k J. Dietzgenovi, musíme především zaznamenat jeden z nespočetných případů, jak naši machisté komolí celou otázku. Jeden z autorů Příspěvků „k“ filozofii marxismu, pan Gelfond, nám říká: „Základní body Dietzgenova světového názoru lze shrnout takto: ...9. příčinná závislost, kterou věcem připisujeme, není ve skutečnosti ve věcech samých obsažena“ (248)^[21]. *To je čirý*

nesmysl. Pan Gelfond, jehož vlastní názory jsou přímo slátaninou materialismu a agnosticismu, *bohupustě zfalšoval* J. Dietzgena. U J. Dietzgena lze ovšem najít nemálo zmatku, nepřesností a omylů, nad nimiž plesají machisté a které nutí každého materialistu označit J. Dietzgena za ne zcela důsledného filozofa. Ale připisovat materialistovi J. Dietzgenovi, že přímo popírá materialistický názor na příčinnost, to dovedou jen Gelfondové, jen ruší machisté.

„Objektivní, vědecké poznání,“ praví J. Dietzgen ve svém spisu *Podstata duševní práce* (německé vydání 1903)^[145], „nehledá příčiny ve víře nebo spekulaci, nýbrž ve zkušenosti, indukci, nikoli a priori, nýbrž a posteriori. Přírodní vědy nehledají příčiny mimo jevy nebo za jevy, nýbrž v nich nebo jejich pomoci“ (S. 94—95). „Příčiny jsou produkty schopnosti myslet. Nejsou však jejími čistými produkty, nýbrž jsou jí vytvořeny ve spojení se smyslovým materiálem. Smyslový materiál dává takto vytvořené příčině její objektivní existenci. Jako žádáme od pravdy, aby byla pravdou objektivního jevu, tak žádáme od příčiny, aby byla skutečná, aby byla příčinou objektivně daného účinku“ (S. 98—99). „Příčinou nějaké věci je její souvislost“ (S. 100).

Z toho je patrné, že tvrzení pana Gelfonda *přímo odporuje skutečnosti*. Materialistický světový názor, jak jej vykládá J. Dietzgen, uznává, že „příčinná závislost“ *je obsažena „ve věcech samých“*. Aby pan Gelfond dospěl k machistické slátanině, musel smísit materialistickou a idealistickou linii v otázce příčinnosti.

Přejdeme nyní k této druhé linii.

U Avenaria nacházíme jasný výklad výchozích bodů jeho filozofie v této otázce v jeho prvním spise *Filozofie jako myšlení o světě podle principu nejmenšího vynaložení sil*. V § 81 čteme: „Tak jako nevnímáme (nepoznáváme ze zkušenosti: *erfahren*) sílu jako něco, co působí pohyb, tak také nevnímáme *nutnost* jakéhokoli pohybu... Vše, co vní-

máme (erfahren), je to, že jedna věc následuje po druhé.“ To je Humovo stanovisko v ryzí podobě: počitek a zkušenost nám nepraví nic o nějaké nutnosti. Filozof, který tvrdí (na základě principu „ekonomie myšlení“), že existuje jen počitek, nemohl dospět k jinému závěru. „Pokud tedy představa *kauzality*,“ čteme dále, „vyžaduje sílu a nutnost nebo přinucení jakožto integrální součásti určení následnosti, padá zároveň s nimi“ (§ 82)^[91]. „Nutnost je tedy určitý stupeň pravděpodobnosti, s níž očekáváme a můžeme očekávat následek“ (§ 83, teze).

To je vyložený subjektivismus, pokud jde o otázku přičinnosti. A při trošce důslednosti nelze ani dospět k jinému závěru, jestliže neuznáváme objektivní realitu za zdroj našich počitků.

Vezměme Macha. Ve zvláštní kapitole o „kauzalitě a výkladu“ (Wärmelehre, 2. Auflage, 1900^[241], S. 432 až 439)* čteme: „Humova kritika (pojmu přičinnost, nadále platí.“ Kant a Hume řeší problém přičinnosti různě (jiné filozofy Mach ani neuznává!); „my se připojujeme“ k Humovu řešení. „Mimo nutnost *logickou*“ (podtrhl Mach) „žádná jiná nutnost, například fyzikální, neexistuje.“ To je právě názor, který tak rozhodně potíral Feuerbach. Macha ani nenapadá, aby popíral svou spřízněnost s Humem. Jen ruští machisté mohli dospět k tvrzení, že Humův agnosticismus je „slučitelný“ s Marxovým a Engelsovým materialismem. V Machově Mechanice čteme: „V přírodě není ani příčiny, ani účinku“ (S. 474, 3. Auflage, 1897^[240]). „Několikrát jsem vysvětloval, že všechny formy zákona kauzality vycházejí ze subjektivních pohnutek (Trieben); není nutné, aby jim příroda odpovídala“ (495).

Zde musíme poznamenat, že naši ruští machisté s překvapující naivitou zaměňují otázku materialistického nebo idealistického zaměření všech úvah o zákonu kauzality

* E. Mach, Die Prinzipien der Wärmelehre, 2. Auflage, 1900^[241]. Red.

za tu či onu formulaci tohoto zákona. Oni uvěřili německým profesorům empiriokritikům, že řekneme-li „funkcionální vztah“, objevíme tím už „nejnovější pozitivismus“ a zbavujeme se „fetišismu“ výrazů, jako je „nutnost“, „zákon“ apod. To jsou ovšem čiré nesmysly a Wundt se zcela oprávněně vysmál této *záměně slov* (S. 383 a 388 citované stati ve *Philosophische Studien*[³²⁵]), jež na jádru věci nic nemění. Sám Mach mluví o „všech formách“ zákona kauzality a v *Poznání a omylu* (2. vydání[²³⁶], S. 278) činí pochopitelnou výhradu, že pojem funkce může vyjadřovat přesněji „závislost elementů“ jen tehdy, bylo-li dosaženo možnosti vyjádřit výsledky zkoumání v *měřitelných* veličinách, a toho bylo dosaženo jen částečně i v takových vědách, jako je chemie. Podle názoru našich machistů, důvěřivých k profesorským objevům, Feuerbach asi nevěděl (nemluvě už o Engelsovi), že pojmy řád, zákonitost apod. mohou být za určitých podmínek vyjádřeny matematicky určitým funkcionálním vztahem!

Skutečně důležitá gnozeologická otázka dělí filozofické směry nespočívá v tom, jakého stupně přesnosti dosáhly naše popisy příčinných souvislostí a mohou-li tyto popisy být vyjádřeny přesnou matematickou formulí, nýbrž v tom, je-li zdrojem našeho poznání těchto souvislostí objektivní zákonitost přírody, nebo vlastnosti naší mysli, její schopnost poznávat určité apriorní pravdy apod. To je to, co odděluje materialisty Feuerbacha, Marxe a Engelse od agnostiků (humovců) Avenaria a Macha.

Mach, jemuž by bylo hřích vytýkat důslednost, na jednotlivých místech svých spisů nezřídka „zapomíná“ na svůj souhlas s Humem a na svou subjektivistickou teorii kauzality a uvažuje „prostě“ jako přírodovědec, tj. z hlediska živelně materialistického. Například v *Mechanice* čteme: „Příroda nás učí nacházet ve svých jevech stejnotvárnost“ (p. 182 francouzského překladu[²³⁶]). Jestliže v přírodních jevech *nacházíme* stejnotvárnost, znamená to, že stejnotvárnost existuje objektivně, mimo naši mysl?

Nikoli. O otázce stejnotvárnosti přírody říká Mach takovéto věci: „Síla, která nás nutí, abychom v myšlenkách doplňovali fakty pozorované jen napolo, je síla asociace. Ta je posilována opakováním. Jeví se nám pak jako síla, která na naši vůli a na jednotlivých faktech nezávisí, která usměrňuje jak myšlenky, *tak* (podtrhl Mach) fakty a udržuje obojí v souladu jakožto *zákon* ovládající obojí. Jestliže se pokládáme za schopné předpovídat pomocí takového zákona, je tím dokázána jen(!) dostatečná stejnotvárnost našeho okolí, ale vůbec ne *nutnost*, že se splní tyto předpovědi“ (Wärmelehre, S. 383).

Z toho vyplývá, že je možné a nutné hledat nějakou nutnost *mimo* stejnotvárnost okolí, tj. přírody! Kde ji však hledat, to je tajemství idealistické filozofie, která se bojí uznat, že poznávací schopnost člověka je dána prostou schopností odrážet přírodu. Ve svém posledním spise *Poznání a omyl* definuje dokonce Mach přírodní zákon jako „omezené očekávání“ (2. vyd., S. 450 n.)! Solipsismus se přece jen dere na povrch.

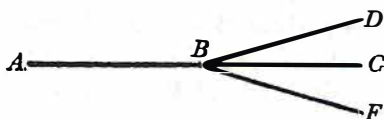
Pohledme na stanovisko jiných autorů téhož filozofického směru. Angličan Karl Pearson se vyjadřuje s určitostí jemu vlastní: „Vědecké zákony jsou v daleko větší míře produkty lidského ducha než fakty vnějšího světa“ (The Grammar of Science, 2nd ed.[²⁶²], p. 36). „Básníci i materialisté, kteří mluví o přírodě jako o vládce (sovereign) nad člověkem, příliš často zapomínají, že řád a složitost jevů, jimiž jsou nadšeni, jsou přinejmenším zrovna tak produktem poznávacích schopností člověka jako jeho vlastní vzpomínky a myšlenky“ (185). „Dalekosáhlý charakter přírodního zákona děkuje za svou existenci vynalézavosti lidského ducha“ (ib). „Člověk je tvůrcem přírodního zákona,“ praví § 4 třetí kapitoly. „Má mnohem větší smysl tvrdit, že člověk dává zákony přírodě, než tvrdit opak, že příroda dává zákony člověku,“ třebaže — jak s hořkostí přiznává vážený profesor — tento (materialistický) názor „je naneštěstí v naší době příliš rozšířen“ (B. 87).

Ve IV. kapitole, věnované otázce kauzality, formuluje Pearson v § 11 tuto tezi: „*Nutnost patří ke světu pojmů, nikoli ke světu vjemů.*“ Je nutno poznamenat, že pro Pearsona „jsou právě“ vjemy nebo smyslové vjemy skutečností existující mimo nás. „V této stejnotvárnosti, s níž se určité řady vjemů opakují, v této šabloně vjemů není žádná vnitřní nutnost; avšak nutnou podmínkou existence myslících bytostí je to, že mají šablonu vjemů. Nutnost je tedy obsažena v povaze myslících bytostí, a nikoli v samých vjemech; je produktem poznávací schopnosti“ (p. 139).

Náš machista, s kterým se solidarizuje nejednou „sám“ E. Mach, tímto způsobem šťastně dospěl k čistě kantovskému idealismu: člověk dává přírodě zákony, a nikoli příroda člověku! Nejde tu o to, že po Kantovi opakuje učení o apriorismu — to neurčuje idealistickou linii ve filozofii, ale jen zvláštní formulaci této linie — nýbrž o to, že rozum, myšlení, vědomí jsou zde prvotní a příroda druhotná. Rozum zde není částíčkou přírody, jedním z jejích nejvyšších produktů, odrazem jejích procesů, nýbrž příroda je tu částíčkou rozumu, který sám sebe tímto způsobem povyšuje z obyčejného, prostého, všem známého lidského rozumu v „nezměrný“, jak říkal J. Dietzgen, tajemný, božský rozum. Kantovsko-machistická formule „člověk dává zákony přírodě“ je formule fideistická. Jestliže naši machisté údivem vyvalují oči, když čtou u Engelse, že základem a pro materialismus charakteristickým znakem je uznání prvotnosti přírody a ne ducha, pak tím jen dokazují, jak jsou neschopni odlišovat skutečně důležité filozofické směry od profesorského pohrávání si s učeností a vyspekulovanými slovy.

J. Petzoldt, který ve svém dvousvazkovém díle vykládá a rozvíjí Avenaria, je skvělým příkladem reakční machistické scholastiky. „Ještě i nyní,“ slavnostně prohlašuje Petzoldt, „150 let po Humovi, substancionalita a příčinnost paralyzují odvalu myšlení“ (Úvod do filozofie čisté zkušenosti, sv. I^[263], s. 31). Ze všech „nejodvážnější“ jsou

ovšem solipsisté, kteří objevili počitek bez organické hmoty, myšlenku bez mozku, přírodu bez objektivní zákonitosti! „A v poslední formulaci kauzality, o které jsme se ještě nezmínili a která mluví o nutnosti dění neboli o *přírodní nutnosti*, je něco nejasného a mystického“ — idea „fetišismu“, „antropomorfismu“ atd. (32 a 34). Ubozí mystikové Feuerbach, Marx a Engels! Stále mluvili o přírodní nutnosti a přitom ještě označovali přívržence Humovy linie za reakcionáře v teorii... Petzoldt je povznesen nad jakýkoli „antropomorfismus“. Objevil veliký „zákon jednoznačnosti“, který odstranil jakoukoli nejasnost, jakékoli stopy „fetišismu“ atd. atd. atd. Příklad: rovnoběžník sil (S. 35). Jako „fakt zkušenosti“ ho nelze „dokázat“, je nutné ho uznat. Nelze připustit, že by se těleso, které přijímá stejné impulsy, mohlo pohybovat pokaždé jiným způsobem. „Nemůžeme připustit takovou neurčenost a svévoli přírody; musíme od ní požadovat určenost, zákonitost“ (35). Hledme, hledme! Požadujeme od přírody zákonitost. Buržoazie požaduje od svých profesorů reakčnost. „Naše myšlení požaduje od přírody určenost a příroda se tomuto požadavku vždy podrobuje, dokonce uvidíme, že je v jistém smyslu nucena se mu podrobit“ (36). Proč se při impulsu ve směru AB těleso pohybuje k C a nikoli k D nebo k F atd.?



„Proč si příroda nezvolí ani jeden z mnoha jiných možných směrů?“ (37) Protože by tyto směry byly „mnohoznačné“, kdežto veliký empiriokritický objev Josefa Petzoldta požaduje *jednoznačnost*.

Takovými nehoráznými nesmysly zaplňují „empiriokritické“ desítky stránek!

„Nejednou jsme poznamenali, že naše tvrzení nečerpá

svou platnost ze souhrnu jednotlivých zkušeností, nýbrž že naopak jeho platnost (seine Geltung) požadujeme od přírody. A opravdu ještě dříve, než se stane zákonem, je pro nás principem, s nímž přistupujeme ke skutečnosti, tj. postulátem. Platí, abych tak řekl, a priori, nezávisle na jakékoli jednotlivé zkušenosti. Zdálo by se ovšem, že se pro filozofii čisté zkušenosti nesluší, aby hlásala apriorní pravdy, a tím opět upadala do neplodné metafyziky. Avšak naše a priori může být vždy jen logické, nikoli psychologické nebo metafyzické“ (40). Nu ovšem: stačí, označíme-li a priori jako logické, a hned přestane být tato idea reakční a povznese se na „moderní pozitivismus“!

Jednoznačná určenost psychických jevů není možná, poučuje nás dále J. Petzoldt: úloha fantazie, význam velkých objevitelů apod. vytvářejí zde výjimky, ale zákon přírody neboli zákon ducha netrpí „žádné výjimky“ (65). Máme zde co činit s nejčistším metafyzikem, který nemá ponětí o tom, že rozdíl mezi náhodným a nutným je relativní.

Snad se někdo může proti mně odvolávat, pokračuje Petzoldt, na motivaci historických událostí nebo vývoje charakteru v básnických dílech. „Podíváme-li se na to blíže, shledáme, že tu není nic jednoznačného. Neexistuje žádná historická událost ani žádné drama, v němž bychom si nemohli představit, že by jednající osoby mohly za daných psychických podmínek jednat také jinak“ (73). „Jednoznačnost v psychické oblasti nejenže chybí, nýbrž máme dokonce právo *žádat* (podtrhl Petzoldt) od skutečnosti její absenci. Naše učení je tím povýšeno... na stupeň *postulátu*,... tj. nutné podmínky každé dřívější zkušenosti, jako její *logické a priori*“ (podtrhl Petzoldt, S. 76).

A s tímto „logickým a priori“ operuje Petzoldt neustále v obou svazcích svého Úvodu a v knížce Problém světa z pozitivistického hlediska*, která vyšla roku 1906. Zde

* J. Petzoldt, Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte

máme druhý případ význačného empiriokritika, který nepozorovaně upadá do kantovství a hlásá nejreakčnější učení s poněkud jinak připravenou omáčkou. A není to náhoda, neboť Machova a Avenariova teorie kauzality je už ve svém základě idealistická lež, i když tuto lež zakrývají nejrůznější halasně fráze o „pozitivismu“. Rozdíl mezi Humovou a Kantovou teorií kauzality je druhořadý rozdíl mezi dvěma agnostiky, kteří se jinak shodují v tom hlavním, v popírání objektivní zákonitosti přírody a tím se nutně odsuzují k těm či oněm idealistickým závěrům. Poněkud „ostýchavější“ empiriokritik než J. Petzoldt, Rudolf Willy, který se stydí za svou spřízněnost s imanentisty, odmítá například celou Petzoldtovu teorii „jednoznačnosti“ jako teorii, která nepřináší nic než „logický formalismus“. Zlepšil si však R. Willy svou pozici tím, že se zřekl Petzoldta? Nikoli. Neboť se zřiká kantovského agnosticizmu jen ve prospěch humovského agnosticizmu: „Vždyť už dávno (od dob Humových) víme,“ píše, „že ‚nutnost‘ je charakteristika (Merkmal) čistě logická, nikoli ‚transcendentní‘, či jak bych ještě raději řekl a jak jsem už řekl, čistě slovní (sprachlich)“ (R. Willy, *Gegen die Schulweisheit*, München, 1905,^[323] S. 91; cf. 173, 175).

Agnostik označuje náš materialistický názor na nutnost jako „transcendentní“, neboť právě z hlediska kantovské a humovské „katedrové moudrosti“, kterou Willy neodmítá, nýbrž jen očišťuje, je každé uznávání objektivní reality, dané nám zkušeností, nepřípustným „transcensem“. Na stejnou cestu agnosticizmu se z francouzských představitelů filozofického směru, jímž se právě zabýváme, stále dostává Henri Poincaré, veliký fyzik a malý filozof, jehož omyly ovšem P. Juškevič prohlásil za poslední slovo moderního pozitivismu, „moderního“ do té míry, že bylo dokonce

aus, Leipzig 1906^[284], S. 130: „I z empirického hlediska může být logické a priori: příčinnost je logické a priori pro zkušenostní (erfahrungsmässig, danou ve zkušenosti) stálost našeho okolí.“

nutné vytvořit nový „ismus“: empiriosymbolismus. Poincaré (o jehož celkových názorech si pohovoříme v kapitole o nové fyzice) pokládá přírodní zákony za symboly, konvence, jež si člověk vytváří pro své „pohodlí“. „Jedinou opravdu objektivní realitou je vnitřní harmonie světa“, přičemž za objektivní považuje Poincaré to, co je všeobecně platné, uznávané většinou lidí nebo všemi*, tj. čistě subjektivisticky ruší objektivní pravdu jako všichni machisté, a na otázku, existuje-li „harmonie“ *mimo nás*, kategoricky prohlašuje: „Nesporně ne.“ Je naprosto jasné, že nové termíny nikterak nezmění starou, prastarou filozofickou linii agnosticizmu, neboť celá podstata „originální“ Poincarého teorie spočívá v tom, že popírá (i když zdaleka ne důsledně) objektivní realitu a objektivní zákonitost přírody. Proto je zcela přirozené, že na rozdíl od ruských machistů, kteří pokládají nové formulace starých omylů za nejnovější objevy, němečtí kantovci uvítali takovéto názory jako přechod v podstatné filozofické otázce na jejich stranu, na stranu agnosticizmu. „Francouzský matematik Henri Poincaré,“ čteme u kantovce Philippa Franka, „zastává stanovisko, že mnohá z nejobecnějších tvrzení teoretické přírodovědy (zákon setrvačnosti, zákon zachování energie apod.), o nichž je často těžké říci, jsou-li původu empirického či apriorního, nejsou ve skutečnosti jedním ani druhým, nýbrž jsou čistě konvenčním konstatováním, závislým na lidské libovůli.“ „A tak,“ prohlašuje nadšeně kantovec, „nejnovější přírodní filozofie překvapujícím způsobem obnovuje základní myšlenku kritického idealismu, totiž že zkušenost jen vyplňuje rámec, který si člověk přináší s sebou na svět...“**

Uvedli jsme tento příklad, abychom názorně čtenáři ukázali míru naivnosti našich Juškevičů a spol., kteří po-

* *Henri Poincaré*, *La Valeur de la Science*, Paris 1905, pp. 7, 9. Existuje i ruský překlad[⁶⁹].

** *Annalen der Naturphilosophie*⁶¹, VI. Bd., 1907[¹⁸²], SS. 443, 447.

kládají jakousi „teorii symbolismu“ za poslední *novinku*, kdežto jen poněkud zasvěcenější filozofové prostě a nepokrytě říkají: přešel na stanovisko kritického idealismu! Neboť podstata tohoto hlediska nutně nespočívá v opakování Kantových formulací, nýbrž v uznání základní ideje, *společné* Humovi i Kantovi: popírání objektivní zákonitosti přírody a odvození těch nebo oněch „podmínek zkušenosti“, těch nebo oněch principů, postulátů, premis *ze subjektu*, z lidského vědomí, a nikoli z přírody. Engels měl pravdu, když řekl, že podstata není v tom, ke které z četných materialistických nebo idealistických škol se ten či onen filozof přidá, ale v tom, pokládá-li za prvotní přírodu, vnější svět, pohybující se hmotu, anebo ducha, rozum, vědomí apod.⁶²

Uvedu ještě, jak na rozdíl od ostatních filozofických směrů charakterizuje machismus v této otázce zkušený kantovec E. Lucka. V otázce příčinnosti „se Mach jednoznačně hlásí k Humovi“*. „P. Volkmann odvozuje nutnost myšlení z nutnosti přírodních procesů, což je hledisko, které na rozdíl od Macha a v souladu s Kantem uznává fakt nutnosti, ale zdroj nutnosti nevidí na rozdíl od Kanta v myšlení, ale v přírodních procesech“ (424).

P. Volkmann je fyzik, který poměrně hodně píše o gnozeologických otázkách a kloní se jako velká většina přírodovědců k materialismu, i když nedůslednému, nesmělému a plně nevyslovenému. Uznávat nutnost v oblasti přírody a vyvozovat z ní existenci nutnosti ve sféře myšlení je materialismus. Vyvozovat nutnost, příčinnost, zákonitost atd. z myšlení je idealismus. Jediná nepřesnost uvedeného citátu je v tom, že připisuje Machovi úplné popírání jakékoli nutnosti. Viděli jsme už, že tomu tak není, ani pokud jde o Macha, ani pokud jde o celý empiriokritický směr, který, jakmile se rozhodně odklonil od materialismu, upadá tím nutně do idealismu.

* E. Lucka, Das Erkenntnisproblem und Machs „Analyse der Empfindungen“. In: Kantstudien, VIII. Bd.[²³³], S. 409.

Zbývá nám ještě říci několik slov speciálně o ruských machistech. Chtějí být marxisty, všichni „četli“, jak jednoznačně Engels oddělil materialismus a Humův směr, a museli nutně slyšet jak od samého Macha, tak i od každého, kdo je jen poněkud obeznámen s jeho filozofií, že Mach a Avenarius jsou stoupenci Humova směru, a přece nechtějí říci *ani slovo* o humovství a materialismu v otázce příčinnosti! Vládne u nich naprostý zmatek. Několik příkladů. Pan P. Juškevič hlásá „nový“ empiriosymbolismus. Jak „počítky modři, tvrdosti apod., tyto domněle dané údaje čisté zkušenosti“, tak i „výtvory domněle čistého rozumu, jako chiméra nebo hra v šachy“, to vše jsou „empiriosymboly“ (Přítěpky[77], s. 179). „Poznání je empiriosymbolické a ve svém vývoji směřuje k empiriosymbolům stále vyššího stupně symbolizace.“ „Takovými empiriosymboly jsou též... takzvané přírodní zákony“ (ibid.). „Takzvaná pravá realita, bytí samo o sobě, to je ta infinitní“ (ten pan Juškevič je úžasně učený člověk!) „mezní soustava symbolů, k níž se upíná naše poznání“ (188). „Proud daného“, „který je základem našeho poznání“, je „iracionální“, „alogický“ (187, 194). Energie je „zrovna tak málo věcí, substancí jako čas, prostor, hmotnost a ostatní základní pojmy přírodních věd, energie je konstanta, empiriosymbol jako jiné empiriosymboly, které — na jistou dobu — uspokojují základní lidskou potřebu vnést rozum, Logos, do iracionálního proudu daného“ (209).

V kostýmu harlekýna ušitém z kousků pestré a křiklavé „nejnovější“ terminologie stojí před námi subjektivní idealista, pro něhož vnější svět, příroda a její zákony jsou symboly našeho poznání. Proud daného je prost rozumnosti, řádu, zákonitosti; naše poznání sem vnáší rozum. Nebeská tělesa včetně Země jsou symboly lidského poznání. Přírodní vědy sice učí, že Země existovala mnohem dříve, než se mohl objevit člověk a organická hmota, ale my jsme to přece všechno změnili! *My* vnášíme řád do pohybu planet, je to produkt našeho poznání. A poněvadž pan Juškevič

cítí, že touto filozofií je lidský rozum povyšován na stvořitele, praotce přírody, staví vedle rozumu „Logos“, tj. rozum v abstrakci, nikoli rozum, nýbrž Rozum, nikoli funkci lidského mozku, nýbrž něco, co existovalo dříve než mozek, něco božského. Posledním slovem „moderního pozitivismu“ je stará fideistická formule, kterou odhalil už Feuerbach.

Vezměme A. Bogdanova. V roce 1899, kdy byl ještě napůl materialistou a teprve začínal kolísat pod vlivem velmi význačného chemika a velmi zmateného filozofa Wilhelma Ostwalda, napsal: „Všeobecná příčinná souvislost jevů je posledním, nejlepším dítětem lidského poznání; je všeobecným zákonem, nejvyšším z těch zákonů, které, řečeno filozoficky, lidský rozum předpisuje přírodě“ (Základní elementy atd.[¹¹], s. 41).

Alláh ví, odkud tehdy vzal Bogdanov svůj citát. Ale faktem zůstává, že „filozofova slova“, která „marxista“ tak důvěřivě opakuje, jsou slova *Kantova*. To je nepříjemné! Tím nepříjemnější, že to nelze objasnit „prostým“ Ostwaldovým vlivem.

V roce 1904, kdy už dokázal zavrhnout i přírodovědecký materialismus, i Ostwalda, Bogdanov napsal: „Moderní pozitivismus pokládá zákon kauzality jen za způsob, jak v poznání spojovat jevy v nepřetržitou řadu, jen za formu koordinace zkušenosti“ (Z psychologie společnosti[¹²], s. 207). Bogdanov buď nevěděl, nebo pomlčel o tom, že tento moderní pozitivismus je agnosticismus, popírající objektivní přírodní nutnost, jež existovala před jakýmkoli „poznáním“ i mimo „poznání“, před člověkem i mimo člověka. Přejímal od německých profesorů s důvěrou to, co vydávali za „moderní pozitivismus“. Konečně v roce 1905, kdy už prošel všemi předcházejícími stadii i stadiem empiriokritickým, se Bogdanov nacházel ve stadiu „empirio-monistickém“ a napsal: „Zákony vůbec nepatří do sféry zkušenosti, ... nejsou dány v ní, nýbrž jsou tvořeny myšlením jakožto prostředek k organizaci zkušenosti a k uve-

zkušenosti v harmonickou jednotu“ (Empiriomonismus, I^[18], 40). „Zákony jsou abstrakce poznání a fyzikální zákony mají právě tak málo fyzikálních vlastností jako psychologické zákony vlastností psychických“ (ibid.).

Tedy zákon, že po podzimu následuje zima, po zimě jaro, nám není dán zkušeností, nýbrž je vytvořen myšlením jako prostředek k organizování, harmonizování, uvádění v soulad... čeho s čím, soudruhu Bogdanove?

„Empiriomonismus je možný jen proto, že poznání aktivně harmonizuje zkušenost, odstraňuje její nesčíslné rozpory, vytváří pro ni všeobecné organizující formy, nahrazuje prvotní chaotický svět živlů odvozeným, uspořádaným světem vztahů“ (57). To není správné. Idea, že poznání může „vytvářet“ všeobecné formy, nahrazovat prvotní chaos řádem apod., je ideou idealistické filozofie. Svět je zákonitý pohyb hmoty a naše poznání, jež je nejvyšším produktem přírody, je s to jen *odrážet* tuto zákonitost.

Shrnujeme: naši machisté, kteří slepě uvěřili „nejmodernějším“ reakčním profesorům, opakují, pokud jde o otázku příčinnosti, omyly kantovského a humovského agnosticizmu a nepozorují, že tato učení jsou v absolutním rozporu s marxismem, tj. materialismem, a nepozorují také, jak se říjí po šikmé ploše k idealismu.

4. „PRINCIP EKONOMIE MYŠLENÍ“ A OTÁZKA „JEDNOTY SVĚTA“

„Princip ‚nejmenšího vynaložení sil‘, který Mach, Avenarius a mnozí jiní učinili základem teorie poznání, je... nepochybně ‚marxistickou‘ tendencí v gnozeologii.“

Toto hlásá V. Bazarov v Příspěvcích^[4], s. 69.

Marx má „ekonomii“. Mach má „ekonomii“. Je opravdu ‚nepochybné‘, že je mezi nimi alespoň nějaká souvislost?

Avenariovo dílo Filozofie jako myšlení o světě podle principu nejmenšího vynaložení sil (1876)^[91] používá tohoto „principu“, jak jsme viděli, tak, že ve jménu „ekonomie myšlení“ prohlašuje za existující *jen počitek*. Jak kauzalita, tak i „substance“ (slovo, které páni profesori užívají s oblibou proto, aby „se dělali důležitými“, místo přesnějšího a jasnějšího slova hmota) byly prohlášeny za „odstraněné“ ve jménu téže ekonomie, tj. dostáváme počitek bez hmoty, myšlení bez mozku. Tento čirý nesmysl je pokusem propašovat *subjektivní idealismus* v nové omáčce. Filozofická literatura, jak jsme viděli, *obecně uznala*, že právě *takový* charakter má toto *základní* dílo o pověstné „ekonomii myšlení“. Jestliže naši machisté nepostřehli subjektivní idealismus pod „novou“ vlajkou, potom to patří mezi kuriozity.

Mach se v Analýze počitků (s. 49 ruského překladu^[48]) odvolává mimo jiné na svou práci z roku 1872, kde se zabývá touto otázkou. Také v této práci, jak jsme viděli, se uplatňuje stanovisko *čistého* subjektivismu a svět se redukuje na počitky. A tak dva základní spisy, které do filozofie uvedly tento znamenitý „princip“, propagují idealismus! V čem to spočívá? Spočívá to v tom, že učiníme-li princip ekonomie myšlení skutečně „*základem*“ teorie poznání“, nemůže to vést *k ničemu* jinému než k subjektivnímu idealismu. „Nejekonomičtější“ je, když si „myslím“, že existuji jen já a moje počitky; to je nesporný závěr, jakmile vnese-me do *gnozeologie* tak nesmyslný pojem.

Je „ekonomičtější“ si „myslet“, že atom je nedělitelný nebo že je složený z kladných a záporných elektronů? Je „ekonomičtější“ si myslet, že buržoazní revoluci v Rusku provedou liberálové nebo že bude provedena proti liberálům? Stačí položit otázku, abychom viděli, jak absurdně, subjektivně je *zde* použita kategorie „ekonomie myšlení“. Lidské myšlení je „ekonomické“ tehdy, když *správně* odráží objektivní pravdu a kritériem této správnosti je praxe, experiment, výroba. Jen tehdy, popíráme-li objektivní

realitu, tj. *základ* marxismu, můžeme vážně mluvit o ekonomii myšlení v teorii poznání!

Nahlédneme-li do pozdějších Machových prací, najdeme takový *výklad* proslulého principu, který se vlastně rovná jeho úplnému popření. Například v *Nauce o teple* se Mach vrací k své oblíbené myšlence o „ekonomické povaze“ vědy (s. 366 druhého německého vydání)^[241]. Ale hned k tomu dodává, že nehosподаříme proto, abychom hospodařili (366, znovu 391): „Cílem vědeckého hospodaření je co nejúplnější... nejkliďnější... obraz světa“ (366). Je-li tomu tak, „princip ekonomie“ mizí ve skutečnosti nejen ze základů gnozeologie, nýbrž z gnozeologie vůbec. Říkat, že cílem vědy je podat věrný (klid tu nemá co dělat) obraz světa, znamená opakovat materialistické tvrzení. Tvrdit to znamená uznávat objektivní realitu světa vzhledem k našemu poznání, objektivnost modelu vzhledem k obrazu. *Ekonomičnost* myšlení v *takové* souvislosti je prostě nemotorné a nabubřelé *slovo* místo slova správnost. Mach jako obyčejně dělá zmatek a machisté se na ten zmatek dívají ve zbožné úctě!

V *Poznání a omylu*^[236] v kapitole *Příklady cest bádání* čteme:

„Úplný a nejjednodušší popis Kirchhoffův (1874), ekonomické zobrazení faktického (Mach 1872), ‚shoda myšlení s bytím a vzájemná shoda myšlenkových pochodů‘ (Grassmann 1844) vyjadřují s nepatrnými variacemi tutéž myšlenku.“

Není to vzor zmatku? Z „ekonomie myšlení“ Mach v roce 1872^[237] vyvozoval, že existují *jedině* počítky (hledisko, které byl sám nakonec nucen uznat za idealistické), nyní je ekonomie myšlení *porovnávána* s čistě materialistickým výrokem matematika Grassmanna, že myšlení se musí nutně shodovat *s bytím!*, tj. nejjednodušším *popisem* (*objektivní reality*, o jejíž existenci Kirchhoff vůbec nepochyboval!).

Takové užití principu „ekonomie myšlení“ je prostě

příkladem Machova kuriózního filozofického tápání. Po-
necháme-li však taková místa stranou jako kuriozity
a lapsy, je idealistický charakter „principu ekonomie
myšlení“ nepochybný. Například kantovec Hönigswald
v polemice s Machovou filozofií *vítá* jeho „princip ekono-
mie“ jako *přiblížení* k „ideovému okruhu kantovství“
(Dr. Richard Hönigswald, *Zur Kritik der Machschen
Philosophie*, Berlin 1903^[202], S. 27). Opravdu, pokud
neuznáváme objektivní realitu danou nám v našich počít-
cích, odkud potom může pocházet „princip ekonomie“,
ne-li *ze subjektu*? Počítky ovšem žádnou „ekonomii“ nemají.
Je to tedy myšlení, které nám dodává něco, co není v po-
čítku! To znamená, že „princip ekonomie“ nepochází ze
zkušenosti (= počítků), nýbrž že předchází každou zkuše-
nost, že je logickou podmínkou zkušenosti jakožto Kantovy
kategorie. Hönigswald cituje toto místo z Analýzy počítků:
„Ze své vlastní tělesné a duševní rovnováhy můžeme usu-
zovat, že existuje rovnováha, jednoznačná určenost a stej-
norodost procesů probíhajících v přírodě“ (s. 281 ruského
překladu^[48]). A vskutku není pochyby, že tato tvrzení
mají subjektivně idealistický charakter a že Mach je blízky
Petzoldtovi, který dospěl až k apriorismu.

Se zřetelem na „princip ekonomie myšlení“ nazývá
idealista Wundt Macha velmi výstižně „Kantem naruby“
(*Systematische Philosophie*, Leipzig 1907^[324], S. 128);
u Kanta máme a priori i zkušenost. U Macha zkušenost
a a priori, neboť princip ekonomie myšlení je u Macha
v podstatě aprioristický (130). Spojitost (Verknüpfung) je
buď ve věcech jako „objektivní zákon přírody (což Mach
rozhodně odmítá), nebo je subjektivním principem po-
pisu“ (130). Princip ekonomie je u Macha subjektivní
a kommt wie aus der Pistole geschossen — přichází na svět-
lo boží neznámo odkud jako teleologický princip, který je
mnohoznačný (131). Vidíte: odborníci ve filozofické termi-
nologii nejsou tak naivní jako naši machisté, kteří jsou
ochotni bez výhrad uvěřit, že „nové“ slovo odstraňuje

protiklad subjektivismu a objektivismu, idealismu a materialismu.

Nakonec se ještě odvoláme na anglického filozofa Jamesa Warda, který se sám bez okolků nazývá spiritualistickým monistou. Nepolemizuje s Machem, nýbrž naopak využívá, jak uvidíme níže, celý machistický směr ve fyzice pro svůj boj s materialismem. A také on zcela jasně prohlašuje, že „kritérium jednoduchosti“ u Macha „je převážně subjektivní a nikoli objektivní“ (Naturalism and Agnosticism, Vol. I, 3rd ed.^[819], p. 82).

Po všem, co jsme výše řekli, nemůže budít údiv, že se princip ekonomie myšlení jako základ gnozeologie mohl zalíbit německým kantovcům a anglickým spiritualistům. Ale směšné je, že lidé, kteří chtějí být marxisty, kladou naroveň politickou ekonomii materialisty Marxe a gnozeologickou ekonomii Machovu.

Zde bude namísto říci několik slov o „jednotě světa“. Pan P. Juškevič v této otázce, posté nebo tisíci, názorně poukázal na bezmezný zmatek, který způsobují naši machisté. Engels tvrdí v Anti-Dühringu, když polemizuje s Dühringem, který vyvozuje jednotu světa z jednoty myšlení, toto: „Skutečná jednota světa spočívá v jeho materiálnosti, a ta není dokázána několika kejklířskými frázemi, nýbrž dlouhým a obtížným vývojem filozofie a přírodních věd“ (S. 31)⁶³. Pan Juškevič cituje toto místo a „namítá“: „Především zde není jasné, co vlastně znamená tvrzení, že ‚jednota světa spočívá v jeho materiálnosti‘“ (citovaná kniha^[76], s. 52).

To je roztomilé, není-liž pravda? Tento subjekt začal veřejně blábolit o marxistické filozofii, aby nakonec prohlásil, že jsou mu „nejasná“ nejelementárnější materialistická tvrzení! Engels na Dühringově příkladě ukázal, že filozofie, která je alespoň trochu důsledná, může vyvozovat jednotu světa buď z myšlení, a pak je proti spiritualismu a fideismu bezmocná (S. 30 Anti-Dühringa^[155]) a argumenty takové filozofie vedou nutně ke kejklířským frázím,

nebo z objektivní reality, která existuje mimo nás a je odedávna v gnozeologii nazývána hmotou a jejím studiem se zabývají přírodní vědy. Vážně rozmlouvat se subjektem, kterému je taková věc „nejasná“, je zbytečné, neboť zde mluví o „nejasnosti“ proto, aby se kejkliřsky vyhnul věčné odpovědi na svrchovaně jasné materialistické Engelsovo tvrzení, a zároveň opakuje ryze dühringovský nesmysl o „kardinálním postulátu principiální stejnorodosti a spojitosti bytí“ (Juškevič, citovaná kniha, s. 51), o postulátech jakožto „tvrzeních“, o kterých „by bylo nepřesné říci, že jsou vyvozeny ze zkušenosti, neboť vědecká zkušenost je možná jen díky tomu, že tyto postuláty bereme za základ bádání“ (tamtéž). To je pořádný galimatyáš! Neboť kdyby měl tento subjekt aspoň trochu úcty k tištěnému slovu, musel by vidět, jak *idealistický* a zejména *kantovský* charakter má myšlenka, že jsou možná tvrzení, jež nebyla vzata ze zkušenosti, bez nichž však zkušenost není možná. Snůška slov vybraných z různých knížek, která jsou spojena se zjevnými omyly materialisty Dietzgena, to je „filozofie“ pánů Juškevičů.

Raději se podívejme, co soudí o otázce jednoty světa seriózní empiriokritik Josef Petzoldt. Paragraf 29 druhého svazku jeho Úvodu^[263] je nadepsán: „Úsilí o jednotu (einheitlich) v oblasti poznání. Postulát jednoznačnosti všeho dění.“ Zde jsou ukázky jeho úvah: „Teprve v *jednotě* je nalezen přirozený cíl, za který už nesahá žádná myslitelnost a v němž tedy myšlení, respektuje-li všechny fakty příslušné oblasti, může dojít klidu“ (79). „Je jisté, že příroda vždy neodpovídá požadavku *jednoty*, ale zrovna tak je jisté, že přesto v mnoha případech už nyní uspokojuje požadavek *klidu*, a na základě našich dosavadních zkoumání je třeba už nyní uznávat za nejvyšš pravděpodobné, že příroda bude v budoucnu uspokojovat tento požadavek ve všech případech. Bude tedy správnější označit faktický duševní stav jako snahu po trvalých stavech než jako snahu po jednotě... Princip trvalosti stavů sahá dále a hlouběji...

Haeckelův návrh postavit vedle rostlinné a živočišné říše ještě říši protistů* je nevyhovující řešení, neboť místo jedné obtíže způsobil dvě nové: Byla-li dříve problematická ien hranice mezi živočichy a rostlinami, nelze nyní jednoznačně oddělit protisty ani od rostlin, ani od živočichů. Je zřejmé, že tento stav není konečný (endgültig). Taková *dvojznačnost* pojmů musí být jednou nějak odstraněna, i kdyby se na tom měli z nedostatku jiných způsobů dohodnout odborníci a rozhodnout většinou hlasů“ (80 až 81).

To snad stačí. Je jasné, že empiriokritik Petzoldt není *ani za mák* lepší než Dühring. Ale je třeba být spravedlivý vůči odpůrci: Petzoldt má alespoň tolik vědecké svědomitosti, že v každém spise *rozhodně a neodvolatelně* zavrhuje materialismus jako filozofický směr. Alespoň se nesnižuje k tomu, aby předstíral materialismus a za „nejasný“ prohlašoval nejelementárnější rozdíl mezi základními filozofickými směry.

5. P R O S T O R A Č A S

Protože materialismus uznává existenci objektivní reality, tj. pohybující se hmoty, existující nezávisle na našem vědomí, musí nutně uznávat také objektivní realitu času a prostoru, a tím se liší především od kantovství, které v této otázce stojí na stanovisku idealismu a nepokládá čas a prostor za objektivní realitu, ale za formy lidského názoru. Filozofové nejrůznějších směrů, jsou-li jen poněkud důslednými mysliteli, jsou si zcela jasně vědomi zásadního rozdílu dvou základních filozofických linií i v této otázce. Začneme materialisty.

„Prostor a čas,“ praví Feuerbach, „nejsou pouhé formy jevů, nýbrž základní podmínky (Wesensbedingungen)...

* — jednobuněčných organismů, prvoků. *Red.*

bytí“ (Werke, II^[171], 332). Protože Feuerbach uznává smyslový svět, který poznáváme prostřednictvím počitků, za objektivní realitu, odmítá přirozeně jak fenomenalistické (jak by řekl Mach o sobě), tak agnostické (jak se vyjadřuje Engels) chápání prostoru a času; jako nejsou věci a tělesa jednoduchými jevy, komplexy počitků, nýbrž jsou to objektivní reality, které působí na naše smysly, tak i prostor a čas nejsou pouhými formami jevů, nýbrž objektivně reálnými formami bytí. Ve světě není nic než pohybující se hmota a pohybující se hmota se nemůže pohybovat jinak než v prostoru a v čase. Představy člověka o prostoru a čase jsou relativní, avšak z těchto relativních představ se skládá absolutní pravda, neboť tyto relativní představy se vyvíjejí směrem k absolutní pravdě, přibližují se k ní. Proměnlivost lidských představ o prostoru a čase vyvrací jejich objektivní realitu právě tak málo, jako proměnlivost vědeckých poznatků o struktuře a formách pohybu hmoty nevyvrací objektivní realitu vnějšího světa.

Když Engels odhaloval nedůsledného a zmateného materialistu Dühringa, přistihl právě jeho při tom, že mluví o proměnlivosti *pojmu* času (tato otázka je nesporná pro všechny významnější soudobé filozofy *nejrůznějších* filozofických směrů) a *uhýbá* před jasnou odpovědí na otázku: Jsou prostor a čas reálné nebo ideální? Jsou naše relativní představy o prostoru a čase *přiblížením* k objektivně reálným formám bytí? Nebo to jsou jen produkty vyvíjející se, organizující se, harmonizující se myšlenky člověka apod.? V tom a pouze v tom spočívá základní gnozeologická otázka, která je skutečnou dělicí čarou mezi základními filozofickými směry. „Předně nám není vůbec nic po tom,“ píše Engels, „které pojmy se proměňují v hlavě pana Dühringa. Nejde o *pojem* času, nýbrž o *skutečný* čas, jehož se pan Dühring tak snadno“ (tj. frázemi o proměnlivosti pojmů) „nezbaví“ (Anti-Dühring, 5. něm. vyd., S. 41)⁶⁴.

Zdá se to tak jasné, že by i pání Juškevičové mohli po-

chopit jádro problému. Engels proti Dühringovi staví obecně uznané a pro každého materialistu samozřejmě tvrzení o *skutečnosti*, tj. objektivní reálnosti času, a tvrdí, že žádnými úvahami o proměnlivosti *pojmu* času a prostoru *se nelze vyhnout* přímé odpovědi, zda uznáváme nebo popíráme toto tvrzení. Nejde o to, že by byl Engels odmítal jak nutnost, tak vědecký význam bádání o proměnlivosti, o vývoji našich pojmů času a prostoru, nýbrž o to, abychom důsledně řešili gnozeologickou otázku, tj. otázku zdroje a významu veškerého lidského poznání vůbec. I poněkud rozumný filozofický idealista, a když Engels mluvil o idealistech, měl na mysli geniálně důsledné idealisty klasické filozofie, snadno uzná, že naše pojmy času a prostoru se vyvíjejí, aniž by přestal být idealistou; může například uznávat, že vyvíjející se pojmy času a prostoru se přibližují absolutní ideji času a prostoru apod. Není možné zastávat důsledné filozofické hledisko nepřátelské každému fideismu a každému idealismu, neuznáme-li rozhodně a jednoznačně, že naše vyvíjející se pojmy času a prostoru jsou *odrazem* objektivně reálného času a prostoru a že se i zde, tak jak je tomu vůbec, přibližují objektivní pravdě.

„Základní formy veškerého bytí,“ poučuje Engels Dühringa, „jsou totiž prostor a čas, a bytí mimo čas je právě tak veliký nesmysl jako bytí mimo prostor“ (tamtéž).

Proč Engels potřeboval v první polovině této věty skoro doslovně opakovat Feuerbacha a v druhé připomíná Feuerbachův úspěšný boj proti největším teistickým nesmyslům? Protože Dühring, jak je vidět z téže Engelsovy kapitoly, aby mohl vykonstruovat svou filozofii, musel se opřít jednak o „poslední příčinu“ světa, jednak o „první popud“ (což je, jak praví Engels, jiný výraz pro pojem boha). Bezpochyby chtěl být Dühring právě tak upřímně materialistou i ateistou, jako naši machisté chtějí být marxisty, ale *nedovedl* uplatnit tak důsledné filozofické hledisko, které by skutečně vzalo idealistickým a teistickým nesmyslům veškerou půdu pod nohama. Poněvadž ne-

uznával — nebo alespoň neuznával bezvýhradně a důsledně (neboť Dühring v této otázce kolísal a plodil zmatek) — objektivní reálnost času a prostoru, není náhodné, nýbrž je nevyhnutelné, že se Dühring řítí po nakloněné ploše až k „poslední příčině“ a k „prvním popudům“, neboť se zřekl objektivního kritéria, jež by mu zabránilo pohybovat se za hranicemi času a prostoru. Jsou-li čas a prostor *pouze* pojmy, má lidstvo, které je vytvořilo, právo *pohybovat se mimo jejich hranice* a buržoazní profesori mají právo přijímat od reakčních vlád plat za to, že hájí oprávněnost překračovat tyto hranice a přímo či nepřímo ospravedlňují středověké „nesmysly“.

Engels dokázal Dühringovi, že teoreticky je popření objektivní reálnosti času a prostoru filozofická zmatenina, prakticky pak kapitulace nebo nemohoucnost vůči fi-deismu.

Pohledme nyní, čemu „učí“ v této věci „moderní pozitivismus“. U Macha čteme: „Prostor a čas jsou uspořádané (nebo harmonizované, wohlgeordnete) systémy řad počitků“ (Mechanika, 3. německé vydání, s. 498)^[240]. To je zjevný idealistický nesmysl, který nutně vyplývá z učení, že tělesa jsou komplexy počitků. Mach dochází k takovým závěrům, že člověk se svými počitky neexistuje v prostoru a čase, nýbrž prostor a čas existují v člověku, závisí na člověku, jsou vytvářeny člověkem. Cítí, že spěje k idealismu a „brání se“ tomu tím, že má celou řadu výhrad a podobně jako Dühring se pokouší utopit celou otázku v rozsáhlých úvahách (viz zvláště Poznání a omyl) o proměnlivosti našich pojmů prostoru a času, o jejich relativnosti apod. Tím se však nezachraňuje a ani zachránit nemůže, neboť skutečně překonat v dané otázce idealistické stanovisko je možné jen tehdy, uznáme-li objektivní reálnost prostoru a času. A to Mach nechce za žádnou cenu. Buduje gnozeologickou teorii času a prostoru na principu relativismu, toť vše. Ve skutečnosti nás nemůže taková konstrukce přivést nikam jinam než k subjektivní-

mu idealismu, jak jsme to už dokázali, když jsme hovořili o absolutní a relativní pravdě.

Mach se brání idealistickým závěrům, k které nevyhnutelně vyplývají z jeho vlastních tvrzení, obrací se proti Kantovi a dokazuje, že pojem prostoru vznikl ze zkušenosti (Poznání a omyl, 2. německé vydání^[236], S. 350, 385). Ale *není-li* nám ve zkušenosti dána objektivní realita (jak tomu učí Mach), pak se tato námitka proti Kantovi nikterak nedotýká celkového stanoviska agnosticizmu, které zastává *jak* Kant, *tak* i Mach. Odvozujeme-li pojem prostoru ze zkušenosti, která *není* odrazem objektivní reality mimo nás, zůstává Machova teorie idealistickou. Existence přírody v *čase*, který je možno měřit na milióny let, ještě *předtím* než se objevil se svou zkušeností člověk, dokazuje absurdnost této idealistické teorie.

„Ve fyziologickém smyslu,“ píše Mach, „jsou čas a prostor systémy orientačních počítků, které spolu se smyslovými počítky determinují uvolňování (Auslösung) biologicky účelných přizpůsobovacích reakcí. Ve smyslu fyzikálním jsou čas a prostor vzájemné závislosti fyzikálních elementů“ (tamtéž, S. 434).

Relativista Mach se omezuje na zkoumání *pojmu* času v různých vztazích! A přešlapuje na místě právě tak jako Dühring. Jsou-li „elementy“ počítky, pak vzájemná závislost fyzikálních elementů nemůže existovat mimo člověka, před člověkem, před organickou hmotou. Dávají-li počítky času a prostoru člověku biologicky účelnou orientaci, je to možné jedině za podmínky, že tyto počítky odrážejí *objektivní realitu* existující mimo člověka: člověk by se nemohl biologicky přizpůsobit prostředí, kdyby mu jeho počítky nepodávaly *objektivně správnou* představu o něm. Učení o prostoru a čase je úzce spojeno s řešením základní gnozeologické otázky: Jsou naše počítky obrazy těles a věcí, nebo jsou tělesa komplexy našich počítků? Mach jen kolísá mezi oběma řešeními.

V dnešní fyzice, praví Mach, se ještě udržuje Newtonův

názor o absolutním čase a prostoru (S. 442, 444), o čase a prostoru jako takových. Tento názor se „nám“ zdá nesmyslný, pokračuje Mach a zřejmě netuší, že jsou na světě materialisté a materialistická teorie poznání. *V praxi* však prý byl tento názor *neškodný* (unschädlich, S. 442), a proto nebyl dlouhou dobu podroben kritice.

Tato naivní poznámka o neškodnosti materialistického názoru nám odhaluje Macha úplně! Předně: Není pravda, že idealisté „velmi dlouho“ tento názor nekritizovali; Mach v této otázce prostě ignoruje boj mezi idealistickou a materialistickou teorií poznání; vyhýbá se otevřenému a jasnému výkladu obou názorů. Za druhé: Jestliže Mach uznává „neškodnost“ materialistických názorů, které popírá, v podstatě tím uznává jejich správnost. Neboť jak by mohlo něco nesprávného po celé věky zůstat neškodným? Kam se podělo ono kritérium praxe, s kterým Mach zkoušel koketovat? Materialistický názor na objektivní realnost času a prostoru může být „neškodný“ jen proto, že přírodní vědy *nepřekračují* hranice času a prostoru, hranice materiálního světa a přenechávají tuto práci profesorům reakční filozofie. Tato „neškodnost“ je tedy totožná se správností.

„Škodlivý“ je Machův idealistický názor na prostor a čas, neboť předně otvírá dokořán dveře fideismu a za druhé Macha samého *svádí* k reakčním závěrům. Například v roce 1872 Mach napsal, že „chemické elementy si není nutné představovat v trojrozměrném prostoru“ (Erhaltung der Arbeit^[237], S. 29, znova S. 55). Kdybychom takto postupovali, znamenalo by to, že „se zbytečně omezujeme. Není nutné, abychom si věci jen myšlené (das bloss Gedachte) představovali prostorově, tj. ve vztazích k viditelnému a hmatatelnému, právě tak jako není nutné si je představovat v určité výšce tónu“ (27). „Že se dosud nepodařilo vytvořit uspokojující teorii o elektřině, spočívá snad v tom, že jsme se pokoušeli vysvětlit elektrické jevy molekulárními procesy v trojrozměrném prostoru“ (30).

Díváme-li se na věc z hlediska toho přímočarého a nezamotaného machismu, který Mach otevřeně hájil v roce 1872, je to úvaha zcela jednoznačná: Nelze-li molekuly, atomy, zkrátka chemické elementy vnímat, jsou to „jen myšlené věci“ (das bloss Gedachte). A je-li tomu tak a nemají-li prostor a čas objektivně reálný význam, je jasné, že vůbec není nutné, abychom si atomy představovali *prostorově!* Fyzika a chemie ať „se omezují“ na trojrozměrný prostor, v kterém se pohybuje hmota, ale abychom objasnili elektrinu, *nemusíme* její elementy přece hledat v trojrozměrném prostoru.

Tento Machův nesmysl naši machisté opatrně obcházejí, i když jej Mach v roce 1906 opakuje (Poznání a omyl, 2. vyd.[²³⁶], s. 418); je to pochopitelné, neboť jinak by byli nuceni se zcela jednoznačně rozhodovat mezi idealistickým a materialistickým názorem na prostor bez vytáček a bez pokusů „smřít“ protiklady. Je také pochopitelné, že jeden z vůdců imanentní školy, Anton von Leclair, již tehdy, v sedmdesátých letech, kdy Mach byl ještě úplně neznámý a kdy mu „ortodoxní fyzikové“ dokonce odmítali tisknout jeho stati, se *ze všech sil* chytil *právě této* Machovy úvahy, kterou pokládal za pozoruhodné zavržení materialismu a uznání idealismu! Neboť tehdy ještě Leclair nevymyslel nebo nepřevzal od Schuppeho a Schuberta-Solderna či od J. Rehmkeho „nový“ název „imanentní škola“, nýbrž se *otevřeně* nazýval *kritickým idealistou*.* Tento jednoznačný obháje fideismu, který ve svých filozofických spisech otevřeně hlásá fideismus, prohlásil Macha vzhledem k takovým projevům ihned za velkého filozofa, za „revolucionáře v nejlepší slova smyslu“ (S. 252); a měl úplnou pravdu. Machova úvaha znamená zběhnutí z tábora přírodovědy do tábora fideismu. Přírodní vědy jak v roce 1872, tak

* *Anton von Leclair, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntnis-kritik, Prag 1879*[²²⁰].

v roce 1906 hledaly, hledají a nacházejí atom, elektřinu, elektron v trojrozměrném prostoru nebo *jsou* mu alespoň *na stopě*. Přírodovědci se nezamýšlejí nad tím, že látka, kterou zkoumají, existuje jinak než v trojrozměrném prostoru a že tedy také částičky této látky, i když jsou tak malé, že je nelze vidět, existují „nutně“ v téměř trojrozměrném prostoru. Od roku 1872 uplynuly více než tři desítky let obrovských, závratných úspěchů vědy ve výzkumech stavby hmoty a materialistický názor na prostor a čas zůstal dále „neškodný“, tj. jako dříve byl v souladu s přírodními vědami, zatímco opačný názor Macha a spol. byl „škodlivý“, protože vyklidil pozici fideismu.

Ve své *Mechanice* hájí Mach matematiky, kteří zkoumají otázku myslitelných prostorů o n rozměrech, hájí je před obviněním, že jsou odpovědni za „obludné“ závěry svého bádání. Je jasné, že tato obhajoba je úplně oprávněná, pohleďte však, jaké *gnozeologické* stanovisko Mach v této obhajobě zaujímá. Moderní matematika, praví Mach, postavila velmi důležitou a užitečnou otázku prostoru o n rozměrech jakožto prostoru myslitelného, ale „skutečným případem“ (ein wirklicher Fall) zůstává jen prostor trojrozměrný (3. vyd.[²⁴⁰], s. 483—485). Proto „mnozí teologové, kteří měli těžkosti s tím, kam umístit peklo“, a podobně i spiritisté se marně snažili využít čtvrtý rozměr (tamtéž).

Výborně! Mach si nepřeje vejít do spolku s teology a spiritisty. Jak se však ve své *teorii poznání* od nich distancuje? Tak, že jen trojrozměrný prostor je *skutečný*! Jaká to však je ochrana před teology a spol., když neuznáte prostor a čas za objektivní realitu? A tak tedy používáte metody mlčenlivých výpůjček od materialismu, kdykoli je třeba se ohradit proti spiritistům. Neboť materialisté, kteří uznávají skutečný svět, hmotu, kterou vnímáme, za *objektivní* realitu, mají z toho právo vyvozovat, že žádné lidské výmysly, ať slouží jakémukoli cíli, *nejdou skutečné*, pohybují-li se za hranicemi času a prostoru. Vy však, páni machisté, v boji

proti materialismu upíráte „skutečnosti“ objektivní realitu, avšak tajně ji zase uznáváte, kdykoli musíte bojovat proti důslednému a otevřenému idealismu! Není-li *v relativním* pojmu času a prostoru nic kromě relativity, neexistuje-li objektivní realita (= nezávislá ani na člověku, ani na lidstvu), která je těmito relativními pojmy odrážena, proč by nemělo lidstvo, proč by neměla většina lidstva právo na pojem bytostí mimo čas a prostor? Je-li Mach oprávněn hledat atomy elektriny či atomy vůbec *mimo* trojrozměrný prostor, proč by většina lidstva nebyla oprávněna hledat atomy nebo základy morálky *mimo* trojrozměrný prostor?

„Nenašel se ještě takový porodník,“ píše Mach tamtéž, „který by se přičinil o porod pomocí čtvrtého rozměru.“

Výborný argument, ale jen pro ty, kteří spatřují v kritériu praxe potvrzení *objektivní* pravdy, *objektivní* reálnosti našeho smyslového světa. Dávají-li nám naše počítky objektivně věrný obraz vnějšího světa, který existuje nezávisle na nás, ob stojí argument dovolávající se porodníka a veškeré lidské praxe. Ale potom neobstojí celý machismus jako filozofický směr.

„Doufám,“ pokračuje Mach, odvolávaje se na svou práci z roku 1872^[237], „že nikdo nebude hájit nějaké povídačky o strašidlech (die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten) pomocí toho, co jsem o této otázce vymyslel, řekl a napsal.“

Nelze spoléhat na to, že Napoleon nezemřel 5. května 1821. Nelze spoléhat na to, že machismus nebude sloužit „povídačkám o strašidlech“, když už posloužil a dále prospívá imanentistům!

Ale nejen imanentistům, jak uvidíme dále. Filozofický idealismus je jen zastřená, do pěkného hávu oblečená povídačka o strašidlech. Pohleďte jen na francouzské a anglické představitele empiriokriticizmu, méně nabubřelé, než jsou němečtí představitelé tohoto filozofického směru. Poincaré tvrdí, že pojmy prostoru a času jsou relativní a že tedy (pro nematerialisty je to skutečně „tedy“) „příroda nám je“ (tyto pojmy) „nedává (či

nevnucuje, impose), ale my je dáváme přírodě, neboť je pokládáme za pohodlné“ (1. c.[²⁷⁰], p. 6). Neopravňuje to snad k jáсотu německé kantovce? Nepotvrzuje to snad Engelsův výrok, že důsledná filozofická učení musí pokládat za prvotní buď přírodu, nebo lidské myšlení?

Zcela jednoznačné jsou názory anglického machisty Karla Pearsona. „Nemůžeme tvrdit,“ praví, „že prostor a čas reálně existují; nejsou ve věcech, nýbrž v našem způsobu (our mode) vnímání věci“ (1. c.[²⁶²], p. 184). To je zjevný a upřímný idealismus. „Podobně jako prostor je i čas jedním ze způsobů (doslovně: plánů, plans), kterým tento veliký třídící stroj, lidská poznávací schopnost, třídí (arranges) svůj materiál“ (tamtéž). Definitivní závěr Ch. Pearsona jako vždy vyložený přesnými a jasnými tezeми zní: „Prostor a čas nejsou reality světa jevů (phenomenal world), ale způsoby (modes), jimiž vnímáme věci. Nejsou nekonečné, ani nekonečně dělitelné, neboť jsou ve své podstatě (essentially) omezeny obsahem našich vjemů“ (p. 191, závěry z V. kapitoly o prostoru a čase).

Svědomitý a poctivý nepřítel materialismu Pearson, s kterým se Mach — opakujeme — nejednou plně ztotožňuje a který otevřeně říká, že se s Machem ztotožňuje, si nevymýšlí pro svou filozofii zvláštní firmu, nýbrž bez nejmenších okolků jmenuje klasiky, od nichž odvozuje svou filozofickou linii: Huma a Kanta (p. 192)!

A jestliže se naši v Rusku naivní lidé, kteří uvěřili, že machismus přinesl „nové“ řešení problému prostoru a času, potom v anglické literatuře přírodovědci na jedné a idealističtí filozofové na druhé straně zaujali ihned zcela vyhraněné stanovisko k machistovi Ch. Pearsonovi. Zde máme například názor biologa Lloyda Morgana: „Přírodní vědy jako takové uznávají svět jevů ležící mimo rozum pozorovatele a na něm nezávislý“, zatímco profesor Pearson zaujímá „idealistické stanovisko“.* „Přírodní

* Natural Science⁶⁵, Vol. I, 1892[²⁶⁵], p. 300.

vědy mají podle mého mínění jako vědy plné právo pokládat prostor a čas za čistě objektivní kategorie. Biolog, zdá se mi, má právo pozorovat výskyt organismů v prostoru, geolog pak jejich výskyt v čase, a nemusí vysvětlovat čtenáři, že jde jen o smyslové vjemy, o nahromaděné smyslové vjemy, o určité formy vjemů. To vše je snad i správné, ale ve fyzice a biologii nemístné“ (p. 304). Lloyd Morgan je představitelem toho druhu agnosticizmu, který Engels nazval „stydlivým materialismem“; a přece, ať jsou tendence této filozofie jakkoli „smířlivé“, nelze smířit Pearsonovy názory s přírodními vědami. Podle Pearsona je „nejprve rozum v prostoru, potom prostor v rozumu“, praví jiný kritik.* „Nemůže být pochyb o tom,“ odpovídal obhájce K. Pearsona R. J. Ryle, „že učení o prostoru a čase, spojené s Kantovým jménem, je nejdůležitějším pozitivním přínosem idealistické teorie lidského poznání od dob biskupa Berkeleyho. A jeden z nejvýznamnějších rysů Pearsonovy Gramatiky vědy spočívá v tom, že zde snad poprvé ve spise anglického vědce nacházíme úplně uznání zásadní pravdivosti Kantova učení a jeho krátký, ale jasný výklad...“**

A tak v Anglii ani u machistů samých, ani u jejich odpůrců z tábora přírodovědců, ani u jejich přívrženců z tábora profesionálních filozofů *nenalézáme ani stín pochybnosti* o idealistickém rázu Machova učení v otázce času a prostoru. „Nepostřehli“ to jen někteří ruští autoři, kteří chtějí být marxisty.

„Mnohé Engelsovy názory na dílčí otázky,“ píše například V. Bazarov v Příspěvcích^[4], s. 67, „například jeho představy o ‚čistém‘ prostoru a čase, nyní už zastaraly.“

Jak by ne! Názory materialisty Engelse zastaraly, kdežto názory idealisty Pearsona a zmateného idealisty

* J. M. Bentley o Pearsonovi v The Philosophical Review⁸⁶, vol. VI, 5, 1897, September^[98], p. 523.

** R. J. Ryle o Pearsonovi v Natural Science, August 1892^[88], p. 454.

Macha jsou ty nejmodernější! Nejkurióznější přitom je, když Bazarov bez nejmenší pochybnosti má za to, že názory na prostor a čas, totiž uznávání nebo popírání jejich objektivní reálnosti, mohou být zařazeny mezi „*názory na dílčí otázky*“ na rozdíl od „*výchozí pozice světového názoru*“, o němž se mluví v následující větě tohoto autora. Zde máte názorný příklad „eklektické žebrácké polévky“, o které mluvil Engels, když šlo o německou filozofii osmdesátých let minulého století. Neboť stavět proti sobě „*výchozí pozici*“ materialistického světového názoru Marxe a Engelse a jejich „*názory na dílčí otázky*“, uznávající objektivní reálnost času a prostoru, to je zrovna takový nesmysl, jako kdybychom stavěli „*výchozí pozici*“ Marxovy ekonomické teorie proti jeho „*dílčímu názoru*“ na nadhodnotu. Učinili bychom z ucelené filozofie galimatyáš, kdybychom odtrhli Engelsovo učení o objektivní reálnosti času a prostoru od jeho učení o přeměně „*věcí o sobě*“ ve „*věci pro nás*“, od jeho uznávání objektivní a absolutní pravdy, to znamená objektivní reality dané nám v počítcích od jeho uznávání objektivní zákonitosti, příčinnosti a nutnosti v přírodě. Bazarov se jako všichni machisté ocitl na scestí tím, že zaměnil proměnlivost lidských pojmů o čase a prostoru, jejich výlučně relativní ráz, s nezvratností faktu, že člověk a příroda existují jen v čase a prostoru, kdežto bytosti mimo čas a prostor, vytvořené kněžourstvím a udržované fantazií nevědomé a utlačené masy lidstva, jsou chorobné fantazie, výmysly filozofického idealismu, mizerný produkt mizerného společenského řádu. Každým dnem může zastarat a zastarává učení vědy o struktuře látky, o chemickém složení potravy, o atomu a elektronu, ale pravda, že člověk se nenají myšlenek a že nelze rodit děti jen platonickou láskou, zastarat nemůže. A filozofie, která popírá objektivní reálnost času a prostoru, je stejně absurdní, vnitřně prohnílá a falešná jako popírání těchto posledních pravd. Úskoky idealistů a agnostiků jsou vcelku stejně licoměrné jako farizejské kázání o platonické lásce!

Abych ilustroval rozdíl mezi relativností našich pojmů o čase a prostoru a *absolutní* — v rámci gnozeologie — protikladností materialistické a idealistické linie v dané otázce, uvedu ještě charakteristický citát z jednoho velmi starého a velmi důsledného „empiriokritika“, totiž z humovce Schulzeho-Aenesidema, který v roce 1792 napsal:

„Usuzujeme-li z představ na ‚věci mimo nás‘“, pak jsou „prostor a čas něco skutečného mimo nás a něco reálně existujícího, neboť bytí těles si lze myslet jen v existujícím (vorhandenen) prostoru, kdežto bytí změn jen v existujícím čase“ (1. c.^[294], S. 100).

Velmi správně! Humův stoupenec Schulze, který jednoznačně zavrhuje materialismus a dokonce i sebemenší ústupek materialismu, posuzuje v roce 1792 vztah otázky prostoru a času k otázce objektivní reality mimo nás naprosto stejně, jako ho posuzuje v roce 1894 materialista Engels (v poslední své Předmluvě k Anti-Dühringu z 23. května 1894^[163]). To neznamena, že by se za sto let nezměnily naše představy o čase a prostoru a že by nebyl shromážděn rozsáhlý nový materiál o *vývoji* těchto představ (na tento materiál poukazují jak Vorošilov-Černov^[67], tak Vorošilov-Valentinov^[19] a domnívají se, že tím vyvracejí Engelse); to znamená, že se nemohl změnit *vztah* materialismu a agnosticismu jako základních filozofických linií, i kdyby se naši machisté oháněli kdovíjakými „novými“ termíny.

Ani Bogdanov nepřidává ke staré filozofii idealismu a agnosticismu naprosto nic než „nové“ termíny. Když opakuje Heringovy a Machovy úvahy o rozdílu mezi fyziologickým a geometrickým prostorem nebo mezi prostorem smyslového vnímání a prostorem abstraktním (Empiriomonismus I^[18], 26), znova opakuje Dühringovu chybu. Neboť něco jiného je otázka, jakým způsobem vnímá člověk prostor pomocí různých smyslových orgánů a jak dlouhým historickým vývojem z těchto vjemů vznikají abstraktní pojmy prostoru, a něco zcela jiného je otázka,

odpovídá-li těmto vjemům a těmto lidským pojmům objektivní realita nezávislá na lidstvu. Tuto poslední otázku, ačkoli právě jen toto je otázka filozofická, Bogdanov „nepostřehl“ v množství detailních zkoumání, která se zabývají první otázkou, a proto nedovedl jasně postavit Engelsův materialismus proti Machově zmatku.

Čas i prostor „jsou formy sociální shody zkušeností různých lidí“ (tamtéž, s. 34), jejich „objektivnost“ je „obecná platnost“ (tamtéž).

To je naprosto falešné. Obecně platné je i náboženství, vyjadřující sociální shodu zkušeností většiny lidstva. Ale například náboženské učení o minulosti Země a o stvoření světa neodpovídá žádné objektivní realitě. Vědeckému učení, že Země existovala *dříve*, než tu byla jakákoli společnost, *dříve* než lidstvo, *dříve*, než existovala organická hmota, že Země existovala v *určitém* čase a v *určitém* prostoru vzhledem k jiným planetám, tomuto učení (i když je na každém vývojovém stupni vědy relativní, jako je relativní každé stadium vývoje náboženství) *odpovídá* objektivní realita. Podle Bogdanova se však různé formy prostoru a času přizpůsobují lidské zkušenosti a poznávací schopnosti. Ve skutečnosti je tomu právě naopak: naše „zkušenost“ a naše poznání se přizpůsobují stále více *objektivnímu* prostoru a času a *odrážejí* je stále pravdivěji a hlouběji.

6. SVOBODA A NUTNOST

Na s. 140—141 Příspěvků uvádí A. Lunačarskij^[36] Engelsovu úvahu z Anti-Dühringa o této otázce a plně se ztotožňuje s „úžasné výstižnou a případnou“ charakteristikou věci, jak ji podal Engels na příslušné „podivuhodné stránce“* tohoto spisu.

* Lunačarskij praví: „...podivuhodná stránka náboženské ekonomiky. Říkám to, i když riskuji, že vyvolám úsměv nenáboženského

Podivuhodného je zde skutečně mnoho. A „nejpodivuhodnější“ je, že ani A. Lunačarskij, ani četní jiní machisté, kteří chtějí být marxisty, „nepostřehli“, jaký význam mají Engelsovy úvahy o svobodě a nutnosti pro gnozeologii. Co mohli přečíst, to přečetli, co mohli opsat, to opsali, ale o co jde, nepochopili.

Engels praví: „Hegel jako první správně vyložil vztah svobody a nutnosti. Svoboda je pro něho pochopení nutnosti. *„Slepá je nutnost, jen pokud není pochopena.“* Svoboda nespočívá ve vysněné nezávislosti na přírodních zákonech, ale v poznání těchto zákonů, a tím i v možnosti nechat je plánovitě působit z hlediska určitých cílů. To platí jak o zákonech vnější přírody, tak o zákonech, které usměřují tělesné i duševní bytí člověka samého, což jsou dvě třídy zákonů, jež můžeme oddělovat nanejvýš v představě, nikoli ve skutečnosti. Svobodou vůle se tedy nenazývá nic jiného než schopnost se rozhodovat se znalostí věci. Čím *svobodnější* je tedy soud člověka o určitém předmětu, s tím větší *nutností* je určen obsah tohoto soudu... Svoboda spočívá tedy v naší vládě nad námi samými a nad vnější přírodou, ve vládě založené na poznání přírodních nutností (Naturnotwendigkeiten)“ (s. 112—113 pátého německého vydání^[155])⁶⁸.

Analyzujeme, na jakých gnozeologických předpokladech je celá tato úvaha založena.

Za prvé, Engels uznává od samého počátku svých úvah přírodní zákony, zákony vnější přírody, přírodní nutnost — tj. všechno, co Mach, Avenarius, Petzoldt a spol. prohlašují za „metafyziku“. Kdyby se chtěl Lunačarskij pořádně zamyslet nad „podivuhodnými“ Engelsovými úvahami, potom by nutně musel pochopit základní rozdíl mezi materialistickou teorií poznání a agnosticizmem i idealismem, které zákonitost přírody popírají, nebo ji prohlašují jen za zákonitost „logickou“ atd. apod.

čtenáře.“ Ať jsou vaše úmysly sebelepší, soudruhu Lunačarskij, vaše koketování s náboženstvím nevyvolává úsměv, ale odpor.⁶⁷

Za druhé, Engels se nezabývá vymyšlením „definic“ svobody a nutnosti, scholastických definic, kterými se zaměstávají hlavně reakční profesori (druhu Avenariova) a jejich žáci (druhu Bogdanovova). Engels bere v úvahu jednak poznání a vůli člověka, jednak přírodní nutnost a místo nějakého určování a definování prostě praví, že přírodní nutnost je prvotní, kdežto vůle a lidské vědomí druhotné. Vůle a lidské vědomí se musí, a to nevyhnutelně a nutně, přizpůsobovat přírodní nutnosti; Engels to pokládá za natolik samozřejmé, že na objasnění svého názoru zbytečně neztrácí slova. Jen ruští machisté si mohli *stěžovat* na *Engelsovu* obecnou definici materialismu (příroda je prvotní, vědomí druhotné; vzpomeňme si přitom na Bogdanovovy „rozpaky“!) a současně shledávat „podivuhodnou“ a „úžasně výstižnou“ Engelsovu *aplikaci* této obecné a základní definice *na jeden jediný případ*.

Za třetí, Engels nepochybuje o tom, že existuje „slepá nutnost“. Uznává, že existuje člověkem *nepoznaná* nutnost. To je vidět nad slunce jasněji z uvedeného úryvku. Ale jak může člověk z hlediska machistů *vědět*, že existuje něco, co on *nezná*? Jak může vědět, že existuje nepoznaná nutnost? Není to „mystika“, není to „metafyzika“, není to uznávání „fetišů“ a „idolů“, není to „kantovská nepoznatelná věc o sobě“? Kdyby se nad tím machisté zamysleli, museli by postřehnout, jaká *absolutní totožnost* existuje mezi Engelsovými soudy o poznatelnosti objektivní povahy věcí a o přeměně „věci o sobě“ ve „věc pro nás“ na jedné straně a jeho soudy o slepé, nepoznané nutnosti na straně druhé. Vývoj vědomí každého jednotlivého lidského individua a vývoj kolektivních poznatků celého lidstva nám na každém kroku ukazuje, jak se mění nepoznaná „věc o sobě“ v poznanou „věc pro nás“, jak se mění slepá, nepoznaná nutnost, „nutnost o sobě“, v poznanou „nutnost pro nás“. Gnozeologicky není vůbec žádný rozdíl mezi těmito oběma přeměnami, protože v obou případech je základní hledisko stejné, totiž materialistické, je to uznání objektivní reality

vnějšího světa a zákonů vnější přírody, přičemž tento svět i tyto zákony jsou pro člověka absolutně poznatelné, ale nikdy je nemůže poznat *vyčerpávajícím* způsobem. Neznáme přírodní nutnost v jevech počasí, a proto jsme nutně otroky počasí. Ale *ačkoli neznáme* tuto nutnost, *víme*, že existuje. Odkud to víme? Víme to z téhož pramene, odkud víme, že věci existují mimo naše vědomí a nezávisle na něm, totiž z vývoje našich poznatků, který každému člověku **miliónkrát** dokazuje, že místo neznalosti nastupuje znalost, když předmět působí na naše smyslové orgány, a naopak ze znalosti se stává neznalost, když takové působení není možné.

Za čtvrté, v uvedené úvaze používá Engels vysloveně „saltovitální“ metodu ve filozofii, tj. dělá *skok* od teorie k praxi. Ani jeden z těch učených (a hloupých) profesorů filozofie, které následují naši machisté, by si nikdy nedovolil takové skoky, urážející představitele „čisté vědy“. Pro ně je teorie poznání něco jiného, v jejím rámci je třeba co nejopatrněji vytvořit „definice“, a něco zcela jiného je pro ně praxe. U Engelse veškerá živá lidská praxe proniká přímo do teorie poznání a je pro nás *objektivním* kritériem pravdy: pokud neznáme přírodní zákon, který existuje a působí mimo nás, mimo naše poznání, dělá z nás tento zákon otroky „slepé nutnosti“. Jakmile jsme však poznali tento zákon, který působí (jak tisíckrát opakoval Marx) *nezávisle* na naší vůli a na našem vědomí, stáváme se pány přírody. Vláda nad přírodou, která nachází svůj výraz v praxi lidstva, je výsledkem toho, že se v lidské hlavě objektivně a věrně odrážejí přírodní jevy a procesy, je důkazem toho, že tento obraz (v hranicích toho, co nám ukazuje praxe) je objektivní, absolutní, věčná pravda.

K jakému výsledku tedy docházíme? Každý krok, skoro doslova každá věta, každé tvrzení jsou podle Engelse založeny zcela a výlučně na gnozeologii dialektického materialismu, na principech, které vyvracejí veškeré machistické nesmysly o tělesech jako komplexech počítků,

o „elementech“, „o totožnosti smyslové představy se skutečností existující mimo nás“ atd. apod. Machisté se tím nikterak nedávají uvést do rozpaků, opouštějí materialismus a opakují (à la Berman) otřelé fráze o dialektice a současně se s otevřenou náručí ztotožňují s *jedním* případem aplikace dialektického materialismu! Svou filozofii načerpali z eklektické žebrácké polévky a touto polévkou neustále hostí čtenáře. Od Macha vezmou kousek agnosticismu a trochu idealismu, spojí to kouskem Marxova dialektického materialismu a blábolí, že tato slátanina je *rozvinutím* marxismu. Domnívají se, že je to čirá náhoda, jestliže Mach, Avenarius, Petzoldt a všechny jejich ostatní autority nemají ani potuchy o tom, jak tuto otázku (svobody a nutnosti) řešili Hegel a Marx: jak se domnívají, je to proto, že si prostě nepřečetli nějakou tu stránku v nějaké knížce, a vůbec je ani nenapadne, že tyto „autority“ jsou a zůstanou, pokud jde o *skutečný* pokrok ve filozofii v 19. století, úplnými ignoranty, že jsou a zůstanou filozofickými obskuranty.

Uvedu úvahu jednoho takového obskuranta, řádného profesora filozofie na vídeňské univerzitě, Ernsta Macha: „Správnost deterministického nebo indeterministického stanoviska nelze dokázat. Jen dovršená anebo dokazatelně nemožná věda by mohla tuto otázku vyřešit. Neboť tu jde o předpoklady, s nimiž přistupujeme (man heranbringt) ke zkoumání věcí podle toho, připisujeme-li dosavadním úspěchům nebo nezdarům bádání větší či menší subjektivní váhu (subjektives Gewicht). Ale během bádání je každý myslitel nutně v teorii deterministou“ (Poznání a omyl, 2. německé vydání^[236], s. 282—283).

Není to snad obskurantismus, když je čistá teorie bedlivě oddělována od praxe? Když je determinismus omezován jen na oblast „bádání“, kdežto v oblasti morálky, společenské činnosti a ve všech ostatních oblastech kromě „bádání“ je tato otázka ponechána „subjektivnímu“ hodnocení? Ve své pracovně, říká učený pedant, jsem deterministou,

ale nejde vůbec o to, aby filozof dbal o ucelený světový názor vybudovaný na determinismu a zahrnující teorii i praxi. Mach říká banality proto, že teoretický problém vztahu svobody a nutnosti je mu naprosto nejasný.

„Každý nový objev odhaluje nedostatky našeho vědění, odhaluje zbytek souvislostí, jimž posud nebyla věnována pozornost.“ (283) Výborně! Je snad tímto „zbytkem“ „věc o sobě“, kterou naše poznání odráží stále hlouběji? Nic takového: „Tak i ten, kdo v teorii zastává krajní determinismus, musí zůstat v praxi nutně indeterministou.“ (283) Pěkně se podělili*: teorii profesorům, praxi teologům! Tedy v teorii objektivismus (tj. „stydlivý“ materialismus), v praxi „subjektivní metoda v sociologii“.⁶⁹ Není divu, že s touto hanebnou filozofií sympatizují ruští ideologové maloburžoazie, narodníci, od Leseviče až po Černova. Nejsmutnější ovšem je, že se tímto nesmyslem nadchli lidé, kteří chtějí být marxisty, a že stydlivě zastírají Machovy příliš absurdní závěry.

Pokud jde o otázku vůle, Mach se už nespokojuje se slátaninou a polovičatým agnosticismem, ale jde mnohem dále... „Náš pocit hladu,“ čteme v *Mechanice*, „není v podstatě odlišný od afinity kyseliny sírové a zinku, naše vůle se příliš neliší od tlaku kamene na jeho podložku.“ „Budeme se potom“ (tj. při takovém názoru) „zase cítit blíže přírodě a nebudeme mít zapotřebí rozkládat člověka v nevyzpytatelný oblak mlhavých molekul ani rozkládat svět v systém strašidelných duchů“ (s. 434 francouzského překladu). To znamená, že nepotřebujeme materialismus („mlhavé atomy“ nebo elektrony, tj. uznávání objektivní reality materiálního světa) a nepotřebujeme takový idealismus, který by uznával svět za „jinobytí“ ducha, ale je možný takový idealismus, který uznává svět za *vůli*!

* Mach v *Mechanice*: Náboženské názory lidí zůstávají *přísně soukromou věcí*, pokud se je nepokoušejí vnutit jiným lidem nebo aplikovat na otázky, které patří do jiné oblasti“ (s. 434 francouzského překladu[***]).

Jsme povzneseni nejen nad materialismus, ale i nad idealismus „nějakého“ Hegela, ale není nám proti mysli zakoketovat si s idealismem v Schopenhauerově duchu! Naši machisté, kteří se tváří jako uražená nevinátka při každé zmínce o tom, že Mach stojí blízko filozofickému idealismu, raději o tomto choulostivém bodu pomlčeli. Ve skutečnosti však se ve filozofické literatuře stěží setkáme s takovým výkladem Machových názorů, v němž by nebylo konstatováno, že má sklon k Willensmetaphysik, tj. k voluntaristickému idealismu. Poukázal na to J. Baumann* a machista H. Kleinpeter, který s ním polemizoval, tento bod nepopřel a prohlásil, že Mach má ovšem „blíže ke Kantovi a Berkeleymu než k metafyzickému empirismu převládajícímu v přírodních vědách“ (tj. k živelnému materialismu; tamtéž, Bd. 6^[218], S. 87). Poukazuje na to i E. Becher a poznamenává, že uznává-li Mach na některých místech voluntaristickou metafyziku a jinde se jí zříká, pak to svědčí jen o svévolnosti jeho terminologie; ve skutečnosti je nesporné, že Mach má blízko k voluntaristické metafyzice.** Že je tato metafyzika (tj. idealismus) přimíšena k „fenomenalismu“ (tj. k agnosticismu), uznává i Lucka***. Na to poukazuje i W. Wundt****; v příručce k dějinám novodobé filozofie od Überwega-Heinze† se konstatuje, že Mach je fenomenalista, kterému „není cizí voluntaristický idealismus“.

Machův eklekticismus a jeho sklon k idealismu jsou zkrátka zřejmé všem, jen ne ruským machistům.

* Archiv für systematische Philosophie, 1898, II, Bd. 4^[93], S. 63; stať o Machových filozofických názorech.

** *Erich Becher*, The Philosophical Views of E. Mach. In: *Philosophical Review*, vol. XIV, 5, 1905^[95], pp. 536, 546, 547, 548.

*** *E. Lucka*, Das Erkenntnisproblem und Mach's Analyse der Empfindungen. In: *Kantstudien*, Bd. VIII, 1903^[233], S. 400.

**** *Systematische Philosophie*, Leipzig 1907^[324], S. 131.

† *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. 4, 9. Auflage, Berlin 1903^[315], S. 250.

FILOZOFIČTÍ IDEALISTÉ
 JAKO SPOLUBOJOVNÍCI
 A NÁSLEDOVNÍCI
 EMPIRIOKRITICISMU

Dosud jsme posuzovali empiriokriticismus jako takový. Nyní se na něj musíme podívat v jeho historickém vývoji, v jeho souvislosti a vzájemném vztahu k jiným filozofickým směrům. Především před námi vyvstává otázka Machova a Avenariova vztahu ke Kantovi.

1. KRITIKA KANTOVSTVÍ
 ZLEVA A ZPRAVA

Jak Mach, tak Avenarius vstoupili na filozofické kolbiště v sedmdesátých letech minulého století, kdy bylo mezi německými profesory módní heslo: „Zpět ke Kantovi!“ Oba zakladatelé empiriokriticismu také vycházeli ve svém filozofickém vývoji právě z Kanta. „Musím s největší vděčností uznat,“ píše Mach, „že jeho (Kantův) kritický idealismus byl východiskem veškerého mého kritického myšlení. Věrný jsem mu však zůstat nemohl. Velmi brzy jsem se zase vrátil k Berkeleyho názorům“ a potom „jsem dospěl k názorům, které jsou příbuzné Humovým názorům... I dnes ještě pokládám Berkeleyho a Huma za daleko důslednější myslitele, než byl Kant“ (Analýza počitků^[48], s. 292).

Mach tedy zcela otevřeně přiznává, že sice vyšel z Kanta, ale ubíral se po linii Berkeleyho a Huma. Pohledme na Avenaria.

Ve svých Prolegomenech ke Kritice čisté zkušenosti

(1876)^[91] Avenarius už v předmluvě poznamenává, že slova „Kritika čisté zkušenosti“ poukazují na jeho vztah ke Kantově Kritice čistého rozumu^[214] „a ovšem na antagonistický vztah“ ke Kantovi (S. IV, vydání z roku 1876). V čem spočívá tento antagonismus mezi Avenariem a Kantem? V tom, že Kant podle Avenariova názoru nedostatečně „očistil zkušenost“. O tomto „očistění zkušenosti“ právě pojednává Avenarius ve svých Prolegomenech (§§ 56, 72n.). Od čeho „očisťuje“ Avenarius Kantovo učení o zkušenosti? Za prvé od apriorismu. „Byla zde, pokud vím, položena poprvé otázka,“ praví v § 56, „zda by neměly být odstraněny z obsahu zkušenosti jako zbytečné ‚apriorní rozumové pojmy‘ a tímto způsobem získána *čistá zkušenost par excellence*.“ Viděli jsme už, že takto Avenarius „očistil“ kantovství od uznávání nutnosti a příčinnosti.

Za druhé očisťuje kantovství od uznávání substance (§ 95), tj. věci o sobě, která podle Avenaria „není dána v materiálu skutečné zkušenosti, nýbrž je do ní vnášena myšlením“.

Hned uvidíme, že se tato Avenariova definice vlastní filozofické linie úplně shoduje s Machovou definicí a odlišuje se od ní jen strojeností výrazů. Nejdříve je však nutné konstatovat, že Avenarius říká *úplnou nepravdu*, že to byl on, kdo v roce 1876 položil *poprvé* otázku „očistění zkušenosti“, tj. očistění kantovského učení od apriorismu a od uznávání existence věci o sobě. Ve skutečnosti vývoj německé klasické filozofie hned po Kantovi přinesl kritiku kantovství, jdoucí *právě tím směrem*, kterým se ubíral Avenarius. Tento směr v německé klasické filozofii představuje Schulze-Aenesidemus, stoupenec humovského agnosticizmu, a J. G. Fichte, stoupenec berkeleyovství, tj. subjektivního idealismu. Schulze-Aenesidemus kritizoval v roce 1792 Kanta *právě* za to, že připouští apriorismus (1. c.^[294], S. 56, 141 n.) a věc o sobě. My skeptikové či Humovi stoupeneci, pravil Schulze, zavrhneme věc o sobě, protože překračuje „hra-

nice veškeré zkušenosti“ (S. 57). Zavrhuje *objektivní vědění* (25); popíráme reálnou existenci prostoru a času mimo nás (100); popíráme, že ve zkušenosti je obsažena nutnost (112), příčinnost, síla atd. (113) Nelze jim připisovat „reálnost mimo naše představy“ (114). Když Kant tvrdí, že nemůžeme-li myslet jinak, znamená to, že existuje apriorní zákon myšlení, dokazuje apriornost dogmaticky. „Tohoto argumentu,“ odpovídá Schulze Kantovi, „se ve filozofii užívalo odedávna, aby byla dokázána objektivní povaha toho, co existuje mimo naše představy“ (141). Budeme-li takto usuzovat, můžeme připsat příčinnost věcem o sobě (142). „Ze zkušenosti nikdy nemůžeme vyvodit (wir erfahren niemals), že představy vyvolává existence objektivních předmětů, které na nás působí“, a Kant naprosto neprokázal, aby „toto něco, co se nachází mimo náš rozum, muselo být uznáno za věc o sobě, odlišnou od našeho počítku (Gemüt). Počítek lze pokládat za *jediný základ veškerého našeho poznání*“ (265). Kantova kritika čistého rozumu „vychází ve svých úvahách z předpokladu, že každé poznání začíná působením objektivních předmětů na naše smyslové orgány (Gemüt), ale potom sama popírá pravdu a reálnost tohoto předpokladu“ (266). Kant v ničem nevyvrátil idealistu Berkeleyho (268–272).

Z toho je vidět, že humovec Schulze odmítá kantovské učení o věci o sobě jako nedůsledný ústupek materialismu, tj. „dogmatickému“ tvrzení, že je nám dána objektivní realita v počítku anebo jinak: že naše představy jsou vyvolávány působením objektivních (na našem vědomí nezávislých) předmětů na naše smyslové orgány. Agnostik Schulze vytýká agnostikovi Kantovi, že připustíme-li existenci věci o sobě, odporuje to agnosticizmu a vede k materialismu. Stejně — jen ještě rozhodněji — kritizuje Kanta subjektivní idealista Fichte, který praví, že připouští-li Kant existenci věci o sobě, která je nezávislá na našem *Já*, je to „*realismus*“ (Werke, I^[177], S. 483), a že Kant „jasně“ nerozlišuje mezi „realismem“ a „idealismem“.

Fichte spatřuje velkou nedůslednost Kantovu a kantovců v tom, že připouštějí věc o sobě jako „základ objektivní reality“ (480) a dostávají se takto do rozporu s kritickým idealismem. „Vaše zeměkoule,“ volal Fichte na adresu realistických interpretů Kanta, „spočívá na velkém slonovi a velký slon stojí na zeměkouli. Vaše věc o sobě, která je jen myšlenkou, má působit na naše *Ĵá!*“ (483)

Avenarius se tedy hluboce mýlil, když se domníval, že je to on, kdo se pokouší „poprvé“ „očistit“ Kantovu „zkušenost“ od apriorismu a od věci o sobě, a že tím vytváří „nový“ směr ve filozofii. Ve skutečnosti pokračuje ve *staré* linii Huma a Berkeleyho, Schulzeho-Aenesidema a J. G. Fichteho. Avenarius se domníval, že „očisťuje zkušenost“ vůbec. Ve skutečnosti *očisťoval* pouze *agnosticismus od kantovství*. Nebojoval proti Kantovu agnosticismu (agnosticismus je popírání objektivní reality, která je nám dána v počítku), ale bojoval *za čistší agnosticismus*, za odstranění Kantovy hypotézy, jež odporuje agnosticismu, totiž že existuje věc o sobě, byť nepoznatelná, inteligibilní, ležící na oné straně světa; že existuje nutnost a přičinnost, byť apriorní, daná v myšlení, a ne v objektivní skutečnosti. Nebojoval proti Kantovi *zleva*, jako se s Kantem potýkali materialisté, nýbrž bojoval s ním *zprava*, jako se s Kantem potýkali skeptikové a idealisté. Domníval se, že pokročil kupředu, ale ve skutečnosti se vrátil k tomu programu kritiky Kanta, který Kuno Fischer, když mluvil o Schulzevi-Aenesidemovi, výstižně vyjádřil slovy: „Kritika čistého rozumu, jestliže od ní odečteme čistý rozum“ (tj. apriorismus), je „skepticismem. Kritika čistého rozumu, jestliže od ní odečteme věc o sobě, je berkeleyovským idealismem“ (Dějiny novější filozofie, německé vydání z roku 1869, sv. V^[180], s. 115).

A tak jsme se dostali k jedné z nejkurióznějších epizod celé naší „machiády“, celého tažení ruských machistů proti Engelsovi a Marxovi. Nejnovější objev Bogdanovův a Bazarovův, Juškevičův a Valentinovův, který vytrubují

do světa v tisíci variacích, spočívá v tom, že Plechanov dělá „neblahý pokus smířit Engelse s Kantem pomocí kompromisní, sotva poznatelné věci o sobě“ (Příspěvky[4], s. 67 n.). Tento objev našich machistů před námi otvírá vskutku bezednou propast bohapusté zmateniny, nejnehoráznějšího nepochopení jak Kanta, tak celého vývoje německé klasické filozofie.

Základním rysem Kantovy filozofie je smíření materialismu s idealismem, kompromis mezi nimi, spojení různých protikladných filozofických směrů v jednom systému. Kdykoli Kant připustí, že našim představám odpovídá cosi mimo nás, nějaká věc o sobě, je Kant materialistou. Kdykoli tuto věc o sobě prohlašuje za nepoznatelnou, transcendentní, ležící na oné straně světa, jedná jako idealista. Když uznává za jediný zdroj našich poznatků zkušenost, počítky, orientuje Kant svou filozofii směrem k senzualismu a přes senzualismus, za určitých podmínek, k materialismu. Když uznává apriornost prostoru, času, příčinnosti atd., orientuje Kant svou filozofii směrem k idealismu. Pro tuto Kantovu polovičitost proti němu nelítostně bojovali nejen důslední materialisté, ale i důslední idealisté (jakož i „čistí“ agnostikové, humovci). Materialisté vytýkali Kantovi jeho idealismus, vyvraceli idealistické rysy jeho systému, dokazovali, že věc o sobě je poznatelná, že je pozemská, že neexistuje zásadní rozdíl mezi ní a jevem, že příčinnost apod. není nutné vyvozovat z apriorních zákonů myšlení, ale z objektivní skutečnosti. Agnostikové a idealisté kladli Kantovi za vinu, že připouští věc o sobě jako ústupek materialismu, „realismu“ nebo „naivnímu realismu“, přičemž agnostikové kromě věci o sobě zavrhovali i apriorismus, kdežto idealisté vyžadovali, aby z čistého myšlení důsledně vyvodil nejen apriorní formy názoru, nýbrž vůbec celý svět (povyšující lidské myšlení až v abstraktní *Já* nebo v „absolutní ideu“, nebo v univerzální *vůli* atd. apod.). A tu naši machisté, jimž „ušlo“, že si vybrali za učitele lidi, kteří Kanta kritizovali

z pozic skepticismu a idealismu, se jali trhat na sobě roucha svá a sypat si popel na hlavy své, jakmile spatřili podivné lidi, kteří Kanta kritizují z *diametrálně odlišného hlediska*, kteří v Kantově systému zavrhnou sebemenší prvky agnosticismu (skepticismu) a idealismu a dokazují, že věc o sobě je objektivně reálná, zcela poznatelná, že je pozemská, že se ničím principiálně neliší od jevu a že se proměňuje v jev na každém kroku vývoje individuálního vědomí člověka a kolektivního vědomí lidstva. Pomoc! křičeli, to je nepřípustné směšování materialismu s kantovstvím!

Kdykoli čtu, jak nás naši machisté ujišťují, že kritizují Kanta daleko důsledněji a rozhodněji než nějakí zkostnatělí materialisté, zdá se mi pokaždé, že do naší společnosti zabloudil Puriškevič a křičí: Já jsem kritizoval kadety⁷⁰ daleko důsledněji a rozhodněji než vy, páni marxisté! Zajisté, pane Puriškeviči, lidé důslední v politice mohou kritizovat a budou vždy kritizovat kadety z hledisek, která si diametrálně odporují, ale přece jen nesmíte pustit ze zřetele, že jste kritizoval kadety proto, že jsou *příliš* demokraty, a my proto, že jsou *málo* demokraty. Machisté kritizují Kanta, že je *příliš* materialistou, kdežto my ho kritizujeme proto, že je *málo* materialistou. Machisté kritizují Kanta zprava, kdežto my zleva.

Jako příklad prvního druhu kritiky můžeme v dějinách německé klasické filozofie uvést humovce Schulzeho a subjektivního idealistu Fichteho. Jak už jsme viděli, snaží se vymýtit „realistické“ prvky kantovství. Stejně jako Schulze a Fichte kritizovali Kanta samého, tak německé novokantovce druhé poloviny 19. století kritizovali humovci empiriokritikové a subjektivní idealisté imanentisté. Humův a Berkeleyův směr zde vystupoval v poněkud upraveném slovním hávu. Mach a Avenarius neměli Kantovi za zlé, že věc o sobě nechápe dost reálně, dost materialisticky, nýbrž to, že *připouští* její existenci; neměli mu za zlé, že příčinnost a přírodní nutnost odmítá vyvozovat z objektivní skutečnosti, nýbrž to, že vůbec připouští nějakou příčin-

nost a nutnost (ovšem mimo čistě „logickou“). Imanentisté šli ruku v ruce s empiriokritiky a kritizovali Kanta rovněž z hlediska humovského a berkeleyovského. Například Leclair v roce 1879 v témže spise, v němž vychvaloval Macha jako vynikajícího filozofa, obviňuje Kanta z „nedůslednosti a shovívavosti (Konnivenz) vůči realismu“, které se projeví v pojmu „*věc o sobě*“, tomto „nominálním pozůstatku (Residuum) vulgárního realismu“ (Der Real. der mod. Nat. etc., S. 9*). Vulgárním realismem nazývá Leclair materialismus, „aby to bylo důraznější“. „Podle našeho mínění,“ psal Leclair, „musí být odstraněny a vymýceny všechny součásti Kantovy teorie, které tíhnou k realismu vulgaris, jakožto nedůslednost a zruďný (zwitterhaft) produkt z hlediska idealismu“ (41). „Nedůslednosti a rozpory“ v Kantově učení vyplývají „ze směšování (Verquickung) idealistického kriticismu s nepřekonanými pozůstatky realistické dogmatiky“ (170). Realistickou dogmatikou nazývá Leclair materialismus.

Jiný immanentista, Johannes Rehmke, vytýkal Kantovi, že věci o sobě se *realisticky distancuje* od Berkeleyho (Johannes Rehmke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, Berlin 1880^[276], S. 9). „Kantova filozofická činnost měla v podstatě polemický ráz: věci o sobě zaměřil svou filozofii proti německému racionalismu“ (tj. proti starému fideismu 18. století) „a čistým nazíráním proti anglickému empirismu“ (25). „Kantovu věc o sobě bych srovnal s pohyblivou léčkou, nastraženou nad jámou: věčička vypadá nevinně a bezpečně, ale když se odvážíš na ni vstoupit — propadáš se náhle do propasti *světa o sobě*“ (27). Proto tedy nemají Kanta rádi immanentisté, spolubojovníci Machovi a Avenariovi, protože se v leccems blíží k „propasti“ materialismu!

Uvedme nyní příklady, jak byl Kant kritizován zleva. Feuerbach nevytýká Kantovi „realismus“, nýbrž *idealismus*

* Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik^[279], S. 9. Red.

a nazývá jeho systém „idealismem na empirickém základě“ (Werke, II^[171], 296).

Zde je zvlášť významná Feuerbachova úvaha o Kantovi. „Kant praví: ‚Díváme-li se na předměty našich smyslů jako na pouhé jevy, jak je také třeba se na ně dívat, přiznáváme tím už zároveň, že základem jevů je věc o sobě, i když hned nevíme, jak je sama o sobě uspořádána, i když známe jen její jev, tj. způsob, jak jsou naše smysly tímto něčím neznámým ovlivňovány (affiziert). Tedy rozum právě tím, že akceptuje existenci jevů, doznává také existenci věcí o sobě; a potud můžeme říci, že představa takových podstat, které jsou základem jevů, tj. pouhých myšlených podstat, je nejen přípustná, nýbrž i nevyhnutelná...“ Feuerbach si vybral z Kanta takovou pasáž, kde je věc o sobě pokládána prostě za věc myšlenou, za myšlenou existenci, a nikoli za realitu, a na to se pak zaměřuje v celé své kritice. „Z toho vyplývá, že předměty dané nám smysly, předměty dané nám zkušeností,“ praví, „jsou pro rozum jen jevy, nikoli pravda“. „Nicméně prý myšlené podstaty nemohou být pro rozum skutečnými objekty! Kantova filozofie je rozpor mezi subjektem a objektem, podstatou a existencí, myšlením a bytím. Podstata zde připadá rozumu, existence smyslům. Existence bez podstaty“ (tj. existence jevů bez objektivní reality) „je pouhý jev, jsou to věci dané nám smysly; podstata bez existence je pouhá myšlenka, pouhé myšlené podstaty, *noumena*; mohou a musí být myšleny, ale chybí jim existence — přinejmenším existence pro nás — objektivita; jsou to věci o sobě, pravdivé věci, přece však to nejsou věci skutečné... Jaký to rozpor: oddělovat pravdu od skutečnosti, skutečnost od pravdy!“ (Werke, II, S. 302 až 303). Feuerbach nevytýká Kantovi, že připouští věci o sobě, nýbrž že nepřipouští jejich skutečnost, tj. objektivní reálnost, že je pokládá jen za myšlenku, za „myšlené podstaty“, nikoli za „podstaty, které mají existenci“, tj. za reálné, skutečně existující. Feuerbach vytyká Kantovi, že se odchýlil od materialismu.

„Kantova filozofie je rozpor,“ napsal Feuerbach 26. března 1858 Bolinovi, „vede zcela nutně k Fichteho idealismu nebo senzualismu“; první závěr „patří minulosti“ a druhý „přítomnosti a budoucnosti“ (Grün, 1. c.^[170], II, 49). Viděli jsme už, že Feuerbach hájí objektivní senzualismus, tj. materialismus. Nový obrat od Kanta k agnosticismu a idealismu, k Humovi a Berkeleymu je i z Feuerbachova hlediska nesporně *reakční*. Také Feuerbachův horlivý následovník Albrecht Rau, který zároveň s Feuerbachovými přednostmi převzal i jeho nedostatky, překonané Marxem a Engelsem, kritizoval Kanta zcela v duchu svého učitele: „Kantova filozofie je amfibolie (dvojznačnost); je stejně materialistická jako idealistická a v této dvojaké povaze je klíč k její podstatě. Jako materialista nebo empirik se Kant nemůže vyhnout tomu, aby nepřiznal bytnost (Wesenheit) věcem mimo nás. Jako idealista se však nemohl zbavit předsudku, že duše je něco zcela odlišného od smyslových věcí. Existují tedy skutečné věci a lidský duch, který tyto věci postihuje. Jak se však přibližuje tento duch k věcem zcela od něho odlišným? Kant nachází toto východisko: Duch má jisté poznatky a priori a díky jim se mu věci musí jevit tak, jak se mu jeví. Že tyto věci chápeme tak, jak je chápeme, to je náš výtvor. Neboť duch, který v nás přebývá, není nic jiného než duch boží, a jako bůh stvořil svět z ničeho, tak činí lidský duch z věcí něco, čím tyto věci samy o sobě nejsou. Skutečným věcem Kant takto zaručuje jejich bytnost jakožto ‚věcem o sobě‘. Duši však Kant potřeboval, poněvadž nesmrtelnost byla pro něho morálním postulátem. ‚Věc o sobě‘, pánové,“ praví Rau obecně na adresu novokantovců a zejména na adresu zmátence A. Langeho, který zfalšoval Dějiny materialismu^[226], „je tedy tím, co odlišuje Kantův idealismus od idealismu Berkeleyho: tvoří most od idealismu k materialismu. To je moje kritika Kantovy filozofie, a ať ji vyvrátí, kdo je toho schopen... Pro materialistu je rozlišování poznatků a priori a ‚věci o sobě‘ úplně zbytečné, neboť nikdy nepřerušuje

kontinuitu v přírodě, nepokládá hmotu a ducha za dvě zásadně odlišné věci, ale jen za dvě stránky téže věci, a proto nepotřebuje také žádné zvláštní triky, aby přiblížil ducha věcem.“*

Dále, jak jsme viděli, Engels^[157] vytyká Kantovi, že je agnostik, ale nevytyká mu, že se vzdaluje od důsledného agnosticizmu. Engelsův žák Lafargue polemizoval v roce 1900 proti kantovcům (k nimž tehdy patřil Charles Rappoport) takto:

„Na počátku 19. století naše buržoazie, když skončila dílo revolučního ničení, začala zapírat svou voltairovskou a volnomyšlenkářskou filozofii; do módy přišel opět katolicismus, který mistr dekorace Chateaubriand vylíčil v romantických obrazech (peinturlurait), a Sébastian Mercier importoval Kantův idealismus, aby zasadil poslední ránu materialismu encyklopedistů, jehož hlasatele dal Robespierre gilotinovat.

Na konci 19. století, které budou dějiny nazývat stoletím buržoazie, pokoušejí se intelektuálové pomocí Kantovy filozofie potříti Marxův a Engelsův materialismus. Toto reakční hnutí vzniklo v Německu — budiž to bez urážky řečeno našim integrálním socialistům, kteří by chtěli, aby všechna čest za to patřila zakladateli jejich školy Malonovi. Ale Malon sám pochází ze školy Höchbergerovy, Bernsteinovy a jiných Dühringových žáků, kteří v Curychu reformovali marxismus.“ (Lafargue mluví o známém ideovém hnutí v německém socialismu v druhé polovině sedmdesátých let minulého století.)⁷¹ „Můžeme očekávat, že nám Jaurès, Fournière a naši intelektuálové budou také servírovat Kanta, jakmile se seznámí s jeho terminologií... Rappoport se mýlí, když ujišťuje, že pro Marxe ‚existuje totožnost ideje a reality‘. Především nikdy nepoužíváme takovou metafyzickou frazeologii! Idea je zrovna tak reálná

* *Albrecht Rau*, Ludwig Feuerbach's Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart, Leipzig 1882, SS. 87—89.

jako objekt, jehož je v mozku odrazem... Abych poněkud pobavil (récréer) soudruhy, kteří jsou nuceni seznamovat se s buržoazní filozofií, chci vyložit, v čem spočívá tento tolik diskutovaný problém, kterým se tak často zabývaly spiritualistické hlavy.

Dělník, který jí vuřty a vydělává si pět franků denně, ví velmi dobře, že jeho zaměstnavatel ho okrádá a že právě jí veprové maso; ví, že jeho zaměstnavatel je zloděj, že vuřty mají příjemnou chuť a jsou výživné. Ale buržoazní sofista, ať už se jmenuje Pyrrhon, Hume nebo Kant, říká: Kdepak, názor dělníka na tyto věci je jeho osobní, tj. subjektivní názor. Dělník si může stejně tak myslet, že zaměstnavatel je jeho dobrodinec a že vuřty jsou z rozemleté kůže, neboť *věc o sobě* poznat nemůže...

Obtíž je v tom, že celá otázka je nesprávně položena... Chce-li člověk poznat objekt, musí si nejprve ověřit, neklamou-li ho jeho smysly... Chemikové šli dále, pronikli do nitra těles, analyzovali je, rozložili je na prvky a pak provedli opačnou proceduru, tj. syntézu, totiž vytvořili tělesa z jejich prvků: od té chvíle, kdy je člověk s to vytvářet z těchto prvků věci pro svou vlastní potřebu, může se, jak praví Engels, domnívat, že zná *věci o sobě*. Křesťanský bůh, kdyby existoval a stvořil svět, nic víc by také nedokázal**.

Dovolili jsme si uvést tento dlouhý citát, abychom ukázali, jak pochopil Lafargue Engelse a jak kritizoval Kanta zleva, nikoli za ty stránky kantovství, kterými se odlišuje od humovství, nýbrž za ty, které jsou společné Kantovi i Humovi, nikoli za to, že připouští existenci věci o sobě, nýbrž za to, že ji chápe nedostatečně materialisticky.

Konečně i K. Kautsky kritizuje ve své Etice Kanta také z hlediska, které se diametrálně liší od humovství a berkeleyovství. „Že vidím zelené, červené a bílé,“ oponuje Kantově gnozeologii, „spočívá ve vlastnostech mé schopnosti vidění. Ale že zelené je něco jiného než červené, to svědčí

* *Paul Lafargue, Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant, Le Socialiste* 73 z 25. února 1900[**].

o něčem, co je mimo mne, o skutečné rozdílnosti věcí... Vzájemné vztahy a rozdílnost věcí samých, na něž mě upozorňují jednotlivé představy v prostoru a čase... jsou skutečné vztahy a rozdílnosti vnějšího světa; nejsou podmněny charakterem mé poznávací schopnosti... V takovém případě“ (kdyby Kantovo učení o ideálnosti prostoru a času bylo správné) „bychom nemohli o světě mimo nás vědět nic, ani to, zda existuje“ (s. 33—34 ruského překladu^[29]).

Tedy *celá škola* Feuerbachova, Marxova a Engelsova směřovala od Kanta doleva, k úplnému odmítání veškerého idealismu a veškerého agnosticizmu. Ale naši machisté se dali ve filozofii *reakčním* směrem, směrem Macha a Avenaria, kteří Kanta kritizovali z humovského a berkeleyovského hlediska. Každý občan a zejména každý inteligent má samozřejmě svaté právo následovat kteréhokoli ideového reakcionáře. Jestliže však lidé, kteří se radikálně rozešli se samými *základy marxismu* ve filozofii, se potom začínají vykrucovat, dělat zmatky, vytáčet se a ujišťují, že jsou ve filozofii „také“ marxisty, že „téměř“ s Marxem souhlasí a že ho jen trochu „doplnili“, to je už dost trapná komedie.

2. JAK SE

„EMPIRIOSYMBOLISTA“ JUŠKEVIČ
VYSMÁL „EMPIRIOKRITIKOVI“
ČERNOVOVI

„Je jistě směšné pozorovat,“ píše pan Juškevič, „jak pan Černov chce z agnostického pozitivisty comtovského ražení a spencerovce Michajlovského udělat Machova a Avenariova předchůdce“ (1. c.^[76], s. 73).

Směšná je tu především úžasná nevědomost pana Juškeviče. Jako všichni Vorošilovové, tak i on zastírá tuto nevědomost snůškou učených slov a jmen. Uvedená věta je vyňata z podkapitoly věnované vztahu machismu a mar-

xismu. Pan Juškevič má sice odvalu o tom mluvit, ale neví ani, že pro Engelse (jako pro každého materialistu) jsou jak stoupci Humova směru, tak stoupci Kantova směru stejní agnostikové. Proto stavět agnosticismus proti machismu, když se dokonce Mach sám pokládá za Humova stoupence, znamená být ve filozofii úplně nevzdělaným. Také slova „agnostický pozitivismus“ jsou nesmyslná, neboť pozitivisty se nazývají právě Humovi přívrženci. Pan Juškevič, který si zvolil za učitele Petzoldta, by měl vědět, že Petzoldt řadí empiriokriticismus přímo k pozitivismu. Také je nesmyslné sem zatahovat jméno Augusta Comta a Herberta Spencera, neboť marxismus se nezabývá vyvracením toho, čím se liší jeden pozitivista od druhého, nýbrž vyvrací to, co oba spojuje, co dělá filozofa pozitivistou a co ho odlišuje od materialisty.

Celou tuto záplavu slov potřeboval náš Vorošilov k tomu, aby čtenáře „umluvil“, aby ho ohlušil halasnými slovy, aby odvedl jeho pozornost *od podstaty věci* k nicotným maličkostem. Ale podstata věci spočívá v tom, že materialismus se zásadně rozchází s celým širokým proudem pozitivismu, *k němuž* patří i A. Comte, i H. Spencer, i Michajlovskij, i řada novokantovců, i Mach s Avenariem. Tuto podstatu věci vystihl zcela jasně Engels v L. Feuerbachovi, když *všechny* kantovce a humovce té doby (tj. osmdesátých let minulého století) zařadil do tábora ubohých eklektiků, hnidopichů (Flohknacker, doslova „zabíječů blech“) apod⁷³. Na koho mohou a na koho musí platit tyto charakteristiky, o tom se našim Vorošilovům nechce přemýšlet. A poněvadž myslet nedovedou, uvedeme pro ně jedno názorné srovnání. Engels neuvádí *žádná* jména a mluví jak v roce 1888^[157], tak v roce 1892^[156] o kantovcích a humovcích všeobecně⁷⁴. Jen jednou se Engels odvolává na knihu, a to na Starckeho spis o Feuerbachovi, který Engels rozebíral. „Starcke,“ praví Engels, „si dává mnoho práce, aby obhájil Feuerbacha proti útokům a poučkám docentů, kteří se dnes roztahují v Německu a říkají si filozofové.

Pro lidi, kteří se zajímají o toto zdegenerované potomstvo klasické německé filozofie, je to jistě důležité; Starckemu samému se to mohlo zdát nutné. My toho čtenáře ušetříme“ (Ludwig Feuerbach, S. 25)⁷⁵.

Engels chtěl „čtenáře ušetřit“, tj. chtěl sociálním demokratům ušetřit to potěšení seznámit se se zdegenerovanými žvanily, kteří si řkají filozofové. Kdo jsou však tito představitelé „zdegenerovaného potomstva“?

Otevřme Starckeho knihu (C. N. Starcke, Ludwig Feuerbach, Stuttgart 1885^[311]) a zjistíme, že jde převážně o *Humovy a Kantovy* stoupence. Starcke od sebe odděluje právě tyto dva směry a Feuerbacha. Cituje zde *A. Riehla, Windelbanda a A. Langeho* (SS. 3, 18—19, 127 n. u Starckeho).

Otevřme knihu R. Avenaria *Lidské pojetí světa*, která vyšla v roce 1891, a čtěme na s. 120 prvního německého vydání^[89]: „Konečný výsledek naší analýzy souhlasí s tím, i když ne absolutně (durchgehend), protože jde o různá hlediska, k čemu dospěli jiní badatelé, jako například *E. Laas, E. Mach, A. Riehl, W. Wundt*. Srov. též *Schopenhauer*.“

Komu se to posmíval náš Vorošilov-Juškevič?

Avenarius nepochybuje ani v nejmenším o tom, že je principiálně blízký *kantovcům* Riehlovi a Laasovi a *idealistovi* Wundtovi, a to nikoli v nějaké dílčí otázce, nýbrž v „konečném výsledku“ empiriokriticizmu. A Macha připomíná mezi dvěma kantovci. Opravdu, což to není jedna společnost, když Riehl a Laas upravovali Kanta po humovsku a Mach a Avenarius upravovali Huma po berkeleyovsku?

Může se pak někdo divit, že Engels chtěl „ušetřit“ německé dělníky, když je chtěl uchránit bližšího seznámení s celou touto společností docentů, kteří se zabývají „zabýjením blech“?

Engels dokázal šetřit německé dělníky, Vorošilovové však ruského čtenáře nešetří.

Je nutné poznamenat, že v podstatě lze eklekticky spojovat Kanta s Humem nebo Huma s Berkeleym, abych tak řekl, v různých proporcích a přitom více zdůraznit ten nebo onen prvek. Výše jsme například viděli, že otevřeně sebe i Macha prohlašuje za solipsisty (tj. za důsledné berkeleyovce) jen jediný machista, H. Kleinpeter. Naproti tomu humovství v Machových a Avenariových názorech zdůrazňují mnozí jejich žáci a stoupenci: Petzoldt, Willy, Pearson, ruský empiriokritik Lesevič, Francouz Henri Delacroix* aj. Jako příklad uvedeme jednoho významného vědce, který ve filozofii také spojoval Huma a Berkeleyho, ale důraz kladl na materialistické prvky této směsi. Byl to skvělý anglický přírodovědec T. Huxley, který zavedl termín „agnostik“ a kterého měl bezesporu a hlavně na mysli Engels, když mluvil o anglickém agnosticismu. Engels nazval v roce 1892 tento typ agnostiků „stydlivými materialisty“⁷⁶. Anglický spiritualista James Ward, který ve své knize *Naturalismus a agnosticismus* útočí především na „teoretického vůdce agnosticismu“ (Vol. II^[320], p. 229) Huxleyho, potvrzuje Engelsovo hodnocení, když praví: „Huxley má sklon uznávat za prvotní stránku fyzikou“ (podle Macha „řadu elementů“); „tento sklon je u něho vyjádřen tak silně, že se tu sotva dá mluvit o paralelismu. Přesto, že Huxley velmi rozhodně odmítá označení materialista jako potupné pro svůj neposkvrněný agnosticismus, neznám jiného autora, který by si více zasloužil toto označení“ (Vol. II, p. 30—31). A James Ward uvádí jako potvrzení svého názoru tyto výroky Huxleyho: „Každý, kdo je obeznán s dějinami vědy, uzná, že její pokrok v každé době znamenal a dnes více než kdy jindy znamená rozšíření té oblasti, kterou nazýváme hmotou a příčinností, a tedy postupné mizení ze všech oblastí lidského

* *Bibliothèque du congrès international de philosophie, Vol. IV. Henri Delacroix, David Hume et la philosophie critique*^[321]. Autor řadí k Humovým stoupencům Avenaria a v Německu imanentisty, ve Francii Ch. Renouviéra a jeho školu („novokritiky“).

myšlení toho, co nazýváme duchem a spontaneitou.“ Nebo: „Samo o sobě není důležité, budeme-li vyjadřovat jevy (fenomény) hmoty v termínech ducha či duchovní jevy v termínech hmoty; obě formulace jsou v jistém relativním smyslu pravdivé“ („relativně stálé komplexy elementů“ podle Macha). „Ale z hlediska pokroku ve vědě je třeba dát v každém ohledu přednost materialistické terminologii. Vždyť tato terminologie spojuje myšlení s jinými jevy světa..., kdežto protichůdná neboli spiritualistická terminologie je krajně bezobsažná (utterly barren) a nevede k ničemu jinému než k zmatku a nejasnostem... Sotva lze pochybovat o tom, že čím více postupuje věda kupředu, tím více a důsledněji budou přírodní jevy prezentovány v materialistických formulích nebo symbolech“ (I^[319], 17—19).

Tak uvažoval „stydlivý materialista“ Huxley, který nechtěl za žádnou cenu uznat materialismus, protože prý je to „metafyzika“, která neprávem překračuje hranice „skupin počítků“. A týž Huxley napsal: „Kdybych byl nucen volit mezi absolutním materialismem a absolutním idealismem, musel bych se rozhodnout pro druhou alternativu.“ „Jediné, co hodnověrně známe, je existence duchovního světa“ (J. Ward, II, 216, tamtéž).

Huxleyho filozofie je právě taková směs humovství a berkeleyovství jako filozofie Machova. Ale u Huxleyho jsou berkeleyovské odchylky nahodilé a jeho agnosticismus je řídkým listem materialismu. U Macha je „odstín“ směsi jiný a týž spiritualista Ward, který ostře potírá Huxleyho, poklepává vlídně na rameno Avenariovi a Machovi.

3. IMANENTISTÉ JAKO MACHOVI A AVENARIOVI SPOLUBOJOVNÍCI

Když jsme mluvili o empiriokriticizmu, nemohli jsme se vyhnout tomu, abychom se nejednou nemuseli odvolávat

na filozofy takzvané imanentní školy, jejímiž hlavními představiteli jsou Schuppe, Leclair, Rehmke a Schubert-Soldern. Nyní musíme prozkoumat vztah empiriokriticizmu k imanentistům a podstatu filozofie, kterou imanentisté hlásají.

V roce 1902 napsal Mach: „Dnes vidím, že celá řada filozofů, pozitivisté, empiriokritikové, stoupenci imanentní filozofie a také velmi zřídka přírodovědci, aniž o sobě věděli, se dali cestami, které se přes všechny individuální rozdíly sbíhají téměř v jediném bodě“ (Analýza počítků^[48], s. 9). Zde je nutné upozornit za prvé na vzácně pravdivé Machovo přiznání, že jen *velmi ojedinelí* přírodovědci patří ke stoupcům domněle „nové“, ve skutečnosti však velmi staré humovsko-berkeleyovské filozofie. Za druhé je velmi důležitý Machův názor na tuto „novou“ filozofii jako na široký *proud*, k němuž je třeba počítat imanentisty stejně jako empiriokritiky a pozitivisty. „Takto vzniká,“ opakuje Mach v předmluvě k ruskému překladu Analýzy počítků^[49] (1906), „společné hnutí...“ (s. 4). „K stoupcům imanentní filozofie mám velmi blízko,“ říká Mach na jiném místě. „V této knize (Schuppeho Nárýs teorie poznání a logiky^[297]) jsem nenašel nic, s čím bych, nanejvýš s nepatrnými úpravami, ochotně nesouhlasil“ (46). Schuberta-Solderna Mach také počítá k těm, kdož se ubírají „velmi blízkými cestami“ (s. 4), a Wilhelmu Schuppemu dokonce *věnuje* svou poslední a vlastně shrnující filozofickou práci *Poznání a omyl*^[235].

Jiný zakladatel empiriokriticizmu Avenarius napsal v roce 1894, že ho „těší“ a „posiluje“ Schuppeho sympatie k empiriokriticizmu a že „rozdíl“ (Differenz) mezi ním a Schuppem „existuje asi jen dočasně“ (vielleicht nur einstweilen noch bestehend)*. Konečně J. Petzoldt, jehož učení pokládá V. Lesevič za poslední slovo empiriokriti-

* Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1894, 18. Jg., Heft I^[**], S. 29. *Red.*

cismu, *přímou prohlašuje za vůdce „nového“ směru právě trojici Schuppe, Mach a Avenarius (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. II, 1904^[263], S. 295 a Das Weltproblem, 1906, S. V a 146*)*. Petzoldt se přitom zásadně staví proti R. Willymu (Einf., II^[263], 321), který se snad jako jediný význačný machista zastyděl za takové přibuzenstvo, jako je Schuppe, a snažil se od něho principiálně distancovat, za což obdržel tento Avenariův žák od svého drahého učitele důtku. Avenarius napsal výše uvedená slova o Schuppem ve své poznámce k Willyho stati proti Schuppemu, přitom však dodal, že Willyho kritika „vzněla bohužel ostřeji, než bylo nutné“ (Vierteljschr. f. w. Ph., 18. Jg., 1894, S. 29**; zde byla také uveřejněna Willyho stať^[322] proti Schuppemu).

Když jsme se seznámili s tím, jak empiriokritikové hodnotí imanentisty, přejdeme k tomu, jak imanentisté hodnotí empiriokritiky. Leclairův názor z roku 1879^[229] jsme už uvedli. Schubert-Soldern v roce 1882 přímo konstatuje, že „souhlasí“ „částečně s Fichtem starším“ (tj. s významným představitelem subjektivního idealismu Johannem Gottliebem Fichtem, který měl stejně nepodařeného filozofického synáčka jako Josef Dietzgen), potom „s Schuppem, Leclairém, Avenariem a částečně s Rehmkem“, a zároveň se zvláštním uspokojením cituje *Macha* (Erh. d. Arb.)*** proti „přírodovědecké metafyzice“****; tak označují v Německu všichni reakční docenti a profesori přírodovědecký materialismus. W. Schuppe v roce 1893, poté co vyšel

* Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus, 1906,^[264] S. V a 146. Red.

** Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1894, 18. Jg., Heft I^[86], S. 29. Red.

*** Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit^[227]. Red.

**** Dr. Richard von Schubert-Soldern, Über Transcendenz des Objects und Subjects, 1882^[203], S. 37 a § 5. Viz též jeho Grundlagen einer Erkenntnistheorie, 1884^[201], S. 3.

Avenariův spis *Lidské pojetí světa*, uvítal tento spis v Otevřeném listu R. Avenariovi jako „potvrzení naivního realismu“, který prý obhajuje i sám Schuppe. „Můj pojem myšlení,“ psal Schuppe, „se výborně shoduje s vaší (Avenariovou) ‚čistou zkušeností‘.“* Později, v roce 1896 Schubert-Soldern, když shrnuje výsledky tohoto „metodologického směru ve filozofii“, o který „se opírá“, odvozuje svůj rodokmen od Berkeleyho a Huma přes *F. A. Langeho* („od Langeho se vlastně datuje počátek našeho směru v Německu“) a dále přes Laase, Schuppeho a spol., *Avenaria* a *Macha*, z novokantovců přes *Riehla*, z Francouzů přes Ch. Renouvieru atd.** Konečně v programovém Úvodu, otištěném v prvním čísle zvláštního filozofického orgánu imanentistů, zároveň s vypovězením války materialismu a projevem sympatií Charlesu Renouvierovi, čteme: „Dokonce i v táboře přírodovědců samých se ozývají hlasy ojedinelých myslitelů, že je třeba brojit proti rostoucí domýšlivosti jejich odborných kolegů, proti nefilozofickému duchu, který zavládl v přírodních vědách. Takový je například fyzik Mach... Všude se dostávají do pohybu nové síly a pracují na tom, aby zničily slepou víru v neomylnost přírodních věd, a začínají znovu hledat jiné cesty do hlubin tajemna, hledat lepší vchod do přibýtku pravdy.“***

Několik slov o Ch. Renouvierovi. Je hlavou vlivné a ve Francii rozšířené školy takzvaných novokritiků. Jeho teoretická filozofie je spojením Humova fenomenalismu s Kantovým apriorismem. Věc o sobě rozhodně zavrhuje. Souvislost jevů, řád, zákon prohlašuje za apriorní, zákon píše

* Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 17. Jg., 1893[1902], S. 384.

** *Dr. Richard von Schubert-Soldern, Das menschliche Glück und die soziale Frage*, 1896[1909], SS. V, VI.

*** *Zeitschrift für immanente Philosophie* 77, Bd. I, Berlin 1896[1910], SS. 6, 9.

s velkým písmenem a činí z něho základ náboženství. Katoličtí faráři jsou u vytržení nad touto filozofií. Machista Willy rozhořčeně nazývá Renouviera „druhým apoštolem Pavlem“, „obskurantem vyššího řádu“, „kasuistickým hlasatelem svobody vůle“ (Gegen die Schulweisheit^[323], S. 129). A právě tito lidé, smýšlející podobně jako imanentisté, *vřele uttají* Machovu filozofii. Když vyšla Machova Mechanika ve francouzském překladu^[238], L'Année Philosophique⁷⁸, orgán „novokritiků“ vydávaný Renouvierovým spolupracovníkem a žákem Pillonem, napsal: „Je zbytečné mluvit o tom, jak se pozitivní věda pana Macha svou kritikou substance, věci a věci o sobě shoduje s novokriticistickým idealismem“ (sv. 15, 1904^[268], p. 179).

Pokud jde o ruské machisty, stydí se všichni za svou spřízněnost s imanentisty, protože nic jiného se ostatně nedalo čekat od lidí, kteří na cestu Struveho, Mejšnikova a spol. nevstoupili po zralé úvaze. Jen Bazarov pokládá „některé představitele imanentní školy“ za „realisty“*. Bogdanov ve stručnosti (*a fakticky nesprávně*) prohlašuje, že „imanentní škola je jen přechodnou formou mezi kantovstvím a empiriokriticizmem“ (Empiriomonismus, III^[13], XXII). V. Černov píše: „Imanentisté se vůbec přibližují jen jednou stránkou své teorie k pozitivismu; jinými svými stránkami daleko jeho rámec překračují“ (Filozofické a sociologické studie^[67], 37). Valentinov říká, že „imanentní škola dala těmto (machistickým) myšlenkám nevhodnou formu a dostala se do slepé uličky solipsismu“ (1. c.^[19], s. 149). Jak vidíte, přání je otcem myšlenky: ústava i jeseter s křenem**, realismus i solipsismus. Říci

* „Realisté v soudobé filozofii — někteří představitelé imanentní školy, která vyšla z kantovství, škola Machova a Avenariova a mnohé jim příbuzné směry — se domnívají, že rozhodně není důvod odmítat výchozí pozice naivního realismu.“ Příspěvky^[4], s. 26.

** Obraz z díla M. J. Saltykova-Ščedrina Kulturní lidé, charakterizující typ bezzásadového ruského liberála, který neví, co chce. Čes. red.

otevřeně a jasně pravdu o imanentistech se naši machisté bojí.

Věc se má totiž tak, že imanentisté jsou nejzarytější reakcionáři, otevření hlasatelé fideismu, úplní tmáři. Není mezi nimi *ani jeden*, jehož vysoce teoretické práce z oblasti gnozeologie by *otevřeně* nevyústovaly v obhajobu náboženství, v ospravedlňování těch či oněch názorů středověku. V roce 1879 obhajuje Leclair svou filozofii tím, že uspokojuje „všechny nároky nábožensky smýšlejícího ducha“ (Der Realismus etc., S. 73*). V roce 1880 věnuje J. Rehmke svou „teorii poznání“ protestantskému pastorovi Biedermannovi a končí svou knihu kázáním, že bůh není nadsmyslový, nýbrž existuje jakožto „reálný pojem“ (proto snad Bazarov řadí „některé“ imanentisty mezi „realisty“?), přičemž „má být objektivizace tohoto reálného pojmu postoupena a přenechána praktickému životu“; za vzor „vědecké teologie“ prohlašuje Biedermannovu Křesťanskou dogmatiku^[103] (J. Rehmke, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, Berlin 1880^[270], S. 312). V časopise Zeitschrift für immanente Philosophie Schuppe ujišťuje, že popírají-li imanentisté transcendentno, nezahrnují do tohoto pojmu boha a posmrtný život (Zeitschrift für immanente Philosophie, II. Band^[209], S. 52). V Etice hájí „spojitost mravního zákona... s metafyzickým světovým názorem“ a odsuzuje „nesmyslnou frázi“ o odluce církve od státu (Dr. Wilhelm Schuppe, Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie, Breslau 1881^[208], S. 181, 325). V Základech teorie poznání Schubert-Soldern dokazuje preexistenci našeho Já před naším tělem a postexistenci našeho Já po našem těle, tj. nesmrtelnost duše (1. c.^[201], S. 82) atd. V Sociální otázce obhajuje proti Bebelovi spolu se „sociálními reformami“ i stavovské volební právo a tvrdí, že „sociální de-

* Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik^[209], S. 73. Red.

okraté ignorují skutečnost, že kdyby nebylo božského daru neštěstí —, nebylo by ani štěstí“ (S. 330)^[292], a přitom říká, že „vládne“ materialismus (S. 242) a že „je podán za hlupáka, kdo dnes věří v posmrtný život, třebaž jako v možnost“ (ibid.).

A právě tito němečtí Mejšikovové, obskuranti podobného ražení, jako je Renouvier, žijí v trvalém konkubinátě empiriokritiky. Jejich teoretická spřízněnost je nesporná. Z kantovství nemají imanentisté více než Petzoldt a Pearson. Viděli jsme už, že se sami pokládají za Humovy a Berkeleyovy žáky a že toto hodnocení imanentistů je ve filozofické literatuře obecně uznáváno. Abychom názorně ukázali, jaké jsou výchozí gnozeologické pozice těchto Machových a Avenariových spolubojovníků, uvedeme několik základních teoretických tvrzení ze spisů imanentistů.

V roce 1879 si Leclair ještě nevymyslel název „imanentisté“, který vlastně znamená „zkušenostní“, „daný ve zkušenosti“ a který je stejně lživou firmou k zakrytí prohlášení, jako jsou lživé vývěsní štíty evropských buržoazních stran. Ve svém prvním spisu se Leclair nazývá otevřeně a přímo „kritickým idealistou“ (Der Realismus etc.^[229], S. 11, 21, 206 a mnohé jiné). Kanta tu kritizuje, jak jsme už viděli, pro jeho ústupky vůči materialismu a zcela jasně dává najevo, že jeho cesta směřuje od Kanta k Fichtemu a Berkeleymu. Leclair stejně jako Schuppe, Schubert-Soldern a Rehmke nelítostně bojuje proti každému materialismu a zejména *proti sklonu k materialismu*, který se projevuje u *většiny přírodovědců*.

„Vrátíme-li se však zpět ke stanovisku kritického idealismu,“ praví Leclair, „nebudeme-li připisovat přírodě jako celku a procesům v přírodě transcendentní existenci“ (tj. existenci mimo lidské vědomí), „pak bude pro subjekt jak souhrn těles, tak i jeho vlastní tělo, pokud je lze postihnout zrakem a hmatem spolu se všemi jeho změnami, bezprostředně daným jevem prostorově řazených koexistencí a časových sukcesí a veškeré vysvětlování přírody se bude

omezovat na pouhé konstatování zákonů těchto koexistencí a sukcesí“ (21).

Zpět ke Kantovi — volali reakční novokantovci. Zpět k Fichtemu a Berkeleymu — volají, pokud jde o *podstatu věcí*, reakční imanentisté. Všechno, co existuje, jsou pro Leclaira „komplexy počítků“ (S. 38), přičemž jedna třída vlastností (Eigenschaften) působících na naše smysly je označována například písmenem *M* a jiná třída působící na jiné přírodní objekty písmenem *N* (S. 150 aj.). A přitom Leclair nemluví o přírodě jako o „fenoménu vědomí“ (Bewusstseinphänomen) jednotlivého člověka, nýbrž „lidského rodu“ (S. 55—56). Povšimneme-li si, že Leclair vydal tuto knihu v téže Praze, kde byl Mach profesorem fyziky, a že Leclair cituje s nadšením pouze Machovo *Erhaltung der Arbeit*^[237], které vyšlo v roce 1872, mimoděk nás napadne otázka, zda by neměl být stoupenec fideismu a otevřený idealista Leclair pokládán za skutečného praotce Machovy „originální“ filozofie.

Pokud jde o Schuppeho, který podle Leclairových slov* dospěl k „týmž výsledkům“, ten, jak jsme už viděli, si opravdu činí nárok na to, že je obhájcem „naivního realismu“ a v Otevřeném dopise R. Avenariovi^[295] hořkuje, že „se obvykle moje (Wilhelma Schuppeho) teorie poznání nespřímně vykládá jako subjektivní idealismus“. V čem tkví sprostý podvod, který imanentista Schuppe vydává za obhajobu realismu, to je dostatečně zřejmé z věty, jíž se bránil proti Wundtovi, který jednoznačně zařazuje imanentisty mezi fichtovce, mezi subjektivní idealisty (*Philosophische Studien*, 1. c.^[325], S. 386, 397, 407).

„Tvrzení ‚bytí je vědomí‘ pro mne znamená,“ *oponoval* Schuppe Wundtovi, „že vědomí není myslitelné bez vnějšího světa, že tedy vnější svět patří k vědomí, tj. existuje absolutní spojení (*Zusammengehörigkeit*) obou, a v této

* Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie, Breslau 1882, S. 10.

odobě obojí tvoří jediný prvotní celek bytí, což jsem už jednou připomínal a vysvětloval.“*

Museli bychom být velmi naivní, kdybychom v takovém „realismu“ nepoznali vyložený subjektivní idealismus! Uvažte jen: Vnější svět „patří k vědomí“ a existuje s ním v *absolutním* spojení! Skutečně, jaká křivda se stala chudáku profesorovi, když je „obvykle“ zařazován mezi subjektivní idealisty. Tato filozofie je zcela shodná s Avenariovou „princiální koordinací“. Kdyby se Černov a Valentinov sebevíc ohrazovali a jakkoli protestovali, nemohou tyto dvě filozofie od sebe oddělit, obě společně poputují do muzea reakčních produktů německého profesorství. Za kuriozitu musíme znovu považovat nechápavost pana Valentinova^[19], když nazývá Schuppeho solipsistou (Schuppe se pochopitelně jako Mach, Petzoldt a spol. energicky bránil a zapřísahal, že není solipsistou, a psal o tom zvláštní články), kdežto Bazarovovu statí^[4] v Příspěvcích je nanejvýš nadšen! Rád bych přeložil do němčiny Bazarovův výrok „smyslová představa je *právě* mimo nás existující skutečnost“ a poslal jej alespoň poněkud věci znalému imanentistovi. Ten by Bazarova zlíbal a usvědčil by jej svými polibky, stejně jako zlíbali Macha a Avenaria Schuppeové, Leclairové a Schubertové-Soldernové. Neboť Bazarovův výrok je *alfou i omegou* učení imanentní školy.

Nakonec tu máme také Schuberta-Solderna. Hlavním nepřítelem tohoto filozofa je „přírodovědecký materialismus“, „metafyzika“, která uznává objektivní reálnost vnějšího světa (Základy teorie poznání, 1884^[291], S. 31 a celá II. kapitola nazvaná Metafyzika přírodních věd). „Přírodní vědy abstrahují od všech vztahů vědomí“ (S. 52) a v tom je hlavní zlo (to je však právě materialismus!). Neboť člověk nemůže vyjít za hranice „počitku, a tedy ani stavů vědomí“ (S. 33, 34). Ostatně, přiznává

* *Wilhelm Schuppe*, Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt, Zeitschrift für immanente Philosophie, Band II^[399], S. 195.

Schubert-Soldern v roce 1896, mým hlediskem je *gnozeologický solipsismus* (Sociální otázka^[292], S. X), nikoli však „metafyzický“, nikoli „praktický“. „Co je nám dáno bezprostředně, jsou počítky, komplexy stále se měnících počítků“ (Über Transc. atd., S. 73*).

„Pro Marxe byl materiální výrobní proces,“ praví Schubert-Soldern, „příčinou vnitřních procesů a motivů zrovna tak (a stejně nesprávně), jako pro přírodní vědy byl společný“ (lidstvu) „vnější svět příčinou individuálních vnitřních světů“ (Sociální otázka, s. XVIII). Tento Machův spolubojovník vůbec nepochybuje o tom, že existuje souvislost mezi Marxovým historickým materialismem a materialismem přírodovědeckým a také filozofickým materialismem jako takovým.

„Mnozí lidé, snad i většina, se budou domnívat, že ze solipsistického hlediska v gnozeologii není metafyzika možná, tj. že metafyzika je vždy transcendentní. Po zraléšším uvážení se k tomuto názoru přidat nemohu. Mám k tomu tyto důvody... Bezprostředním základem všeho daného je duševní (solipsistická) souvislost, jejíž těžiště tvoří individuální *Já* (individuální svět představ) se svým tělem. Ostatní svět bez tohoto *Já* není myslitelný a ani toto *Já* bez ostatního světa: zničením individuálního *Já* se rozpadne v prach také svět, což je nemožné, a zničením ostatního světa nezbyvá individuálnímu *Já* už nic, protože může být od světa odděleno jen logicky, a nikoli prostorově a časově. Proto musí mé individuální *Já* nutně trvat i po mé smrti, nemá-li být zároveň s ním zničen celý svět...“ (tamtéž, s. XXIII).

„Principiální koordinace“, „komplexy počítků“ a ostatní machistické banality věrně slouží těm, kdo je potřebují!

„Co je onen svět (das Jenseits) ze solipsistického hlediska? Je to pro mne jen možná budoucí zkušenost...“ (ibid.) „Spiritismus by měl provést důkaz jeho (des Jenseits) existence. V žádném případě však proti spiritismu nemůže

* Über Transcendenz des Objects und Subjects^[293], S. 73. Red.

být postaven materialismus přírodních věd, neboť tento materialismus je, jak jsme viděli, jen jednou stránkou světového procesu uvnitř“ („princiální koordinace“ =) „všeobšáhlé duchovní spojitosti“ (S. XXIV).

O tom všem se hovoří v tomtéž filozofickém úvodu k Sociální otázce (1896), kde Schubert-Soldern *neustále* přitakává Machovi a Avenariovi. Jen hrstce machistů v Rusku slouží machismus výlučně k intelektuálskému žvanění, ale v jeho vlasti se o něm otevřeně prohlašuje, že pouze dělá lokaje fideismu!

4. K A M S M Ě Ř U J E E M P I R I O K R I T I C I S M U S ?

Pohledme nyní na vývoj machismu po Machovi a Avenariovi. Viděli jsme, že jejich filozofie je směsice, snůška odporujících si nesouvislých gnozeologických tvrzení. Nyní se musíme podívat, jak a kam, tj. kterým směrem se tato filozofie vyvíjí; to nám pomůže řešit některé „sporné“ otázky tím, že se odvoláme na nesporné historické fakty. Vždyť skutečně výchozí filozofické principy směru, kterým se zabýváme, jsou tak eklektické a nesourodé, že nutně vznikají různé jeho interpretace a neplodné spory o jednotlivosti a malichernosti. Empiriokriticismus je, jako každý ideový proud, živý, narůstá, vyvíjí se a fakt jeho vývoje, ať v tom či onom směru, nám pomůže řešit lépe než dlouhé úvahy *základní* otázku, otázku skutečné podstaty této filozofie. Člověka neposuzujeme podle toho, co o sobě říká nebo co si o sobě myslí, ale podle jeho činů. Filozofy nesmíme posuzovat podle firem, které sami na sebe navěšují („pozitivismus“, filozofie „čisté zkušenosti“, „monismus“ nebo „empiriomonismus“, „filozofie přírodních věd“ apod.), ale podle toho, jak ve skutečnosti řeší základní teoretické otázky, s kým společně postupují, čemu učí a čemu naučili své žáky a následovníky.

Právě tato poslední otázka nás nyní zajímá. Všechno podstatné řekli Mach a Avenarius již před více než dvaceti lety. Za tuto dobu nemohlo zůstat utajeno, *jak* tyto „vůdce“ *pochořili* ti, kteří je chtěli pochopit, a koho oni sami (alespoň Mach, který svého kolegu přežil) pokládají za pokračovatele svého díla. Abychom byli přesní, vezměme ty, kteří se sami nazývají Machovými a Avenariovými žáky (nebo jejich následovnký) a které sám Mach řadí do tohoto tábora. Tak si budeme moci představit empiriokriticismus jako filozofický *směr*, a nikoli jako soubor náhodných literárních jevů.

Mach v předmluvě k ruskému překladu Analýzy počitků doporučuje Hanse Cornelia jako „mladého badatele“, jdoucího „ne-li po týchž, tedy po velmi blízkých cestách“ (s. 4)^[49]. V textu knihy Analýza počitků Mach ještě jednou „vyslovuje uspokojení“, že může mimo jiné „poukázat na spisy“ H. Cornelia aj., „kteří odhalili podstatu Avenariových názorů a dále je rozvinuli“ (48)^[48]. Vezmeme-li si knihu H. Cornelia Úvod do filozofie (německé vydání 1903)^[127], bude nám zřejmé, že autor také zdůrazňuje svou snahu jít ve šlepějích Machových a Avenariových (S. VIII, 32). Máme tedy před sebou *žáka uznaného učitele*. Tento žák rovněž vychází od počitků-elementů (17, 24) a kategoricky prohlašuje, že chce zůstat v mezích *zkušenosti* (S. VI), své názory označuje jako „důsledný či gnozeologický empirismus“ (335), co nejrozhodněji odsuzuje „jednostrannost“ idealismu, „dogmatismus“ idealistů i materialistů (S. 129), velmi energicky odmítá možné „nedorozumění“ (123), aby z jeho filozofie snad nevyplývalo, že svět existuje v lidské hlavě, koketuje s naivním realismem neméně dovedně než Avenarius, Schuppe nebo Bazarov (S. 125: „Zrakový a jakýkoli jiný vjem má místo tam a pouze tam, kde jej nacházíme, tj. kam jej lokalizuje naivní vědomí nedotčené lživou filozofií“), a tento žák, uznaný svým učitelem, dospívá k *nesmrtelnosti* a k *bohu*. Materialismus proměňuje člověka v automat, hřímá tento policajt na pro-

fesorské katedře, tj. žák „moderních pozitivistů“. „Není třeba říkat, že je-li ničena víra ve svobodu našeho rozhodování, rozplývají se tím současně vniveč veškeré úvahy o mravní hodnotě našeho jednání a o naší odpovědnosti. Zrovna tak málo místa zbývá pro myšlenku o pokračování našeho života po smrti“ (S. 116). Závěr knihy zní: Je potřebná nejen výchova k práci (myslí se tím zřejmě výchova mládeže, ohlupované tímto mužem vědy), ale „především“ „výchova k úctě (Ehrfurcht), nikoli k pomtějšícím hodnotám nahodilé tradice, nýbrž k trvalým hodnotám povinnosti a krásy, k božskému (dem Göttlichen) v nás i mimo nás“ (S. 357).

Porovnejte s tím tvrzení A. Bogdanova, který říká, že v Machově filozofii, protože neuznává žádnou „věc o sobě“, *absolutně není* (podtrhl Bogdanov) a „nemůže být místo“ pro ideu boha, svobody vůle, nesmrtelnosti duše (Analýza počítků^[16], s. XII). Ale v této knize Mach prohlašuje (s. 293)^[48]: „Machova filozofie neexistuje“ a přitom doporučuje nejen imanentisty, nýbrž i Cornelia jako toho, kdo odhalil podstatu Avenariových názorů! Za prvé Bogdanov tedy *absolutně nezná* „Machovu filozofii“, jež je směrem, který nejen hledá útočiště pod křídly fideismu, nýbrž který až k fideismu dospěl. Za druhé Bogdanov *absolutně nezná* dějiny filozofie, neboť dávat do souvislosti odmítání uvedených názorů s odmítáním jakékoli věci o sobě je výsměch těmto dějinám. Chce snad Bogdanov popírat, že všichni důslední Humovi stoupenci tím, že popírají jakoukoli věc o sobě, *ponechávají místo* uvedeným názorům? Neslyšel snad Bogdanov o subjektivních idealistech, kteří neuznávají žádnou věc o sobě, a právě proto poskytují místo těmto názorům? Pro tyto názory „nemůže být místo“ *vylučně* ve filozofii, která učí, že existuje jen smyslové bytí, že svět je pohybující se hmota, že všem a každému známý vnější svět, fyzično, je jediná objektivní realita, tj. v materialistické filozofii. Proto a jen proto bojují proti materialismu jak imanentisté doporučovaní

Machem, tak Machův žák Cornelius a veškerá současná profesorská filozofie.

Naši machisté se začali Cornelia zříkat teprve tehdy, když jim bylo prstem ukázáno na jeho nepřístojnosti. Toto zřeknutí se za mnoho nestojí. Friedrich Adler^[79] zřejmě „varován“ nebyl, a proto tohoto Cornelia doporučuje v socialistickém časopise (*Der Kampf*, 1908, 5, S. 235: „... spis se čte snadno a zasluhuje nejvřelejší doporučení“). Prostřednictvím machismu jsou propašováváni otevření filozofičtí reakcionáři a hlasatelé fideismu jako učitelé dělnictva!

Petzoldt poznal bez jakéhokoli upozornění Corneliův podvod, ale jeho způsob boje proti tomuto podvodu je přímo perla. Poslyšte: „Tvrdit, že svět je představa“ (jak to tvrdí idealisté, proti kterým, nesmějte se, bojujeme!), „má smysl jen tehdy, chceme-li tím říci, že je to představa mluvčího nebo třeba i všech mluvčích (vypovídajících), tj. že existence světa závisí pouze na myšlení této osoby nebo těchto osob: Svět existuje jen potud, pokud si jej tato osoba myslí, a jestliže si jej nemyslí, svět neexistuje. My se naopak domníváme, že svět je závislý ne na myšlení jednotlivce nebo jednotlivců, nebo ještě lépe a jasněji na *aktu* myšlení anebo na nějakém *aktuálním* (skutečném) myšlení, nýbrž že je závislý na myšlení vůbec, a to jen v logickém smyslu slova. Idealista tyto dvě věci směšuje a vzniká tak agnostický polosolipsismus, s jakým se setkáváme u Cornelia“ (Einf., II, 317)*.

Stolypin popřel existenci černých kabinetů!⁷⁹ Petzoldt rozbil idealisty napadř; je jen divné, že vyhlazování idealismu vypadá jako rada idealistům, aby svůj idealismus chytřeji skrývali. Svět závisí na myšlení lidí — to je idealistická deformace. Svět závisí na myšlení vůbec — to je moderní pozitivismus, kritický realismus, zkrátka úplně

* Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, II^[**], S. 317. Red.

buržoazní šarlatánství! Je-li Cornelius agnostický polo-solipsista, je Petzoldt solipsistický poloagnostik. Hádáte se o chlup, pánové!

Pokračujme! Ve druhém vydání Poznání a omylu^[236] Mach říká: „Systematický výklad“ (Machových názorů), „s nímž mohu ve všem podstatném souhlasit“, podává prof. dr. Hans Kleinpeter (Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart, Leipzig 1905^[217]: Teorie poznání současných přírodních věd). Vezměme tedy Hanse číslo dvě. Tento profesor je neúnavným propagátorem machismu: celou řadu statí o Machových názorech do odborných filozofických časopisů napsal německy i anglicky, překládal spisy, které Mach doporučil, i s Machovou předmluvou, zkrátka byl pravou rukou svého „učitele“. Toto jsou jeho názory: „Veškerá moje (vnější i vnitřní) zkušenost, veškeré moje myšlení a snažení je mi dáno jako psychický proces, jako část mého vědomí“ (s. 18 citované knihy). „To, co nazýváme ‚fyzičnem‘, je vykonstruováno z psychických elementů“ (144). „*Subjektivní přesvědčení, nikoli objektivní jistota (Gewissheit), je jediný dosažitelný cíl každé vědy*“ (9, podtrhl Kleinpeter, který k tomuto místu připojuje poznámku: „Přibližně takto je tomu už u Kanta v Kritice praktického rozumu“). „Předpoklad, že existují jiná vědomí, je takový předpoklad, který nelze nikdy potvrdit zkušeností“ (42). „Nevím..., existují-li vůbec mimo mne jiná *Já*“ (43). Paragraf 5: „O aktivitě“ („spontaneitě“ = samovolnosti) „ve vědomí“. U zvířete se jako u automatu střídají představy čistě mechanicky. Totéž se děje s námi, když sníme. „Od toho se však zcela podstatně liší povaha našeho vědomí v normálním stavu. Má totiž takovou vlastnost, která onomu“ (automatu) „chybí a kterou vysvětlovat mechanicky nebo automaticky působí přinejmenším potíže: Je to takzvaná vlastní činnost našeho *Já*. Každý člověk se může postavit proti stavům svého vědomí, manipulovat s nimi, výrazněji je vyzvedat nebo je odsunovat do pozadí, analyzovat je, porovnávat navzá-

jem jejich části atd. To vše je fakt (bezprostřední) zkušenosti. Naše *Já* je tedy podstatně odlišné od souhrnu všech stavů vědomí a nemůže být postaveno naroveň tomuto souhrnu. Cukr je sloučenina z uhlíku, vodíku, kyslíku; kdybychom cukru přisoudili cukrovou duši, musela by mít analogicky schopnost libovolně přemísťovat částičky vodíku, kyslíku a uhlíku“ (29—30). Paragraf 4 následující kapitoly: „Akt poznání je aktem volným (Willenshandlung)“. Všechny mé psychické zážitky rozdělené na dvě veliké základní skupiny: akty vynucené a akty závislé na vůli je třeba pokládat za nezvratně zjištěný fakt. K prvním se řadí všechny dojmy vnějšího světa“ (47). „Že lze o jediné oblasti faktů vytvořit více teorií..., je skutečnost dobře známá fyzikovi a zároveň neslučitelná s předpokladem, že existuje nějaká absolutní teorie poznání. A tato skutečnost souvisí s volným charakterem našeho myšlení; v něm se projevuje nespoutanost naší vůle vnějšími okolnostmi“ (50).

Nyní posuďte odvážnost Bogdanovova tvrzení^[16], podle něhož v Machově filozofii „absolutně není místo pro svobodu vůle“, jestliže sám Mach doporučuje takové individuum jako Kleinpeter! Viděli jsme už, že Kleinpeter nezastírá ani svůj vlastní, ani Machův idealismus. V letech 1898—1899 Kleinpeter napsal: „Hertz má týž“ (jako Mach) „subjektivistický názor na povahu našich pojmů.“ „Jestliže si Mach a Hertz“ (jakým právem sem Kleinpeter zatahuje slavného fyzika, o tom si pohovoříme později) „získali z idealistického hlediska zásluhu tím, že zdůrazňují subjektivní původ ne jednotlivých, ale *všech* našich pojmů a jejich spojitost, pak si z empirického hlediska získali neméně zásluhu přiznáním, že o správnosti pojmů rozhoduje jedině zkušenost jakožto instance zcela nezávislá na myšlení“ (Archiv für systematische Philosophie, V, 1898 až 1899^[221], S. 169—170). V roce 1900 napsal: Kant a Berkeley, ať se jakkoli od Macha liší, „jsou mu v každém případě blíže než metafyzický empirismus, který zavládl v přírod-

ních vědách“ (tj. materialismus! Pan profesor se bojí nazvat čerta pravým jménem!), „který je hlavním předmětem Machových útoků“ (ibid., VI, S. 87^[218]). V roce 1903 napsal: „Výchozí Berkeleyho a Machovu pozici nelze vyvrátit.“ „Mach dovršil Kantovo dŕlo“ (Kantstudien, VIII, 1903, S. 314, 247^[219]).

V předmluvě k ruskému překladu Analýzy počítků^[49] nazývá Mach také Th. Ziehena „tím, kdo jde ne-li po týchž, tedy po velmi blízkých cestách“. Vezměme knihu profesora Th. Ziehena Psychofyziologická teorie poznání (Theodor Ziehen: Psychophysiologicalische Erkenntnistheorie, Jena 1898^[327]) a uvidíme, že se autor už v předmluvě odvolává na Macha, Avenaria, Schuppeho atd. Opět tedy žák uznaný učitelem. Podle Ziehenovy „nejnovější“ teorie je jen „dav“ schopen se domnívat, že „skutečné věci vyvolávají naše počítky“ (S. 3) a že „nad vchodem do teorie poznání není možný jiný nápis než Berkeleyho slova: „vnější objekty neexistují samy o sobě, nýbrž jen v našich myslích““ (S. 5). „Dány jsou nám počítky a představy. Obojí shrneme slovem psychické procesy nebo psychično. Nepsychično je bezobsažné slovo“ (S. 100). Přírodní zákony nejsou vztahy mezi hmotnými tělesy, ale „mezi redukovanými počítky“ (S. 104: v tomto „novém“ pojmu „redukovaných počítků“ spočívá veškerá originalita ziehenovského berkeleyovství!).

Ziehena jako idealisty se Petzoldt zřekl již v roce 1904 v II. svazku svého Úvodu^[263] (S. 298—301). V roce 1906 řadí už mezi *idealisty* či *psychomonisty* Cornelia, Kleinpetera, Ziehena, Verworna (Das Weltproblem etc., S. 137*, pozn.). U všech těchto pánů profesorů, jak račte vidět, došlo k „nedorozumění“ ve výkladu „Machových a Avenariových názorů“ (tamtéž).

Chudák Mach a Avenarius! Nejen jejich nepřátelé, kteří

* Das Weltproblem vom positivistischen Standpunkte aus^[264], S. 137. Red.

je osočili z idealismu a „dokonce“ ze solipsismu (jak praví Bogdanov), nýbrž i jejich kolegové, žáci, následovníci a profesori jako odborníci pochopili své učitele opačně, v idealistickém smyslu. Jestliže se empiriokriticismus vyvíjí v idealismus, to přece vůbec nedokazuje zásadní nesprávnost jeho zmatených berkeleyovských základních premis. Chraň bůh! To je přece jen malé „nedorozumění“ — v nozdrevovsko-petzoldtovském* slova smyslu.

Je na tom bohužel nejkomičtější, že sám ochránce čistoty a nevinnosti Petzoldt předně „doplnil“ Macha a Avenaria „logickým apriori“ a za druhé je dal dohromady s propagátorem fideismu Wilhelmem Schuppem.

Kdyby Petzoldt znal Machovy anglické stoupence, musel by seznam machistů, kteří propadli idealismu (z „nedorozumění“), značně rozšířit. Ukázali jsme už, že Charles Pearson vychvalovaný Machem je zásadový idealista. Uvádíme ještě výroky dvou „klevetníků“, kteří říkají o Pearsonovi totéž: „Učení prof. K. Pearsona je pouhou ozvěnou opravdu velikého Berkeleyho učení“ (Howard V. Knox v časopise *Mind*, vol. VI, 1897^[253], p. 205). „Pan Pearson je nesporně idealista v nejpřísnějším slova smyslu“ (Georges Rodier v *Revue philosophique*⁸⁰, 1888, II, vol. 26^[286], p. 200). Anglického idealistu Williama Clifforda Mach sice považuje za „velmi blízkého“ své filozofii (Analýza počítků, s. 8), je však třeba jej označit spíše za učitele než za Machova žáka, protože Cliffordovy filozofické práce vyšly v sedmdesátých letech minulého století. „Nedorozumění“ způsobil Mach, který v roce 1901 „nepostřehl“ idealismus v Cliffordově učení o tom, že svět je „duchovní látka“ (mind-stuff), „sociální objekt“, „vysoce organizovaná zkušenost“ atd.** Abychom dokreslili šarla-

* Nozdrev — postava z Gogolova románu *Mrtvé duše*. *Čes. red.*

** *William Kingdom Clifford*, *Lectures and Essays*, 3rd ed., London 1901, vol. II^[133], pp. 55, 65, 69; p. 58: „Jsem pro Berkeleyho proti Spencerovi“; p. 52: „Objekt je řada změn v mém vědomí, nikoli něco mimo ně.“

tánství německých machistů, musíme konstatovat, že Kleinpeter v roce 1905 zařadil tohoto idealistu mezi zakladatele „gnozeologie soudobých přírodních věd“!

Na s. 284 Analýzy počitků Mach poukazuje na amerického filozofa P. Caruse, „který se přiblížil“ (k buddhismu⁸¹ a k machismu). Carus, jenž sám o sobě říká, že je Machovým „ctitelem a osobním přítelem“, rediguje v Chicagu časopis *The Monist*⁸², věnovaný filozofii, a menší časopis *The Open Court*⁸³, v němž se zabývá propagováním náboženství. „Věda je božské zjevení,“ praví redakce tohoto nevelkého populárního časopisu. „Jsme toho mínění, že věda může provést reformu církví, která z náboženství zachová všechno, co je v něm správné, zdravé a dobré.“ Mach je stálým spolupracovníkem časopisu *The Monist* a otiskuje v něm jednotlivé kapitoly svých nových prací. Carus si „trochu“ předělává Macha podle Kanta a prohlašuje, že Mach je „idealista nebo, jak bych já řekl, subjektivist“, ale že on, Carus, nehledíme-li na dílčí rozdíly v názorech, je přesvědčen, že „Mach i já uvažujeme stejně“.* Náš monismus, prohlašuje Carus, „není materialistický, není spiritualistický, není agnostický; znamená prostě a výlučně důslednost... vychází ze zkušenosti a jako metodu využívá systematizované formy zkušenostních vztahů“ (zřejmý plagiát z *Empiriomonismu* A. Bogdanova!^[18]). Carusova deviza je: „Nikoli agnosticismus, ale pozitivní věda, nikoli mysticismus, ale jasné myšlení; nikoli supranaturalismus, nikoli materialismus, ale monistický názor na svět, nikoli dogma, ale náboženství, nikoli víra jako učení, ale víra jako přesvědčení“ (not creed, but faith). Aby toto heslo prosadil, hlásá Carus „novou teologii“, „vědeckou teologii“ čili teonomii, která popírá literu bible, trvá však na tom, že „veškerá pravda je božská a bož-

* *The Monist*, vol. XIV, 1906, July; P. Carus, Pr. Mach's Philosophy, pp. 320, 345, 333^[18]. Je to odpověď na Kleinpeterovu stať^[20], která vyšla v témže časopise.

ské zjevení se projevuje v přírodních vědách zrovna tak jako v dějinách“.* Je nutné poznamenat, že Kleinpeter v uvedené knize o gnozeologii soudobých přírodních věd^[217] doporučuje Caruse vedle Ostwalda, Avenaria a imanentistů (s. 151—152). Když Haeckel^[187] vydal své teze pro svaz monistů, vystoupil Carus rozhodně proti nim: Za prvé Haeckel bezdůvodně odmítá apriorismus, který „je zcela slučitelný s vědeckou filozofií“; za druhé je Carus proti Haeckelově doktríně determinismu, která „vyklučuje možnost svobody vůle“; za třetí se Haeckel „dopouští té chyby, že zdůrazňuje jednostranné stanovisko přírodovědce proti tradičnímu konzervatismu církví. Proto vystupuje jako nepřítel existujících církví, místo aby se radostně podílel na jejich dalším pokroku, směřujícím k nové a správnější interpretaci dogmat“ (ibid., vol. XVI, 1906^[117], p. 122). Carus sám přiznává, že ho „pokládají za reakcionáře mnozí volnomyšlenkáři, kteří ho kárají za to, že se nepřidává k jejich sboru, jenž brojí proti každému náboženství jako proti předsudku“ (355)^[119].

Je zcela zřejmé, že máme před sebou vůdce spolku amerických literárních hochštaplerů, kteří se zabývají tím, že opájejí lid opiem náboženství. Mach a Kleinpeter se stali členy tohoto spolku zřejmě také jen v důsledku malého „nedorozumění“.

5. „EMPIRIOMONISMUS“

A. BOGDANOVA

„Osobně,“ píše o sobě Bogdanov, „znám dosud v literatuře jen jednoho empiriomonistu — jistého A. Bogdanova; ale zato ho znám velmi dobře a mohu se zaručit, že jeho názory jsou v naprostém souladu se sakramentálními formulí o prvotnosti přírody před duchem. Všechno existující totiž po-

* Tamtéž, sv. XIII, p. 24 ff. Carusova stať Teologie jako věda^[211].

važuje za nepřetržitý vývojový řetěz, jehož nižší články se ztrácejí v chaosu elementů a vyšší, nám známé články představují *lidskou zkušenost* (podtrhl Bogdanov) — psychickou a — ještě něco víc — fyzickou zkušenost, přičemž tato zkušenost a z ní vznikající poznání odpovídá tomu, co se obyčejně nazývá duchem“ (Empiriomonismus, III[13], XII).

„Sakramentální“ formulí zde Bogdanov posměšně nazývá známou tezi Engelse, kterého ovšem diplomaticky obchází! S Engelsem se nerozchází, o tom přece nemůže být ani řeč.

Podívejme se však pozorněji na toto Bogdanovovo resumé jeho proslulého „empiriomonismu“ a jeho „substitute“. Fyzický svět nazývá *lidskou zkušeností* a prohlašuje, že fyzická zkušenost stojí ve vývojovém řetězu „*výše*“ než psychická. Ale to je přece hrozný nesmysl! A je to zrovna takový nesmysl, jaký je vlastní každé idealistické filozofii. Je přímo komické, jestliže Bogdanov tento „systém“ vydává také za materialismus: vždyť i pro mne je příroda prvotní a duch druhotný. Kdyby byla takto používána Engelsova definice, pak by byl i Hegel materialista, protože pro něho je také psychická zkušenost prvotní (absolutní ideou), kterou „dále“ následuje fyzický svět, příroda a nakonec poznání člověka, který prostřednictvím přírody poznává absolutní ideu. Ani jediný idealista nebude mít námitky proti takto chápané prvotnosti přírody, neboť ve skutečnosti to žádná prvotnost není, ve skutečnosti zde příroda není pokládána za něco *bezprostředně* daného, co je východiskem gnozeologie. Ve skutečnosti se k přírodě dostáváme teprve dlouhou cestou *přes abstrakce* „psychična“. Je lhostejné, jak tyto abstrakce nazýváme, zda absolutní idejí, univerzálním *Ā*, světovou vůlí atd. apod. Tím se od sebe liší *různé* druhy idealismu a takových druhů existuje nescíslenné množství. Podstata idealismu je v tom, že za základ, z něhož vychází, pokládá psychično, z něho je odvozována příroda a *potom teprve* z přírody běžné lidské vědomí. Toto prapůvodní „psychično“ je proto vždy *mrtvou abstrakcí*,

fyzických jevů; psychické jevy není třeba ničím substituovat, protože to jsou bezprostřední komplexy“ (XXXIX)^[13].

To je právě idealismus, neboť psychično, tj. vědomí, představa, počitek apod., je pokládáno za *bezprostřední*, a fyzično je z něho odvozováno, za ně substituováno. Svět je *Ne-já* vytvořené naším *Já*, říkal Fichte. Svět je absolutní idea, říkal Hegel. Svět je vůle, říkal Schopenhauer. Svět je pojem a představa, říká imanentista Rehmke. Bytí je vědomí, říká imanentista Schuppe. Fyzično substituuje psychično, říká Bogdanov. Museli bychom být slepí, abychom v různých slovních hávech neviděli totéž idealistické jádro.

„Položme si otázku,“ píše Bogdanov v I. knize Empirio-monismu, s. 128—129, „co je ‚živá bytost‘, např. ‚člověk‘?“ A odpovídá: „‚Člověk‘ je především určitý komplex ‚bezprostředních prožitků‘.“ Pamatujte si: „*především*“! „*Později*, v dalším vývoji zkušenosti se ‚člověk‘ jeví sobě i jiným jako fyzické těleso v řadě jiných fyzických těles.“

To je přece úplný „komplex“ nesmyslů, vhodný jen k tomu, aby z něho bylo možné vyvodit nesmrtelnost duše nebo ideu boha apod. Člověk je především komplex bezprostředních prožitků a *v pozdějším vývoji* fyzické těleso! To znamená, že existují „bezprostřední prožitky“ *bez* fyzického tělesa, *před* fyzickým tělesem. Jaká škoda, že se tato velkolepá filozofie dosud nedostala do našich bohosloveckých seminářů; tam by dovedli ocenit všechny její přednosti.

„Uznali jsme, že sama fyzická příroda je *něčím odvozeným* (podtrhl Bogdanov) od komplexů bezprostředního charakteru (mezi něž patří i psychické koordinace), že je odrazem takových komplexů v jiných, analogických komplexech pouze nejsložitějšího typu (v sociálně organizované zkušenosti živých bytostí)“ (146).

Filozofie, která učí, že sama fyzická příroda je *něčím odvozeným*, je nejčistší filozofie kněžourství. A tento její charakter nemůže nic změnit na tom, jestliže se sám Bogdanov horlivě zříká každého náboženství. Dühring byl také

ateista a dokonce navrhoval, aby v jeho „socialitárním“ zřízení bylo náboženství zakázáno. A přece měl Engels^[152] úplně pravdu, když dokazoval, že se Dühringův „systém“ koneckonců bez náboženství neobejde⁸⁴. Stejně je tomu s Bogdanovem, ovšem s tím podstatným rozdílem, že citované místo není projevem nahodilé nedůslednosti, ale vyjadřuje podstatu jeho „empiriomonismu“ a celé jeho „substituce“. Je-li příroda něčím odvozeným, pak je pochopitelné, že může být něčím odvozeným jen z něčeho, co je větší, bohatší, širší a mocnější než příroda, z něčeho, co existuje, neboť aby něco mohlo „vytvořit“ přírodu, musí toto něco existovat nezávisle na přírodě. To znamená, že existuje něco *mimo* přírodu, co zároveň přírodu *vytváří*. Říká se tomu prostě bůh. Idealističtí filozofové se vždy snažili dát tomu jiné jméno, snažili se, aby bylo abstraktnější, mlhavější a zároveň (aby vypadalo pravděpodobněji), aby je přiblížili „psychičnu“ jako „bezprostřednímu komplexu“, jako bezprostředně danému, nevyžadujícímu důkazy. Absolutní idea, univerzální duch, světová vůle, „*univerzální substituce*“ fyzická psychičnem, to je jedna a táž idea, jen různě formulovaná. Každý člověk zná a přírodní vědy zkoumají ideu, vůli, ducha, psychično jako funkci normálně fungujícího lidského mozku; odtrhnout tuto funkci od určitým způsobem organizované látky, přeměnit tuto funkci v univerzální, všeobecnou abstrakci, „substituovat“ tuto abstrakci za celou fyzickou přírodu — to jsou fantazie filozofického idealismu, to je výsměch přírodním vědám.

Materialismus praví, že „sociálně organizovaná zkušenost živých bytostí“ je něčím odvozeným z fyzické přírody, je to výsledek jejího dlouhého vývoje, vývoje z takového stavu fyzické přírody, kdy neexistovala a nemohla ani existovat ani sociálnost, ani organizovanost, ani zkušenost, ani živé bytosti. Idealismus praví, že fyzická příroda je něčím odvozeným od této zkušenosti živých bytostí a tím staví přírodu naroveň (ne-li podřizuje) bohu. Neboť bůh je nesporně něčím odvozeným ze sociálně organizované zkuš-

nosti živých bytostí. Ať obracíte Bogdanovovu filozofii jakkoli, neobsahuje nic než reakční zmatek.

Bogdanov se domnívá, že mluvit o sociální organizaci zkušenosti je „gnozeologický socialismus“ (III, kniha^[13], s. XXXIV). To jsou šílené nesmysly. Kdybychom takto uvažovali o socialismu, pak by byli jezuité horlivými stoupenci „gnozeologického socialismu“, neboť východiskem jejich gnozeologie je božstvo jako „sociálně organizovaná zkušenost“. Je nesporné, že katolicismus je sociálně organizovaná zkušenost; jenže nevyjadřuje objektivní pravdu (kterou Bogdanov popírá a kterou reflektuje věda), nýbrž je projevem zneužívání nevědomosti lidu určitými společenskými třídami.

Ale co nám je po jezuitech! Bogdanovův „gnozeologický socialismus“ nacházíme v ucelené podobě u oblíbenců Macha — imanentistů. Leclair pokládá přírodu za vědomí „lidského rodu“ (Der Realismus etc., S. 55)* a nikoli jednotlivého člověka. Takového fichtovského gnozeologického socialismu vám naservírují buržoazní filozofové, kolik chcete. Schuppe také zdůrazňuje das generische, das gattungsmässige Moment des Bewusstseins (viz S. 379—380 ve Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, XVII. svazek^[296]), tj. obecný, druhový prvek v poznání. Myslet si, že filozofický idealismus zmizí, nahradíme-li individuální vědomí vědomím lidstva nebo zkušenost jedné osoby sociálně organizovanou zkušeností, je stejné jako si myslet, že zmizí kapitalismus, nahradíme-li jednoho kapitalistu akciovou společností.

Naši ruští machisté Juškevič a Valentinov zopakovali po materialistovi Rachmetovovi, že Bogdanov je idealista (a zároveň ovšem Rachmetovovi nadávají jako chuligáni). Nedokázali však domyslet, odkud se tento idealismus vzal. Podle nich je Bogdanov zjev individuální, nahodilost, oje-

* Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik, S. 55. *Red.*

diněly případ. To není pravda. Bogdanovovi osobně se může zdát, že systém, který vynalezl, je „originální“, ale stačí jej srovnat pouze s uvedenými Machovými žáky, abychom poznali, jak je tato představa falešná. Rozdíl mezi Bogdanovem a Corneliem je mnohem menší než rozdíl mezi Corneliem a Carusem. Rozdíl mezi Bogdanovem a Carusem je menší (přirozeně z hlediska filozofického systému a ne z hlediska vědomých reakčních závěrů) než mezi Carusem a Ziehenem atd. U Bogdanova se mimo jiné projevuje „sociálně organizovaná zkušenost“, svědčící o tom, že machismus se vyvíjí v idealismus. Bogdanov (říkám to ovšem o Bogdanovovi *jen* jako o filozofovi) by se vůbec nemohl objevit na božím světě, kdyby v učení jeho učitele Macha neexistovaly „elementy“... berkeleyovství. Nedovedu si představit „strašnější pomstu“ Bogdanovovi než přeložit jeho Empiriomonismus třeba do němčiny a dát jej posoudit Leclairovi a Schubertu-Soldernovi, Corneliovi a Kleinpeterovi, Carusovi a Pillonovi (francouzskému kolegovi a žákovi Renouviera). Tito otevření spolubojovníci a částečně přímí Machovi následovníci by svým nadšením nad „substitucí“ řekli více než svými úvahami.

Bylo by ostatně sotva správné považovat Bogdanovovu filozofii za ukončený a neměnný systém. Za devět let, od roku 1899 do roku 1908, prošel Bogdanov čtyřmi stadii svého filozofického bloudění. Nejprve byl „přírodovědeckým“ materialistou (tj. zcela bezděčně a instinktivně věrným duchu přírodních věd). Jeho spis Základní prvky historického pojetí přírody^[11] nese zjevné stopy tohoto stadia. Druhým stupněm je Ostwaldův „energetismus“, který byl módou koncem devadesátých let minulého století, tj. zmatený agnosticismus, tu a tam zabíhající do idealismu. Od Ostwalda (na titulním listě Ostwaldových Přednášek o přírodní filozofii^[260]) je napsáno: „Věnováno E. Machovi“ přешel Bogdanov k Machovi, tj. převzal základní teze subjektivního idealismu, nedůsledného a zmateného jako celá Machova filozofie. Čtvrté stadium tvoří pokusy zmír-

nit některé rozpory machismu a vytvořit něco, co by se podobalo objektivnímu idealismu. „Teorie univerzální substituce“ dokazuje, že se Bogdanov otočil téměř o 180 stupňů od své výchozí pozice. Je toto stadium Bogdanovovy filozofie dialektickému materialismu vzdálenější nebo bližší, než byla předcházející stadia? Pokud stojí na místě, je ovšem od dialektického materialismu více vzdálen. Pohybuje-li se však dále vpřed po křivce, po níž se pohyboval devět let, je dialektickému materialismu blíže; stačí učinit nyní *jen* jeden vážný krok, aby se zase obrátil k materialismu, totiž odhodit univerzální substituci se vším všudy, protože tato univerzální substituce splétá v jediný čínský cop všechny hříchy polovičatého idealismu a všechny slabosti důsledného subjektivního idealismu, stejně jako (si licet parva componere magnis! je-li dovoleno srovnávat malé věci s velkými) — jako Hegelova „absolutní idea“ v sobě spojila všechny rozpory kantovského idealismu a všechny slabosti fichtovství. Feuerbachovi stačilo učinit *jen* jediný vážný krok, aby znovu dospěl k materialismu: totiž se vším všudy odhodit, úplně odstranit absolutní ideu, tuto hegelovskou „substituci psychična“ za fyzickou přírodu. Feuerbach ustríhl čínský cop filozofického idealismu, tj. vzal za základ přírodu bez jakékoli „substituce“.

Počkáme a uvidíme, jak dlouho ještě poroste čínský cop machistického idealismu.

6. „TEORIE SYMBOLŮ“ (NEBOLI HIEROGLYFŮ) A KRITIKA HELMHOLTZE

Abychom doplnili, co bylo řečeno o idealistech jako spolojovnicích a následovnicích empiriokriticizmu, bude na místě říci, jaký ráz má machistická kritika některých základních filozofických tezí, jež se vyskytují v naší literatuře. Například naši machisté, kteří chtějí být marxisty, se vrhli

se zvláštní radostí na Plechanovovy „hieroglyfy“⁸⁶, tj. na teorii, podle níž nejsou počítky a představy člověka kopiemi skutečných věcí a přírodních procesů, nejsou jejich zobrazeními, ale konvenčními znaky, symboly, hieroglyfy apod. Bazarov se směje tomuto hieroglyfickému materialismu, a musíme říci, že *by měl pravdu*, kdyby tento hieroglyfický materialismus odmítal jménem *materialismu* nehieroglyfického. Ale Bazarov^[4] se zde opět uchyluje ke své eskamotáži, neboť svůj rozchod s materialismem zahaluje kritikou „hieroglyfismu“. Engels nemluví ani o symbolech, ani o hieroglyfech, ale o kopiích, snímcích, zobrazeních, zrcadlových obrazech věcí. Místo aby Bazarov dokázal, že se Plechanov dopustil chyby tím, že se odchýlil od Engelsovy formulace materialismu, zastírá čtenářům Engelsovu pravdu Plechanovovou chybou.

Abychom objasnili Plechanovovu chybu i Bazarovův zmatek, vezmeme si Helmholtze, velkého představitele „teorie symbolů“ (záměna slova symbol slovem hieroglyf nic na věci nemění), a podívejme se, jak Helmholtze kritizovali materialisté a jak ho společně s machisty kritizovali idealisté.

Helmholtz, jedna z největších autorit v přírodních vědách, byl jako velká většina přírodovědců ve filozofii nedůsledný. Klonil se ke kantovství, ale ani tohoto postoje se ve své gnozeologii důsledně nedržel. V jeho Fyziologické optice si všimněme například úvahy o shodě pojmů s objekty: „Označil jsem smyslové počítky jen za *symbols* vztahů vnějšího světa, ale odepřel jsem jim jakoukoli podobnost s tím, co představují“ (s. 579 francouzského překladu^[192], s. 442 německého originálu^[191]). To je agnosticismus; ale dále na téže straně čteme: „Naše pojmy a představy jsou *účinky*, které v našem nervovém systému a v našem vědomí vyvolávají předměty, jež vidíme nebo jež si představujeme.“ To je materialismus. Jenže Helmholtz si představuje vztah mezi absolutní a relativní pravdou nejasně, jak je vidět z dalších jeho úvah. Dále například Helmholtz praví:

„Domnívám se tedy, že mluvit o pravdivosti našich představ nemá jiný smysl než *praktický*. Představy, které si tvoříme o věcech, *nemohou být* ničím jiným než symboly, přirozenými znaky pro objekty; těchto znaků se učíme používat k regulování našich pohybů a našeho jednání. Naučíme-li se tyto symboly správně číst, dovedeme s jejich pomocí své jednání usměrňovat tak, abychom dosahovali žádaného výsledku.“ To není správné: Helmholtz tu sklouzává k subjektivismu, k odmítání objektivní reality a objektivní pravdy. A na konci tohoto odstavce dospívá k zjevné nepravdě: „Idea a objekt, který představuje, zřejmě náleží dvěma zcela odlišným světům.“ Jedině kantovci od sebe takto odtrhují ideu a skutečnost, vědomí a přírodu. A přece o něco dále čteme: „Pokud jde především o vlastnosti objektů vnějšího světa, stačí jen málo se zamyslet, abychom se přesvědčili, že všechny vlastnosti, které jim můžeme připsat, označují jen *působení* vnějších předmětů buď na naše smysly, nebo na jiné přírodní objekty“ (s. 581 francouzského překladu, s. 445 německého originálu; překládám z francouzského překladu). Zde opět přechází Helmholtz k materialistickému stanovisku. Helmholtz byl nedůsledným kantovcem, který jednou uznával apriorní zákony myšlení, jednou se klonil k „transcendentní realnosti“ času a prostoru (tj. k materialistickému názoru na ně), jednou vyvozoval lidské počítky z vnějších objektů působících na naše smyslové orgány, jindy zase prohlašoval počítky za pouhé symboly, tj. za jakási libovolná označení odtržená od „zcela odlišného“ světa označovaných věcí (viz Victor Heyfelder, *Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz*, Berlin 1897^[200]).

Podívejme se, jak v roce 1878 Helmholtz vyložil své názory v přednášce o „faktech ve vnímání“ (Leclair nazval tuto řeč „významným hlasem z realistického tábora“): „Naše počítky jsou vlastně účinky, které jsou v našich orgánech vyvolávány vnějšími příčinami, a okolnost, jak se takový účinek projevuje, závisí přirozeně velmi podstatně na

povaze aparátu, který je předmětem působení. Pokud nám kvalita našeho počítka podává zprávu o vlastnostech vnějšího působení, kterým byl tento počítka vyvolán, potud může být počítka pokládán za jeho *znak* (Zeichen), nikoli však za *obraz*. Neboť od obrazu požadujeme jistou shodu se zobrazeným předmětem... Znak se však nemusí vůbec shodovat s tím, čeho je znakovým“ (Vorträge und Reden, 1884, S. 226 druhého svazku^[196]). Jestliže počítka nejsou obrazy věcí, nýbrž jen znaky nebo symboly, které se s věcmi „vůbec neshodují“, pak je tím otřesena Helmholtzova základní materialistická teze a existence vnějších předmětů se stává do jisté míry pochybnou, protože znaky nebo symboly se mohou zcela dobře týkat i zdánlivých předmětů a příklady *takových* znaků nebo symbolů jsou všeobecně známy. Helmholtz se pokouší podle Kanta vést určitou principiální dělicí čáru mezi „jevem“ a „věcí o sobě“. Vůči přímému, jasnému a otevřenému materialismu má Helmholtz nepřekonatelný přesudek. A přece sám o něco dále praví: „Nevidím, jak by bylo možné vyvrátit systém nejextrémnějšího subjektivního idealismu, který by chtěl pokládat život za sen. Bylo by možné jej prohlásit za nepravděpodobný, za nanejvýš neuspokojující: v tomto ohledu bych souhlasil s nejtvrďšími výrazy odmítnutí, ale je možné jej důsledně uplatnit... Realistická hypotéza naproti tomu důvěřuje výpovědi (nebo: svědectví, Aussage) obyčejného sebezpozorování, podle něhož změny ve vnímání následující po určitém působení nemají žádnou psychickou souvislost s předcházejícím impulsem vůle. Tato hypotéza předpokládá, že nezávisle na našich představách existuje všechno, co se zdá být potvrzováno každodenními vjemy, materiální svět mimo nás“ (242—243). „Je nesporné, že realistická hypotéza je nejjednodušší, jakou jen můžeme vytvořit, že je vyzkoušená a potvrzená v nejširších oblastech užití, že je přesně definovaná ve svých jednotlivých částech, a proto mimořádně užitečná a plodná jakožto základ jednání“ (s. 243). Helmholtzův agnosticismus se vlastně také

podobá „stydlivému materialismu“ s kantovskými odchylkami na rozdíl od berkeleyovských odchylek Huxleyho.

Feuerbachův následovník Albrecht Rau proto rozhodně kritizuje Helmholtzovu teorii symbolů jako nedůslednou odchylku od „realismu“. Základním Helmholtzovým názorem, praví Rau, je realistický předpoklad, podle něhož „objektivní vlastnosti věcí poznáváme pomocí svých smyslů“.* Teorie symbolů se nesnáší s tímto názorem (jak jsme viděli, zcela materialistickým), neboť vnáší jakousi nedůvěru k smyslovosti, nedůvěru k údajům našich smyslových orgánů. Není sporu, že obraz se nemůže nikdy zcela rovnat modelu, něco jiného je však obraz a něco jiného symbol, *konvenční znak*. Obraz nutně a nevyhnutelně předpokládá objektivní reálnost toho, co je „zobrazováno“. „Konvenční znak“, symbol, hieroglyf jsou pojmy, které sem vnáší naprosto nepotřebný prvek agnosticizmu. A proto má A. Rau naprosto pravdu, když říká, že Helmholtz svou teorií symbolů platí daň kantovství. „Kdyby Helmholtz,“ praví Rau, „zůstal věrný své realistické koncepci, kdyby se byl důsledně držel principu, že vlastnosti těles vyjadřují jak vztahy těles mezi sebou, tak i jejich vztahy k nám, nebyl by zřejmě vůbec potřeboval celou tuto teorii symbolů; byl by potom mohl, stručně a jasně vyjádřeno, říci: ‚Počítky, které v nás věci vyvolávají, jsou obrazy podstaty těchto věcí‘“ (tamtéž, s. 320).

Tak kritizuje Helmholtze materialista. Odmítá hieroglyfický či symbolický materialismus nebo polomaterialismus Helmholtze jménem důsledného materialismu Feuerbachova.

Idealista Leclair (představitel „imanentní školy“, tak milé Machovu rozumu i srdci) rovněž obviňuje Helmholtze z nedůslednosti, z kolísání mezi materialismem a spiritualismem (Der Realismus etc., S. 154)**. Ale pro Leclaira

* Albrecht Rau, *Empfinden und Denken*, Giessen 1896[¹⁸⁷³], S. 304.

** *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik*, S. 154. *Red.*

není teorie symbolů málo materialistická, nýbrž příliš materialistická. „Helmholtz se domnívá,“ píše Leclair, že „vjemy našeho vědomí dávají dostatečné opěrné body pro poznání následnosti v čase, dále stejnosti nebo rozdílnosti transcendentních příčin. To je podle Helmholtze dostatečné k předpokladu a poznání zákonitého řádu v oblasti transcendentna“ (s. 33 — tj. v oblasti objektivní reality). A Leclair hřímá proti tomuto „Helmholtzovu dogmatickému předsudku“. „Berkeleyho bůh,“ vykřikuje, „jako hypotetická příčina *zákonitého* uspořádání idejí v našem vědomí je přinejmenším zrovna tak schopen uspokojit naši potřebu objasnit příčinnost jakož i svět vnějších věcí“ (34). „Důsledné uplatnění teorie symbolů... není možné bez vydatné příměsi vulgárního realismu“ (s. 35) — tj. materialismu.

Tak vyčinil Helmholtzovi za materialismus „kritický idealista“ v roce 1879. O dvacet let později Machův oblíbený žák Kleinpeter potíral „zastaralého“ Helmholtze pomocí „nejnovější“ Machovy filozofie ve své stati O principiálních názorech Ernsta Macha a Heinricha Hertze na fyziku.* Ponechme zatím stranou Hertze (byl v podstatě stejně nedůsledný jako Helmholtz) a podívejme se, jak Kleinpeter porovnává Macha a Helmholtze. Kleinpeter uvádí řadu citátů z obou autorů a zvláště zdůrazňuje známé Machovy výroky, že tělesa jsou myšlené symboly pro komplexy počitků atd., načež říká:

„Sledujeme-li Helmholtzův myšlenkový pochod, narazíme na tyto základní předpoklady:

1. Předměty vnějšího světa existují.
2. Změna těchto předmětů je nemyslitelná bez působení nějaké příčiny (pokládané za reálnou).
3. „Příčina je podle původního významu tohoto slova to, co zůstává nezměněno jako něco trvajících či existujících

* Archiv für Philosophie⁶⁶, II, Systematische Philosophie, Band V, 1899[²²¹], zvláště SS. 163—164.

za střídajícími se jevy, totiž: látka a zákon jejího působení, síla' (Kleinpeterův citát z Helmholtze^[194]).

4. Všechny jevy lze přísně a jednoznačně logicky vyvodit z jejich příčin.

5. Dosáhnout tohoto cíle znamená získat objektivní pravdu, jejíž dosažení (Erlangung) se takto uznává za myslitelné" (163).

Kleinpeter je rozhořčen těmito tvrzeními, jejich protikladností, vytvářením neřešitelných problémů a poznamenává, že sám Helmholtz se neдрží stroze těchto názorů a užívá někdy „slovních obrátů připomínajících poněkud Machovo čistě logické chápání takových slov“ jako hmota, síla, příčina atd.

„Není těžké vystopovat, odkud pramení naše nespokojenost s Helmholtzem, vzpomeneme-li si na tak krásná a jasná Machova slova. Veškeré Helmholtzovy úvahy jsou důsledkem nesprávného chápání slov: hmotnost, síla atd. Vždyť jsou to jen pojmy, produkty naší fantazie, a nikoli reality existující mimo naše myšlení. Vždyť nejsme vůbec s to poznávat nějaké reality. Ze svých smyslových pozorování nemůžeme vůbec udělat pro jejich nedokonalost ani jeden jednoznačný závěr. Nikdy nemůžeme tvrdit, že například pozorováním určité stupnice (durch Ablesen einer Skala) můžeme získat určité číslo; vždyť jich je v určitých mezích nekonečné množství a všechna souhlasí stejně dobře s fakty pozorování. A poznávat dokonce něco reálného, co je mimo nás, vůbec již nemůžeme. I kdybychom však předpokládali, že by to bylo možné a že bychom reality poznávali, potom bychom na ně zase nesměli aplikovat zákony logiky, neboť to jsou *naše* zákony a lze je aplikovat jen na *naše* pojmy, *naše* produkty myšlení (vše podtrženo Kleinpeterem). Mezi fakty není logická souvislost, ale jen pouhá následnost; apodiktické úsudky jsou zde nemyslitelné. Je tedy nesprávné tvrdit, že jeden fakt je příčinou druhého faktu, a tím padá celá Helmholtzova dedukce vybudovaná na tomto pojmu. A konečně je nemožné dosáhnout

objektivní pravdy, tj. pravdy nezávislé na jakémkoli subjektu nejen pro povahu našich smyslů, ale i proto, že my jakožto lidé (wir als Menschen) si vůbec nikdy nemůžeme učinit představu o tom, co existuje zcela nezávisle na nás“ (164).

Jak je vidět, náš Machův žák opakuje oblíbená slůvka svého učitele a také Bogdanova, který svůj machismus popírá a z idealistického hlediska odmítá Helmholtzovu filozofii. Teorií symbolů se přitom tento idealista ani zvláště nezabývá, protože ji pokládá za nedůležitou a snad i za nahodilou odchylku od materialismu. Kleinpeter však pokládá Helmholtze za představitele „tradičních názorů ve fyzice“, „kterých se i nyní přidržuje většina fyziků“ (160).

Z toho plyne, že Plechanov^[57] při výkladu materialismu učinil zřejmou chybu, ale že Bazarov vnesl do této věci úplný zmatek, když spojil dohromady materialismus i idealismus a postavil proti „teorii symbolů“ neboli „hieroglyfickému materialismu“ idealistický nesmysl, že „smyslová představa je skutečnost existující mimo nás“. Od kantovce Helmholtze, stejně jako od samého Kanta, se dali materialisté doleva a machisté doprava.

7. O DVOJÍ KRITICE DÜHRINGA

Uvedme ještě jeden příznačný rys toho, jak neuvěřitelně machisté překrucují materialismus. Valentinov^[19] chce potříť marxisty tím, že je srovnává s Büchnerem, který má prý mnoho společného s Plechanovem, i když Engels se proti Büchnerovi ostře ohrazoval. Bogdanov přistupuje k téže otázce z druhé strany a předstírá, že obhájuje „materialismus přírodovědců“, o němž „se obvykle mluví s opovržením“ (Empiriomonismus, kniha III^[13], s. X). Valentinov i Bogdanov do těchto otázek vnášejí neuvěřitelný zmatek. Marx a Engels vždy „mluvili s opovržením“

o špatných socialistech a z toho plyne, že jejich duchu odpovídá učení správného, vědeckého socialismu, a nikoli přelétávání od socialismu k buržoazním názorům. Marx a Engels vždy odsuzovali *špatný* (a hlavně nedialektický) materialismus, ale odsuzovali jej z hlediska vyššího, rozvinutějšího dialektického *materialismu* a nikoli z hlediska humovství nebo berkeleyovství. Marx, Engels a Dietzgen mluvili o špatných materialistech proto, že je brali v úvahu a přáli si napravit jejich chyby, zatímco o humovcích a berkeleyovcích, o Machovi a Avenariovi by vůbec nemluvili a omezili by se na jedinou, ještě opovržlivější poznámku o *celém* jejich směru. Proto nekonečné pitvoření našich machistů a jejich úšklebky nad Holbachem a dalšími, Büchnerem a jeho stoupenci atd. znamenají jen a jen pokus házet písek do očí veřejnosti a zastřít tak odklon veškerého machismu od samých základů materialismu jako takového a strach vyrovnat se přímo a jasně s Engelsem.

Bylo by však těžké vyjádřit se jasněji o francouzském materialismu 18. století a o Büchnerovi, Vogtovi a Moleschottovi, než to udělal Engels na konci II. kapitoly Ludwiga Feuerbacha^[158]. A je *nemožné* Engelse nepochopit, *není-li zde úmysl* ho komolit. Marx a já jsme materialisté, praví Engels v této kapitole, v níž objasňuje *zásadní* odlišnost všech materialistických škol od *celého tábora* idealistů a od všech kantovců a humovců dohromady. Také Engels *vytýká Feuerbachovi jistou malodušnost* a lehkomyšlnost, které se projeví v tom, že se tu a tam zříkal materialismu jako takového pro chyby té či oné materialistické školy. Feuerbach „neměl (durfte nicht)“, praví Engels, „zaměňovat učení hauzírníků (Büchnera a jemu podobných) za materialismus jako takový“ (S. 21)⁸⁷. Jen hlavy popletené četbou a důvěřivým přijímáním teorií německých reakčních profesorů mohly *nepochopit* smysl *takových* Engelsových výtek Feuerbachovi.

Engels říká velmi jasně, že Büchner a jemu podobní „nikterak nepřekročili meze učení svých učitelů“, tj. mate-

rialistů 18. století, že neučinili *ani krok vpřed*. To a *jen to* vytýká Engels Büchnerovi a jemu podobným, nikoli jejich materialismus, jak se domnívají nevědomci, nýbrž to, že materialismus *nerozvinuli*, že „*se naprosto nestarali o to, aby rozvíjeli dále teorii*“ materialismu. *Jen* za to kárá Engels Büchnera a jeho stoupence. A hned poté vypočítává Engels *postupně tři hlavní „omezenosti“* (Beschränktheit) francouzských materialistů 18. století, které on a Marx překonali, ale nedovedl je překonat Büchner a jeho stoupenci. První omezenost: nazírání starých materialistů bylo „mechanicistické“ *v tom smyslu*, že „používali výhradně měřítka mechaniky na procesy chemické a organické povahy“ (S. 19). V následující kapitole uvidíme, jak nepochopení těchto Engelsových slov vedlo k tomu, že někteří lidé přes novou fyziku zabloudili k idealismu. Engels nezavrhuje *mechanicistický* materialismus z těch důvodů, z kterých ho obviňují fyzikové „nejnovějšího“ idealistického (jinak řečeno machistického) směru. Druhá omezenost: metafyzičnost názorů starých materialistů ve smyslu „*nedialektičnosti jejich filozofie*“. Tuto omezenost zcela sdílí s Büchnerem a jemu podobnými naši machisté, kteří, jak jsme viděli, nepochopili naprosto nic z toho, jak Engels uplatňuje dialektiku v gnozeologii (například absolutní a relativní pravda). Třetí omezenost: zachování idealismu „*nahoře*“, v oblasti vědy o společnosti, a nepochopení historického materialismu.

Engels vypočítal tyto tři „omezenosti“, vyčerpávajícím způsobem objasnil daný problém (S. 19—21) a *ihned* dodal: „*Tyto meze*“ (diese Schranken) Büchner a jiní nepřekročili.

Jenom pro tyto tři věci, *jenom* s tímto omezením odmítá Engels jak materialismus 18. století, tak také učení Büchnera a jiných! Ve všech ostatních, základnějších problémech materialismu (překrouceném machisty) *není a také nemůže existovat žádný rozdíl* mezi Marxem a Engelsem na jedné straně a všemi těmito dřívějšími materialisty na straně druhé. Zmatek do této zcela jasné otázky vnesli jen ruští machisté, neboť jejich západoevropským učitelům a stejně

smýšlejícím kolegům je zcela zřejmé, že směr Macha a jeho stoupenců se zásadně rozchází s jakýmkoli materialistickým směrem. Naši machisté potřebovali vnést do této otázky zmatek, aby svůj rozchod s marxismem a přechod do tábora buržoazní filozofie mohli prohlásit za „nepatrné opravy“ marxismu!

Vezměte Dühringa^[151]. Je těžké si představit něco opovrhlivějšího než to, co o něm napsal Engels. Podívejte se však, jak tohoto Dühringa v Engelsově době kritizoval Leclair, který přitom vychvaloval Machovu „revolucionizující filozofii“. Dühring je pro Leclaira „krajní levicí“ materialismu, neboť „otevřeně prohlašuje počitek a vůbec každý projev vědomí a rozumu za výměsek, funkci, nejvyšší květ, úhrnný efekt apod. živočišného organismu“ (Der Realismus atd., 1879, S. 23—24)*.

Za to kritizoval Engels Dühringa? Ne. V tom se s Dühringem úplně ztotožňoval, stejně jako se ztotožňoval s každým jiným materialistou. Dühringa kritizoval z úplně opačného stanoviska, za nedůslednost jeho materialismu, za idealistické vrtochy, které ponechávají zadní vrátka fideismu.

„Příroda sama pracuje v bytosti obdařené představami a mimo ni také na tom, aby zákonitým vytvářením souvislých názorů zprostředkovala náležitou znalost běhu věcí.“ Leclair cituje tato Dühringova slova a zuřivě napadá materialismus, který zastává takovéto hledisko, „nejhrubší metafyziku“ tohoto materialismu, „klamání sebe sama“ atd. apod. (S. 160, 161—163)

Za to kritizoval Engels Dühringa? Ne. Engels se vysmíval každé nabubřelosti, ale pokud jde o uznávání objektivní zákonitosti přírody odrážené vědomím, úplně se ztotožňoval s Dühringem, podobně jako s každým jiným materialistou.

* Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik, 1879^[151], S. 23—24. Red.

„Myšlení je nejvyšší druh celé ostatní skutečnosti.“
„Základním předpokladem filozofie je samostatná existence věcně skutečného světa a jeho odlišnost od skupiny tevů vědomí, jež v tomto světě vznikají a jej poznávají.“
Tato Dühringova slova uvádí Leclair spolu s řadou Dühringových útoků proti Kantovi atd., a obviňuje proto Dühringa z „metafyziky“ (S. 218—222), z uznávání „metafyzického dogmatu“ apod.

Za to kritizoval Engels Dühringa? Ne. Engels se úplně ztotožňoval s Dühringem a stejně tak s každým jiným materialistou v tom, že svět existuje nezávisle na vědomí a že každá odchylka kantovců, humovců, berkeleyovců a jiných od této pravdy je lež. Kdyby byl Engels věděl, z *které strany* přistupuje ke kritice Dühringa Leclair spolu s Machem, byl by oba tyto filozofické reakcionáře zahrnul *stokrát* opovržlivějšími výrazy než Dühringa! Pro Leclaira byl Dühring ztělesněním zhoubného realismu a materialismu (viz ještě Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie, 1882^[228], S. 45). W. Schuppe, Machův učitel a spolubojovník, vytýkal Dühringovi v roce 1878 „blouznivý realismus“, Traumrealismus*, v odvetu za slůvko „blouznivý idealismus“, kterého užil Dühring proti všem idealistům. U Engelse je tomu *právě opačně* : Dühring *pro něho nebyl dost* pevný, jasný a důsledný materialista.

Marx a Engels a také J. Dietzgen vstoupili na filozofické kolbiště v době, kdy v řadách pokrokové inteligence a zejména v dělnických kruzích převládal materialismus. Je tedy zcela přirozené, že Marx a Engels neopakovali staré věci, ale veškerou svou pozornost soustředili na vážné teoretické *rozvinutí* materialismu, na jeho aplikaci na dějiny, tj. *dovedení* budovy materialistické filozofie *až k vrcholu* . V gnozeologii *se omezovali* zcela přirozeně na to, že opravovali Feuerbachovy omyly, vysmívali se banalitám mate-

* Dr. Wilhelm Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik, Bonn 1878^[228], S. 56.

rialisty Dühringa, kritizovali Büchnerovy chyby (viz u J. Dietzgena) a zdůrazňovali, co těmto autorům velice rozšířeným a populárním v řadách dělnictva *především* chybělo, totiž dialektiku. Marx, Engels a Dietzgen neměli obavy o základní pravdy materialismu, které šířitelé daných teorií vykřikovali do světa v desítkách vydání, a proto veškerou svou pozornost věnovali tomu, aby tyto základní pravdy nebyly vulgarizovány, aby nebyly příliš zjednodušovány, aby nevedly k stagnaci myšlení („materialismus dole, idealismus nahoře“), aby nebyl zapomenut *cenný* plod idealistických systémů, Hegelova dialektika, tato perla, kterou kohouti Büchnerové, Dühringové a jim podobní (spolu s Leclairem, Machem, Avenariem a ostatními) nedovedli vyhrabat z kupy hnoje absolutního idealismu.

Představíme-li si poněkud konkrétně tyto historické podmínky vzniku Engelsových a Dietzgenových filozofických prací, bude nám zcela jasné, proč se *více ohrazovali* proti vulgarizaci základních pravd materialismu, než aby sami tyto pravdy *hájili*. Marx a Engels se také *více ohrazovali* proti vulgarizaci základních požadavků politické demokracie, než aby sami tyto požadavky *hájili*.

Jen žáci reakcionářů ve filozofii si mohli „nepovšimnout“ dané okolnosti a svým čtenářům věc vykládat tak, jako by Marx a Engels nechápali, co znamená být materialistou.

8. PROČ SE MOHL J. DIETZGEN ZALÍBIT REAKČNÍM FILOZOFŮM?

Uvedený příklad s Gelfondem^[21] obsahuje již odpověď na tuto otázku. Nechceme dále sledovat nesčíslné případy, kdy naši machisté zacházejí s J. Dietzgenem jako Gelfond. Účelnější je uvést řadu úvah samého J. Dietzgena, aby-
chom ukázali jeho slabé stránky.

„Myšlení je funkce mozku,“ praví Dietzgen (Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, 1903^[146], S. 52.

Existuje ruský překlad: Podstata duševní práce^[26]). „Myšlení je produkt mozku... Můj psací stůl jako obsah mé myšlenky je totožný s touto myšlenkou, neliší se od ní. Ale psací stůl mimo mou hlavu je předmět této myšlenky od ní zcela odlišný“ (53). Tato zcela jasná materialistická tvrzení doplňuje však Dietzgen takto: „Ale i nesmyslová představa je smyslová, materiální, tj. skutečná... Duch se od stolu, od světla a od zvuku neodlišuje víc, než se tyto věci liší mezi sebou“ (54). To je zřejmý omyl. Že i myšlenka, i hmota jsou „skutečné“, tj. že existují, to je správné. Ale říkat o myšlence, že je materiální, znamená udělat chybný krok vedoucí k směšování materialismu s idealismem. V podstatě je to spíše nepřesnost Dietzgenova vyjadřování, který na jiném místě správně říká: „Duch a hmota mají přinejmenším to společné, že existují“ (80). „Myšlení je tělesná práce,“ praví Dietzgen. „K myšlení potřebuji látku, abych o ní mohl přemýšlet. Tato látka je dána v přírodních a životních jevech... Hmota je hranicí ducha; duch nemůže vyjít za hranice hmoty... Duch je produkt hmoty, hmota však je víc než produkt ducha“ (64). Rozborem takovýchto materialistických úvah materialisty J. Dietzgenova se machisté zabývat nechtějí! Raději se chytají Dietzgenových nepřesností a zmateností. Dietzgen například říká, že přírodovědci mohou být „idealisty jen mimo svůj obor“ (108). Je-li tomu tak a proč, o tom machisté mlčí. Ale na předchozí stránce Dietzgen uznává „pozitivní stránku soudobého idealismu“ (106) a „neuspokojivost materialistického principu“, a to musí machisty těšit! Dietzgenova nesprávně vyjádřená myšlenka spočívá v tom, že i rozdíl mezi hmotou a duchem *je relativní, a nikoli příliš velký* (107). To je správné, ale z toho nevyplývá neuspokojivost materialismu, ale neuspokojivost metafyzického, nedialektického materialismu.

„Prostá, vědecká pravda se nezakládá na osobnosti. Má svůj základ jinde (tj. mimo osobnost), ve vlastní materii, je to objektivní pravda... Nazýváme se materialisty... Filozo-

fičtí materialisté se vyznačují tím, že tělesný svět kladou na počátek, na první místo a ideu nebo ducha pokládají za následek, kdežto jejich odpůrci kladou na počátek věcí slovo, jako tomu je v náboženství... odvozují materiální svět z ideje“ (Kleinere philosophische Schriften, 1903^[141], S, 59, 62). Takovéto uznání objektivní pravdy a opakování *Engelsovy* definice materialismu machisté obcházejí. Dále však Dietzgen říká: „Stejným právem bychom se mohli nazvat idealisty, neboť náš systém spočívá na celkovém výsledku filozofie, na vědeckém zkoumání ideje, na jasném chápání povahy ducha“ (63). Není obtížné přidržet se této zřejmě nesprávné věty a s její pomocí ospravedlnit útěk od materialismu. Ve skutečnosti je to spíše Dietzgenova nesprávná formulace než základní myšlenka, která vyúsťuje v závěr, že dřívější materialismus nedovedl ideje zkoumat vědecky (pomocí historického materialismu).

Uveďme Dietzgenovu úvahu o starém materialismu: „Jak naše pojetí politické ekonomie, tak také náš materialismus je vědecká, historická vymoženost. Tak jako se zcela jasně odlišujeme od socialistů v minulosti, tak se odlišujeme také od dřívějších materialistů. S nimi máme společné jen uznávání hmoty jako předpokladu nebo prazákladu ideje“ (140). Toto „jen“ je charakteristické! Zahrnuje v sobě *veškeré* gnozeologické základy materialismu, které jej *odlišují* od agnosticizmu, machismu, idealismu. Dietzgenova pozornost zde však směřuje k tomu, aby se distancoval od vulgárního materialismu.

Potom následuje úplně nesprávné místo. „Pojem hmoty je třeba rozšířit. To se týká jevů skutečnosti, tedy i naší schopnosti poznávat a vysvětlovat“ (141)^[142]. To je zmatek, který slouží jen k tomu, aby se na základě „širšího chápání“ materialismu směšoval materialismus a idealismus. Přidrží-li se někdo takového „širšího chápání“, znamená to, že zapomíná na *základ* Dietzgenovy filozofie, totiž na to, že Dietzgen uznává hmotu za prvotní, za „hranici ducha“. Vždyť o několik řádků dále se Dietzgen

v podstatě sám opravuje: „Celek řídí část, hmota ducha“ (142). „V tom smyslu můžeme milovat a ctít hmotný svět... jako první příčinu, jako tvůrce nebe a země“ (142). Že do pojmu hmoty je nutné zahrnout také myšlenky, jak opakuje Dietzgen v Toulkách^[43] (s. 214 citované knihy), to je zmatené, protože když tak učiníme, pozbývá v gnozeologii smysl protiklad hmoty a ducha, materialismu a idealismu, i když sám Dietzgen na tomto protikladu trvá. Že tento protiklad nesmí být „doveden do krajnosti“, zveličen, pojat metafyzicky, o tom není sporu (a na zdůrazňování této věci má velkou zásluhu *dialektický* materialista Dietzgen). Hranice absolutní nutnosti a absolutní pravdivosti tohoto relativního protikladu jsou právě ty hranice, které určují *směr* gnozeologického bádání. Za těmito hranicemi operovat s protikladem hmoty a ducha, fyzického a psychického jako s absolutním protikladem by byla hrubá chyba.

Na rozdíl od Engelse vyjadřuje Dietzgen své myšlenky vágně, nejasně, zmateně. Ale ponecháme-li stranou nedostatky výkladu a jednotlivé omyly, neobhájí zbytečně „*materialistickou teorii poznání*“ (S. 222, totéž S. 271) a „*dialektický materialismus*“ (S. 224). „Materialistická teorie poznání,“ praví J. Dietzgen, „vyústuje ve zjištění, že lidský orgán poznání nevyzařuje žádné metafyzické světlo, nýbrž že je kouskem přírody odrážejícím jiné kousky přírody“ (222—223). „Poznávací schopnost není nějaký nadpřirozený zdroj pravdy, ale nástroj podobný zrcadlu, který *odrážá* věci světa neboli přírodu“ (243). Naši moudří machisté se vyhýbají rozboru každého jednotlivého tvrzení Dietzgenovy *materialistické teorie poznání* a chytají se jeho nejasností a zmateností. Reakčním filozofům se J. Dietzgen mohl zalíbit proto, že leccos poplete. A kde je zmatek, tam jsou také machisté, to už je samozřejmé.

Marx napsal 5. prosince 1868 Kugelmanovi^[42]: „Poměrně dávno mi poslal (Dietzgen) zlomek rukopisu o ‚schopnosti myšlení‘, jenž přes svou určitou zmatenost

a přespříliš časté opakování obsahuje mnoho znamenitého a jako produkt samostatného myšlení dělníka dokonce obdivuhodného“ (s. 53 ruského překladu^[43])⁸⁸. Pan Valentinov^[19] uvádí tento Marxův názor, ale *nenapadá ho*, aby se sám sebe zeptal, *v čem viděl Marx u Dietzgena zmatek*: zda v tom, co Dietzgena sblíží s Machem, či v tom, co Dietzgena s Machem rozděluje? Pan Valentinov si nepoložil tuto otázku, protože četl Dietzgena i Marxovy dopisy jako Gogolův Petruška^[22]. Na tuto otázku není však těžké najít odpověď. Marx nejednou nazval svůj světový názor dialektickým materialismem a v Engelsově Anti-Dühringu^[152], který *Marx přečetl celý v rukopise*, je vyložen právě tento světový názor. Z toho se mohli dokonce i páni Valentinové dovztít, že *zmatek* J. Dietzgena mohl spočívat jen *v jeho ústupu* od důsledného uplatňování dialektiky, od důsledného *materialismu*, zvláště od Anti-Dühringa.

Nedovztípí se nyní pan Valentinov a jeho přívrženci, proč Marx mohl nazvat zmatkem u Dietzgena *jen to, co Dietzgena sblíží s Machem*, který nedospěl od Kanta k materialismu, ale k Berkeleymu a Humovi? Nebo je možné, že materialista Marx nazval zmateninou právě Dietzgenovu materialistickou teorii poznání a jeho ústup od materialismu schválil? Schválil to, co není ve shodě s Anti-Dühringem, který byl napsán za jeho účasti?

Koho vodí za nos naši machisté, kteří chtějí být pokládáni za marxisty a přitom hlásají před celým světem, že „*jejich*“ Mach vyslovil souhlas s Dietzgenem? Naši hrdinové nepochopili, že Mach vyslovil souhlas s Dietzgenem jen za to, za co jej Marx nazval zmatencem!

Při celkovém hodnocení si J. Dietzgen^[25] nezasluhuje tak příkré pokárání. Je z $\frac{9}{10}$ materialista a nikdy si nedělal nárok ani na originalitu, ani na zvláštní filozofii, která by se lišila od materialismu. O Marxovi mluvil Dietzgen často a vždy jen jako *o hlavě směru* (Kleinere philosophische Schriften, S. 4 — vyjádření z roku 1873^[146]; S. 95 —

rok 1876^[142] — zdůrazňuje, že Marx a Engels „měli potřebnou filozofickou školu“, tj. filozofické vzdělání; S. 181 — rok 1886^[143] — mluví o Marxovi a Engelsovi jako o „uznávaných zakladatelích“ směru). Dietzgen byl marxista a medvědí službu mu prokazují Eugen Dietzgen a — běda! — soudruh P. Dauge, když vymýšlejí „přírodní monismus“, „dietzgenismus“ apod. „Dietzgenismus“ na rozdíl od dialektického materialismu je *zmatenina*, *krok* k reakční filozofii, pokus vytvořit směr nikoli z toho, co je na Josephu Dietzgenovi velké (na tomto dělnickém filozofovi, který dialektický materialismus objevil po svém, je mnoho velkého!), ale z toho, *co je u něho slabé!*

Uvedu pouze dva příklady, jak upadají do reakční filozofie soudruzi P. Dauge a E. Dietzgen.

P. Dauge píše v 2. vydání Akvizitu^[24], s. 273: „I buržoazní kritika poukazuje na spřízněnost Dietzgenovy filozofie s empiriokriticizmem a imanentní školou“, a dále: „hlavně s Leclairem“ (v citátu z „buržoazní kritiky“).

Že si P. Dauge^[130] J. Dietzgena cení a váží, o tom nelze pochybovat. Nelze však také pochybovat o tom, že J. Dietzgena *hanobí*, když *bez protestování* cituje názor buržoazního pisálka, který staví vedle sebe nejrozhodnějšího nepřítel fideismu a profesorů, těchto „diplomovaných lokajů“ buržoazie, a otevřeného hlasatele fideismu, zarytého reakcionáře Leclaire. Možná že Dauge opakoval cizí názor o imanentistech a Leclairovi, ačkoli sám osobně neznal výplody těchto reakcionářů. Ale ať je to pro něho výstraha: cesta *od* Marxe k Dietzgenovým zvláštěm, k Machovi, k imanentistům, je cesta do bahna. Kdo uvádí Dietzgena v souvislosti nejen s Leclairem, ale i s Machem, staví do popředí Dietzgena zmatence na rozdíl od Dietzgena materialisty.

Budu hájit J. Dietzgena proti P. Daugemu. Tvrdím, že si J. Dietzgen nezasloužil takovou potupu, aby byl uváděn v souvislosti s Leclairem. A mohu se odvolat na svědka, který je v této otázce nejvyšší autoritou: na stejného reakci-

onáře, fideistu a „imanentistu“, jako je Leclair, totiž na Schuberta-Solderna. V roce 1896 napsal: „Sociální demokraté se rádi opírají o Hegela s větším či menším (zpravidla s menším) oprávněním, jenže Hegelovu filozofii interpretují materialisticky; srov. Josef Dietzgen. U Dietzgena se absolutno stává univerzem a toto univerzum věcí o sobě, absolutním subjektem, jehož projevy jsou jeho predikáty. Že tímto způsobem Dietzgen klade čisté abstraktum do základu konkrétního procesu, to ovšem nevidí, podobně jako to neviděl Hegel... Hegel, Darwin, Haecckel a přírodovědecký materialismus se u Dietzgena často chaoticky spojují“ (Sociální otázka^[292], S. XXXIII). Schubert-Soldern se lépe vyzná ve filozofických nuancích než Mach, který chválí každého, kdo se mu namane, dokonce i kantovce Jerusalema.

Eugen Dietzgen byl tak naivní, že si postěžoval německému publiku, jak v Rusku „ukřivdili“ Josefu Dietzgenovi úzkoprsí materialisté, a přeložil do němčiny stati Plechanova a Daugeho o J. Dietzgenovi^[269] (viz J. Dietzgen: Erkenntnis und Wahrheit, Stuttgart 1908^[139], dodatky^[137]). Ale stížnost chudáka „přírodního monisty“ padla na jeho vlastní hlavu: Fr. Mehring, který o filozofii a marxismu něco ví, napsal ve své recenzi, že *Plechanov má proti Daugemu v podstatě pravdu* (Neue Zeit, 1908, No. 38, 19. Juni, Feuilleton^[251], S. 432). Mehring nepochybuje o tom, že J. Dietzgen tam, kde *se odchyluje* od Marxe a Engelse, *se dostává do nesnáží* (S. 431). Eugen Dietzgen Mehringovi odpověděl dlouhou a uplakanou poznámkou, v níž dospěl až k tomu, že J. Dietzgen může být užitečný „pro sjednocení“ „znepřátelených bratří ortodoxů a revizionistů“ (Neue Zeit, 1908, No. 44, 31. Juli^[138], S. 652).

Znovu varuji, soudruhu Dauge: Cesta od Marxe k „dietzgenismu“ a „machismu“ je *cesta do bahna*, samozřejmě ne pro jednotlivce, ne pro Petra nebo Pavla, ale pro směr.

A nekřičte, páni machisté, že se odvolávám na „autori-

ty“: váš křik proti autoritám se snaží zastřít jen to, že socialistické autority (Marx, Engels, Lafargue, Mehring, Kautsky) nahrazujete *autoritami* buržoazními (Mach, Petzoldt, Avenarius, imanentisté). Bylo by lepší, kdybyste se otázky „autorit“ a „autoritativnosti“ nedotýkali!

KAPITOLA V

NEJNOVĚJŠÍ REVOLUCE V PŘÍRODNÍCH VĚDÁCH A FILOZOFICKÝ IDEALISMUS

Časopis Die Neue Zeit uveřejnil před rokem stať Józsefa Dinera-Dénesa *Marxismus a nejnovější revoluce v přírodních vědách* (1906—1907), č. 52^[147]. Nedostatkem této stati je, že ignoruje gnozeologické závěry, které jsou vyvozeny z „nové“ fyziky a které nás nyní zvláště zajímají. Ale právě pro tento nedostatek nás mimořádně zajímá stanovisko a závěry zmíněného autora. József Diner-Dénes zaujímá — podobně jako autor těchto řádek — totéž stanovisko „řadového marxisty“, o kterém s tak velikášským pohrdáním mluví naši machisté. „Dialektickým materialistou,“ píše například pan Juškevič, „se nazývá obvykle průměrný, řadový marxista“ (jeho kniha, s. 1)^[76]. A právě takový řadový marxista jako J. Diner-Dénes porovnal nejnovější objevy přírodních věd, zejména fyziky (paprsky X, Becquerelovy paprsky, rádiu atd.)⁸⁹, *přítmo* s Engelsovým *Anti-Dühringem*^[152]. K jakému závěru ho přivedlo toto porovnání? „V nejrůznějších oblastech přírodních věd,“ píše J. Diner-Dénes, „byly získány nové poznatky a všechny směřují k tomu bodu, který chtěl zdůraznit Engels, že totiž v přírodě „neexistují nesmiřitelné protiklady ani násilně stanovené hraniční čáry a rozdíly“, a pokud se vyskytují v přírodě protiklady a rozdíly, jejich strnulost a absolutní platnost jsme vnesli do přírody právě my.“ Bylo například objeveno, že světlo a elektřina jsou projevy jedné a téže přírodní síly.⁹⁰ Každým dnem je pravděpodobnější, že chemická afinita prvků spočívá vlastně v elektrických procesech. Ukazuje se, že

nedělitelné a nerozložitelné chemické prvky, jejichž počet stále roste jakoby na výsměch jednotě světa, se dají dělit a rozložit. Prvek rádium se podařilo převést v prvek hélium⁹¹. „Jako lze převést všechny přírodní síly v jedinou sílu, je možné na základě tohoto poznání převést také všechny přírodní látky v *jedinou látku*“ (podtrhl J. Diner-Dénes). Autor uvádí názor jednoho z vědců, kteří pokládají atom jen za zhuštěný éter⁹², a volá: „Jak skvěle se tím potvrzuje Engelsův výrok, že pohyb je způsob existence hmoty.“ „Všechny přírodní jevy jsou pohyb a rozdíl mezi nimi spočívá jen v tom, že my lidé tento pohyb vnímáme v různých formách... Je tomu tak, jak řekl Engels. Právě tak jako dějiny je i příroda ovládána dialektickým zákonem pohybu.“

Naproti tomu nenajdeme machistickou literaturu nebo literaturu o machismu, abychom se nesetkali s domýšlivým odvoláváním se na novou fyziku, která prý vyvrátila materialismus atd. apod. Zda jsou tyto odkazy oprávněné, je jiná otázka, ale není nejmenších pochyb o tom, že zde existuje souvislost mezi novou fyzikou či přesněji určitou školou v nové fyzice a machismem i jinými odrůdami soudobé idealistické filozofie. Rozebírat machismus a ignorovat tuto souvislost, jak to dělá Plechanov⁹³, znamená vysmívat se duchu dialektického materialismu, znamená to obětovat Engelsovu metodu kvůli té či oné literě u Engelse. Engels výslovně praví, že „s každým epochálním objevem, dokonce v oblasti přírodních věd“ (nemluvě ani o dějinách lidstva) „musí materialismus změnit svou formu“ (L. Feuerbach^[158], s. 19, německé vydání)⁹⁴. Tedy revize „formy“ Engelsova materialismu, revize jeho přírodně filozofických tvrzení nejen že neobsahuje nic „revizionistického“ v obvyklém slova smyslu, nýbrž naopak ji marxismus nezbytně požaduje. Machistům také vůbec nevytýkáme takovouto revizi, nýbrž jejich *čistě revizionistický* postup: opouštět *podstatu* materialismu pod záminkou kritiky jeho *formy*, přejímat základní teze buržoazní reakční filo-

zofie bez jakéhokoli pokusu vyrovnat se přímo, otevřeně a rozhodně například s takovými Engelsovými výroky^[155], které jsou nesporně v dané otázce neobyčejně podstatné, jako je jeho výrok: „...pohyb není myslitelný bez hmoty“ (Anti-Dühring^[155], s. 50)⁹⁵.

Je samozřejmé, že chceme-li rozebrat otázku, jak souvisí jedna škola moderních fyziků s obnovováním filozofického idealismu, nemáme v úmyslu zabývat se speciálními oblastmi fyziky. Zajímají nás výhradně gnozeologické závěry z některých daných tvrzení a všeobecně známých objevů. Tyto gnozeologické závěry se vnucují samy sebou do té míry, že se jimi zabývají i mnozí fyzikové. A nejen to, mezi fyziky už existují různé směry a na jejich základě vznikají určité školy. Proto se náš úkol omezuje jen na to, abychom přesně vyložili, v čem je podstata rozdílů mezi těmito směry a v jakém vztahu jsou k základním liniím ve filozofii.

1. KRIZE SOUDOBÉ FYZIKY

Známy francouzský fyzik Henri Poincaré ve své knize Hodnota vědy^[270] říká, že existují „příznaky vážné krize“ fyziky, a věnuje této krizi zvláštní kapitolu (ch. VIII, srov. p. 171). Tato krize se nevyčerpává tím, že „veliký revolucionář, jakým je rádium“, zpochybňuje princip zachování energie. „I všechny ostatní principy jsou ohroženy“ (180). Například Lavoisierův princip neboli princip zachování hmotnosti je vyvrácen elektronovou teorií hmoty. Podle této teorie jsou atomy tvořeny maličkými částicemi nabitými kladnou nebo zápornou elektrinou, zvanými elektrony, které jsou „pohrouženy do prostředí, které nazýváme éterem“. Pokusy fyziků nám poskytují materiál, na jehož základě lze vypočítat rychlost pohybu elektronů a jejich hmotnost (nebo poměr jejich hmotnosti k jejich elektrickému náboji). Rychlost pohybu elektronů je srovnatelná s rychlostí světla (300 000 kilometrů za sekundu);

dosahuje například třetiny rychlosti světla. Za těchto podmínek musíme vzít v úvahu hmotnost elektronu dvojího druhu s ohledem na nutnost překonat jednak setrvačnost elektronu samého, jednak éteru. První hmotnost bude reálnou čili mechanickou hmotností elektronu, druhá „elektrodynamickou hmotností představující odpor éteru“. A tu se ukázalo, že první hmotnost se rovná nule. Veškerá hmotnost elektronů nebo alespoň záporných elektronů je zcela a výlučně elektrodynamického původu. Hmotnost mizí. Základy mechaniky jsou vyvráceny. Je vyvrácen Newtonův princip, rovnost akce a reakce atd.⁹⁸

Máme před sebou, praví Poincaré, „ruiny“ starých principů fyziky, „všeobecné zhroucení principů“. Ovšem, připomíná, všechny uvedené výjimky z principů se týkají nekonečně malých veličin — možná že nám ještě nejsou známy jiné nekonečně malé veličiny, které působí proti zrušení starých principů; mimoto je rádium velmi vzácné, ale v každém případě nastalo „období pochybností“. Viděli jsme už, jaké gnozeologické závěry vyvozuje Poincaré z tohoto „období pochybností“: „Není to příroda, jež nám poskytuje (nebo vnucuje) pojmy prostoru a času, ale my je dáváme přírodě“; „vše, co není myšlenka, je čiré nic“. To jsou idealistické závěry. Vyvrácení nejzákladnějších principů dokazuje (takový je Poincarého myšlenkový pochod), že tyto principy nejsou žádné kopie, snímky přírody, nejsou to obrazy něčeho, co leží mimo vědomí člověka, ale jsou to produkty vědomí. Poincaré nerozvíjí tyto závěry důsledně, neprojevuje ani trochu hlubší zájem o filozofickou stránku této otázky. Velmi podrobně se jí zabývá francouzský autor filozofických prací Abel Rey v knize Fyzikální teorie soudobých fyziků (*Abel Rey: La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, Paris, F. Alcan, 1907). Autor sám je ovšem pozitivista, tj. zmatkář a napůl machista, ale v tomto případě to má dokonce jistou výhodu, neboť ho nelze podezřívat, že by chtěl „osočovat“ idol našich machistů. Když jde o přesné

filozofické definování pojmů a zejména o materialismus, není možné Reyovi důvěřovat, protože je také profesor a jako takový nekonečně pohrdá materialisty (a v materialistické gnozeologii se vyznačuje nekonečnou nevědomostí). Není ani třeba říkat, že nějaký Marx nebo Engels pro takové „muže vědy“ vůbec neexistuje. Ale Rey důkladně a velmi svědomitě shrnuje velmi bohatou literaturu týkající se této otázky, a to nejen francouzskou, ale i anglickou a německou (zvláště Ostwalda a Macha), takže se na jeho práci budeme obracet častěji.

Pozornost filozofů všeobecně, praví autor, a také těch, kdož chtějí z nějakých důvodů kritizovat vědu jako takovou, je nyní obrácena hlavně k fyzice. „Tím, že se zkoumají hranice a hodnota fyzikálních poznatků, kritizuje se v podstatě oprávněnost pozitivní vědy, možnost poznání objektu“ (p. I—II^[281]). Z „krize soudobé fyziky“ někteří z nich ukvapeně vyvozují skeptické závěry (s. 14). V čem je podstata této krize? V prvních dvou třetinách 19. století byli fyzikové ve všem podstatném zajedno. „Věřili v čistě mechanický výklad přírody; předpokládali, že fyzika je jen složitější mechanika, totiž molekulární mechanika. Rozcházel se jen v otázce, jak redukovat fyziku na mechaniku, a v detailech mechanismu.“ „Dnes je obraz, který nám fyzikální a chemické vědy poskytují, zcela opačný. Místo dřívější jednomyslnosti se objevily spory zacházející do extrémů, přičemž nejde o jednotlivosti, ale o základní a hlavní myšlenky. Zveličovali bychom, kdybychom řekli, že každý vědec má své vlastní tendence, ale přesto musíme konstatovat, že věda — a obzvláště fyzika — má stejně jako umění celou řadu škol, jejichž závěry se velmi často rozcházejí a někdy jsou navzájem přímo protichůdné...

Z toho lze vidět, jaký význam a jaký rozsah má to, co nazýváme krizí soudobé fyziky.

V tradiční fyzice do poloviny 19. století převládal názor, že stačí prostě pokračovat ve fyzice, abychom dospěli k metafyzice hmoty. Tato fyzika připisovala svým teoriím

ontologický význam. Ovšem tyto teorie byly zcela mechanistické. Tradiční mechanicismus“ (Rey užívá tohoto slova ve zvláštním významu, rozumí jím systém názorů redukcujících fyziku na mechaniku) „tedy posouval *reálné* poznání materiálního světa mnohem dále, než sahají výsledky zkušenosti, za hranice výsledků zkušenosti. To nebylo hypotetické vyjádření zkušenosti, to bylo dogma“ (16).

Zde musíme váženého „pozitivistu“ přerušit. Je zřejmé, že nám vykládá materialistickou filozofii tradiční fyziky, nechce však nazvat čerta (tj. materialismus) pravým jménem. Humovcovi se musí zdát materialismus metafyzikou, dogmatem, překročením hranic zkušenosti atd. Nezná-li humovec Rey materialismus, nemá pak už vůbec ponětí o dialektice, o rozdílu mezi dialektickým materialismem a materialismem metafyzickým v Engelsově smyslu slova. Proto je Reyovi naprosto nejasný například vztah mezi pravdou absolutní a relativní.

„Kritické poznámky proti tradičnímu mechanicismu, které byly vzneseny v druhé polovině 19. století, otrásly předpokladem ontologické reality mechanicismu. A díky této kritice zapustilo kořeny filozofické pojetí fyziky, které se stalo ve filozofii z konce 19. století už téměř tradičním. Podle něho není věda ničím jiným než symbolickou formulí, metodou označování (repérage, tvoření znaků, značek a symbolů), a poněvadž tyto metody označování jsou v různých školách různé, brzy se dospělo k závěru, že je označováno jen to, co bylo člověkem předem vytvořeno (façonné) k označování (k symbolizaci). Věda se stala pro diletanty a utilitaristy uměleckým výtvořem: to bylo stanovisko, které se přirozeně začalo všude vysvětlovat jako popírání existence vědy. Věda jako čistě umělý prostředek působení na přírodu, jako pouhá utilitární technika nemá právo nazývat se vědou, nechceme-li zkreslovat smysl slov. Říkat, že věda nemůže být ničím jiným než takovým umělým prostředkem působení, znamená popírat vědu ve vlastním smyslu slova.

Krach tradičního mechanicismu nebo přesněji kritika, které byl podroben, nás přivedla k tvrzení, že také věda utrpěla krach. Od nemožnosti držet se pouze a jenom tradičního mechanicismu se dospělo k závěru o nemožnosti vědecké práce“ (16—17).

A autor klade otázku: „Je soudobá krize fyziky dočasným a vnějším konfliktem ve vývoji vědy, nebo se věda náhle obrací zpět a navždy opouští cestu, po které se ubírala?“

„Jestliže ztroskotají fyzikální a chemické vědy, které v dějinách v podstatě obhajovaly emancipaci, ztroskotají v krizi, která jim ponechá jediné hodnotu technicky užitečných receptů, ale zbaví je jakéhokoli významu; pokud jde o poznávání přírody, musí z toho vyplynout úplný převrat v logice i v dějinách myšlení. Fyzika ztrácí jakoukoli výchovnou hodnotu; duch pozitivní vědy, jehož je výrazem, je klamný a nebezpečný.“ Věda nám může dát jen praktické recepty, nikoli skutečné vědění. „Poznání reálna musíme hledat jinými prostředky... Je třeba nastoupit jinou cestu, subjektivní intuici, mystickému citu pro realitu, zkrátka tajemnu je třeba vrátit to, co mu — jak jsme se domnívali — vzala věda“ (19).

Autor jakožto pozitivista pokládá tento názor za nesprávný a krizi fyziky za dočasnou. Dále uvidíme, jakým způsobem Rey oproštuje Macha, Poincarého a jim podobné od takovýchto závěrů. Nyní se omezíme na konstatování „krize“ jako faktu a jejího dosahu. Z Reyových posledních slov, jež jsme uvedli, je jasné, které reakční živly využily tuto krizi a prohloubily ji. V předmluvě ke svému spisu Rey výslovně říká, že o „obecného ducha soudobé fyziky“ se snaží „opřít fideistické a antiintelektualistické hnutí posledních let 19. století“ (II)[²⁸¹]. Fideisty (z latinského slova fides, víra) se ve Francii nazývají ti, kdo kladou víru nad rozum. Antiintelektualismem se nazývá učení, které popírá práva nebo nároky rozumu. Z filozofického hlediska je tedy podstata „krize soudobé fyziky“ v tom, že stará

fyzika viděla ve svých teoriích „reálné poznání materiálního světa“, tj. odraz objektivní reality. Nový směr ve fyzice vidí v teorii jen symboly, znaky a ukazatele pro praxi, tj. popírá existenci objektivní reality nezávislé na našem vědomí a jím odrážené. Kdyby se Rey držel správné filozofické terminologie, musel by říci, že materialistická teorie poznání, přijímaná dřívější fyzikou živelně, byla nahrazena idealistickou a agnostickou teorií poznání a fideismus navzdory přání idealistů a agnostiků toho využil.

Tuto záměnu, která je podstatou krize, si však Rey nevykládá tak, že by všichni noví fyzikové stáli proti všem starým fyzikům. Není tomu tak. Dokazuje, že podle svých gnozeologických tendencí se soudobí fyzikové dělí na tři školy: školu energetismu neboli konceptualismu (conceptuelle, od slova concept, čistý pojem), mechanicistickou či novomechanicistickou, k níž se stále hlásí velká většina fyziků, a na školu kritickou, která tvoří přechod mezi nimi. K první patří Mach a Duhem, ke třetí Henri Poincaré, ke druhé ze starších Kirchhoff, Helmholtz, Thomson (lord Kelvin), Maxwell a z novějších fyziků Larmor a Lorentz. V čem je podstata dvou základních směrů (protože třetí není samostatný, ale je přechodem mezi oběma základními směry), je patrné z těchto Reyových slov:

„Tradiční mechanicismus vybudoval systém materiálního světa.“ V učení o stavbě hmoty vycházel z „kvalitativně stejnorodých a totožných prvků“, a ty bylo nutné pokládat za „neměnné, neprostupné“ atd. Fyzika „budovala reálnou stavbu z reálného materiálu a reálného cementu. Fyzik měl k dispozici *materiální prvky, příčiny a způsob jejich účinků, reálné zákony jejich působení*“ (33—38). „Změny v tomto názoru na fyziku spočívají především v tom, že se popírá ontologická hodnota teorií a přišli se zdůrazňuje fenomenalistický význam fyziky.“ Konceptualistický názor pracuje s „čistými abstrakcemi“, „hledá čistě abstraktní teorii, která pokud možno vylučuje hypotézu hmoty“. „Pojem energie se stává stavebním základem (substructure)

nové fyziky. Proto může být konceptualistická fyzika především nazvána fyzikou *energetismu*⁶⁶, i když se tento název nehodí například pro takového představitele konceptualistické fyziky, jako je Mach (p. 46).

Rey ovšem nemá zcela pravdu, když směšuje energetismus a machismus, a právě tak nemá pravdu, když ujišťuje, že k fenomenalistickému názoru na fyziku dochází také novomechanicistická škola (p. 48), jakkoli se naprosto rozchází s konceptualisty. Reyova „nová“ terminologie celý problém nevysvětluje, nýbrž zatemňuje; ale my jsme se jí nemohli vyhnout, jestliže jsme chtěli poskytnout čtenáři představu, jak pohlíží na krizi fyziky „pozitivista“. Protikladnost „nové“ školy a starého názoru se v podstatě zcela shoduje, jak se mohl čtenář přesvědčit, s výše uvedenou Kleinpeterovou kritikou^[221] Helmholtze. Když Rey uvádí názory různých fyziků, odráží se v jeho výkladu celá neurčitost a vratkost jejich filozofických názorů. *Podstata* krize soudobé fyziky spočívá v tom, že staré zákony a základní principy již neplatí, že je zavrhována existence objektivní reality mimo vědomí, tj. materialismus je nahrazován idealismem a agnosticizmem. „Hmota zmizela“ — tak je možno vyjádřit základní a vzhledem k mnohým důležitým otázkám typickou obtíž, jež tuto krizi způsobila. U této obtíže se také pozastavíme.

2. „HMOTA ZMIZELA“

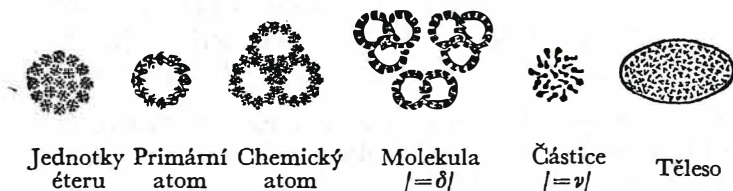
Doslovně je možné tento výrok najít u soudobých fyziků, když popisují nejnovější objevy. Například L. Houllevigue v knize *Vývoj věd*^[204] nazval kapitolu o nových teoriích hmoty: *Existuje hmota?* „Atom se dematerializuje,“ říká tam, „hmota mizí.“* Abychom viděli, jak snadno z toho

* L. Houllevigue, *L'évolution des sciences*, Paris (A. Collin), 1908, pp. 63, 87, 88. Viz též jeho stať *Les idées des physiciens sur la matière* v *Année Psychologique*⁹⁷, 1908^[205].

machisté činí zásadní filozofické závěry, vezměme si třeba Valentinova. „Tvzení, že vědecký výklad světa je řádně zdůvodněn, jen v materialismu, není nic víc než výmysl,“ píše, „a navíc je to ještě hloupý výmysl“ (s. 67)^[18]. Uvádí, že tento hloupý výmysl potřel známý italský fyzik Augusto Righi, který praví, že elektronová teorie „není ani tak teorií elektřiny jako hmoty; nový systém prostě staví elektřinu místo hmoty“ (Augusto Righi, Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen, Leipzig 1905^[284], S. 131. Existuje ruský překlad^[60]). Když pan Valentinov ocitoval tato slova (s. 64), zvolal:

„Jak si může dovolit Augusto Righi urážet svatou hmotu? Snad proto, že je solipsista, idealista, buržoazní kriticista, nějaký ten empiriomonista nebo ještě něco horšího?“

Tato poznámka, o níž se pan Valentinov domnívá, že je pro materialisty smrtelně jedovatá, dokazuje jeho panenskou nevinnost, pokud jde o filozofický materialismus. Pan Valentinov vůbec nepochopil, jak *skutečně* souvisí filozofický idealismus a „zmizení hmoty“. Vždyť *toto* „zmizení hmoty“, o němž mluví spolu se současnými fyziky, nemá nic společného s gnozeologickým rozlišováním materialismu a idealismu. Abychom to ujasnili, vezměme si jednoho z nejdůležitějších a nejvyhraněnějších machistů, Karla Pearsona. Podle něho se fyzický svět skládá ze skupin smyslových vjemů. „Náš poznávací model fyzického světa“ ilustruje následujícím diagramem, přičemž poznamenává, že v tomto diagramu nebyl brán zřetel na vzájemný poměr rozměrů (p. 282, The Grammar of Science)^[262]:



Aby svůj diagram zjednodušil, K. Pearson vypustil otázku vztahu mezi éterem a elektrinou nebo mezi kladnými a zápornými elektrony. Ale to není důležité. Důležité je, že Pearsonovo idealistické stanovisko pokládá „tělesa“ za smyslové vjemy, ale už složení těchto těles z částic, částic z molekul atd. se týká změn v modelu fyzického světa, netýká se však vůbec otázky, jsou-li tělesa symboly počítků či počítky obrazy těles. Materialismus a idealismus se liší tím, jak odpovídají na otázku *zdroje* našeho poznání a vztahu poznání (a „psychična“ vůbec) k *fyzickému* světu, kdežto otázka stavby hmoty, atomů a elektronů je otázka, jež se týká výhradně tohoto „fyzického světa“. Když fyzikové říkají, že „hmota mizí“, chtějí tím říci, že až dosud přírodní vědy mohly převést veškerý výzkum fyzického světa na tři základní pojmy: hmota, elektrina, éter; nyní zbývají *jen* dva poslední pojmy, protože hmotu lze převést na elektrinu*, atom lze vysvětlit jako jakousi nekonečně malou sluneční soustavu, uvnitř které se kolem kladného elektronu⁹⁸ pohybují určitou rychlostí (a to, jak jsme viděli, neobyčejně velkou) záporné elektrony.⁹⁹ Fyzický svět lze tedy redukovat místo na několik desítek prvků na dva nebo na tři prvky (pokud kladný a záporný elektron tvoří „dvě podstatně odlišné hmoty“, jak tvrdí fyzik Pellat, viz Rey, l. c.^[281], p. 294—295). Přírodní vědy nás tedy přivádějí k „jednotě hmoty“ (tamtéž)** — a to je skutečný obsah věty o zmizení hmoty, o nahrazení hmoty elektrinou atd., která způsobuje zmatek v hlavě tolika lidem. „Hmota mizí“, to znamená, že mizí hranice, po kterou jsme dosud

* Viz tento svazek, s. 344, poznámka. Red.

** Viz *Oliver Logde*, Sur les électrons, Paris 1906^[221], p. 159; „Elektrická teorie hmoty“, uznání elektriny za „fundamentální substancí“ je „málem teoretickým dosažením toho, o co vždy usilovali filozofové, tj. jednoty hmoty“. Viz též *Augusto Righi*, Über die Struktur der Materie, Leipzig 1908^[282]; *J. J. Thomson*, The Corpuscular Theory of Matter, London 1907^[212]; *P. Langevin*, La physique des électrons v Revue générale des sciences¹⁰⁰, 1905^[227], pp. 257—276.

hmotu znali, že naše vědění proniká hlouběji; mizí vlastnosti hmoty, které se dříve zdály absolutní, neměnné, elementární (neprostupnost, setrvačnost, hmotnost¹⁰¹ apod.) a které se nyní projevují jako relativní, vlastní jen některým stavům hmoty. Neboť *jediná* „vlastnost“ hmoty, s jejímž uznáváním je spjat filozofický materialismus, je vlastnost *být objektivní realitou*, existovat mimo naše vědomí.

Chyba machismu vůbec a machistické nové fyziky spočívá v ignorování této základny filozofického materialismu a rozdílu mezi metafyzickým materialismem a materialismem dialektickým. Uznávání nějakých neměnných prvků „neměnné podstaty věcí“ apod. není materialismus, nýbrž *metafyzický* materialismus, tj. antidialektický materialismus. Proto J. Dietzgen zdůrazňoval, že „objekt vědy je nekonečný“, že nezměřitelné, zcela nepoznatelné a *nevyčerpatelné* je nejen nekonečno, nýbrž i „nejmenší atom“, neboť „příroda je ve všech svých částech bez začátku a bez konce“ (Kleinere philosophische Schriften^[143], S. 229 až 230). Proto uvedl Engels svůj příklad s objevem alizarinu v černouhelném dehtu a kritizoval *mechanicistický* materialismus. Chceme-li položit otázku z jediného správného, tj. dialektikomaterialistického hlediska, musíme se tázat, zda existují elektrony, éter *a tak dále* mimo lidské vědomí jako objektivní realita, nebo ne? Na tuto otázku budou muset přírodovědci bez váhání odpovědět a také stále odpovídají *ano*, jako bez váhání uznávají existenci přírody před člověkem a před organickou hmotou. A tak je vlastně otázka rozhodnuta ve prospěch materialismu, neboť pojem hmoty, jak už jsme řekli, neznamená gnozeologicky *nic jiného* než objektivní realitu, jež existuje nezávisle na lidském vědomí a je jím odrážena.

Dialektický materialismus však zdůrazňuje přibližný, relativní charakter každého vědeckého tvrzení o stavbě hmoty a o jejích vlastnostech, zdůrazňuje, že v přírodě neexistují absolutní hranice, pohybující se hmota přechází z jednoho stavu do druhého, který se z našeho hlediska zdá

s ním nesmiřitelný atd. I když z hlediska „zdravého rozumu“ je přeměna nevážitelného éteru ve vážitelnou hmotu a naopak podivuhodná, i když je „zvláštní“, že elektron nemá žádnou hmotnost mimo elektromagnetickou, i když je nenormální, že mechanické zákony pohybu se omezují jen na jednu oblast přírodních jevů a že jsou podřízeny hlubším zákonům elektromagnetických jevů atd., je to vše jen dalším *potvrzením* dialektického materialismu. Nová fyzika sklouzla k idealismu hlavně proto, že fyzikové neznali dialektiku. Bojovali proti metafyzickému (v Engelsově, nikoli v pozitivistickém, tj. humovském smyslu slova) materialismu, proti jeho jednostranné „mechaničnosti“, a vylévali z vany vodu i s dítětem. Tím, že popřeli neměnnost do té doby známých prvků a vlastností hmoty, dospěli až k tomu, že popřeli hmotu, tj. objektivní realitu fyzického světa. Tím, že popřeli absolutní charakter nejdůležitějších a základních zákonů, dospěli až k tomu, že popřeli jakékoli objektivní zákonitosti v přírodě, že prohlásili přírodní zákon za pouhou konvenci, za „vymezené očekávání“, za „logickou nutnost“ apod. Tím, že zdůraznili přibližný, relativní charakter našich poznatků, dospěli až k popření objektu, který je nezávislý na poznání a který je přibližně věrně a relativně správně tímto poznáním odrážen. Atd. atd. donekonečna.

Bogdanovovy úvahy z roku 1899^[11] o „neměnné podstatě věcí“, Valentinovovy^[19] a Juškevičovovy^[77] úvahy o „substanci“ atd. jsou stejnými plody neznalosti dialektiky. Z Engelsova hlediska je neměnné jen jedno — totiž to, že lidské vědomí (jestliže lidské vědomí existuje) odráží vnější svět, který existuje a vyvíjí se nezávisle na něm. Pro Marxe a Engelse neexistuje žádná jiná „neměnnost“, žádná jiná „podstata“, žádná „absolutní substance“ v tom smyslu, jak tyto pojmy popsala prázdná profesorská filozofie. „Podstata“ věcí nebo „substance“ je *také* relativní; vyjadřuje jen, že lidské poznání objektů se prohlubuje, a jestliže včera toto prohlubování nedošlo dál než k atomu,

dnes je dál než u elektronu a éteru, a tak dialektický materialismus zdůrazňuje, že všechny tyto *mezníky* poznávání přírody, dosažené postupujícím věděním člověka, mají charakter dočasný, relativní, přibližný. Elektron je stejně *nevyčerpatelný* jako atom, příroda je nekonečná, ale *existuje* nekonečně, a právě toto jedině kategorické, jedině bezpodmínečné uznání její *existence* mimo vědomí a počítky člověka odlišuje dialektický materialismus od relativistického agnosticizmu a od idealismu.

Uvedeme dva příklady, jak nová fyzika nevědomky a živelně kolísá mezi dialektickým materialismem, který zůstává buržoazním vědcům neznámý, a „fenomenalismem“ s jeho nutnými subjektivistickými (a mnohdy i přímo fideistickými) závěry.

Týž Augusto Righi, kterého se *nedokázal* pan Valentinov zeptat na otázku materialismu, jež ho zajímala, píše v úvodu své knihy: „Co jsou vlastně elektrony nebo atomy elektřiny, zůstává dodnes záhadou; bez ohledu na to je však možná nová teorii souzeno, že časem dosáhne nemalého filozofického významu, neboť dochází ke zcela novým hypotézám o stavbě vážitelné hmoty a snaží se redukovat všechny jevy vnějšího světa na jeden společný původ.

Z hlediska pozitivistických a utilitaristických tendencí naší doby tato výhoda bohužel mnoho neznamena a teorie může být považována především za prostředek, kterým lze náležitě pořádat a porovnávat fakty a který by měl být vodítkem při hledání dalších jevů. Jestliže se však dříve snad až příliš důvěřovalo schopnostem lidského ducha a jestliže existoval názor, že lze velmi snadno dospět k posledním příčinám všech věcí, je dnes tendence dělat opačnou chybu“ (1. c.^[283], S. 3).

Proč se zde Righi ohrazuje proti pozitivistickým a utilitaristickým tendencím? Proto, že ačkoli zřejmě nemá žádný konkrétní filozofický názor, živelně se přidržuje reality vnějšího světa a pokládá novou teorii nejen za „výhodnou“ (Poincaré), nejen za „empiriosymbol“ (Juškevič), nejen za

„harmonizaci zkušenosti“ (Bogdanov), a jak se ještě jinak jmenují podobné subjektivistické výmysly, ale pokládá ji za další krok v poznávání objektivní reality. Kdyby se byl tento fyzik seznámil s *dialektickým* materialismem, byl by se snad jeho výrok o chybě, jež byla opačná než chyba starého metafyzického materialismu, stal východiskem správné filozofie. Ale celé prostředí, v němž tito lidé žijí, je odrazuje od Marxe a Engelse a vrhá do náručí banální oficiální filozofie.

Také Rey vůbec nezná dialektiku. Ale i on je nucen konstatovat, že mezi nejnovějšími fyziky jsou pokračovatelé tradičního „mechanismu“ (tj. materialismu). Cestou „mechanismu“, praví, se ubírají nejen Kirchhoff, Hertz, Boltzmann, Maxwell, Helmholtz a lord Kelvin. „Čistými mechanici a z jistého hlediska ještě většími mechanici než kdokoli jiný, extrémními (*l'aboutissant*) mechanici jsou ti, kteří po vzoru Lorentze a Larmora formulují elektrickou teorii hmoty a nakonec popírají konstantní hmotnost a prohlašují ji za funkci pohybu. *Ti všichni jsou mechanici, neboť jsou pro ně východiskem reálné pohyby*“ (podtrhl Rey, p. 290—291).

„Kdyby byly nové Lorentzovy, Larmorovy a Langevinovy hypotézy potvrzeny experimentálně a kdyby se jim takto dostalo dostatečně pevné báze pro systematizaci fyziky, bylo by zřejmé, že zákony současné mechaniky závisí na zákonech elektromagnetismu; zákony mechaniky by byly zvláštním případem a byly by omezeny striktně stanovenými hranicemi. Konstantní hmotnost a náš princip setrvačnosti by platily jen pro střední rychlosti těles, přičemž termín „střední“ je třeba chápat ve vztahu k našim smyslům a k jevům, z kterých se skládá naše běžná zkušenost. Potom by bylo nutné od základu přepracovat mechaniku, a tedy od základu přepracovat i fyziku jako systém.

Šlo by to zřít se mechanismu? Ne. V žádném případě. Čistě mechanická tradice by zůstala zachována, mechanismus by se ubíral normální cestou svého vývoje“ (295).

„Elektronová fyzika, kterou je nutné zařadit obecně mezi teorie mechanicistické, se snaží svou systematizaci rozšířit na veškerou fyziku. Tato fyzika elektronů, i když její základní principy nejsou brány z mechaniky, ale z experimentálních údajů teorie elektřiny, je svým duchem mechanicistická, protože 1. používá *názorných* (figurés), *materiálních* elementů, aby znázornila fyzikální vlastnosti a jejich zákony; vyjadřuje se v termínech vnímání. 2. Fyzikální jevy už nepokládá za zvláštní případy mechanických jevů, ale mechanické jevy považuje za zvláštní případy jevů fyzikálních. Zákony mechaniky tak nadále *přímo souvisejí* se zákony fyziky; pojmy mechaniky zůstávají pojmy téhož řádu, jako jsou pojmy fyzikální a chemické. V tradičním mechanicismu byly tyto pojmy snímkem (calqués) *relativně pomalých* pohybů, které byly pokládány... za prototypy všech možných pohybů, protože ony jediné byly známé a také dostupné přímému pozorování. *Nové pokusy* ukázaly, že je nutné *rozšířit* naše představy o možných pohybech. Tradiční mechanika zůstává vcelku nedotčena, ale lze ji nyní aplikovat už jen na pohyby relativně pomalé... Pro větší rychlosti platí jiné zákony pohybu. Hmotu lze redukovat na elektrické částice, na nejzákladnější elementy atomu... 3. Pohyb, přemísťování v prostoru, zůstává jediným *názorným* (figuré) elementem fyzikální teorie. 4. A konečně — přičemž z hlediska obecnosti fyziky je tato úvaha důležitější než všechny ostatní — názor na fyziku, na její metodu, na její teorie a jejich vztah ke zkušenosti zůstává *absolutně totožný* s názory mechanicismu, s teorií fyziky platnou od dob renesance“ (46—47).

Uvedl jsem tyto dlouhé citáty z Reye v plném znění, neboť jinak by nebylo možné vyložit jeho tvrzení, jelikož se úzkostlivě vyhýbá „materialistické metafyzice“. Ale ať se jakkoli materialismu zřekají jak Rey, tak fyzikové, o kterých mluví, přece zůstává zcela nepochybné, že mechanika byla odrazem pomalých reálných pohybů a nová fyzika je odrazem nesmírně rychlých reálných pohybů. Uznávat

teorii za odraz, za přibližnou kopii objektivní reality, to je právě podstatou materialismu. Když Rey tvrdí, že mezi novými fyziky se projevuje „reakce proti škole konceptualismu (machismu) a škole energetismu“, a když mezi představiteli této reakce zařazuje fyziky elektronové teorie (46), pak jsme si nemohli přát lepšího potvrzení faktu, že boj skutečně probíhá mezi tendencemi materialistickými a idealistickými. Nesmíme ovšem zapomínat, že i u nejvýznačnějších teoretiků se projevuje vedle obecných předsudků všech vzdělaných maloměšťáků vůči materialismu také naprostá neznalost dialektiky.

3. JE MYSLITELNÝ POHYB BEZ HMOTY ?

Filozofický idealismus nevyužívá novou fyziku nebo nevyvozuje idealistické závěry z ní proto, že jsou objevovány nové druhy látky a síly, hmoty a pohybu, ale proto, že se pokouší představovat si pohyb bez hmoty. A právě tímto pokusem se naši machisté v podstatě nechtějí zabývat. Neuznali za vhodné vyrovnat se s Engelsovým tvrzením^[162], že „pohyb *není myslitelný* bez hmoty“. Už v roce 1869 vyjádřil J. Dietzgen v Podstatě duševní práce^[144] tutéž myšlenku jako Engels, ovšem nikoli bez svých obvyklých zmatených pokusů „smířit“ materialismus s idealismem. Nechme stranou tyto pokusy, které lze do značné míry vysvětlit tím, že Dietzgen polemizuje s Büchnerovým materialismem, kterému je dialektika cizí, podívejme se však na vlastní Dietzgenovy výroky o otázce, která nás zajímá. „Idealisté chtějí,“ praví Dietzgen, „obecné bez zvláštního, ducha bez hmoty, sílu bez látky, vědu bez zkušenosti nebo materiálu, absolutno bez relativna“ (Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, 1903, S. 108). To znamená, že snahu odtrhnout pohyb od hmoty, sílu od látky Dietzgen spojuje s idealismem a staví ji do jedné řady

se snahou oddělit myšlenku od mozku. „Liebig,“ pokračuje Dietzgen, „který velmi rád odbočuje od své induktivní vědy k filozofické spekulaci, praví v duchu idealismu: sílu nelze vidět“ (109). „Spiritualista nebo idealista věří v duchovní, tj. přízračnou, nevysvětlitelnou podstatu síly“ (110). „Protiklad mezi silou a látkou je tak starý jako protiklad mezi idealismem a materialismem“ (111). „Skutečně neexistuje síla bez látky a látka bez síly. Látka bez síly a síla bez látky je nesmysl. Věřt-li idealističtí přírodovědci v nemateriální existenci sil, pak nejsou v tomto směru přírodovědci, nýbrž... duchověrci“ (114).

Z toho vidíme, že před čtyřiceti lety existovali také přírodovědci, kteří byli ochotni připustit, že je myslitelný pohyb bez hmoty, a Dietzgen je „v tomto směru“ prohlásil za duchověrce. Co spojuje filozofický idealismus se snahou odtrhnout hmotu od pohybu, oddělit látku od síly? Nebylo by „ekonomičtější“ představovat si pohyb bez hmoty?

Představme si důsledného idealistu, který například zastává názor, že celý svět je jeho počítkem nebo jeho představou atd. (má-li za to, že je to počitek nebo představa „nikoho“, změní se tím jen druh filozofického idealismu, ne však jeho podstata). Idealistu ani nenapadne popírat, že svět je pohyb, totiž pohyb vlastních myšlenek, představ a počitků. Otázku, *co* se pohybuje, idealista odmítne a považuje ji za nesmyslnou: střídají se mé počítky, mizejí a vynořují se představy, nic víc. Mimo mne neexistuje nic. „Je tu pouze pohyb“ — a hotovo. Sotva si můžeme představit „ekonomičtější“ myšlení. Solipsistu, který důsledně setrvává na svém názoru, nelze vyvrátit žádnými argumenty, sylogismy či definicemi.

Základní rozdíl mezi materialistou a stoupencem idealistické filozofie spočívá v tom, že materialista považuje počitek, představu a vůbec vědomí člověka za obraz objektivní reality. Svět je pohyb objektivní reality, kterou odráží naše vědomí. Pohybu představ, vjemů atd. odpovídá pohyb hmoty mimo mne. Pojem hmoty nevyjadřuje nic

jiného než objektivní realitu danou nám v počítku. Proto odtrhnout pohyb od hmoty je totéž jako odtrhnout myšlení od objektivní reality, odtrhnout vlastní počítky od vnějšího světa, tj. přejít k idealismu. Trik, který se obvykle dělá s popíráním existence hmoty, s připouštěním pohybu bez hmoty, spočívá v zamlčování vztahu hmoty k myšlení. Věc je podávána tak, jako by tento vztah neexistoval, ale ve skutečnosti se sem tajně propašovává, neřekne se o něm na začátku úvahy nic, ale nakonec se víceméně nepozorovaně vynořuje.

Hmota zmizela, říká se nám, a je snaha z toho dělat gnozeologické závěry. A myšlení zůstalo? ptáme se my. Jestliže ne, jestliže se zmizením hmoty zmizelo i myšlení, se zmizením mozku a nervového systému zmizely i představy a počítky, znamená to, že zmizelo všechno, že zmizela i vaše úvaha jako jedna z ukázek jakéhosi „myšlení“ (nebo nedomyšlenosti)! Jestliže však hmota zmizela, jestliže se při jejím zmizení předpokládá, že myšlení (představa, počítka atd.) nezmizelo, znamená to, že jste vskrytu přešli na stanovisko filozofického idealismu. To se právě stává lidem, kteří si z „ekonomických“ důvodů chtějí představovat pohyb bez hmoty; vždyť *mlčky*, prostě již tím, že svou úvahu dále rozvíjejí, musí uznat, že myšlení existuje *poté*, co zmizela hmota. A to znamená, že se tu vychází z velmi prostého nebo velmi složitého filozofického idealismu: z velmi prostého, vyúsťuje-li otevřeně v solipsismus (*já* existuji a celý svět je jen *mým* počítkem); z velmi složitého, jestliže myšlenka, představa, počítka živého člověka jsou nahrazeny mrtvou abstrakcí: myšlenkou bez člověka představou bez člověka, počítkem bez člověka, myšlenkou vůbec (absolutní ideou, univerzální vůlí apod.), počítkem jako neurčitým „elementem“, „psychičnem“, jež je substituováno za veškeré fyzické atd. apod. Mezi různými druhy filozofického idealismu jsou přitom možné tisíce odstínů a vždy lze vytvořit odstín tisíců prvních, takže autorovi takového tisícého prvního podsystemu (např. empiriomo-

nismu) se může zdát důležitá jeho odlišnost od ostatních. Z hlediska materialismu jsou tyto rozdíly zcela nepodstatné. Podstatné je východisko. Podstatné je, že pokusem *představovat si* pohyb bez hmoty je propašována *myslenka* odtržená od hmoty, a to je právě filozofický idealismus.

Proto například anglický machista Karl Pearson, nejsrozumitelnější a nejdůslednější machista, který je nepřitelem všech slovních vytáček, přímo začíná VII. kapitolu své knihy, věnovanou „hmotě“, podkapitolou, jež má příznačný titul „*Všechny věci se pohybují, ale jen v pojmu*“ („All things move — but only in conception“). „Pro oblast vjemů je zbytečné se ptát“ („it is idle to ask“), „co se pohybuje a proč se to pohybuje“ (p. 243, *The Grammar of Science*[²⁶²]).

Proto také Bogdanovovy filozofické nezdary vlastně začaly již dříve, než se seznámil s Machem, začaly už tehdy, když uvěřil velikému chemikovi a malému filozofovi Ostwaldovi, že je možné si myslet pohyb bez hmoty. U této dávno minulé epizody Bogdanovova filozofického vývoje se budeme muset zastavit, a to tím spíše, že se nemůžeme vyhnout Ostwaldovu „energetismu“, když mluvíme o souvislostech mezi filozofickým idealismem a některými směry nové fyziky.

„Konstatovali jsme už,“ napsal Bogdanov v roce 1899, „že se v 19. století nepodařilo s konečnou platností rozřešit otázku ‚neměnné podstaty věcí‘. Pod označením hmota hraje tato podstata dokonce významnou úlohu ve světovém názoru nejprogresivnějších myslitelů století“ (Základní prvky historického pojetí přírody[¹¹], s. 38).

Řekli jsme, že je to zmatenina. Uznání objektivní reality vnějšího světa, uznání existence věčně se pohybující a věčně se proměňující hmoty mimo naše vědomí se směšuje s uznáním neměnné podstaty věcí. Je skoro nemožné, že by Bogdanov v roce 1899 mezi „nejprogresivnější myslitele“ nepočítal Marxe a Engelse. Dialektický materialismus ovšem zřejmě nepochopil.

„V přírodních procesech se obvykle stále ještě rozlišují dvě stránky: hmota a její pohyb. Nelze říci, že by pojem hmoty byl velmi jasný. Na otázku, co je hmota, není snadné dát uspokojivou odpověď. Je definována jako ‚příčina počitků‘ nebo jako ‚stálá možnost počitků‘; je však jasné, že se tu hmota směšuje s pohybem.“

Bogdanov zjevně nesprávně argumentuje. Nejenže směšuje materialistické uznávání objektivního zdroje počitků (nejasně je vyjádřeno slovy: příčina počitků) s agnostickou millovskou definicí hmoty jako stálé *možnosti* počitků. Základní chyba je zde v tom, že autor sice dospěl až k otázce existence či neexistence objektivního zdroje počitků, ale v půli cesty tuto otázku opouští a přeskakuje k jiné, totiž zda existuje, nebo neexistuje hmota bez pohybu. Idealista může pokládat svět za *pohyb* našich počitků (byť i „sociálně organizovaných“ a nanejvýš „harmonizovaných“); materialista jej pokládá za pohyb objektivního zdroje, objektivního modelu našich počitků. Metafyzický, tj. antidialektický materialista může připustit existenci hmoty (byť i dočasnou, před „prvním popudem“ apod.) bez pohybu. Dialektický materialista nejenže pokládá pohyb za neoddělitelnou vlastnost hmoty, nýbrž odmítá také zjednodušený názor na pohyb atd.

„Nejpřesnější by snad byla definice ‚hmota je to, co se pohybuje‘, ale to je tak bezobsažné, jako kdybychom řekli, že hmota je subjekt věty, jejímž predikátem je ‚pohybuje se‘. Jde však asi o to, že si lidé v době statiky zvykli pohlížet na úlohu subjektu jako na něco jistého, jako na nějaký ‚předmět‘, ale věc pro statické myšlení tak nevhodnou, jako je ‚pohyb‘, připustili jen jako predikát, jako jeden z atributů ‚hmoty‘.“

To už je něco podobného jako Akimovovo obviňování jiskrovců, že se v jejich programu nevyskytuje slovo proletariát nikde v prvním pádě!* Řekneš-li, že svět je pohybu-

* Viz V. I. Lenin, Sebrané spisy 8, Praha 1982, s. 338. *Čes. red.*

jící se hmota, nebo řekneš-li, že svět je materiální pohyb, to přece na věci nic nemění.

„Energie musí mít přece nositele!“ říkají stoupenci hmoty. „A proč?“ ptá se právem Ostwald. „Musí se příroda skládat ze subjektu a predikátu?“ (S. 39)

Ostwaldova odpověď, jež se v roce 1899 tak zalíbila Bogdanovovi, je pouhé sofizma. Musí se snad naše úvahy, bylo by možné odpovědět Ostwaldovi, skládat z elektronů a éteru? Ve skutečnosti, abstrahujeme-li od „přírody“ hmotu jako subjekt, pak mlčky *ve filozofii* připouštíme *myslenku* jakožto „subjekt“ (tj. jako něco prvotního, výchozího, nezávislého na hmotě). Neodstraňuje se tedy subjekt, nýbrž objektivní zdroj počítků, a „subjektem“ se stává *počítek*, tj. filozofie se stává berkeleyovskou, ať bychom potom skrývali slovo počítek jakkoli. Ostwald se pokusil uniknout této nevyhnutelné filozofické alternativě (materialismus, nebo idealismus) pomocí neurčitého užívání slova „energie“, ale právě jeho pokus jen znovu dokazuje, jak marné jsou takové úskoky. Je-li energie pohyb, přesunuli jste pouze potíž ze subjektu na predikát, transponovali jste jen otázku Pohybujeme se hmota? v otázku Je energie materiální? Probíhá-li přeměna energie mimo moje vědomí, nezávisle na člověku a lidstvu, nebo to jsou jen ideje, symboly, konvenční znaky apod.? Na této otázce právě ztroskotala filozofie energetismu, jež byla pokusem zastřít „novou“ terminologií staré gnozeologické chyby.

To jsou příklady, jak se zapletl stoupenec energetismu Ostwald. V předmluvě ke svým Přednáškám o přírodní filozofii* prohlašuje, že pokládá „za velikou výhru, jestliže stará obtíž, jak sjednotit pojmy hmota a duch, bude prostě a přirozeně odstraněna tím, že oba tyto pojmy budou podřazeny pojmu energie“. To není výhra, ale prohra, protože otázka, má-li se gnozeologické bádání (Ostwald si jasně

* *Wilhelm Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie, 2. Aufl., Leipzig 1902*[²⁰⁰], S. VIII.

neuvědomuje, že totiž klade gnozeologický, a ne chemický problém!) ubírat materialistickým, nebo idealistickým směrem, není vyřešena libovolným užíváním slova „energie“, nýbrž je tím jen zamotána. Ovšemže protiklad *slovy* nepochybně zrušíme, „podřadíme-li“ tomuto pojmu hmotu i ducha, ale nesmyslnost učení o duchách a skřítcích přece nevymizí tím, že je prohlásíme za „energetické“. Na s. 394 Ostwaldových přednášek čteme: „Že všechny vnější jevy mohou být vyloženy jako procesy mezi energiemi, to si můžeme vysvětlit nejjednodušeji tím, že právě procesy našeho vědomí samy jsou energetické a tuto svou vlastnost vtiskují (aufprägen) veškerým vnějším zkušenostem.“ To je čirý idealismus: naše myšlení neodráží přeměnu energie ve vnějším světě, ale vnější svět odráží „vlastnost“ našeho vědomí! Americký filozof Hibben poukazuje na toto a jiná podobná místa v Ostwaldových přednáškách a velmi výstižně poznamenává, že Ostwald „zde vystupuje v kantovském hávu“: lze vysvětlit jevy vnějšího světa vlastnostmi našeho rozumu!* „Je zřejmé,“ praví Hibben, „jestliže definujeme původní pojem energie tak, aby obsahoval i psychické jevy, nebude to už ten jednoduchý pojem energie, jak je chápán ve vědeckých kruzích a dokonce i mezi stoupenci energetismu.“ Přeměnu energie pokládají přírodní vědy za objektivní proces nezávislý na vědomí člověka a na zkušenosti lidstva, tj. chápou ji materialisticky. I sám Ostwald chápe dokonce v převážné většině případů energii jako *materiální* pohyb.

Tím se vysvětluje originální jev: když se stal Ostwaldův žák Bogdanov Machovým žákem, nevytýkal Ostwaldovi, že se důsledně neдрží materialistického názoru na energii, ale že připouští (někdy dokonce bere za základ!) materialistický názor na energii. Materialisté kritizují Ostwalda,

* *J. Gr. Hibben, The Theory of Energetics and its Philosophical Bearings, The Monist, vol. XIII, No. 3, 1903*^[201], April, pp. 329 až 330.

protože upadá do idealismu a protože se pokouší smířit materialismus s idealismem. Bogdanov kritizuje Ostwalda z *idealistického* hlediska: „Mé nejvřelejší sympatie si získal Ostwaldův energetismus, který je nepřátelský atomismu, ale jinak velmi příbuzný se starým materialismem,“ píše Bogdanov v roce 1906. „Brzy jsem však poznal vážný rozpor v jeho přírodní filozofii: i když často zdůrazňuje *čistě metodologický* význam pojmu energie, sám se ho v mnoha případech nedrží. Energie se mu z čistého symbolu vztahů mezi fakty zkušenosti stále převrací v *substanci* zkušenosti, ve světovou hmotu“ (Empiriomonismus, kniha III^[13], s. XVI—XVII).

Energie je čistý symbol! Teď se již Bogdanov může sebevíc přít s „empiriosymbolistou“ Juškevičem, s „čistými machisty“, empiriokritiky atd., ale bude to z materialistického hlediska spor mezi člověkem věřícím v žlutého čerta a člověkem věřícím v čerta zeleného. Neboť nejsou důležité rozdíly mezi Bogdanovem a jinými machisty, ale to, co je spojuje: *idealistické* chápání „zkušenosti“ a „energie“, popírání objektivní reality, ačkoli lidská zkušenost se přizpůsobuje této objektivní realitě a ačkoli jediné vědecká „metodologie“ a vědecký „energetismus“ odrážejí tuto objektivní realitu.

„Materiál světa je jí (Ostwaldově energetice) lhostejný; zcela se snese se starým materialismem i s panpsychismem“ (XVII) — tj. s filozofickým idealismem? Bogdanov ovšem *nešel od* zmatené energetiky materialistickou cestou, *nýbrž idealistickou* cestou... „Kdykoli se energie vydává za substanci, není to nic jiného než starý materialismus bez absolutních atomů, materialismus opravený ve smyslu *kontinuity* jsoucna“ (tamtéž). Ano, od „starého“ materialismu, tj. od metafyzického materialismu přírodovědců vykročil Bogdanov nikoli k *dialektickému* materialismu, který nechápal v roce 1906 stejně jako v roce 1899, nýbrž k idealismu a fideismu, neboť žádný vzdělaný představitel soudobého fideismu, žádný imanentista, žádný „novokritik“ atd.

nebude nic namítat proti „metodologickému“ pojmu energie, proti její interpretaci jako „čistého symbolu vztahů mezi fakty zkušenosti“. Vezměte si P. Caruse, s jehož smyšlením jsme se dostatečně seznámili výše, a uvidíte, že tento machista kritizuje Ostwalda *zcela stejně jako Bogdanov*: „Materialismus a energetismus,“ píše Carus, „nesporně patří do jedné a téže kategorie“ (The Monist, vol. XVII, 1907, No. 4^[120], p. 536). „Materialismus nám toho vysvětluje velmi málo, když nám říká, že všechno je hmota, že tělesa jsou hmota a že myšlení je jen funkcí hmoty; ale ani energetismus profesora Ostwalda není o nic lepší, jestliže Ostwald tvrdí, že hmota je energie a že duše je jen faktor energie“ (533).

Ostwaldův energetismus je krásným příkladem, jak rychle se „nová“ terminologie stává módou a jak rychle se ukazuje, že pozměněný způsob vyjadřování vůbec neodstraňuje základní filozofické otázky a základní filozofické směry. Materialismus a idealismus lze vyjádřit (ovšem více či méně důsledně) v termínech „energetismu“ právě tak jako v termínech „zkušenosti“ apod. Energetistická fyzika je zdrojem nových idealistických pokusů myslet si pohyb bez hmoty, protože se podařilo rozložit částice hmoty, jež byly dosud pokládány za nerozložitelné, a protože se podařilo objevit dosud nevídané formy pohybu hmoty.

4. DVA SMĚRY V SOUDOBÉ FYZICE A ANGLICKÝ SPIRITUALISMUS

Abychom ukázali konkrétně boj mezi filozofy, který se rozpoutal v soudobé literatuře kolem těch či oněch závěrů vyplývajících z nové fyziky, dáme slovo bezprostředním účastníkům „pře“ a začneme Angličany. Fyzik Arthur W. Rücker hájí jeden směr, a to z hlediska přírodovědce; filozof James Ward druhý, a to z hlediska gnozeologie.

Na kongresu anglických přírodovědců v Glasgowě v roce 1901 si zvolil předseda fyzikální sekce A. W. Rücker za téma svého vystoupení otázku hodnoty fyzikální teorie, zabýval se pochybnostmi, jež byly vysloveny zejména o existenci atomů a éteru. Řečník se odvolal na fyziky Poincarého a Poyntinga (anglický stoupenec symbolistů nebo machistů), kteří tuto otázku nastolili, na filozofa Warda, na známou knihu E. Haeckela^[188] a pokusil se vyložit své názory.*

„Je sporné,“ řekl Rücker, „zda mají být hypotézy, které jsou základem nejrozšířenějších vědeckých teorií, pokládány za přesný popis stavby světa, který nás obklopuje, nebo jen za vhodně konstruované fikce.“ (Vyjádříme-li to termíny našeho sporu s Bogdanovem, Juškevičem a spol.: jsou kopíí objektivní reality, pohybující se hmoty, nebo jsou jen „metodologií“, „čistým symbolem“, „formami organizace zkušenosti“?) Rücker připouští, že snad v praxi rozdíl mezi oběma teoriemi být nemusí: směr řeky může zřejmě určit jak ten, kdo pouze pozoruje modrou čáru na mapě nebo na diagramu, tak i ten, kdo ví, že tato čára skutečně zobrazuje řeku. Z hlediska vhodně konstruované fikce bude teorie „ulehčením pro paměť“, „uspořádáním“ našich pozorování, začleněním našich pozorování do nějakého umělého systému, „uspořádáním našich poznatků“, jeho převedením na rovnice atd. Je možné se například omezit na to, že teplo je formou pohybu nebo energie, a „tak nahradit živý obraz pohybujících se atomů mlhavým (colourless) prohlášením o tepelné energii, jejíž reálnou povahu se nepokoušíme definovat“. Rücker sice plně uznává, že lze touto cestou dosáhnout velkých úspěchů ve vědě, ale „dovoluje si tvrdit, že takový systém taktiky nelze pokládat za poslední slovo vědy v boji za pravdu“. I nadále

* The British Association at Glasgow, 1901. Presidential Address by Profesor Arthur W. Rücker, in The Scientific American. Supplement, 1901, No. 1345, 1346^[187].

je oprávněná otázka: „Můžeme z jevů, kterými se hmota projevuje, usuzovat o struktuře hmoty?“ „Máme důvod k domněnce, že nástin teorie, který už věda poskytla, je do určité míry kopií, a ne pouhým diagramem pravdy?“

Rücker se zabývá otázkou struktury hmoty; uvádí jako příklad vzduch, který se podle něho skládá z plynů, a mluví o tom, že ve vědě se rozkládá „každý elementární plyn na směs atomů a éteru“. A tu však, pokračuje, slyšíme volání: „Stůj!“ Molekuly ani atomy nelze vidět: mohou sice přinést užitek jako „pouhé pojmy“ (mere conceptions), „ale nelze je pokládat za reality“. Rücker tuto námitku vyvrací, neboť se odvolává na jeden z nesčíslných příkladů ve vývoji vědy: Saturnovy prstence se v dalekohledu jeví jako souvislá masa. Matematikové na základě výpočtů dokázali, že to není možné, a spektrální analýza potvrdila závěry provedené na základě výpočtů. Druhá námitka: atomům a éteru se připisují takové vlastnosti, které naše smysly na obyčejné hmotě nepostihují. Rücker vyvrací i tuto námitku tím, že se odvolává na takové příklady, jako je difúze plynů a kapalin atd. Řada faktů, pozorování a zkušeností dokazuje, že se hmota skládá z jednotlivých částic nebo zrn. Otázka, zda se tyto částice, atomy liší od „prvotního prostředí“, od „základního prostředí“, které je obklopuje (éteru), nebo jsou-li jen zvláštním stavem částí tohoto prostředí, zůstává zatím otevřena, to se však nijak netýká vlastní teorie existence atomů. Není důvodů, abychom a priori v rozporu s údaji zkušenosti popírali existenci „kvazimateriálních substancí“, odlišných od obyčejné hmoty (atomů a éteru). V jednotlivostech jsou tu omyly nevyhnutelné, ale celý souhrn vědeckých údajů nepřipouští pochybnosti o existenci atomů a molekul.

Dále Rücker poukazuje na nové údaje o složení atomů z částic (tělísek, elektronů) nabitých zápornou elektřinou a konstatuje, že výsledky různých pokusů a výpočtů velikosti molekul se shodují: „první odhad“ dává průměr kolem 100 milimikronů (milióntin milimetru). Ponecháme

stranou jednotlivé Ruckerovy poznámky a jeho kritiku neovitalismu¹⁰² a uvedeme jeho závěry:

„Ti, kdo snižují význam idejí, které dosud rozhodovaly o pokroku ve vědecké teorii, se příliš často domnívají, že lze volit jen mezi dvěma protikladnými tvrzeními: buď atom a éter jsou pouhé fikce vědecké fantazie, anebo mechanicistická teorie atomů a éteru — dosud není zcela úplná, ale až by byla dovršena — nám poskytuje úplnou a ideálně přesnou představu o realitě. Podle mého názoru existuje také střední cesta.“ V temné místnosti může člověk jen velmi nejasně rozlišovat předměty, ale nezavadí-li o nábytek nebo nesměřuje-li k zrcadlu místo do dveří, znamená to, že něco vidí správně. Proto se nemusíme vzdávat nároku proniknout pod povrch přírody a nemusíme si také dělat nároky, že jsme už strhli všechny roušky tajemství z obklopujícího nás světa. „Lze připustit, že jsme si dosud neučinili naprosto ucelený obraz ani o povaze atomů, ani o povaze éteru, v němž existují; pokusil jsem se však dokázat, že navzdory přibližnému (tentative, doslova: tápajícímu) charakteru některých našich teorií, navzdory četným jednotlivým potížím je atomistická teorie... ve svých základech správná; že atomy nejsou jen pomocné pojmy (helps) pro matematiky (puzzled mathematicians), ale fyzické reality.“

Takto zakončil Rucker své vystoupení. Čtenář vidí, že gnozeologií se řečník nezabýval, ale ve skutečnosti evidentně hájil jménem velké části přírodovědců živelně materialistický názor. Jádrem jeho stanoviska je, že fyzikální teorie je snímek (stále a stále přesnější) objektivní reality. Svět je pohybující se hmota, kterou poznáváme stále hlouběji. Nepřesnosti Ruckerovy filozofie vyplývají ze zbytečné obhajoby „mechanicistické“ (proč ne elektromagnetické?) teorie pohybu éteru a z nepochopení vztahu mezi relativní a absolutní pravdou. Co tomuto fyzikovi chybí, je *pouze* znalost *dialektického* materialismu (pokud ovšem ponecháme stranou ony velmi důležité pozemské

úvahy, které nutí anglické profesory k tomu, že se nazývají „agnostiky“).

Podívejme se nyní, jak tuto filozofii kritizoval spiritualista James Ward. „Naturalismus není věda,“ napsal, „a mechanicistická teorie přírody, která je jeho základem, také není věda... I když však naturalismus a přírodní vědy, mechanicistická teorie světa a mechanika jako věda jsou věci logicky velmi odlišné, přece se zdají na první pohled velmi podobné a jsou historicky úzce spjaty. Nehrozí nebezpečí, že by mohly být směřovány přírodní vědy a filozofie idealistického nebo spiritualistického směru, protože taková filozofie nutně obsahuje kritiku gnozeologických předpokladů, ke kterým věda dochází nevědomě.“* Správně! Přírodní vědy *bezděky* uznávají, že jejich učení odráží objektivní realitu, a *pouze* taková filozofie je v souladu s přírodními vědami! „Jinak je tomu s naturalismem, který je z hlediska teorie poznání stejně nevinný jako věda sama. Ve skutečnosti je naturalismus tak jako materialismus pouze fyzikou, s níž se zachází jako s metafyzikou... Méně dogmatický než materialismus je bezpochyby naturalismus, protože má agnostické výhrady, pokud jde o povahu poslední reality; rozhodně však setrvává na prioritě materiální stránky tohoto ‚Nepoznatelného‘...“

Materialista prý zachází s fyzikou jako s metafyzikou. To je známý argument! Metafyzikou se nazývá uznávání objektivní reality mimo člověka: v takových námitkách proti materialismu jsou spiritualisté zajedno s kantovci a humovci. Je to pochopitelné; kdyby nebyla odstraněna *objektivní* realita všeobecně známých věcí, těles, předmětů, nebylo by možné uvolnit cestu „reálným pojmům“, tak jak je chápe Rehmke!...

„Když vzniká otázka, ve své podstatě filozofická, jak nejlépe systematizovat zkušenost jako celek“ (to jste opsal

* James Ward, *Naturalism and Agnosticism*, vol. I, 1906^[318], p. 303.

od Bogdanova, pane Wardel!), „pak naturalista tvrdí, že musíme začít fyzickou stránkou. Jen tyto fakty jsou přesné, určité a jednoznačně spolu souvisejí; každou myšlenku, jež hýbe srdcem člověka..., je možné převést, jak se nám říká, na dokonale přesné seskupení hmoty a pohybu... Že z fyzikální vědy“ (tj. přírodních věd) „oprávněně vyplývají soudy takového filozofického významu a takového dosahu, to si soudobí fyzikové netroufají přímo tvrdit. Mnozí z nich se ale domnívají, že význam vědy podkopávají ti, kteří se snaží odhalit skrytou metafyziku, demaskovat fyzikální realismus, na němž spočívá mechanicistická teorie světa.“ Tak posuzoval mou filozofii i Rücker, říká Ward. „Ve skutečnosti se však moje kritika“ (této „metafyziky“, kterou nenávidí všichni machisté) „zakládá zcela na závěrech fyzikální školy, možno-li ji tak nazvat, školy, která stále početně vzrůstá a rozšiřuje svůj vliv a jež odmítá tento téměř středověký realismus... Tento realismus se po tak dlouhou dobu nesetkával s námitkami, že se vzpouira proti němu rovná vyhlášení anarchie ve vědě. Bylo by však opravdu extravagantní, kdybychom podezřívali takové lidi, jako jsou Kirchhoff a Poincaré — uvedu jen dvě velká jména z mnoha —, že chtějí ‚podkopat význam vědy‘... Abychom je odlišili od staré školy, kterou můžeme právem označit jako školu fyzikálních realistů, můžeme novou školu označit jako školu fyzikálních symbolistů. Tento termín není sice zcela šťastný, ale přinejmenším zdůrazňuje jeden podstatný rozdíl mezi oběma školami, který nás speciálně zajímá právě teď. Předmět sporu je prostý. Obě školy samozřejmě začínají u téže smyslové (perceptual) zkušenosti; obě používají abstraktní systémy pojmů, jež se v jednotlivostech od sebe liší, ale jež jsou v podstatě stejné; obě se uchylují ke stejným metodám, ověřují-li své teorie. Jedna z nich se však domnívá, že se přibližuje stále víc a více ke konečné realitě a že se zbavuje stále více zdánlivosti. Druhá se domnívá, že na místo složitých konkrétních faktů dosazuje (is substituting) zobecněná sché-

mata popisu, vhodná pro intelektuální operace... Žádná z nich nepochybuje o hodnotě fyziky jako systematického vědění o věcech“ (podtrženo Wardem); „přitom možnost dalšího vývoje fyziky a jejího praktického použití je v obou případech stejná. Filozofický (speculative) rozdíl mezi oběma školami je ovšem obrovský a z tohoto hlediska se stává důležitou otázkou, kdo má pravdu.“

Otevřený a důsledný spiritualista položil otázku kupodivu správně a jasně. Rozdíl mezi oběma školami v soudobé fyzice je opravdu *jen* filozofický, jen gnozeologický. Opravdu, základní rozdíl je *jen* v tom, že jedna škola uznává „konečnou“ (mělo by být řečeno: objektivní) realitu, kterou odráží naše teorie, zatímco druhá to popírá a pokládá teorii jen za systematizaci zkušeností, za systém empiriosymbolů atd. apod. Nová fyzika, která objevila nové druhy hmoty a nové formy jejího pohybu, předložila po zhroucení starých fyzikálních pojmů staré filozofické otázky. A nedovedou-li lidé „středních“ filozofických směrů („pozitivisté“, humovci, machisté) jasně formulovat spornou otázku, pak otevřený idealista Ward strhl všechno, co ji zahalovalo.

„Rücker věnoval svůj inaugurační projev obraně fyzikálního realismu před symbolistickou interpretací, kterou v poslední době hájili profesori Poincaré, Poynting a já“ (p. 305—306; na jiných místech své knihy Ward k tomuto seznamu přidává Duhema, Pearsona a Macha, viz Vol. II^[320], p. 161, 63, 57, 75, 83 aj.).

„Rücker stále mluví o ‚myšlenkových obrazech‘ a současně neustále prohlašuje, že atom a éter jsou něco víc než myšlenkové obrazy. Tento způsob usuzování ve skutečnosti vyúsťuje takto: v tom a v tom případě si nemohu utvořit jiný obraz, a proto se mu musí realita podobat... Profesor Rücker uznává abstraktní možnost jiného myšlenkového obrazu... Dokonce připouští, že charakter některých našich teorií je ‚přibližný‘ (tentative) a že je tu mnoho ‚jednotlivých potíží‘. Vlastně jen obhajuje pracovní hy-

potézu (a working hypothesis), a to tu, která v druhé polovině století značně utrpěla na prestiži. Jsou-li však atomistická teorie a jiné teorie o struktuře hmoty jen pracovními hypotézami, a to hypotézami, jež jsou stroze omezeny fyzikálními jevy, pak nelze ničím ospravedlnit teorii, podle níž je mechanika základem všeho a podle níž jsou fakty života i vědomí redukovány na epifenomeny, tj. činí je, abych tak řekl, o stupeň fenomenálnějšími a o stupeň méně reálnými, než je hmota a pohyb. To je mechanická teorie světa. Nechce-li ji profesor Rücker přímo podporovat, pak není nic, o co bychom se s ním přeli“ (p. 314 až 315).

Je samozřejmě vyložený nesmysl obviňovat materialismus, že vědomí prý má podle něho „menší“ reálnost nebo že obraz světa jako *pohybující se hmoty* je nutně mechanický, a nikoli elektromagnetický či ještě mnohem složitější. Ale s pravou obratností kejklíře a mnohem dovedněji než naši machisté (tj. zmatení idealisté) se přímý a otevřený idealista Ward *chytá* slabých míst „živelného“ přírodovědeckého materialismu, například jeho neschopnosti vysvětlit vztah mezi relativní a absolutní pravdou. Ward dělá kotrmelce a prohlašuje, že je-li pravda relativní, přibližná a jen „nahmatává“ podstatu věci, znamená to, že nemůže odrážet realitu! Zato velmi správně staví tento spiritualista otázku atomů aj. jako „pracovní hypotézy“. Soudobý kultivovaný fideismus (Ward jej přímo odvozuje ze svého spiritualismu) *ani nechce nic víc*, než aby přírodovědecké pojmy byly prohlášeny za „pracovní hypotézy“. My vám necháme vědu, páni přírodovědci, vy nám nechte gnozeologii, filozofii — to je podmínka soužití teologů a profesorů ve „vyspělých“ kapitalistických zemích.

Pokud jde o jiné body Wardovy gnozeologie, jež uvádí do souvislosti s „novou“ fyzikou, je zde ještě jeho rozhodný boj *proti hmotě*. Co je hmota? Co je energie? ptá se Ward a tropí si posměch z velkého počtu a protikladnosti hypotéz. Je to éter, nebo étery? Je to jakési nové „dokonalé

fluidum“; jemuž se svévolně připisují nové a nepravděpodobné vlastnosti! A Wardův závěr zní: „Nenalézáme nic určitého mimo pohyb. Teplo je druh pohybu, pružnost je druh pohybu, světlo a magnetismus jsou druhy pohybu. I sama hmotnost je vlastně — jak se předpokládá — druh pohybu, pohybu něčeho, co není ani pevným tělesem, ani tekutinou, ani plynem, co není ani samo tělesem, ani agregátem těles, co není fenomenální ani nesmí být noumenální, je to pravé apeiron* (termín řecké filozofie = nekonečné, neohraničené), na něž můžeme aplikovat své vlastní charakteristiky“ (I, 140).

Spiritualista, který zůstává věrný sám sobě, odtrhuje pohyb od hmoty. Pohyb těles se v přírodě transformuje na pohyb něčeho, co není tělesem se stálou hmotností, na pohyb něčeho, co je neznámým nábojem neznámé elektřiny v neznámém éteru — tato dialektika *materiálních* změn, které se opakují v laboratoři a v továrně, není pro idealisty (stejně jako pro širokou veřejnost a pro machisty) potvrzením materialistické dialektiky, nýbrž je argumentem proti materialismu: „Mechanicistická teorie jako uznávaný (professed) výklad světa je pokrokem mechanické fyziky samé smrtelně zasažena“ (143). Svět je pohybující se hmota, odpovíme na to, a zákony pohybu této hmoty vyjadřuje mechanika, pokud jde o pohyby pomalé, a elektromagnetická teorie, pokud jde o pohyby rychlé. „Rozprostraněný, pevný, nedělitelný atom byl vždy oporou materialistického názoru na svět. Avšak ke škodě těchto názorů rozprostraněný atom neuspokojil požadavky (was not equal to the demands), které na něho kladlo rostoucí vědění“ (144). Dělitelnost atomu, jeho nevyčerpatelnost, proměnlivost všech forem hmoty a jejího pohybu byly vždy oporou dialektického materialismu. Všechny hranice v přírodě jsou podmíněné, relativní, pohyblivé a svědčí o tom, že se náš rozum přibližuje poznání hmoty, ale to

* V prvním vydání Lenin přeložil: nepodléhající zkušenosti, nepoznatelné. *Red.*

přece vůbec nedokazuje, že by příroda a hmota sama byla symbolem, konvenčním znakem, tj. produktem našeho rozumu. Poměr elektronu k atomu je týž jako poměr tečky v této knize k objemu budovy 30 sáhů dlouhé, 15 široké a 7,5 vysoké (Lodge), pohybuje se rychlostí až 270 000 km za sekundu, jeho hmotnost se mění s jeho rychlostí, dosahuje 500 biliónů oběhů za sekundu, ale to vše je mnohem složitější než stará mechanika, i když je to stále pohyb hmoty v prostoru a čase. Lidský rozum odhalil mnoho podivuhodného v přírodě a odhalí ještě více, rozšiřuje tím nad ní svou vládu, ale to neznamená, že by příroda byla výtvozem našeho rozumu nebo abstraktního ducha, tj. Wardova boha, Bogdanovovy „substituce“ apod.

„Tento ideál“ (ideál „mechanicismu“), „přísně (rigorously) aplikovaný jako teorie reálného světa, nás přivádí k nihilismu: všechny změny jsou pohyby, protože pohyby jsou jediné změny, které můžeme poznávat, ale to, co se pohybuje, se opět musí pohybovat, abychom to mohli poznat“ (166). „Jak jsem se pokusil ukázat, je právě pokrok fyziky nejúčinnějším prostředkem boje proti ignorantské víře ve hmotu a pohyb, proti jejich uznávání za poslední (inmost) substanci, a ne za nejabstraktnější symbol pro úhrn jsoucna... S pouhým mechanismem nikdy nedospějeme k bohu“ (180).

Tak to už se začíná podobat Příspěvkům „k“ filozofii marxismu^[53]! Měl byste to zkusit, pane Warde, a obrátit se na Lunačarského^[36] a Juškeviče^[77], Bazarova^[4] a Bogdanova^[15]; jsou sice trochu „stydlivější“ než Vy, ale hlásají úplně totéž.

5. DVA SMĚRY V SOUDOBE FYZICE A NĚMECKÝ IDEALISMUS

V roce 1896 vystoupil známý kantovec, idealista Hermann Cohen s neobyčejně vítězoslavným jásotem v Předmlu-

vě^[124] k 5. vydání Dějin materialismu, které napsal a zfalšoval F. Albert Lange. „Teoretický idealismus,“ volal H. Cohen (S. XXVI), „začal otrásat materialismem přírodovědců a možná, že už brzy nad ním zvítězí docela.“ „Idealismus úplně proniká (Durchwirkung) novou fyzikou.“ „Atomismus musel ustoupit dynamismu.“ „Je to obdivuhodný obrat, že zahlobbávání se do chemických problémů látky nás muselo dovést k důslednému překonání materialistického názoru na hmotu. Tak jako Thalés provedl první abstrakci, když vyčlenil pojem látky a spojil s tím spekulativní úvahy o elektronu, tak také bylo teorii elektřiny souzeno provést obrovský převrat v chápání hmoty a přeměnou hmoty v sílu dovést k vítězství idealismu“ (XXIX).

Stejně jednoznačně a jasně jako J. Ward vymezuje H. Cohen *základní* filozofické směry a neutápí se (jako to dělají naši machisté) v malicherných odlišnostech nějakého energetického, symbolického, empiriokritického, empirio-monistického či jiného idealismu. Cohen se zabývá *základní* filozofickou tendencí fyzikální školy, která je nyní spojena se jmény Mach, Poincaré aj., a správně hodnotí tuto tendenci jako *idealistickou*. „Přeměnu hmoty v sílu“ pokládá Cohen za hlavní úspěch boje idealismu stejně jako přírodovědci „duchovidci“, které v roce 1869 odhaloval J. Dietzgen. Elektřina je prohlašována za pomocníka idealismu, protože rozbořila starou teorii o stavbě hmoty, rozložila atom a objevila nové formy pohybu hmoty, natolik nepodobné starým a natolik ještě neprozkoumané, neprobádané, neobyčejné a „úžasné“, že to umožňuje prosazovat pojetí přírody jakožto *nehmotného* (duchovního, myšleného, psychického) pohybu. Včerejší hranice našeho vědění o nekonečně malých částicích hmoty zmizela a idealistický filozof z toho tedy vyvozuje, že zmizela hmota (a myšlení zůstalo). Každý fyzik a každý inženýr ví, že elektřina je (hmotný) pohyb, ale nikdo dobře neví, co se zde pohybuje, proto idealistický filozof z toho vyvozuje,

že je možné podvést filozoficky nevzdělané lidi svůdným „ekonomickým“ návrhem: budeme si *myslet* pohyb *bez hmoty*...

H. Cohen se snaží získat za spojence znamenitého fyzika Heinricha Hertze. Hertz je náš, je kantovec, i on připouští a priori! Hertz je náš, je machista — pře se machista Kleinpeter, neboť u Hertze probleskuje „týž subjektivistický názor na podstatu našich pojmů jako u Macha“*. Tento kuriózní spor o to, *čtí* je Hertz, je krásným příkladem, jak se idealističtí filozofové chytají sebemenší chybičky, sebemenší výrazové nejasnosti u významných přírodovědců, aby tím mohli podepřít svou staronovou obhajobu fideismu. Ve skutečnosti však H. Hertz ve filozofické předmluvě ke své *Mechanice*** vyjadřuje obvyklé hledisko přírodovědce, popleteného profesorským povykem proti materialistické „metafyzice“, avšak přesto nemůže překonat spontánní přesvědčení o reálnosti vnějšího světa. To přiznává také Kleinpeter, jenž na jedné straně předkládá masám čtenářů zcela proľhané populární brožurky o teorii poznání *přirodních věd*, v nichž Mach figuruje vedle Hertze, ale na druhé straně v odborných filozofických statích uznává, že „Hertz na rozdíl od Macha a Pearsona se dosud stále ještě přidržuje předsudku, že lze mechanicisticky vysvětlit veškerou fyziku“***, že Hertz zachoval pojem věci o sobě a „obvyklé hledisko fyziků“ a že „se ještě stále přidržoval existence světa o sobě“**** atd.

Je zajímavé připomenout Hertzův názor na energetismus. „Zeptáme-li se,“ napsal, „proč vlastně soudobá fyzika ve svých úvahách s oblibou používá energetického

* Archiv für systematische Philosophie, Bd. V, 1898—1899[²¹], SS. 169—170.

** *Heinrich Hertz*, Gesammelte Werke, Bd. III, Leipzig 1894[¹⁹⁸], zejména SS. 1, 2, 49.

*** Kantstudien, VIII. Band, 1903[²¹⁵], S. 309.

**** The Monist, Vol. XVI. 1906, No. 2[²¹⁶], p. 164; stať o Machově „monismu“.

způsobu vyjadřování, můžeme odpovědět: Protože se tak můžeme nejlépe vyhnout vyjádření o věcech, o kterých velmi málo víme... Jsme ovšem všichni přesvědčeni, že vážitelná látka se skládá z atomů; o velikosti těchto atomů a jejich pohybech máme v určitých případech dost určité představy. Ale tvar atomů, jejich zřetězení, jejich pohyby jsou nám ve většině případů zcela skryté... Naše představy o atomech jsou proto důležitým a zajímavým cílem dalšího bádání, ale rozhodně nejsou obzvláště vhodné k tomu, aby se staly trvalým základem matematických teorií“ (I. c., III, 21). Hertz očekával od dalšího studia éteru vyjasnění „podstaty staré hmoty, její setrvačnosti a gravitační síly“ (I, 354)[¹⁹⁷].

Z toho je vidět, že Hertz ani nepomýšlí na možnost ne-materialistického názoru na energii. Filozofům poskytl energetismus příležitost přeběhnout od materialismu k idealismu. Přírodovědec pohlíží na energetismus jako na vhodný prostředek, jak vykládat zákony materiálního pohybu v době, kdy fyzikové, možno-li se tak vyjádřit, opustili atom, ale ještě nedospěli k elektronu. Tyto časy do značné míry ještě dodnes přetrvávají: jedna hypotéza střídá druhou; o kladném elektronu není známo vůbec nic; jsou tomu teprve tři měsíce (22. června 1908), co Jean Becquerel oznámil francouzské Akademii věd, že se mu podařilo objevit tuto „novou složku hmoty“ (Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences[⁹⁷], p. 1311). Proč by neměla idealistická filozofie využít tak příznivou okolnost, kdy lidský duch teprve „hledá“ „hmotu“, a nepokládat hmotu za nic víc než za „symbol“ atd.

Jiný německý idealista Eduard von Hartmann, mnohem reakčnějšího zabarvení než Cohen, věnoval celou knihu Světovému názoru moderní fyziky (Die Weltanschauung der modernen Physik, Leipzig 1902). Nás přirozeně nezajímají jeho speciální úvahy o idealismu, který obhajuje. Pro nás je jen důležité zdůraznit, že i tento idealista konstatuje tytéž jevy, které konstatovali také Rey, Ward

a Cohen. „Moderní fyzika,“ praví E. Hartmann, „vyrostla na realistické půdě a jen novokantovským a agnostickým dobovým proudem se dala dovést k tomu, aby konečné výsledky fyziky interpretovala v idealistickém smyslu“ (218). Podle názoru E. Hartmanna jsou základem moderní fyziky tři gnozeologické systémy: hylokinetika (z řeckých slov hylé = hmota a kinésis = pohyb, tj. uznávání fyzikálních jevů za pohyb hmoty), energetismus a dynamismus (tj. uznávání síly bez látky). Je pochopitelné, že idealista Hartmann obhajuje „dynamismus“ a vyvozuje z toho, že přírodní zákony jsou světovou myšlenkou, zkrátka psychično „substituuje“ za fyzickou přírodu. Je však nucen uznat, že hylokinetika má na své straně většinu fyziků, že tento systém „je uplatňován nejčastěji“ (190), že jeho vážným nedostatkem je, že „čistou hylokinetiku ohrožuje materialismus a ateismus“ (189). Energetismus autor posuzuje zcela správně jako systém, který leží uprostřed, a nazývá ho agnosticismem (136). Ovšem, energetismus je „spojencem čistého dynamismu, neboť odstraňuje látku“ (S. VI, p. 192), ale jeho agnosticismus se Hartmannovi nelíbí, neboť jej pokládá za jakousi „anglománii“, která je v rozporu s čistým idealismem pravého německého zpátečníka.

Je velmi poučné podívat se na to, jak tento stranicky neshleditelný idealista (nestraniční lidé jsou ve filozofii stejně beznadějnými tupci jako v politice) vykládá fyzikům, co to znamená ubírat se určitým gnozeologickým směrem. „Jen velmi málo fyziků z těch, kteří jdou s touto módou,“ píše Hartmann o idealistické interpretaci posledních výsledků fyziky, „je si plně vědomo dosahu a důsledků takové interpretace. Nezpozorovali, že fyzika a její specifické zákony si jen potud zachovávaly svůj samostatný význam, pokud se fyzikové i přes svůj idealismus drželi základních *realistických* myšlenek, a to existence věcí o sobě, jejich reálné proměnlivosti v čase, reálné přičinnosti... Jen za těchto realistických předpokladů (transcendentní platnost příčin-

nosti, času a trojrozměrného prostoru), tj. jen za podmínky, že příroda, o jejíchž zákonech mluví fyzikové, je totožná s říší věcí o sobě... Lze mluvit o přírodních zákonech na rozdíl od zákonů psychologických. Jedině v případě, že přírodní zákony působí ve sféře nezávislé na našem myšlení, mohou být použity k vysvětlení toho, že logicky nutné důsledky našich obrazů jsou zase jen obrazy přírodovědecky nutných důsledků toho neznámého, jež tyto obrazy v našem vědomí odrážejí nebo symbolizují“ (218—219).

Hartmann správně cítí, že idealismus nové fyziky je pouze *módou*, a nikoli opravdovým filozofickým odklonem od přírodovědeckého materialismu, a proto fyzikům správně vysvětluje, že je nutné radikálně přepracovat učení o objektivní realitě času, prostoru, příčinnosti a přírodních zákonů, má-li se z „módy“ stát důsledný a ucelený filozofický idealismus. Pokládat atomy, elektrony a éter za prostý symbol, prostou „pracovní hypotézu“ nestačí, je nutné prohlásit za „pracovní hypotézu“ čas, prostor, přírodní zákony i celý vnější svět. Buď materialismus, nebo univerzální substituce veškeré fyzické přírody psychičnem; mnozí lidé rádi tyto dvě věci směšují, ale Bogdanov a já přece mezi ně nepatříme.

Z německých fyziků systematicky bojoval proti machistickému směru Ludwig Boltzmann, který zemřel roku 1906. Uvedli jsme už, že lidem, kteří byli „uneseni novými gnozeologickými dogmaty“, prostě a jasně dokazoval, že machismus vyústuje do solipsismu (viz výše, kapitola I, část 6). Označit za materialistu sebe se Boltzmann neodvažuje a dokonce se ještě ohrazuje, že vůbec nic nemá proti existenci boží.* Jeho teorie poznání je však v podstatě materialistická a vyjadřuje — jak přiznává historik přírodních věd v 19. století S. Günther** — mínění většiny příro-

* *Ludwig Boltzmann*, Populäre Schriften, Leipzig 1905, S. 187.

** *Siegmund Günther*, Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im 19. Jahrhundert, Berlin 1901, SS. 942, 941.

dovědců. „Existenci všech věcí poznáváme z vjemů,“ praví L. Boltzmann, „jimiž působí na naše smysly“ (1. c., S. 29). Teorie je „obraz“ (neboli snímek) přírody, vnějšího světa (77). Těm, kdo tvrdí, že hmota je jen komplex smyslových počitků, Boltzmann odpovídá, že pak i ostatní lidé jsou jen počítky toho, kdo to říká (168). Tito „ideologové“, jak Boltzmann někdy nazývá filozofické idealisty, nám předvádějí „subjektivní obraz světa“ (176), autor však dává přednost „jednoduššímu objektivnímu obrazu světa“. „Idealista srovnává tvrzení, že hmota existuje stejně jako naše počítky, s míněním dítěte, které si myslí, že kámen, do něhož se buší, pociťuje bolest. Realista srovnává tvrzení, že si nikdy nemůžeme představit vznik psychična z materiálna nebo dokonce ze hry atomů, s názorem nevzdělaného člověka, který tvrdí, že Slunce nemůže být od Země vzdáleno 20 miliónů mil, protože si to nedovede představit“ (186). Boltzmann se nezříká ideálu vědy představovat si ducha a vůli jako „složité působení částic hmoty“ (396).

Proti Ostwaldovu energetismu L. Boltzmann polemizoval nejednou z hlediska fyzika a dokazoval, že vzorec pro kinetickou energii (polovina hmotnosti násobená čtvercem rychlosti) nemůže Ostwald ani vyvrátit, ani odstranit a že se pohybuje v bludném kruhu, protože vyvozuje nejprve energii z hmotnosti (akceptuje vzorec pro kinetickou energii) a teprve potom definuje hmotnost jako energii (S. 112, 139). To mi připomíná, jak Bogdanov parafrázuje Macha v třetí knize Empiriomonismu. „Ve vědě,“ píše Bogdanov a odvolává se zároveň na Machovu Mechaniku, „se pojem hmoty redukuje na koeficient hmotnosti vyskytující se v mechanických rovnicích, ale při přesné analýze se ukazuje, že tento koeficient je veličinou nepřímou úměrnou zrychlení dvou fyzických komplexů — těles“ (s. 146). Je pochopitelné, že budeme-li považovat nějaké *těleso* za jednotku, pak lze vyjádřit pohyb (mechanický) všech ostatních těles prostým poměrem zrychlení. Z toho vůbec

neplyne, že „tělesa“ (tj. hmota) mizí, že přestávají existovat nezávisle na našem vědomí. Bude-li celý svět redukován na pohyb elektronů, bude možné odstranit elektron ze všech rovnic právě proto, že se bude všude rozumět sám sebou, a poměr skupin či souborů elektronů se bude redukovat na jejich vzájemné zrychlení, pokud by formy pohybu byly stejně jednoduché jako v mechanice.

Boltzmann bojoval proti „fenomenalistické“ fyzice Macha a spol. a tvrdil, že „ti, kdo se domnívají, že se zbaví atomistiky pomocí diferenciálních rovnic, nevidí pro stromy les“ (144). „Pokud si nechceme dělat iluze o významu diferenciálních rovnic, nemůžeme být na pochybách, že obraz světa“ (pomocí diferenciálních rovnic) „musí být svou podstatou přece nutně atomistický, tj. bude to návod, jak si podle určitých pravidel myslet v čase probíhající změny obrovského množství věcí rozložených v trojrozměrném prostoru. Tyto věci ovšem mohou být stejné nebo různé, neměnné nebo proměnlivé“ atd. (156). „Je zcela jasné,“ praví Boltzmann ve vystoupení na mnichovském kongresu přírodovědců v roce 1899, „že se fenomenalistická fyzika jen maskuje rouchem diferenciálních rovnic, ale ve skutečnosti vychází rovněž z jednotlivých podstat (Einzelwesen) na způsob atomů. Protože si však musíme představovat, že tyto podstaty mají v různých skupinách jevů ty či ony vlastnosti, potom se opět brzy ukáže, že je potřebná jednodušší a jednotná atomistika“ (223). „Učení o elektronech se vyvíjí v atomistickou teorii veškerých jevů elektřiny“ (357). Jednota přírody se projevuje v „překvapující analogii“ diferenciálních rovnic vztahujících se k různým oblastem jevů. „Týmiž rovnicemi je možné řešit otázky hydrodynamiky i vyjadřovat teorii potenciálů. Teorie vírů v kapalinách a teorie viskozity plynů (Gasreibung) dospívají k překvapující analogii s teorií elektromagnetismu atd.“ (7). Lidé, kteří vyznávají „teorii univerzální substituce“, se nemohou vyhnout otázce, kdo si vlastně usmyslel tak jednotně „substituovat“ fyzickou přírodu.

Jako by odpovídal lidem, kteří mávnou rukou nad „fyzikem staré školy“, Boltzmann podrobně líčí, jak někteří odborníci ve „fyzikální chemii“ zaujímají gnozeologické stanovisko, jež je protikladné machismu. Vaubel, který je podle Boltzmannova autorem „jedné z nejlepších“ souborných prací^[317] z roku 1903, „se staví co nejpříkřeji proti tak často vychvalované fenomenalistické fyzice“ (381). „Chce si udělat pokud možno konkrétní názornou představu o povaze atomů a molekul a o silách působících mezi nimi. Tuto představu si vytváří v souladu s nejnovějšími experimenty v této oblasti“ (ionty, elektrony, rádium, Zeemanův efekt atd.). „Autor striktně lpí na dualismu hmoty a energie* a odděluje zákon zachování hmoty od zákona zachování energie. Pokud jde o hmotu, autor se přidržuje dualismu vážitelné látky a éteru, ale éter pokládá za materiální v nejpřísnějším smyslu slova“ (381). V druhém svazku své práce (teorie elektřiny) autor „od samého začátku zastává názor, že elektrické jevy jsou vyvolávány vzájemným působením a pohybem jednotek podobných atomu, totiž elektronů“ (383).

Tedy i pro Německo platí to, co přiznal pro Anglii spiritualista J. Ward, totiž že fyzikové realistické školy systematizují fakty a objevy posledních let neméně úspěšně než fyzikové symbolické školy a že zásadní rozdíl spočívá „jen“ v gnozeologickém hledisku.**

* Boltzmann chce říci, že autor se nepokouší myslet si pohyb bez hmoty. Mluvit zde o „dualismu“ je směšné. Filozofický monismus a dualismus spočívá v důsledném nebo nedůsledném uplatňování materialismu nebo idealismu.

** Práce Ericha Bechera o filozofických předpokladech exaktních přírodních věd (*Erich Becher, Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften, Leipzig 1907*), s ním jsem se seznámil až po napsání knihy, potvrzuje, co bylo řečeno v této podkapitole. Autor, který se nejvíce přibližuje ke gnozeologickému názoru Helmholtze a Boltzmannova, tj. k „stydlivému“ a do konce nedomyšlenému materialismu, věnuje svou práci obhajobě a výkladu základních postulátů fyziky a chemie. Z této obhajoby se přirozeně stává boj proti módnímu,

6. DVA SMĚRY V SOUDOBE FYZICE A FRANCOUZSKÝ FIDEISMUS

Rozkolísanosti machistické fyziky využila se stejnou rozhodností idealistická filozofie ve Francii. Viděli jsme už, jak novokritikové přijali Machovu Mechaniku, jak ihned zdůraznili idealistický charakter základů Machovy filozofie. Francouzský machista Poincaré (Henri) měl v tomto ohledu ještě větší úspěch. Nejreakčnější idealistická filozofie s vyloženě fideistickými závěry se ihned chopila jeho teorie. Představitel této filozofie Le Roy uvažoval takto: Vědecké pravdy jsou konvenční znaky, symboly; zavrhlí jste nesmyslné, „metafyzické“ nároky na poznání objek-

machistickému (srov. S. 91 aj.) směru ve fyzice, který však vzbuzuje stále větší odpor. E. Becher tento směr výstižně charakterizuje jako „*subjektivistický pozitivismus*“ (S. III) a soustřeďuje těžiště boje proti němu na potvrzení „hypotézy“ vnějšího světa (kap. II—VII), na potvrzení jeho „existence nezávisle na lidských vjemech“ (vom Wahrgenommenwerden unabhängige Existenz). Popírání této „hypotézy“ vede machisty často k *solipsismu* (S. 78—82 aj.). Machův názor, že jediným předmětem přírodních věd jsou „počítky a jejich komplexy, a nikoli vnější svět“ (S. 138), nazývá Becher „monismem počítků“ (Empfindungsmonismus) a zařazuje jej k „čistě konsciencialistickým směrům“. Tento těžkopádný a nepěkný termín je vytvořen z latinského conscientia — vědomí a neznamena nic jiného než filozofický idealismus (srov. S. 156). Ve dvou posledních kapitolách knihy srovnává E. Becher poměrně dobře starou, mechanistickou a novou, elektrickou teorii hmoty a obraz světa („kineticko-elastické“, jak říká autor, a „kineticko-elektrické“ pojetí přírody). Nová teorie založená na učení o elektronech je krokem vpřed v poznání jednoty světa; podle ní „jsou elementy materiálního světa elektrické náboje“ (Ladungen) (S. 223). „Každé čisté kinetické pojetí přírody nezná nic jiného než určitý počet pohybujících se věcí, ať už se nazývají elektrony nebo nějak jinak. Stav pohybu těchto věcí je v každém dalším časovém okamžiku zcela zákonitě určován polohou a stavem jejich pohybu v předcházejícím časovém okamžiku“ (225). Základním nedostatkem Becherovy knihy je autorova absolutní neznalost dialektického materialismu. Tato neznalost ho často přivádí k zmateným a nesmyslným závěrům, jimiž se zde nemůžeme zdržovat.

tivní reality; buďte tedy logičtí a uznejte jako my, že věda má praktický význam jen v jedné oblasti lidské činnosti a že náboženství má *neméně skutečný význam* než věda v jiné oblasti činnosti; „symbolická“ machistická věda nemá právo odmítat teologii. H. Poincaré se za tyto závěry stydlé a napadl je v knize *Hodnota vědy*[²⁷⁰]. Pohledte však, *jaké* gnozeologické stanovisko musel zastávat, aby se zbavil spojenců typu Le Roye. „Pan Le Roy,“ píše Poincaré, „prohlašuje rozum za nenapravitelně bezmocný jen proto, aby mohl dát více místa jiným zdrojům poznání, srdci, citu, instinktu a víře“ (214—215). „Nemohu ho následovat až do konce.“ Vědecké zákony jsou sice konvence, symboly, ale „mají-li vědecké ‚recepty‘ hodnotu jako pravidla pro jednání, pak je to proto, že mají celkem vzato, jak víme, úspěch. Vědět, to znamená již něco vědět, a je-li tomu tak, jaké máte právo tvrdit, že nemůžeme nic vědět?“ (219).

H. Poincaré se dovolává kritéria praxe. Tím však otázku jen posouvá a neřeší, neboť toto kritérium lze chápat jak v subjektivním, tak v objektivním smyslu. Le Roy také uznává toto kritérium pro vědu a průmysl; popírá jen, že tímto kritériem lze dokazovat *objektivní* pravdu, protože toto popření mu postačí, aby mohl uznávat subjektivní náboženskou pravdu vedle subjektivní (mimo lidstvo neexistující) vědecké pravdy. H. Poincaré chápe, že v polemice proti Le Royovi nestačí dovolávat se praxe, a přechází k otázce objektivnosti vědy. „Co je kritériem objektivnosti vědy? Totéž, co je kritériem naší víry ve vnější předměty. Tyto předměty jsou reálné, pokud se nám počítky, jež v nás vyvolávají (qu'ils nous font éprouver), jeví jako sjednocené jakýmsi nezničitelným pojátkem, a nikoli pomíjivou náhodou“ (269—270).

Připouštím, že autor této úvahy může být velký *fyzik*. Ale není pochyb o tom, že ho mohou brát vážně jako filozofa jen Vorošilovové-Juškevičové. To oni prohlásili, že materialismus byl vyvrácen „teorií“, která se při prvním

náporu fideismu *utíká pod křídla materialismu!* Vždyť je to ryzí materialismus, když řeknete, že počitky jsou v nás vyvolávány reálnými předměty a že „víra“ v objektivnost vědy je totéž jako „víra“ v objektivní existenci vnějších předmětů.

„Je možné například říci, že éter není méně reálný než kterékoli vnější těleso“ (270).

Jaký povyk by ztropili machisté, kdyby to vyslovil materialista! Kolik by tu bylo ubohých vtípů o „éterickém materialismu“ apod. Zakladatel módního empiriosymbolismu však už o pět stran dále kategoricky prohlašuje: „Vše, co není myšlenka, je čisté nic; vždyť si nemůžeme myslet nic než myšlenku“ (276). Mýlíte se, pane Poincaré: Vaše spisy dokazují, že jsou lidé, kteří mohou vymýšlet jen nesmysly. Mezi tyto lidi patří známý zmatkář Georges Sorel, který tvrdí, že „první dvě části“ Poincarého knihy o hodnotě vědy jsou „napsány v Le Royově duchu“ a že by se tedy oba filozofové mohli „smířit“ na tomto základě: pokus o ztotožnění vědy se světem je iluze; není třeba klást otázku, zda může věda poznávat přírodu; stačí, kdyby věda korespondovala s mechanismy, jež si vytváříme (Georges Sorel, *Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes*, Paris 1907^[306], p. 77, 80, 81).

Můžeme-li se o Poincarého „filozofii“ jen zmínit a jít dál, pak u díla A. Reye^[281] se musíme zastavit podrobně. Řekli jsme už, že dva základní směry v soudobé fyzice, jež Rey nazývá „konceptualistickým“ a „novomechanisticickým“ směrem, můžeme redukovat na rozdíl mezi idealistickou a materialistickou gnozeologií. Nyní se musíme podívat, jak pozitivista Rey řeší úkol, který je diametrálně protikladný úkolu spiritualisty J. Warda, idealistů H. Cohena a E. Hartmanna, totiž nepřistoupit na filozofické omyly nové fyziky, na její odklon směrem k idealismu, nýbrž napravit tyto omyly, dokázat, že idealistické (a fideistické) závěry na základě nové fyziky nemají oprávnění.

Jako červená nit se vine celým dílem A. Reye příznání

skutečnosti, že nové fyzikální teorie „konceptualistů“ (machistů) se chopil *fideismus* (s. II, 17, 220, 362 aj.) a „*filozofický idealismus*“ (200), skepticismus, pokud jde o práva rozumu a práva vědy (210, 220), subjektivismus (311) atd. A proto A. Rey *soustřeďuje* zcela oprávněně svou pozornost na analýzu toho, co „si myslí fyzikové o objektivní hodnotě fyziky“ (3).

Jaké jsou tedy výsledky této analýzy?

Vezměme si základní pojem, pojem zkušenosti. Rey ujišťuje, že Machova (pro jednoduchost a stručnost budeme Macha pokládat za představitele školy, kterou Rey nazývá konceptualistickou) subjektivistická interpretace tohoto pojmu je jen pouhé nedorozumění. Mezi „hlavní nové rysy filozofie z konce 19. století“ patří skutečně to, že „empirismus, stále zjemnělejší a stále bohatší svými odstíny, vede k fideismu, k uznávání svrchovanosti víry, je to tentýž empirismus, který byl kdysi mocnou zbraní v boji skepticismu proti tvrzením metafyziky. Nedošlo k tomu snad proto, že byl reálný smysl slova ‚zkušenost‘ nepostřehnutelnými nuancemi fakticky zkomolen? Ve skutečnosti nás zkušenost, bereme-li ji v jejích existenčních podmínkách, v experimentální vědě, která ji precizuje a tříbí, vede k nutnosti a k pravdě“ (398). Je jisté, že celý machismus v širokém smyslu tohoto slova spočívá pouze v tom, že nepostřehnutelnými nuancemi překrucuje reálný smysl slova „zkušenost“! Ale jak toto překrucování napravuje Rey, který z něho obviňuje pouze fideisty, a ne svého Macha? Poslechněte si to: „Zkušenost je obvykle definována jako poznání objektu. Tato definice je spíše na místě ve fyzikální vědě než kdekoli jinde... Zkušenost je to, nad čím náš rozum nemá žádnou moc, co nemohou změnit naše přání, naše vůle, to, co je nám dáno, co nevytváříme. Zkušenost je objekt vzhledem (en face du) k subjektu“ (314).

Zde máte příklad, jak Rey obhajuje machismus! Jak geniálně předvídavý byl Engels, když nejnovější stoupence

filozofického agnosticizmu a fenomenalismu charakterizoval označením „stydliví materialisté“. Pozitivist a horlivý fenomenalista Rey je vynikajícím exemplářem tohoto typu. Je-li zkušenost „poznáním objektu“, jestliže „zkušenost je objektem vzhledem k subjektu“, spočívá-li zkušenost v tom, že „něco vnějšího (quelque chose du dehors) existuje a existuje nutně“ (se pose et en se posant s'impose, p. 324), pak to zjevně vyúsťuje do materialismu! Reyův fenomenalismus, jeho příliš horlivé zdůrazňování, že neexistuje nic kromě počitků, že objektivní je obecně platné atd. apod. — to všechno je fíkový list, prázdné slovní obraty, které zastírají materialismus, jestliže se nám říká:

„Objektivní je to, co je nám dáno zvnějšku, co je nám vnuceno (imposé) zkušeností; to, co sami nevytváříme, co je vytvořeno nezávisle na nás a co nás samé v jistém smyslu vytváří“ (320). Rey obhajuje „konceptualismus“ tak, že jej ničí! Idealistické závěry z machismu je možné vyvrátit jen tím, že machismus bude interpretován jako stydlivý materialismus. Rey sice sám uznal rozdíl mezi dvěma směry v soudobé fyzice, snaží se však v potu tváře setřít všechny rozdíly ve prospěch materialistického směru. Například o novomechanicistické škole Rey praví, že nepřipouští „ani nejmenší pochyby, ani nejmenší nejistoty“ v otázce objektivnosti fyziky (237): „Zde (tj. na půdě učení této školy) jste vzdáleni všem oklikám, jimiž jste museli projít z hlediska jiných fyzikálních teorií, abyste dospěli k potvrzení této objektivnosti.“

A právě tyto „okliky“ machismu Rey zakrývá a v celém svém výkladu zahaluje závojem. Základním rysem materialismu je právě to, že *vychází* z objektivnosti vědy, z uznávání objektivní reality, kterou věda odráží, kdežto idealismus *potřebuje* „okliky“, aby mohl „odvodit“ objektivnost tak či onak z ducha, z vědomí, z „psychična“. „Novomechanicistická (tj. převládající) škola ve fyzice,“ píše Rey, „*věřt v realnost* fyzikální teorie, stejně jako lidstvo *věřt v realnost* vnějšího světa“ (p. 234, § 22: teze). Tato škola

„chce“, aby „teorie byla snímkem (le décalque) objektu“ (235).

To je správné. Ale tento základní rys „novomechanistic-ké“ školy není nic jiného než základ *materialistické* gnozeologie. Tento základní fakt naprosto nemůže oslabit ani to, že se Rey zřká materialistů a ujišťuje, že novomechanisté jsou v podstatě také fenomenalisté apod. Podstata rozdílu mezi novomechanisty (materialisty více či méně stydlivými) a machisty tkví právě v tom, že machisté od této teorie poznání *upouštějí*, a tím, že od ní upouštějí, nutně *upadají* do fideismu.

Podívejme se na Reyův postoj k Machovu učení o příčinnosti a nutnosti v přírodě. Jen na první pohled, ujišťuje Rey, se může zdát, že se Mach „přibližuje ke skepticismu“ (76) a k „subjektivismu“ (76); tato „dvojsmyslnost“ (équivoque, p. 115) mizí, vezmeme-li Machovo učení vcelku. A Rey je bere vcelku, uvádí mnoho citátů z Nauky o teple i z Analýzy počitků a zvláště se pozastavuje u kapitoly o příčinnosti v prvním z uvedených spisů, ale... *ale neodvažuje se uvést nejzávažnější místo — Machovo prohlášení, že fyzikální nutnost neexistuje, nýbrž že je jen nutnost logická!* Na to lze jen říci, že to není interpretace, ale přikrašlování Macha, že je to stírání rozdílu mezi „novomechanismem“ a machismem. Reyův závěr zní: „Mach pokračuje v analýze, akceptuje Humovy a Millovy závěry i závěry všech fenomenalistů, podle jejichž názoru kauzalita v sobě nemá nic *substanciálního* a je jen zvykem myšlení. Mach přijímá základní tezi fenomenalismu, jejímž důsledkem je teorie kauzality, totiž že neexistuje nic kromě počitků. Ale Mach dodává ve smyslu čistě objektivistickém: Zkoumá-li věda počitky, objevuje v nich trvalé a společné elementy, které jsou sice abstrahovány od počitků, ale jsou stejně reálné jako počitky, neboť je z nich smyslovým pozorováním čerpáme. A tyto trvalé a společné elementy, jako je energie a její přeměny, jsou základem systematizace fyziky“ (117).

Z toho vyplývá, že Mach přijímá Humovu subjektivistic-

kou teorii kauzality a vysvětluje ji ve smyslu objektivistickém! Rey se vykručuje, když obhajuje Macha poukazováním na jeho nedůslednost, a dokazuje, že chápeme-li zkušenost „reálně“, vede nás tato zkušenost k „nutnosti“. Zkušenost je však to, co je nám dáno zvnějška, a jestliže nutnost přírody, její zákony jsou také dány člověku zvnějšku, z objektivní reálné přírody — pak ovšem každý rozdíl mezi machismem a materialismem mizí. Rey hájí machismus proti „novomechanismu“ tím, že na celé čáře před novomechanismem kapituluje, při čemž hájí slovo fenomenalismus, ale ne podstatu tohoto směru.

Poincaré například odvozuje zcela v Machově duchu přírodních zákonů — včetně toho, že prostor má tři rozměry — z toho, že jsou „výhodně konstruovatelné“. Ale to naprosto neznamená „libovolné“, spěchá s „opravou“ Rey. To ne, „pohodlně konstruovatelný“ zde znamená „*přizpůsobení k objektu*“ (podtrhl Rey, s. 196). Jak velkolepé rozlišení dvou škol a „vyvrácení“ materialismu, jen co je pravda... „Je-li Poincarého teorie logicky oddělena nepřeklenutelnou propastí od ontologického výkladu mechanicistické školy“ (tj. od názoru této školy, že teorie je snímek objektu),... „je-li Poincarého teorie s to být oporou filozofického idealismu, pak ji lze alespoň na půdě vědy velmi krásně uvést do souladu s celkovým vývojem koncepcí klasické fyziky, s tendencí považovat fyziku za objektivní vědění, stejně objektivní jako zkušenost, tj. jako počítky, z nichž zkušenost vychází“ (200).

Na jedné straně to nelze popírat, na druhé straně je nutné to přiznat. Na jedné straně odděluje Poincarého od novomechanismu nepřeklenutelná propast, i když Poincaré stojí *uprostřed* mezi Machovým „konceptualismem“ a novomechanismem, kdežto Mach jako by nebyl vůbec žádnou propastí oddělen od novomechanismu. Na druhé straně je možné Poincarého plně uvést do souladu s klasickou fyzikou, která podle slov samého Reye stojí jednoznačně na „mechanicistickém“ stanovisku. Na jedné straně je

Poincarého teorie s to být oporou filozofického idealismu, na druhé straně je slučitelná s objektivním pojetím slova „zkušenost“. Na jedné straně zlí fideisté zkomolili smysl slova „zkušenost“ pomocí nepostřehnutelných odchylek a odchýlili se od správného názoru, že „zkušenost je objekt“; na druhé straně objektivnost zkušenosti jen znamená, že zkušenost jsou počítky — s tím se plně ztotožňuje i Berkeley, i Fichte!

Rey se zapletl proto, že si uložil neřešitelný úkol: „smířit“ protiklad mezi materialistickou a idealistickou školou nové fyziky. Pokouší se zmírnit materialismus novomechanicistické školy tím, že vydává za fenomenalismus názory fyziků, kteří považují svou teorii za snímek objektu.* A pokouší se zmírnit idealismus konceptualistické školy tím, že

* „Smiřovatel“ A. Rey nejen zastřel, jak chápe otázku filozofický materialismus, ale nechal bez povšimnutí i nejvyhraněnější materialistická prohlášení francouzských fyziků. Nezmínil se například o Alfredu Cornuovi, který zemřel roku 1902. Tento fyzik přivítal ostwaldovské „potření (neboli překonání, Überwindung) vědeckého materialismu“ přezíravou poznámkou o domyšlivém fejetonistickém posuzování této otázky (viz *Revue générale des sciences*, 1895^[129], p. 1030—1031). Na mezinárodním kongresu fyziků v Paříži v roce 1900 A. Cornu řekl: „Čím více poznáváme přírodní jevy, tím více se vyvíjí a tím exaktnějším se stává smělý karteziánský názor na mechanismus světa: ve fyzickém světě není nic než hmota a pohyb. Problém jednoty fyzických sil... vystupuje po velkých objevech, které poznamenaly konec 19. století, znovu do popředí. Hlavní pozornost našich nejlepších soudobých vědců — Faradaye, Maxwella, Hertze (máme-li mluvit o těch známých fyzicích, kteří již zemřeli) — je zaměřena hlavně na to, aby exaktněji definovali přírodu a uhádli vlastnosti *nevážitelné hmoty* (matière subtile), nositelky světové energie... Návrat ke karteziánským názorům je zřejmý...“ (*Rapports présentés au Congrès International de Physique*, Paris 1900^[128], t. 4-me, p. 7). Lucien Poincaré v knize *Moderní fyzika* správně poznamenává, že tato karteziánská idea byla převzata a rozvinuta encyklopedisty 18. století (*Lucien Poincaré, La physique moderne*, Paris 1906^[271], p. 14), ale ani tento fyzik, ani A. Cornu nevědí, jak dialektičtí materialisté Marx a Engels oprostili tuto základní materialistickou tezi od jednostrannosti *mechanistického* materialismu.

vypouští nejvyhraněnější prohlášení jejích stoupenců a ostatní vykládá v duchu stydlivého materialismu. Jak fiktivní a jak nepřirozené přitom je, když se Rey zříká materialismu, ukazuje například jeho hodnocení teoretického významu Maxwellových a Hertzových diferenciálních rovnic. Okolnost, že tito fyzikové svou teorii omezují na systém rovnic, pokládají machisté za vyvrácení materialismu: rovnice — a nic víc, žádná hmota, žádná objektivní realita, jen symboly. Boltzmann^[100] tento názor vyvrací a uvědomuje si, že tím vyvrací fenomenalistickou fyziku. Rey vyvrací Boltzmannu a domnívá se, že tím hájí fenomenalismus! „Nelze vylučovat,“ praví, „Maxwella a Hertze z řad ‚mechanistů‘ proto, že se omezili na rovnice podobné diferenciálním rovnicím Lagrangeovy dynamiky. To neznamena, že podle Maxwellova a Hertzova názoru nemůžeme vybudovat mechanicistickou teorii elektřiny na reálných elementech. Naopak, tuto možnost dokazuje fakt, že elektrické jevy vysvětluje teorie, jejíž forma je totožná s obecnou formou klasické mechaniky“ (253)... Neurčitost nynějšího řešení problému „se bude zmenšovat podle toho, jak se bude stále exaktněji rýsovat *povaha* těch kvantitativních jednotek, tj. elementů, jež vstupují do rovnic“. Ne-prozkoumanost těch či oněch forem materiálního pohybu nepokládá Rey za důvod, aby popíral materiálnost pohybu. „Stejnorodost hmoty“ (262), která není postulátem, ale výsledkem zkušenosti a vývoje vědy, „stejnorodost objektu fyziky“ je předpokladem pro použitelnost měření a matematických výpočtů.

Uvedme ještě, jak Rey hodnotí kritérium praxe v teorii poznání: „Na rozdíl od tvrzení skeptiků máme právo říci, že praktická hodnota vědy vyplývá z její teoretické hodnoty.“ (368). Rey však raději přechází mlčením, že tato tvrzení skeptiků zcela jednoznačně převzali Mach, Poincaré a celá jejich škola. „Obě hodnoty jsou dvě nerozlučné a přísně paralelní stránky její objektivní hodnoty. Řekneme-li, že určitý přírodní zákon má praktickou cenu,...

znamená to ve skutečnosti totéž, jako když řekneme, že daný přírodní zákon má objektivní platnost... Působení na objekt předpokládá změnu objektu, reakci objektu, jež bude odpovídat našemu očekávání nebo předvídání, na základě kterých jsme k tomuto působení přistoupili. Toto očekávání nebo toto předvídání tedy v sobě obsahuje elementy, jež jsou *kontrolovatelné* objektem a naším jednáním... V těchto různých teoriích je tedy část objektivna“ (368). To je zcela materialistická a výlučně materialistická teorie poznání, neboť jiná hlediska a zvláště machismus odmítají objektivní, tj. na člověku a lidstvu nezávislý význam kritéria praxe.

Závěr: Rey přistoupil k otázce naprosto z jiné strany než Ward, Cohen a spol., ale jeho výsledky jsou stejné: musel totiž uznat materialistickou a idealistickou tendenci jako základ dvou hlavních škol v soudobé fyzice.

7. RUSKÝ „FYZIK IDEALISTA“

Jisté nepříznivé okolnosti mi při psaní této práce téměř zcela znemožnily seznámit se s ruskou literaturou k otázce, kterou se zabývám. Omezím se jen na výklad pro mé téma velmi důležitého článku našeho známého filozofického zpátečníka pana Lopatina *Fyzik idealista*^[35], jež byla uveřejněna loňského roku v časopise *Voprosy filosofii i psichologii*¹⁰³ (1907, září—říjen). Pravý ruský filozofický idealista pan Lopatin má k soudobým evropským idealistům asi stejný vztah jako Svaz ruského národa¹⁰⁴ k západním reakčním stranám. Tím poučnější ovšem je podívat se, jak se projevují tytéž filozofické tendence v naprosto odlišných kulturních a sociálních poměrech. Stať pana Lopatina je — jak říkají Francouzi — *éloge*, chvalozpěv na zesnulého ruského fyzika N. I. Šiškina (zemřel v roce 1906). Pana Lopatina zaujalo, že tento vzdělaný člověk, který se velmi zajímal o Hertze a zejména o novou fyziku, byl nejen pravivý

kadet (s. 339), ale i hluboce věřící člověk a ctitel filozofie V. Solovjova atd. apod. I když pan Lopatin zaměřil převážnou část svého „zájmu“ na oblast, kde filozofie má co dělat s policií, dokázal přece jen snést nějaký materiál i pro charakteristiku *gnoseologických* názorů fyzika idealisty. „Byl to,“ píše pan Lopatin, „opravdový pozitivista ve své neustálé snaze stavět se co nejkritičtěji k metodám bádání, k hypotézám a vědeckým faktům, aby se zjistilo, zda jsou vhodnými prostředky a podklady k vytvoření jednotného a uceleného světového názoru. V tomto ohledu byl N. I. Šiškin úplným protikladem svých velmi početných současníků. Už ve statích, které jsem dříve otiskl v tomto časopise, jsem se snažil nejednou vysvětlit, na základě jakých různorodých a často nespolehlivých podkladů vzniká takzvaný vědecký světový názor: obsahuje i dokázané fakty, i smělejší či méně smělá zobecnění a hypotézy vhodné pro určitou vědní oblast v určitém okamžiku, ba dokonce i pomocné vědecké fikce, a to vše je povyšováno na nezvratné objektivní pravdy, z jejichž hlediska je nutné posuzovat všechny ostatní názory a vyznání filozofického a náboženského rázu a zavrňovat všechno, co v těchto pravdách není zachyceno. Náš velmi nadaný přírodovědec a myslitel profesor V. I. Vernadskij s příkladnou jasností ukázal, jak bezobsažné a nemístné jsou podobné nároky, jež by chtěly z vědeckých názorů konkrétní historické epochy učinit strnulý, obecně platný dogmatický systém. V tomto směru však hřeší nejen široké kruhy čtenářské veřejnosti (*Poznámka pana Lopatina*: Pro tyto kruhy byla napsána celá řada populárních knih, jejichž úkolem je vštípit lidem přesvědčení, že existuje vědecký katechismus, který řeší všechny otázky. Typické spisy toho druhu jsou: *Síla a hmota* od Büchnera nebo Haeckelovy *Záhady světa*) a nejen jednotliví vědci ve speciálních oborech přírodních věd; mnohem podivuhodnější je, že se v tom ohledu prohřešují často i oficiální filozofové, kteří veškeré své úsilí mnohdy vynakládají na to, aby dokázali, že neřikají nic jiného než to, co už dříve řekli představitelé

jednotlivých speciálních věd, ale že to říkají po svém.

N. I. Šiškinovi vůbec nebyl vlastní zaujatý dogmatismus. Byl přesvědčeným obhájcem mechanicistického výkladu přírodních jevů, ale ten byl pro něho jen metodou bádání...“ (341). Hm... Hm... Známa písnička!... „Vůbec se nedomníval, že mechanicistická teorie odhaluje samu podstatu zkoumaných fenoménů; viděl v ní jen nejvhodnější a nejplodnější způsob, jak je sjednotit a zdůvodnit pro vědecké účely. Proto mechanicistické pojetí přírody a materialistický názor na přírodu pro něho zdaleka není totéž.“ Podobně jako u autorů Příspěvků „k“ filozofii marxismu^[53]! „Zcela naopak, zdálo se mu, že v otázkách vyššího řádu musí mechanicistická teorie zaujmout přísně kritický, ba dokonce smířlivý postoj“

V jazyce machistů to znamená „překonat zastaralý, úzký a jednostranný“ protiklad materialismu a idealismu... „Otázky prvopočátku a posledního konce věcí, vnitřní podstaty našeho ducha, svobody vůle, nesmrtnosti duše atd. nemohou co do svého smyslu v plném rozsahu podléhat kompetenci mechanicistické teorie, už proto ne, že jako metoda zkoumání je odkázána v přirozených hranicích své použitelnosti jen na fakty fyzické zkušenosti“ (342). Dva poslední řádky jsou nesporně plagiátem z Bogdanovova Empiriomonismu^[18].

„Světlo můžeme pokládat,“ napsal Šiškin ve stati O psychofyzických jevech z hlediska mechanicistické teorie^[74] (Voprosy filosofii i psichologii, sešit 1, s. 127), „za látku, pohyb, elektrinu nebo počitek.“

Není pochyby, že pan Lopatin zcela správně zařadil Šiškina mezi pozitivisty a že tento fyzik plně náležel k machistické škole nové fyziky. Šiškin chce svým výrokem o světle říci, že různé způsoby zkoumání světla jsou různými metodami „organizace zkušenosti“ (podle terminologie A. Bogdanova), které mají z toho či onoho hlediska stejné oprávnění, nebo že to jsou různá „spojení elementů“ (podle terminologie E. Macha) a že v žádném případě učení fy-

ziků o světle není snímkem objektivní reality. Ale Šiškin uvažuje naprosto nesprávně. „Světlo můžeme pokládat za látku nebo pohyb...“ V přírodě neexistuje ani látka bez pohybu, ani pohyb bez látky. První Šiškinova „konfrontace“ nemá smysl... „Nebo elektřinu...“ Elektřina je pohyb látky, tedy ani zde nemá Šiškin pravdu. Elektromagnetická teorie světla dokázala, že světlo a elektřina jsou formy pohybu jedné a téže látky (éteru)... „Nebo počitek...“ Počitek je obraz pohybující se hmoty. Jinak než prostřednictvím počitků se nemůžeme dovědět nic o žádných formách látky ani o žádných formách pohybu; počitky jsou vyvolávány působením pohybující se hmoty na naše smyslové orgány. To je hledisko přírodních věd. Počitek červené barvy odráží kmitání éteru, a to rychlostí asi 450 biliónů kmitů za sekundu. Počitek modré barvy odráží kmitání éteru rychlostí kolem 620 biliónů za sekundu. Kmitání éteru existuje nezávisle na našem vnímání světla. Naše počitky světla závisí na tom, jak kmitání éteru působí na zrakový orgán člověka. Naše počitky odrážejí objektivní realitu, tj. to, co existuje nezávisle na lidstvu a na počitcích člověka. To je hledisko přírodních věd. Šiškinova úvaha, jež je zaměřena proti materialismu, je nejotřelejší sofistikou.

8. PODSTATA A VÝZNAM „FYZIKÁLNÍHO“ IDEALISMU

Viděli jsme, že otázka gnozeologických závěrů vyplývajících z moderní fyziky byla a je z nejrozmanitějších hledisek diskutována jak v anglické, tak v německé a francouzské literatuře. Není sporu o tom, že máme co činit s jistým mezinárodním ideovým směrem, který není závislý na nějakém konkrétním filozofickém systému, nýbrž vyplývá z určitých obecných příčin, které leží mimo rámec filozofie. Výše uvedený přehled faktů nepochybně dokazuje, že

machismus „souvisí“ s novou fyzikou, a současně je dokladem toho, že naši machisté šíří *od základu nesprávnou* představu o charakteru této souvislosti. Jak ve filozofii, tak i ve fyzice se machisté otrocky ženou *za módou*, ale nedovedou ze svého, marxistického hlediska podat ucelený přehled konkrétních směrů a zhodnotit jejich pozici.

Dvojnásob falešné je každé krasořečnění o tom, že Machova filozofie je „filozofií přírodních věd 20. století“, „moderní filozofií přírodních věd“, „moderním přírodovědeckým pozitivismem“ apod. (Bogdanov v předmluvě k Analýze počitků^[16], s. IV, XII; srov. totéž u Juškeviče, Valentinova a jiných.) Předně je machismus ideově spjat jen s *jednou školou v jedné oblasti* soudobých přírodních věd. Za druhé, a *to je hlavní*, s touto školou spojuje machismus *nikoli to, co jej odlišuje od všech jiných směrů a nevýznamných systémů idealistické filozofie, nýbrž to, co má společného s veškerým filozofickým idealismem vůbec*. Stačí, abychom se jen letmo podívali na celý ideový směr, kterým se zabýváme, v jeho *komplexnosti*, a zmizí i nejmenší stín pochybnosti o správnosti uvedené teze. Vezměte si fyziky této školy: Němce Macha, Francouze Henri Poincarého, Belgičana P. Duhema, Angličana K. Pearsona. Mají mnoho společného, mají stejný základ a směr, jak to zcela správně uznává každý z nich, ale k tomu, co je jim společné, nepatří učení empiriokriticizmu a zejména ne Machovo učení o „elementech světa“. Tři posledně jmenovaní fyzikové dokonce vůbec neznají ani empiriokriticizmus, ani Machovo učení. Jen jedno je jim společné: filozofický idealismus, ke kterému se všichni bez výjimky *přiklánějí* více či méně vědomě a více či méně rozhodně. Vezměte si filozofy, kteří se opírají o *tuto školu* nové fyziky a snaží se ji gnozeologicky zdůvodnit a rozvinout, a koho zde opět uvidíte: německé immanentisty, Machovy žáky, francouzské novokritiky a idealisty, anglické spiritualisty, Rusa Lopatina plus jediného empiriomonistu A. Bogdanova. Jen jedno je jim všem společné — všichni totiž zastávají filozofický idealismus, ať už

více či méně vědomě, ať už více či méně rozhodně, ať už s unáhleným a nenadálým příklonem k fideismu, anebo s osobní nevraživostí vůči němu (A. Bogdanov).

Základní ideou zmíněné školy nové fyziky je to, že popírá objektivní realitu, jež je nám dána v počítku a jejímž odrazem jsou naše teorie, anebo to, že pochybuje o existenci této reality. Tím se tato škola odděluje od *materialismu*, který *podle všeobecného mínění* převládá mezi fyziky (nepřesně bývá nazýván realismem, novomechanicismem, hylokinetikou a sami fyzikové jej nijak vědomě nerozvíjejí), a odděluje se jako škola „fyzikálního“ idealismu.

Abychom objasnili tento termín, jenž zní velmi podivně, musíme připomenout jednu epizodu z dějin nejnovější filozofie a nejnovějších přírodních věd. V roce 1866 L. Feuerbach ostře vystoupil proti Johannu Müllerovi, proslulému zakladateli soudobé fyziologie, a zařadil ho „mezi fyziologické idealisty“ (Werke X^[172], S. 197). Jeho idealismus spočíval v tom, že při zkoumání významu mechanismu našich smyslových orgánů v jejich vztahu k počítkům došel například k tomu, že počitek světla vzniká v našem oku působením různorodých podnětů, a byl ochoten z toho vyvozovat neplatnost tvrzení, že naše počítky jsou obrazy objektivní reality. L. Feuerbach tak velmi přesně vystihl tendenci jedné přírodovědecké školy k „fyziologickému idealismu“, tj. k idealistickému výkladu známých výsledků fyziologie. Reakční filozofie potom dlouho žila z této „spojitosti“ fyziologie a filozofického idealismu, převážně kantovského typu. F. A. Lange používal fyziologie jako trumfu ve prospěch kantovského idealismu a k vyvracení materialismu a z imanentistů (které A. Bogdanov tak nesprávně označuje za směr stojící uprostřed mezi Machem a Kantem) se zvláště J. Rehmke pustil v roce 1882 do boje proti domněnce, že fyziologie potvrzuje kantovství.* Že řada velkých fyziolo-

* Johannes Rehmke, *Philosophie und Kantianismus*, Eisenach 1882, S. 15 n.

logů tehdy *táhla* k idealismu a kantovství, je stejně nesporné jako to, že řada velkých fyziků v naší době *táhne* k filozofickému idealismu. „Fyzikální“ idealismus, tj. idealismus určité školy fyziků z konce 19. století a z počátku 20. století, „vyvrací“ materialismus stejně tak málo, jak málo může prokázat spojitost idealismu (nebo empiriokriticizmu) s přírodními vědami, jak málo přesvědčivé byly podobné snahy F. A. Langeho a „fyziologických“ idealistů. Příklon k reakční filozofii, jenž se v obou případech vyskytl u jedné přírodovědecké školy v jedné oblasti přírodních věd, je dočasná oklika, přechodné chorobné období v dějinách vědy, choroba růstu vyvolaná především *náhlym zhroucením* starých ustálených pojmů.

Jak jsme už poukázali výše, spojitost soudobého „fyzikálního“ idealismu s krizí soudobé fyziky se všeobecně uznává. „Argumenty skeptické kritiky namířené proti soudobé fyzice,“ píše A. Rey a má tu na mysli ani ne tak skeptiky jako spíše otevřené stoupence fideismu typu Brunetièra, „vyústíjí v podstatě ve známý argument všech skeptiků, že jde o neshody v názorech“ (mezi fyziky). Tyto různé názory však „nejsou důkazem proti objektivnosti fyziky“. „V dějinách fyziky jako v každých dějinách je možné rozlišovat významná období, pro něž je příznačná různá forma a různý obecný charakter teorií... Jakmile dojde k jednomu z těch objevů, jenž ovlivní všechny oblasti fyziky, protože konstatuje nějaký kardinální fakt do té doby neznámý nebo ne zcela doceněný, mění se celý charakter fyziky a začíná nové období. Tak tomu bylo po Newtonových objevech, po Joulových-Mayerových a Carnotových-Clausiových objevech. Totéž se zřejmě děje po objevu radioaktivity... Historik, který bude později sledovat události z jistého nutného odstupu, snadno uvidí ustavičný vývoj tam, kde současníci vidí jen konflikty, rozpory, rozpadávání na různé školy. Je zřejmé, že krize, kterou prožívala fyzika v posledních letech, není nic jiného (navzdory závěrům, jež z této krize učinila filozofická kritika). Je to ty-

pická krize růstu (crise de croissance), vyvolaná novými velkými objevy. Nelze popřít, že krize vede k proměně fyziky — jinak by neexistoval vývoj ani pokrok —, ale vědeckého ducha nezmění“ (1. c.[²⁸¹], p. 370—372).

Smířovatel Rey se snaží sjednotit všechny školy soudobé fyziky proti fideismu! To je sice dobře míněný malý podvod, ale přece jen podvod, protože je nesporné, že Machova—Poincarého—Pearsonova škola se přiklonila k idealismu (vlastně rafinovanému fideismu). Objektivnost fyziky, která je spjata se základy „vědeckého ducha“ — na rozdíl od ducha fideistického — a kterou Rey tak vřele hájí, není ve skutečnosti nic jiného než „stydlivá“ formulace materialismu. Základní materialistický duch fyziky a veškerých soudobých přírodních věd ovšem překoná všemožné krize jedině tehdy, bude-li metafyzický materialismus nahrazen dialektickým materialismem.

Smířovatel Rey se velmi často snaží zastříť, že krize soudobé fyziky spočívá v tom, že fyzika ustoupila od jednoznačného, rozhodného a neodvolatelného uznání objektivní platnosti svých teorií, ale fakty jsou silnější než všechny smířovací pokusy. „Matematikové,“ píše Rey, „kteří jsou zvyklí na vědu, v níž — alespoň zdánlivě — je objekt vytvořenem rozumu učence nebo v níž v každém případě konkrétní jevy nevstupují do bádání, si vytvořili o fyzice příliš abstraktní představu: ve snaze sblížit ji s matematikou přenesli obecnou teorii matematiky do fyziky... Všichni ti, kdo se zabývají experimenty, poukazují na vpád (invasion) matematického ducha do způsobu usuzování ve fyzice a do pojetí fyziky. Nelze tímto vlivem, který neztrácí na významu, i když je někdy skryt, vyložit častou nejistotu a myšlenkové tápání, pokud jde o objektivnost fyziky, a okliky, jimiž docházíme k objektivitě, nebo překážky, jež je přitom nutné překonávat?...“ (227).

To je výborně řečeno! „Myšlenkové tápání“ týkající se objektivnosti fyziky — v tom je podstata módního „fyzikálního“ idealismu.

„Abstraktní matematické fikce vytvořily španělskou stěnu mezi fyzickou realitou a způsobem, jímž matematikové chápou vědu o této realitě. Nejasně pociťují objektivnost fyziky..., kdykoli přistupují k fyzice, chtějí být především objektivní, snaží se opřít o realitu a ponechat si tuto oporu, ale staré návyky nabývají vrchu. Až k energetismu, který chtěl vykonstruovat představy o světě mnohem přesněji a s menším počtem hypotéz než dřívější mechanická fyzika, která se snažila kopírovat (déalquer) smyslový svět a nikoli jej přetvářet, máme stále co dělat s matematickými teoriemi... Matematikové udělali vše, aby zachránili objektivnost fyziky, neboť bez objektivnosti — a to chápou velmi dobře — nemůže být řeč o fyzice... Ale složitost jejich teorií, jejich okliky zanechávají v nás trapný pocit. Je to příliš umělé, příliš uhlazené, vykonstruované (édifié); experimentátor tu nenachází spontánní důvěru, kterou v něm vzbuzuje stálý styk s fyzickou realitou... To je v podstatě názor všech fyziků, kteří jsou především fyziky — a těch jsou celé šiky —, anebo těch, kteří jsou pouze fyziky, to je názor celé novomechanicistické školy... Krize fyziky spočívá v tom, že fyziku ovládl duch matematiky. Pokrok fyziky na jedné straně a pokrok matematiky na straně druhé vedly v 19. století k těsnému sblížení obou těchto věd... Teoretická fyzika se stala matematickou fyzikou... Tehdy začalo období formální fyziky, tj. matematické fyziky, která se stala čistě matematickou, matematické fyziky, která už nebyla fyzikálním oborem, ale oborem matematiky. V této nové fázi matematik, který si zvykl na konceptuální (čistě logické) elementy, tvořící jediný materiál jeho práce, a jenž se cítil stísněn hrubými, materiálními elementy, které se mu nezdály dost poddajné, nutně musel usilovat o to, aby od nich co nejvíce abstrahoval, aby si je představil zcela nemateriálně, čistě logicky, nebo aby je dokonce vůbec ignoroval. Elementy jako reálné, objektivní údaje, tj. jako *fyzické* elementy, úplně zmizely. Zůstaly jen formální vztahy vyjádřené diferenciálními rovnicemi...

Nedá-li se matematik zmást konstruktivní prací svého rozumu..., bude si umět nalézt souvislost teoretické fyziky se zkušeností, jenže na první pohled se to bude i nezavěšenému člověku patrně zdát jako svévolná teoretická konstrukce... Reálné elementy jsou zaměněny abstraktním pojmem... Tak se historicky, touto matematickou formou, kterou akceptovala teoretická fyzika, vysvětlují... nesnáze (le malaise), krize fyziky a její zdánlivé odtržení od objektivních faktů“ (228—232).

To je první příčina vzniku „fyzikálního“ idealismu. Reakční tendence plodí sám pokrok vědy. Velký úspěch přírodních věd, skutečnost, že se přiblížily k tak homogenním a jednoduchým elementům hmoty, jejichž zákony pohybu se dají zpracovat matematicky, způsobuje, že matematikové zapomínají na hmotu. „Hmota mizí“, zůstávají jen rovnice. Na novém vývojovém stupni a jakoby v nové podobě dospíváme ke staré kantovské myšlence: rozum předpisuje přírodě zákony. Hermann Cohen, který je, jak jsme viděli, nadšen idealistickým duchem nové fyziky, zachází tak daleko, že propaguje zavedení vyšší matematiky do škol, aby byl gymnazistům vštípen opět duch idealismu, vytlačený naší materialistickou epochou (Geschichte des Materialismus von A. Lange, 5. Auflage, 1896, Bd. II[¹²⁴], S. XLIX). Ovšem to jsou jen nesmyslné fantazie reakcionáře, ale ve skutečnosti tu není a ani nemůže být nic jiného než to, že se přechodně malá část specialistů dala unést idealismem. Je však nanejvýš charakteristické, jak se tonoucí chytá stébla, jakými rafinovanými prostředky se pokoušejí představitelé vzdělané buržoazie uměle zachránit nebo získat skulinku pro fideismus, který vzniká v nejnižších lidových vrstvách z nevědomosti, zdeptanosti a nesmyslného barbarství vyvolávaného rozpory kapitalismu.

Druhou příčinou, která dala vzniknout „fyzikálnímu“ idealismu, je princip *relativismu*, relativnosti našeho vědění, princip, jenž se zvláště silně vnucuje fyzikům v období

náhlého zhroucení starých teorií a jenž *při neznalosti dialektiky* nutně vede k idealismu.

Tato otázka vztahu mezi relativismem a dialektikou je snad nejdůležitější pro vysvětlení teoretických nezdarů machismu. Například takový Rey — stejně jako všichni evropští pozitivisté — nemá o marxistické dialektice sebe-menší ponětí. Slovo dialektika používá výhradně ve smyslu idealistické filozofické spekulace. Proto bezmocně tápe, když cítí, že nová fyzika klopýtla o relativismus, a pokouší se odlišit relativismus umírněný od neumírněného. Samozřejmě, „neumírněný relativismus hraničí logicky, ne-li prakticky, se skutečným skepticismem“ (215), ale u Poincarého se prý s tímto „neumírněným“ relativismem nesetkáváme. Jako by bylo možné navázat na lékárnických vážkách o něco více či méně relativismu, a tím machismus napravit!

Teoreticky jedině správnou odpověď na otázku relativismu dává ve skutečnosti Marxova a Engelsova materialistická dialektika a její neznalost musí *nutně* vést od relativismu k filozofickému idealismu. Nepochopení této okolnosti v nejapné knížce pana Bermana *Dialektika ve světle soudobé teorie poznání*^[6] již samo o sobě stačí, aby tato knížka byla považována za naprosto bezvýznamnou: pan Berman zopakoval starý, prastarý nesmysl o dialektice, kterou vůbec nepochopil. Viděli jsme už, že stejné nepochopení v teorii poznání se projevuje u *všech* machistů *na každém kroku*.

Všechny staré pravdy fyziky se ukazují jako pravdy relativní včetně těch, které byly pokládány za nesporné a nezvratné; *to znamená*, že žádná objektivní pravda nezávislá na lidstvu nemůže existovat. Tak uvažují nejen všichni machisté, ale všichni „fyzikální“ idealisté vůbec. Že ze souhrnu relativních pravd v jejich vývoji se vytváří absolutní pravda, že relativní pravdy představují relativně věrné odrazy objektu, který je na lidstvu nezávislý, že tyto odrazy se stávají stále věrnějšími, že v každé vědecké prav-

dě přes její relativnost je prvek absolutní pravdy — všechna tato tvrzení, samozřejmě pro každého, kdo se zamyslel nad Engelsovým Anti-Dühringem, jsou pro „moderní“ teorii poznání knihou se sedmi pečeti.

Takové spisy jako Teorie fyziky P. Duhema* nebo Stallovy Pojmy a teorie soudobé fyziky**, jež Mach zvláště doporučuje, ukazují velmi názorně, že tito „fyzikální“ idealisté přiřkládají největší význam právě důkazu relativnosti našich poznatků a v podstatě kolísají mezi idealismem a dialektickým materialismem. Oba autoři, kteří žili v různé době a přistupují k otázce z různých hledisek (Duhem je povoláním fyzik a pracoval v tomto oboru dvacet let; Stallo je bývalý pravověrný hegelovec, který se stydí za svou přírodní filozofii v starohegelovském duchu, již vydal v roce 1848^[309]), bojují velmi energicky proti atomisticko-mechanistickému chápání přírody. Dokazují, že toto chápání je omezené, že je nemožné, abychom je uznali za hranici našich poznatků, že mnohé pojmy autorů přidržujících se tohoto pojetí, jsou zkostnatělé. Takovýto nedostatek starého materialismu je jistě nepochybný; nepochopení relativnosti všech vědeckých teorií, neznanost dialektiky a přeřeňování mechanistického hlediska vytýkal Engels dřívějším materialistům. Engels však dovedl (na rozdíl od Stalla) hodit přes palubu hegelovský idealismus a geniálně pochopit pravdivé jádro hegelovské dialektiky. Engels se zřekl starého, metafyzického materialismu ve prospěch dialektického materialismu a nikoli ve prospěch relativismu, který upadá do subjektivismu. „Mechanicistická teorie,“ praví například Stallo, „jako všechny metafyzické teorie hypostazuje jednotlivé, ideální a snad i čistě konvenční skupiny atributů nebo jednotlivé atributy a posuzuje

* P. Duhem, La théorie physique, son objet et sa structure, Paris 1906.

** J. B. Stallo, The Concepts and Theories of Modern Physics, London 1882. Existuje francouzský^[310] a německý^[307] překlad.

je jako různé druhy objektivní reality“ (p. 150). Je správné, nezřkáte-li se přitom uznávání objektivní reality a bojujete-li proti metafyzice jakožto antidialektice. Stallo si to dobře neuvědomuje. Materialistickou dialektiku nepochopil, a proto často upadá přes relativismus do subjektivismu a idealismu.

Stejně je tomu s Duhemem. Vynakládá obrovskou námahu a uvádí řadu stejně zajímavých a cenných příkladů z dějin fyziky, s jakými se můžeme často setkat u Macha, aby dokázal, že „každý fyzikální zákon je dočasný a relativní, protože je přibližný“ (280). Ten člověk se pokouší vypáčit otevřené dveře! pomyslí si při čtení dlouhých úvah na toto téma marxista. To je právě směla Duhema, Stalla, Macha a Poincarého, že nevidí dveře, které otevřel dialektický materialismus. Protože nedovedou správně formulovat relativismus, sklouzávají na pozice idealismu. „Fyzikální zákon není přesně vzato pravdivý ani lživý, ale je přibližný,“ píše Duhem (p. 274). V tomto „ale“ už je počátek omylu, tam se začíná stírat hranice mezi vědeckou teorií přibližně *odrážející objekt*, tj. přibližující se objektivní pravdě, a teorií svévolnou, fantastickou, čistě konvenční, například teorií náboženství nebo teorií hry v šachy.

Tento omyl přivádí Duhema až k tomu, že otázku, zda „materiální realita“ odpovídá smyslovým jevům, prohlašuje za *metafyziku* (p. 10): Pryč s otázkou reality; naše pojmy a hypotézy jsou pouhé symboly (*signes*, p. 26), „libovolné“ (27) konstrukce apod. Odtud je už jen krok k idealismu, k „fyzice věřícího“, kterou pan Pierre Duhem v kantovském duchu také hlásá (u Reye, p. 162; srov. p. 160). Ale dobrák Adler (Fritz) — také machista, který chce být marxistou! — nepřišel s ničím moudřejším než s takovouto „opravou“ Duhema: prý odstraňuje „reality skryté za jevy jen jako objekty teorie a nikoli jako *objekty skutečnosti*“*.

* Poznámka překladatele^[80] k německému překladu Duhemovy knihy, Leipzig 1908, J. Barth.

Tuto kritiku kantovství z hlediska Humova a Berkeleyho už přece známe!

Ale o žádném vědomém kantovství u P. Duhema nemůže být ani řeč. Duhem stejně jako Mach jen *tápe* a neví, o co svůj relativismus opřít. Na mnoha místech se přibližuje až k dialektickému materialismu. Říká, že známe zvuk, „jak existuje ve vztahu k nám, ale nikoli tak, jaký je sám o sobě v tělesech, která zvuk vydávají. Tuto realitu, z níž naše počítky odhalují jen to, co je vnější a na povrchu, nám umožňují poznat akustické teorie. Říkají nám, že tam, kde naše vjemy postihují jen zdání, jež nazýváme zvukem, reálně existuje periodický, miniaturní, velmi rychlý pohyb“ atd. (p. 7). Tělesa tedy nejsou symboly počítků, nýbrž počítky jsou symboly (přesněji obrazy) těles. „Vývoj fyziky vyvolává ustavičný boj mezi přírodou, která nepřestává poskytovat materiál, a rozumem, který nepřestává poznávat“ (p. 32); příroda je nekonečná, jako je nekonečná i její nejmenší částice (tedy i elektron), rozum však stejně donekonečna přeměňuje „věci o sobě“ ve „věci pro nás“. „Boj mezi realitou a fyzikálními zákony bude tedy trvat nekonečně; realita každý zákon zformulovaný fyzikou dřívě či později prostě vyvrátí, vyvrátí jej pomocí faktu; ale fyzika bude vyvrácený zákon stále korigovat, pozměňovat a činit složitějším“ (290). To by byl naprosto správný výklad dialektického materialismu, kdyby se autor pevně držel existence této objektivní reality nezávislé na lidstvu. „Fyzikální teorie není čistě umělý systém, dnes vhodný a zítra nevhodný; je to klasifikace vždy víc a více odpovídající přírodě, stále jasnější a jasnější odraz reality, kterou experimentální metoda nemůže pozorovat bezprostředně“ (doslova tváří v tvář — face à face, p. 445).

Machista Duhem se v poslední větě přibližuje ke kantovskému idealismu: jako by existovala ještě jiná cesta pro jinou metodu než „experimentální“, jako by „věci o sobě“ nebylo možné poznávat přímo, bezprostředně, tváří v tvář. Jestliže však fyzikální teorie odpovídá stále víc a více přf-

rodě, znamená to, že „příroda“ existuje nezávisle na našem vědomí jako realita „odrážena“ touto teorií — a to je právě názor dialektického materialismu.

Zkrátka, dnešní „fyzikální“ idealismus právě tak jako včerejší „fyzilogický“ idealismus znamená pouze to, že jedna škola přírodovědců v jedné oblasti přírodních věd upadla do reakční filozofie, protože se nedovedla přímo a okamžitě povznést od metafyzického materialismu k materialismu dialektickému.* Tento krok soudobá fyzika dělá a udělá jej, ale k této jedině správné metodě a jedině správné filozofii přírodních věd nepostupuje přímo, nýbrž oklikami, nikoli vědomě, nýbrž živelně, nevidí jasně svůj „konečný cíl“, nýbrž přibližuje se k němu tápavě, kolísavě, často z opačné strany. Soudobá fyzika prožívá porodní bo-

* Slavný chemik William Ramsay říká: „Často se mě tázali, zda elektřina není vibrace? Jak potom lze vyložit bezdrátovou telegrafii neustálým pohybem malých částic nebo tělísek (korpuskulí)? Tu je odpověď: Elektřina je *věc*; *existuje* (podtrženo Ramsayem) v podobě těchto malých tělísek, ale když tato tělíska odletí od nějakého objektu, šíří se éterem vlna podobná světelné vlně a tato vlna je využívána pro bezdrátový telegraf“ (*William Ramsay, Essays Biographical and Chemical, London 1908, p. 126*). V souvislosti s výkladem přeměny rádia v hélium Ramsay poznamenal: „Přinejmenším jeden takzvaný prvek už nyní nemůže být považován za poslední hmotu; sám se proměňuje v jednodušší formu hmoty“ (p. 160). „Je téměř nepochybné, že záporná elektřina je zvláštní forma hmoty; ale kladná elektřina je hmota zbavená elektřiny záporné, tj. je hmota minus tato elektrická hmota“ (176). „Co je elektřina? Dříve se myslelo, že existují dva druhy elektřiny: kladná a záporná. V té době nebylo možné odpovědět na danou otázku. Podle nejnovějších výzkumů je však pravděpodobné, že to, co jsme si zvykli nazývat zápornou elektřinou, je ve skutečnosti (really) substance. Měrná hmotnost částic elektřiny je skutečně změřena; tato částička se rovná přibližně jedné sedmisetině hmotnosti atomu vodíku... Atomy elektřiny se nazývají elektrony“ (196). Kdyby uměli naši machisté psíci knihy a stati s filozofickou tematikou přemýšlet, pochopili by, že slovní spojení „hmota mizí“, „hmotu lze redukovat na elektřinu“ apod. jsou jen gnozeologicky bezradným vyjádřením pravdy, že se daří objevovat nové formy hmoty, nové formy pohybu hmoty a staré formy převádět na tyto nové atd.

lesti. Rodí dialektický materialismus. Porod je bolestný. Rodí se přitom nejen živoucí a životaschopná bytost, ale nutně i nějaké mrtvé plody, jisté zmetky, které by se měly odklidit. Mezi tyto zmetky patří celý fyzikální idealismus, celá empiriokritická filozofie spolu s empiriosymbolismem, empiriomonismem atd. apod.

KAPITOLA VI
EMPIRIOKRITICISMUS
A HISTORICKÝ
MATERIALISMUS

Ruští machisté, jak už jsme viděli, se dělí na dva tábory: pan V. Černov a spolupracovníci časopisu *Russkoje bogatstvo*¹⁰⁵ jsou rozhodnými a důslednými odpůrci dialektického materialismu jak ve filozofii, tak v historii. Druhá skupina machistů, kteří nás zde nejvíce zajímají, chtějí být marxisty a snaží se čtenáře všemožně ujistit, že machismus je slučitelný s Marxovým a Engelsovým historickým materialismem. Je pravda, že toto ujišťování zůstává většinou jen ujišťováním: ani jeden machista, který chce být marxistou, neučinil sebemenší pokus, aby jen poněkud systematicky vyložil skutečné tendence zakladatelů empiriokriticismu v oblasti společenských věd. Zastavíme se stručně u této otázky a probereme nejprve tvrzení německých empiriokritiků, pokud je nacházíme v literatuře a potom tvrzení jejich ruských žáků.

1. EXKURSY
NĚMECKÝCH EMPIRIOKRITIKŮ
DO OBLASTI SPOLEČENSKÝCH VĚD

V roce 1895, ještě za života R. Avenaria, byla ve filozofickém časopise, který vydával, otištěna stať jeho žáka F. Bleie pod názvem *Metafyzika v politické ekonomii**. Všichni učitelé empiriokriticismu bojují nejen s „metafy-

* *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1895, Bd. XIX. F. Blei, *Die Metaphysik in der Nationalökonomie*, SS. 378—390.

zikou“ otevřeného, vědomého filozofického materialismu, ale i přírodních věd, které spontánně zastávají materialistické hledisko v teorii poznání. Žák zahajuje boj proti metafyzice v politické ekonomii. Tento boj je namířen proti nejrozmanitějším školám v politické ekonomii, nás však zajímá pouze charakter empiriokritické argumentace proti Marxově a Engelsově škole.

„Cílem tohoto zkoumání,“ píše F. Blei, „je ukázat, že veškerá dosavadní politická ekonomie operuje při výkladu jevů hospodářského života metafyzickými předpoklady: odvozuje ‚zákony‘ hospodářství z ‚povahy‘ hospodářství a člověk vystupuje ve vztahu k těmto ‚zákonům‘ jen jako něco nahodilého... Všemi svými dosavadními teoriemi stojí politická ekonomie na metafyzické půdě a všechny její teorie jsou nebiologické, a proto nevědecké a pro poznání bezcenné... Teoretikové nevědí, na čem stavějí své teorie a z čeho tyto teorie vycházejí. Pokládají se za realisty, kteří operují bez jakýchkoli předpokladů, protože se přece zabývají tak ‚střízlivými‘ (nüchterne), ‚praktickými‘ a ‚očividnými‘ (sinnfällige) hospodářskými jevy... A všichni také jsou s mnoha směry ve fyziologii spříznění jako děti — v našem případě to jsou fyziologové a ekonomové — pocházející z téhož otce a matky, totiž z metafyziky a spekulace. Jedna škola ekonomů analyzuje ‚hospodářské‘ ‚jevy‘ (Avenarius a jeho škola dávají do uvozovek obyčejná slova a chtějí tak ukázat, že oni jako skuteční filozofové chápou veškerou ‚metafyzičnost‘ tohoto vulgárního užívání slov neočištěného gnozeologickou analýzou), aniž uvádí to, co analýza touto cestou našla (das Gefundene), ve vztah s chováním jedinců: fyziologové vylučují ze svých výzkumů chování jedince jakožto ‚působení duše‘ (Wirkungen der Seele), ekonomové tohoto směru prohlašují chování jedinců vzhledem k ‚imanentním zákonům hospodářství‘ za bezvýznamné (eine Negligible) (378—379). U Marxe teorie konstatovala z vykonstruovaných procesů ‚hospodářské zákony‘, přičemž ‚zákony‘ stály v počátečním úseku

(Initialabschnitt) závislé vitální řady, kdežto hospodářské procesy v jejím konečném úseku (Finalabschnitt) ... „Hospodářství“ se ekonomům stalo transcendentní kategorií, v níž objevovali „zákony“, které objevit chtěli: „zákony“, „kapitálu“ a „práce“, „renty“, „mzdy“, „zisku“. Člověk se stal ekonomům platonickým pojmem „kapitalisty“, „dělníka“ atd. Socialismus připsal „kapitalistovi“ jako vlastnost „ziskuchtivost“, liberalismus připsal dělníkovi jako vlastnost „potřebnost“ a obě vlastnosti byly přitom vysvětlovány „zákonitým působením kapitálu““ (381—382).

„Marx přistoupil ke studiu francouzského socialismu a politické ekonomie už se socialistickým světovým názorem a cílem jeho poznání bylo tento světový názor „teoreticky zdůvodnit“, aby „zajistil“ jeho počáteční hodnotu. Zákon hodnoty našel Marx u Ricarda, avšak... závěry francouzských socialistů z Ricarda nemohly Marxovi postačit k „zajištění“ jeho hodnoty E , uvedené do vitální difference, tj. „světového názoru“, neboť tyto závěry tvořily už součást obsahu jeho počáteční hodnoty jakožto „rozhořčení nad okrádáním dělníků“ atd. Závěry byly zamítnuty jako „ekonomicky formálně nesprávné“, neboť jsou pouhou „aplikací morálky na politickou ekonomii“. „Co je však ekonomicky formálně nesprávné, může přesto být z hlediska světových dějin správné. Prohlásí-li mravní vědomí masy nějaký ekonomický fakt za nespravedlivý, dokazuje to, že tento fakt sám se už přežil, že nastoupily jiné ekonomické fakty, které způsobily, že se onen fakt stal nesnesitelným a neudržitelným. Za formální ekonomickou nesprávností se tedy může skrývat velmi pravdivý ekonomický obsah““ (Engels v předmluvě k *Bídě filozofie*^[182]).

„V tomto citátu,“ pokračuje F. Blei, když uvedl Engelsův citát, „je odstraněn (abgehoben — Avenariův terminus technicus, který znamená: vstoupit do vědomí, vystoupit do popředí) střední úsek (Medialabschnitt) závislé řady, která nás tu zajímá. Po „poznání“ toho, že za „mravním vědomím bezpráví“ musí být skryt „ekonomický fakt“,

nastupuje konečný úsek“ (Finalabschnitt: Marxova teorie je výpověď, tj. hodnota *E*, vitální diference, procházející třemi stadii, třemi úseky: začátkem, středem, koncem, Initialabschnitt, Medialabschnitt, Finalabschnitt)..., „tj. ‚poznání‘ tohoto ‚ekonomického faktu‘. Nebo jinými slovy: nyní jde o to, aby počáteční hodnota, tj. ‚světový názor‘, byla ‚znovu objevena‘ v ‚ekonomických faktech‘ a aby tak byla tato počáteční hodnota ‚zajištěna‘. — Tato určitá variace závislé řady obsahuje už Marxovu metafyziku bez ohledu na to, jak vystupuje ‚poznání‘ v konečném úseku (Finalabschnitt). ‚Socialistický světový názor‘ jakožto samostatná hodnota *E*, ‚absolutní pravda‘, se ‚dodatečně‘ zdůvodňuje pomocí ‚speciální‘ teorie poznání, totiž pomocí Marxovy ekonomické soustavy a materialistického pojetí dějin... Pomocí pojmu nadhodnoty nachází nyní ono ‚subjektivně‘ ‚pravdivé‘ v Marxově světovém názoru svou ‚objektivní pravdu‘ v teorii poznání ‚ekonomických kategorií‘ — zajištění počáteční hodnoty je dovršeno, metafyzika dodatečně akceptovala kritiku poznání“ (384—386).

Čtenář se na nás asi zlobí, že tak dlouho citujeme tento neuvěřitelně nechutný galimatyáš, toto kvaziučené klounovství v hávu Avenariovy terminologie. Avšak wer den *Feind* will verstehen, muss in *Feindes* Lande gehen — kdo chce znát svého *nepřítele*, musí jít do *nepřítelovy* země.¹⁰⁶ A Avenariův filozofický časopis je přece pro marxisty skutečně nepřátelskou zemí. Proto žádáme čtenáře, aby na okamžik v sobě potlačil oprávněné rozhořčení proti klounům buržoazní vědy a aby analyzoval argumentaci Avenariova žáka a spolupracovníka.

První argument: Marx je „metafyzik“, který nepochopil gnozeologickou „kritiku pojmů“, nevytvořil obecnou teorii poznání a jednoduše přebral materialismus do své „speciální teorie poznání“.

V tomto argumentu není nic, co by patřilo osobně Bleiovi a jen Bleiovi. Viděli jsme již desetkrát a stokrát, jak *všichni* zakladatelé empiriokriticizmu a *všichni* ruští machisté vy-

týkají materialismu „metafyziku“, tj. přesněji, opakují otřelé argumenty kantovců, humovců a idealistů proti materialistické „metafyzice“.

Druhý argument: Marxismus je stejně metafyzický jako přírodní vědy (fyziologie). I za tento argument „nemůže“ Blei, nýbrž Mach a Avenarius, protože oni vyhlásili boj „přírodovědecké metafyzice“ a nazvali takto živelně materialistickou teorii poznání, jíž se řídí (podle jejich vlastního přiznání a podle tvrzení všech lidí, kteří se v této otázce jen poněkud vyznají) velká většina přírodovědců.

Třetí argument: Marxismus prohlašuje „osobnost“ za veličinu bez významu, za quantité negligeeable, pokládá člověka za něco „nahodilého“, podřizuje ho jakýmsi „immanentním ekonomickým zákonům“ a neprovádí analýzu des Gefundenen — toho, co nacházíme, co je nám dáno atd. Tento argument *doslova* opakuje myšlenkový okruh empiriokritické „principiální koordinace“, tj. *idealistického* nesmyslu Avenariovy teorie. Blei má naprostou pravdu, že u Marxe a Engelse nelze najít ani náznak toho, že by připouštěli takový idealistický nesmysl, a že z hlediska tohoto nesmyslu je rozhodně nutné odmítnout marxismus *úplně*, od samého začátku, od jeho základních filozofických premis.

Čtvrtý argument: Marxova teorie je „nebiologická“, nechce znát žádné „vitální difference“ a podobné hraní s biologickými termíny, na kterých je založena „věda“ reakčního profesora Avenaria. Bleiův argument je správný z machistického hlediska, protože propast mezi Marxovou teorií a Avenariovými „biologickými“ banalitami opravdu bije přímo do očí. Okamžitě uvidíme, jak se ruští machisté ve snaze být marxisty vydali ve skutečnosti ve stopách Bleiových.

Pátý argument: Stranickost, zaujatost Marxovy teorie, předpojatost jeho řešení. *Všichni* empiriokritikové, a nejen Blei, si dělají nárok na nestrannost ve filozofii i ve společenských vědách. Ani socialismus, ani liberalismus. Žádné

rozlišování základních a nesmiřitelných směrů ve filozofii, materialismu a idealismu, ale snaha povznést se *nad* ně. Tuto tendenci machismu jsme sledovali v mnoha gnozeologických otázkách a nesmíme se tedy divit, že se s ní setkáváme i v sociologii.

Šestý „argument“: Zesměšňování „objektivní“ pravdy. Blei ihned vycítil, a to zcela správně, že historický materialismus a celé Marxovo ekonomické učení je veskrze proniknuto uznáváním objektivní pravdy. Blei správně vystihl tendence Machovy a Avenariovy doktríny, jestliže „a limite“, jak se říká, odmítl marxismus právě pro ideu objektivní pravdy, jestliže ihned prohlásil, že ve skutečnosti se za marxistickým učěním neskrývá nic než Marxovy „subjektivní“ názory.

A pokud se zřeknou naši machisté Bleie (a oni se ho jistě zřeknou), řekneme jim: Nehněvej se na zrcadlo, máš-li... atd. Blei je zrcadlo, které *věrně* odráží tendence empiriokriticizmu, a jestliže se ho naši machisté zřeknou, bude to svědčit jen o tom, že mají dobrou předsevzetí a nesmyslnou eklektickou snahu spojit Marxe s Avenariem.

Od Bleie přejdeme k Petzoldtovi. Je-li Blei pouhým žákem, pak Petzoldta prohlašují takoví význační empiriokritikové jako Lesevič za učitele. Položil-li Blei otázku marxismu přímo, pak Petzoldt, který se nesníží natolik, aby se zabýval nějakým Marxem a Engelsem, vysvětluje sociologické názory empiriokriticizmu pozitivně a umožňuje tak jejich srovnání s marxismem.

Druhý svazek Petzoldtova Úvodu do filozofie čisté zkušenosti^[263] má název Na cestě k trvalému (Auf dem Wege zum Dauernden). Tendence k trvalému je pro autora základem bádání. „Konečný (endgültig), trvalý stav lidstva můžeme po jeho formální stránce v hlavních rysech odhalit. Získáme tak základy etiky, estetiky a formální teorie poznání“ (S. III). „Lidský vývoj má svůj cíl v sobě“, i on směřuje k „dokonalému (vollkommenen), trvalému stavu“ (60). Příznaků pro to je velmi mnoho a velmi různých.

Kolik horlivých radikálů dostalo například k stáří „rozum“ a uklidnilo se! Tato „předčasná stabilita“ (S. 62) je ovšem vlastností filistra. Ale netvoří snad filistři „kompaktní většinu“? (S. 62)

Závěr našeho filozofa, vytištěný kurzívou, zní: „Nejpodstatnějším znakem všech cílů našeho myšlení a tvoření je trvalost“ (72). Vysvětlení: Mnoho lidí „nemůže vidět“, aby obraz na zdi visel nakřivo nebo aby klíč na stole ležel nakřivo. A tito lidé „vůbec nemusí být pedanti“ (72). Mají „*pocit, že něco není v pořádku*“ (72; podtrženo Petzoldtem). Zkrátka, „tendence k stabilitě je snaha po zcela konečném, svou povahou posledním stavu“ (73). To vše je z páté kapitoly druhého dílu, který je nazván Psychická tendence k stabilitě. Důkazy této tendence jsou velmi závažné. Například: „Po tom nejposlednějším, nejvyšším v původním prostorovém smyslu touží lidé milující zlézání hor. K vrcholům je nežene vždy jen touha po dalekém rozhledu a radost z tělesného cvičení, touha po čistém vzduchu a horských velikánech, ale i pud vytrvat v započatém směru činnosti tak dlouho, až je dosaženo přirozeného cíle, který tkví hluboko ve všech organických bytostech“ (73). Ještě jeden příklad: Jaké peníze platí lidé za to, aby měli úplnou sbírku poštovních známek! „Může se nám zatočit hlava, listujeme-li v ceníku obchodníka s poštovními známkami... A přece není nic přirozenějšího a pochopitelnějšího než tato snaha po stabilitě“ (74).

Lidé, kteří nemají filozofické vzdělání, si neuvědomují celý dosah principů stability či ekonomie myšlení. Pro laiky rozvádí Petzoldt svou „teorii“ do podrobností: „Soucit je výraz bezprostřední potřeby trvalého stavu“ — tak zní obsah § 28. „Soucit není opakování, zdvojení pozorovaného bolu, nýbrž bol nad tímto bolem... Na tuto bezprostřednost soucitu musíme položit co největší důraz. Uznáme-li ji, uznáme tím také, že člověku může na srdci ležet blaho jiných zrovna tak bezprostředně a původně jako blaho vlastní. Tím zároveň odmítáme každé utilitaristické

a eudaimonistické odůvodnění etiky. Díky své touze po trvalosti a klidu není lidská povaha v podstatě zlá, ale je prodchnuta ochotou pomoci.

Bezprostřednost soucitu se často projevuje v bezprostřednosti pomoci. Zachránce se nezdědka bez rozmyslu vrhá za tonoucím. Pohled na člověka zápasícího se smrtí je nesnesitelný a nutí toho, kdo chce pomoci, že zapomíná na své ostatní povinnosti a dává dokonce v sázku existenci svou i svých blízkých, aby udržel při neužitečném životě nějakého zpustlého pijáka, tj. soucit může za určitých okolností strhnout k jednání, které nelze morálně ospravedlnit.“

A podobnými nevýslovnými banalitami jsou zaplněny desítky a stovky stran empiriokritické filozofie!

Morálka je odvozována z pojmu „trvalého mravního stavu“ (druhý oddíl druhého dílu: Trvalé stavy duše, kapitola 1: O trvalém mravním stavu). „Trvalý stav jako pojem neobsahuje v žádné ze svých složek nějaké podmínky pro změnu sebe sama. Z toho již bez dalších úvah plyne, že takový stav vylučuje možnost *války*“ (202). „Hospodářská a sociální rovnost je obsažena v pojmu konečného (endgültig), trvalého stavu“ (213). Tento „trvalý stav“ nevyplývá z náboženství, nýbrž z „vědy“. Neuskuteční jej „většina“, jak se domnívají socialisté, „pomoc lidstvu“ nepřinese vláda socialistů (207), nikoli, k ideálu přivede lidstvo „svobodný vývoj“. Neklesá snad zisk z kapitálu, nestoupá snad stále mzda? (223) Všechna tvrzení o „námezdním otroctví“ jsou nepravdivá (229). Otrokům bylo možné beztrestně zpřerážet nohy. Ale je to možné dnes? „Mravní pokrok“ je nepochybný: pohleďte na univerzitní města v Anglii, na Armádu spásy (230), na německé „etické společnosti“. Ve jménu „trvalého estetického stavu“ (2. kapitola druhého oddílu) je zavržována „romantika“. Do romantiky však také náleží všechny druhy přílišné rozpínivosti našeho Já, idealismus, metafyzika, okultismus, solipsismus, egoismus, „násilné majorizování menšiny

většinou“ „sociálně demokratický ideál organizace veškeré práce státem“ (240—241).*

Bezmezná tupost filistra, který samolibě vytahuje nejotřepanější veteš a zastírá ji „novou“, „empiriokritickou“ systematizací a terminologií, to je vyústění sociologických exkursů Bleie, Petzoldta a Macha. Honosný háv slovních vytáček, vyspekulované chytračení sylogistiky, rafinovaná scholastika — zkrátka totéž v gnozeologii i v sociologii, tž reakční obsah za týmž křiklavým štítem.

Podívejme se nyní na ruské machisty.

2. JAK BOGDANOV OPRAVUJE A „ROZVÍJÍ“ MARXE

Ve stati Vývoj života v přírodě a společnosti^[14] (1902; viz Z psychologie společnosti^[9], s. 35 n.) cituje Bogdanov známé místo z Předmluvy^[47] k Zur Kritik¹⁰⁷, kde „největší sociolog“, tj. Marx, vysvětluje základy historického materialismu. Bogdanov ocitoval Marxova slova a prohlašuje, že „stará formulace historického monismu, i když nepřestává být v základě správná, nás již plně neuspokojuje“ (37). Autor chce tedy tuto teorii opravit nebo ji rozvinout a přitom chce *vycházet z jejích vlastních základů*. Hlavní autorův závěr je:

„Ukázali jsme, že společenské formy patří k rozsáhlému *rodu* biologických přizpůsobení. Ale tím jsme ještě neurčili oblast společenských forem: abychom ji určili, musíme stanovit nejen *rod*, ale i *druh*... V boji o existenci se lidé

* Ve stejném duchu se vyslovuje Mach pro Popperův a Mengerův byrokratický socialismus, který zajišťuje „svobodu jedince“, kdežto učení sociálních demokratů se prý „ke svému neprospěchu liší“ od tohoto socialismu, neboť prý hrozí „ještě všeobecnějším a tíživějším otroctvím než ve státě monarchickém nebo oligarchickém“. Viz Erkenntnis und Irrtum, 2. Auflage, 1906^[236], SS. 80—81.

nemohou sdružovat jinak než pomocí *vědomí*! bez vědomí neexistuje společenství. Proto *sociální život ve všech svých projevech je uvědoměle psychický*... Socialita je neoddělitelná od uvědomělosti. *Společenské bytí a společenské vědomí jsou v přesném smyslu těchto slov totožné.*“ (50, 51. Podtrženo Bogdanovem.)

Už Ortodox dokázal, že tento závěr nemá nic společného s marxismem (Filozofické eseje, Petrohrad 1906[³], s. 183 a předcházející). Bogdanov na to však odpověděl jen nadávkami, chytaje se *chyby* v citátu, neboť místo „v přesném smyslu těchto slov“ Ortodox citoval: „v plném smyslu“. Chyba se tu stala a autor měl plné právo ji opravit, ale vykřikovat proto o „překrucování“, „podvrhu“ apod. (Empiriomonismus, kniha III, s. XLIV) znamená jen *zastírat* ubohými slovy podstatu názorových rozdílu. I kdyby si Bogdanov vymyslel jakkoli „přesný“ výklad slov „společenské bytí“ a „společenské vědomí“, je nesporné, že jeho tvrzení, které jsme uvedli, je *nesprávné*. Společenské bytí a společenské vědomí nejsou totožné, a to právě tak, jako není totožné bytí vůbec a vědomí vůbec. Z toho, že lidé vstupují do společenských vztahů a vstupují do nich jako vědomé bytosti, nikterak *nevyplývá*, že společenské vědomí je totožné se společenským bytím. Vstupující do společenských vztahů, lidé ve všech poněkud složitějších společenských formacích — a zvláště v kapitalistické společenské formaci — *si nejsou vědomi* toho, jaké společenské vztahy se tím vytvářejí, podle jakých zákonů se vyvíjejí atd. Když například rolník prodává obilí, vstupuje do „společenského vztahu“ se světovými producenty obilí na světovém trhu, ale on si to neuvědomuje a neuvědomuje si ani, jaké společenské vztahy se při této směně vytvářejí. Společenské vědomí *odrážá* společenské bytí — v tom spočívá Marxovo učení. Odraz může být přibližně věrnou kopií odráženého, ale mluvit zde o totožnosti je nesmyslné. Vědomí vůbec *odrážá* bytí — to je obecné tvrzení *veškerého* materialismu. Nelze nevidět jeho přímou a *nerozlučnou* sou-

vislost s tvrzením historického materialismu: společenské vědomí *odrážít* společenské bytí.

Bogdanovův pokus nepozorovaně opravit a rozvinout Marxe „v duchu jeho základů“ znamená zřejmě překrucování těchto *materialistických* základů v duchu *idealismu*. Bylo by směšné to popírat. Připomeňme si Bazarovovu interpretaci empiriokriticizmu (nikoli empiriomonismu, dovolte! vždyť přece mezi těmito „systémy“ je tak obrovský, tak obrovský rozdíl!): „Smyslová představa *je právě* skutečnost existující mimo nás“. To je zjevný idealismus, zjevná teorie ztotožňování vědomí a bytí. Připomeňte si dále formulaci W. Schuppeho^[295], imanentisty (který se stejně jako Bazarov a spol. horlivě zapřísahal a zařkal, že není idealistou, a stejně rozhodně zdůrazňoval zvláště „přesný“ smysl svých slov jako Bogdanov): „Bytí je vědomí“. Srovnajte s tím nyní, *jak vyvrací* Marxův historický materialismus imanentista Schubert-Soldern: „Každý materiální výrobní proces je vždy vědomým postupem ve vztahu k jeho pozorovateli... Z gnozeologického hlediska tedy není *prvotní* (prios) vnější výrobní proces, nýbrž subjekt či subjekty; jinými slovy, ani čistě materiální výrobní proces (nám) neumožňuje překročit hranice obecné souvislosti vědomí“ (Bewusstseinszusammenhang). Viz citovanou knihu: *Das menschliche Glück und die soziale Frage*^[292], S. 293 a 295—296.

Bogdanov může podle libosti proklínat materialisty za „překrucování svých myšlenek“, ale žádné proklínání nezmění prostý a jasný fakt. Způsob, jak „empiriomonista“ Bogdanov opravuje a rozvíjí Marxe, prý v Marxově duchu, se *nijak podstatně* neliší od toho, jak vyvrací Marxe idealista a gnozeologický solipsista Schubert-Soldern. Bogdanov ujišťuje, že není idealista. Schubert-Soldern ujišťuje, že je realista (Bazarov tomu dokonce uvěřil). V naší době nemůže filozof dělat nic jiného než se vydávat za „realistu“ a „nepřítele idealismu“. Už je na čase, páni machisté, abyste to pochopili!

Immanentisté, empiriokritikové i empiriomonista se přou o jednotlivosti a detaily, o to, jak formulovat *idealismus*; my naproti tomu odmítáme a *limine* celé základy jejich filozofie, které jsou společné této trojici. I když bude Bogdanov „ztotožňovat“ společenské bytí a společenské vědomí v nejlepší smyslu a s nejlepšími úmysly a bude přitom uznávat *všechny* Marxovy *závěry*, řekneme: Bogdanov *minus* „empiriomonismus“ (lépe, *minus* machismus) je marxista. Neboť teorie ztotožňující společenské bytí a společenské vědomí je *úplný nesmysl*, je to *naprosto reakční* teorie. Jestliže se jednotliví lidé pokoušejí spojovat ji s marxismem, s marxistickým jednáním, musíme uznat, že tito lidé jsou lepší než jejich teorie, nesmíme však ospravedlňovat do nebe volající teoretické komolení marxismu.

Bogdanov se pokouší o kompromis mezi svou teorií a Marxovými závěry, ale těmto závěrům obětuje elementární důslednost. Každý jednotlivý výrobce ve světovém hospodářství si je vědom toho, že zavádí tu a tu změnu do výrobní techniky, každý vlastník zboží si je vědom, že směňuje ty a ty výrobky za jiné, ale tito výrobci a tito vlastníci zboží si nejsou vědomi toho, že tím mění *společenské bytí*. Souhrn všech těchto změn v celé jejich rozvětvenosti by nemohlo v kapitalistickém světovém hospodářství podchytit ani 70 Marxů. Důležité je, že byly objeveny *zákony* těchto změn, že byla zachycena v hlavních a základních rysech *objektivní* logika a logika jejich historického vývoje — objektivní nikoli v tom smyslu, že by společnost vědomých bytostí, lidí, mohla existovat a vyvíjet se nezávisle na existenci vědomých bytostí (Bogdanov svou „teorii“ přece *vyzdvihuje* jen takovéto malichernosti), nýbrž v tom smyslu, že společenské bytí je *nezávislé* na *společenském vědomí* lidí. Z toho, že žijete a něco provozujete, rodíte děti a produkuje výrobky, směňujete je, se skládá objektivně nutný řetěz událostí, vývojový řetěz, nezávislý na vašem *společenském vědomí*, které jej nemůže nikdy dostatečně zachytit. Nejvyšším úkolem lidstva je zachytit tuto objektivní logiku hospo-

dářského vývoje (vývoje společenského bytí) v obecných a základních rysech, abychom *mu* mohli zcela evidentně, jasně a kriticky přizpůsobit své společenské vědomí a vědomí pokrokových tříd všech kapitalistických zemí.

Bogdanov to všechno uznává. Co to znamená? To znamená, že svou teorii „ztotožňující společenské bytí a společenské vědomí“ *ve skutečnosti* hází přes palubu, že tato teorie zůstává prázdným scholastickým přívěskem, stejně prázdným, mrtvým a bezcenným, jako je „teorie univerzální substituce“ nebo učení o „elementech“, „introjekci“ a všechny ostatní machistické nesmysly. Ale „mrtvý se drží živého“, mrtvý scholastický přívěsek *proti vůli a nezávisle na Bogdanovově vědomí* mění jeho filozofii v *řevný nástroj* Schubertů-Soldernů a ostatních reakcionářů, kteří s tisíci obměnami šfíí ze stovky profesorských kateder *právě toto* mrtvé místo živého a proti živému, s cílem udusit živé. Sám Bogdanov je zapřísáhlý nepřítel veškeré reakce a zejména reakce z řad buržoazie. Bogdanovova „substituce“ a teorie „identity společenského bytí a společenského vědomí“ *slouží* této reakci. Je to sice smutné, ale je tomu tak.

Každý materialismus považuje objektivní reálné bytí (hmotu) za nezávislé na vědomí, vnímání, zkušenosti lidstva atd. Historický materialismus považuje společenské bytí za nezávislé na společenském vědomí lidstva. V obou případech je vědomí jen odrazem bytí, v nejlepším případě jeho přibližně věrným (adekvátním, ideálně přesným) odrazem. Z této filozofie marxismu, ulité z jednoho kusu ocele, nelze vypustit ani jednu základní myšlenku, ani jednu podstatnou část, aniž bychom se vzdálili od objektivní pravdy a upadli do područí reakční lži buržoazie.

A tak ještě několik příkladů, jak mrtvý filozofický idealismus ulovil živého marxistu Bogdanova.

Stať: Co je idealismus? z roku 1901^[17] (tamtéž^[9], s. 11 n.). „Docházíme k závěru, že i tam, kde se lidé shodují ve svých výpovědích o pokroku, i tam, kde se v nich

rozcházejí, zůstává základní smysl ideje pokroku týž: *narůstající plnost a harmonie života vědomí*. To je objektivní obsah pojmu pokrok... Jestliže nyní srovnáme psychologický výraz ideje pokroku, který jsme získali, s už dříve ujasněným biologickým výrazem (*biologicky nazýváme pokrokem vzrůst souhrnu života*, s. 14), můžeme se snadno přesvědčit, že první se s druhým zcela kryje a může být z něho odvozen... I když se sociální život redukuje na psychický život členů společnosti, i tehdy zůstává obsah ideje pokroku týž — vzrůst plnosti a harmonie života; jen musíme dodat — *sociálního života lidí*. Jiný obsah idea sociálního pokroku ostatně nikdy neměla a mít nemůže“ (s. 16).

„Zjistili jsme..., že idealismus vyjadřuje vítězství sociálnějších nálad v duši člověka nad náladami méně sociálními, že pokrokový ideál je odrazem sociálně pokrokové tendence v idealistické psychice“ (32).

Nemusíme ani říkat, že v celé této hře na biologii a sociologii není *ani zrnko marxismu*. U Spencera a u Michajlovského můžeme najít libovolný počet definic, které nejsou o nic horší a které nic neřkají kromě toho, že autor má „dobrý úmysl“, ale že *naprosto nechápe*, „co je idealismus“ a co je materialismus.

Třetí kniha Empiriomonismu, kapitola Společenský výběr^[10] (základní metody), 1906. Autor začíná tím, že navrhuje „eklektické sociálně biologické pokusy Langeho, Ferriho, Woltmanna a mnoha jiných“ (s. 1), a na s. 15 už předkládá tento závěr svého „bádání“: „Základní souvislost mezi energetismem a společenským výběrem lze formulovat takto:

Každý akt společenského výběru znamená vzrůst nebo pokles energie společenského komplexu, na nějž se vztahuje. V prvním případě máme co dělat s ,výběrem pozitivním‘, v druhém s ,negativním‘.“ (Podtrženo autorem.)

A tento neslýchaný nesmysl je vydáván za marxismus! Lze si představit něco neplodnějšího, mrtvějšího, scholas-

tičtějšího, než je tato snůška biologických a energetických slov, které nám naprosto nic nedávají a nemohou dát v oblasti společenských věd? Není zde ani stín konkrétního ekonomického zkoumání, ani náznak Marxovy *metody*, dialektické metody a materialistického světového názoru, nýbrž jen prosté *vymyšlení* definic a pokusy přizpůsobit je hotovým závěrům marxismu. „Rychlý růst výrobních sil kapitalistické společnosti nepochybně znamená zvýšení energie sociálního celku...“ — druhá polovina věty je nesporně prosté opakování první poloviny, vyjádřené bezobsažnými termíny, které zdánlivě otázku „prohlubují“, ale ve skutečnosti se neliší *ani o vlas* od eklektických biologicko-sociologických pokusů Langeho a spol.! — „ale disharmonický charakter tohoto procesu způsobuje, že vyúsťuje v ‚krizi‘, v ohromné plýtvání výrobními silami a v prudký pokles energie: pozitivní výběr je vystřídán negativním“ (18).

Říká Lange něco jiného? Na hotové závěry o krizích, k nimž se nepřipojuje sebemenší konkrétní materiál, ani v nich není vyjasněna povaha krizí, je nalepována biologicko-energetická etiketa. To vše je sice velmi dobře míněno, protože autor má snahu potvrdit a prohloubit Marxovy závěry, ale ve skutečnosti je *rozředuje* nesnesitelně nudnou, mrtvou scholastikou. „Marxistické“ je zde jen *opakování* předem známého závěru, kdežto celé jeho „nové“ zdůvodnění, celý tento „sociální energetismus“ (34) a „sociální výběr“ je pouhá *snůška slov*, úplný výsměch marxismu.

Bogdanov se vůbec nezabývá marxistickým bádáním, nýbrž převléká výsledky získané tímto bádáním již dříve do hávu biologické a energetické terminologie. Celý tento pokus od začátku až do konce není k ničemu, neboť používání pojmů „výběr“, „asimilace a desasimilace“ energie, energetická bilance atd. apod. v oblasti společenských věd je *pustá fráze*. Ve skutečnosti *nelze* pomocí těchto pojmů *zkoumat* žádné společenské jevy a nelze si nijak ujasnit *metodu* zkoumání společenských věd. Není nic snadnějšího

než označit „energetickou“ nebo „biologicko-sociologickou“ nálepkou takové jevy, jako krize, revoluce, třídní boj apod., není však také nic neplodnějšího, scholastičtějšího, mrtvějšího než toto počínání. Nezáleží na tom, že Bogdanov zároveň přizpůsobuje Marxovi *všechny* své výsledky a závěry nebo „skoro“ všechny (viděli jsme přece „opravu“ v otázce vztahu společenského bytí a společenského vědomí) — ale na tom, že *metody* tohoto přizpůsobování, tohoto „sociálního energetismu“ jsou veskrze falešné a v ničem se neliší od metod Langeho^[225].

„Pan Lange (O dělnické otázce etc., 2. vyd.),“ psal Marx 27. června 1870 Kugelmannovi^[44], „mě velmi chválí..., ale jen proto, aby se sám dělal důležitým. Pan Lange totiž učinil velký objev. Celé dějiny se musí podříditi jedinému velikému přírodnímu zákonu. Tímto přírodním zákonem je *fráze* (Darwinův výraz v tomto použití se stává pouhou frází) ‚struggle for life‘, ‚boj o život, a náplní této fráze je Malthusův zákon lidnatosti nebo spíše přelidnění. Tedy místo analýzy tohoto ‚struggle for life‘, jak se projevuje historicky v různých společenských formách, nemusíme prostě dělat nic jiného než každý konkrétní boj změnit ve frázi ‚struggle for life‘ a tuto frázi v Malthusovu populační fantazii! Nutno uznat, že je to velmi působivá metoda pro domýšlivou a nabubřelou nevědomost, která předstírá vědeckost, a pro myšlenkovou lenost.“¹⁰⁸

Podstata Marxovy kritiky Langeho nespočívá v tom, že Lange vkládá do sociologie právě malthuziánství¹⁰⁹, ale v tom, že přenášení biologických pojmů *jako takových* do oblasti společenských věd je *fráze*. Ať už je toto přenášení prováděno s „dobrymi“ úmysly nebo proto, aby byly podepřeny falešné sociologické závěry, fráze nepřestává být frází. Právě takovou frází je Bogdanovův „sociální energetismus“, jeho pokus přiřčenit k marxismu učení o společenském výběru.

Jako v gnozeologii Mach a Avenarius nerozvtjeli idealismus, ale pouze zakrývali *staré* idealistické omyly nabubře-

lými terminologickými nesmysly („elementy“, „principiální koordinace“, „introjekce“ atd.), tak i v sociologii vede empiriokriticismus, i když přitom projevuje nejpříjemnější sympatie k marxistickým závěrům, k překrucování historického materialismu okázale nabubřelým energetickým a biologickým slovíčkařením.

Historickou zvláštností soudobého ruského machismu (či spíše machistické epidemie mezi částí sociálních demokratů) je tato okolnost: Feuerbach byl „materialistou dole, idealistou nahoře“; to do určité míry platí i o Büchnerovi, Vogtovi, Moleschottovi a Dühringovi s tím podstatným rozdílem, že všichni tito filozofové byli trpaslíky a ubohými břídily ve srovnání s Feuerbachem.

Marx a Engels, kteří vyrůstali z Feuerbacha a zmužněli v boji s břídily, věnovali přirozeně největší pozornost dobudování materialistické filozofie směrem nahoru, tj. nikoli materialistické gnozeologii, ale materialistickému pojetí dějin. Proto Marx a Engels ve svých spisech více zdůrazňovali *dialektický* materialismus než *dialektický materialismus*, větší důraz kladli na *historický* materialismus než na *historický materialismus*. Naši machisté, kteří by chtěli být marxisty, dospěli k marxismu ve zcela jiném historickém období, dospěli k němu v době, kdy se buržoazní filozofie specializovala zvláště na gnozeologii, a osvojující si jednostranně a zkomoleně některé části dialektiky (například relativismus), věnovala svou pozornost převážně obhajobě a obrodě idealismu dole, a ne nahoře. V každém případě se pozitivisté a zejména machisté zabývali daleko více rafinovanou falzifikací gnozeologie, zároveň však napodobovali materialismus a skrývali idealismus za pseudomaterialistickou terminologii, ale poměrně málo pozornosti věnovali filozofii dějin. Naši machisté nepochopili marxismus, poněvadž se k němu dostali, abych tak řekl, z *druhé strany* a osvojili si — a mnohdy ani ne tak osvojili, jako nabífovali — Marxovu ekonomickou a historickou teorii, aniž si ujasnili její základ, tj. filozofický materialis-

mus. Výsledek je ten, že Bogdanova a spol. můžeme označit za ruské Büchnery a Dühringy vzhůru nohama. Chtěli by být materialisty nahoře, ale nedovedou se zbavit zmateného idealismu dole! „Nahoře“ je u Bogdanova historický materialismus, ovšem vulgární a silně nakažený idealismem, „dole“ je idealismus, převlečený do marxistických termínů a zakrytý marxistickými slovíčky. „Sociálně organizovaná zkušenost“, „kolektivní pracovní proces“, to jsou marxistické výrazy, ale jsou to *jen výrazy*, za nimiž se skrývá idealistická filozofie, která věci prohlašuje za komplexy „elementů“-počítků, vnější svět za „zkušenost“ nebo „empirio-symbol“ lidstva, fyzickou přírodu za „odvozeninu“ z „psychična“ atd. apod.

Stále rafinovanější falzifikace marxismu, stále rafinovanější substitute marxismu antimaterialistickými učením — to charakterizuje soudobý revizionismus jak v politické ekonomii, tak i v otázkách taktiky, jak v celé filozofii, tak v gnozeologii i v sociologii.

3. O SUVOROVŮVÝCH ZÁKLADĚCH SOCIÁLNÍ FILOZOFIE

Příspěvky „k“ filozofii marxismu, které končí uvedenou statí soudruha S. Suvorova^[62], jsou neobyčejně silně působivými květy právě proto, že kniha je kolektivním dílem. Když se před vámi objevují současně a vedle sebe Bazarov^[4], který tvrdí, že podle Engelse „smyslová představa je právě mimo nás existující skutečnost“, Berman^[7], prohlašující Marxovu a Engelsovu dialektiku za mystiku, Lunačarskij^[36], který dospěl až k náboženství, Juškevič^[77], jenž vnáší „logos do iracionálního proudu daného“, Bogdanov, jenž označuje idealismus za filozofii marxismu, Gelfond^[21], který očišťuje J. Dietzgena od materialismu, a nakonec S. Suvorov se statí *Základy sociální filozofie*, tu hned pocítujete „ducha“ nového smě-

ru. Kvantita se změnila v kvalitu. „Hledající“, kteří dosud hledali porůznu v jednotlivých statcích a knihách, vystoupili s opravdovým pronunciamentem. Důležitý názorové neshody mezi nimi stírá sám fakt kolektivního vystoupení *proti* (a nikoli „k“) filozofii marxismu a reakční rysy machismu jako směru vyplývají na povrch.

Suvorovova stať je za těchto okolností tím zajímavější, že autor není ani empiriomonista, ani empiriokritik, ale jen „realista“, nesbližuje ho tedy s ostatní společností to, čím se od sebe Bazarov, Juškevič, Bogdanov jako filozofové liší, nýbrž to, co mají všichni společného *proti* dialektickému materialismu. Porovnáme-li sociologické úvahy tohoto „realisty“ s úvahami empiriomonisty, pomůže nám to vyjasnit jejich *společnou* tendenci.

Suvorov píše: „V gradaci zákonů regulujících světový proces lze zvláštní a složité zákony redukovat na obecné a jednoduché; všechny jsou podrobeny univerzálnímu zákonu vývoje — *zákonu ekonomie sil*. Podstata tohoto zákona spočívá v tom, že *každý systém sil má tím větší schopnost se udržet a vyvíjet, čím méně sil musí vynakládat, čím více jich může akumulovat a čím lépe vynaložení sil slouží jejich akumulaci*. Formy proměnlivé rovnováhy, které odedávna vyvolávaly ideu objektivní účelnosti (sluneční soustava, koloběh jevů na zemi, životní proces), se tvoří a vyvíjejí jen díky zachování a akumulaci energie, která je jim vlastní v důsledku jejich vnitřní ekonomie. Zákon ekonomie sil je sjednocujícím a regulujícím principem každého vývoje — anorganického, biologického i sociálního“ (s. 293, podtrženo autorem).

Podivuhodně snadno pečou naši „pozitivisté“ a „realisté“ „univerzální zákony“! Škoda jen, že tyto zákony nejsou o nic lepší než ty, které stejně snadno a rychle upekl Eugen Dühring. Suvorovův „univerzální zákon“ je stejně bezobsažná, okázalá fráze jako Dühringovy univerzální zákony. Zkuste aplikovat tento zákon na jednu ze tří autorem uvedených oblastí: na anorganický vývoj. Uvidíte, že se

vám tu nepodaří aplikovat a tím méně „univerzálně“ aplikovat žádnou „ekonomii sil“ *mimo* zákon zachování a přeměny energie. Avšak zákon „zachování energie“ už autor předem vyloučil, mluví o něm již dříve (s. 292) jako o zvláštním zákonu.* Co však zbývá kromě tohoto zákona v oblasti anorganického vývoje? Kde jsou ony doplňky nebo složitosti, kde jsou nové objevy nebo nové fakty, které by autorovi dovolily změnit („zdokonalit“) zákon zachování a přeměny energie v zákon „*ekonomie sil*“? Takové fakty nebo objevy neexistují a Suworov se o nich ani nezmiňuje. Rozehnal se prostě perem — kvůli důležitosti, jak říkal Turgeněvův^[66] Bazarov — a zplodil nový „univerzální zákon“ „reálně monistické filozofie“ (s. 292). Jen se podívejte, jak jsme důležití! Oč jsme horší než Dühring?

Vezměte druhou oblast vývoje — biologickou. Jestliže se organismy vyvíjejí cestou boje o život a výběru, platí zde univerzálně zákon ekonomie sil nebo „zákon“ plýtvání silami? To nevádí. Podle „reálně monistické filozofie“ lze chápat „*smysl*“ univerzálního zákona v jedné oblasti tak a v druhé jinak, například jako vývoj *vyšších* organismů z nižších. Nevadí, že se tím univerzální zákon stává bezobsažnou frází — zato je dodržen princip „monismu“. A ve třetí oblasti (sociální) lze „univerzální zákon“ chápat

* Je charakteristické, že objev zákona zachování a přeměny energie¹¹⁰ nazývá Suworov „stanovením základních principů *energetismu*“ (292). Slyšel náš „realista“, který chce být marxistou, že i vulgární materialisté Büchner a spol., i dialektický materialista Engels tento zákon pokládali za stanovení základních principů *materialismu*? Zamyslel se náš „realista“ nad tím, co znamená tento rozdíl? Ó ne, on jen podlehl módě, opakoval Ostwalda, toť vše. To je právě smutné, že tito „realisté“ před módou kapitulují, kdežto například Engels si *osvojil nový pro něho termín* energie a začal ho užívat roku 1885 (předmluva k 2. vyd. *Anti-Dühringa*^[152]) a roku 1888 (L. Feuerbach^[157]), jenže ho užíval jako synonymum k pojmům „síla“ a „pohyb“, střídavě s nimi. Engels dovedl svůj *materialismus* obohatit tím, že si osvojil novou terminologii. „Realisté“ a ostatní zmatenci se chytili nového termínu, aniž postřehli rozdíl mezi materialismem a energetismem!

ve třetím smyslu jako vývoj produktivních sil. Proto je to přece „univerzální zákon“, aby se do něho dalo zahrnout všechno možné.

„I když je společenská věda ještě mladá — má už svou pevnou základnu a definitivní zobecnění; v 19. století se dostala na teoretickou výši — a to je hlavní Marxova zásluha. Marx povznesl sociální vědu na stupeň sociální teorie...“ Engels řekl, že Marx přeměnil socialismus z utopie ve vědu¹¹, ale pro Suvorova je to málo. Bude působivější, budeme-li *od vědy* (existovala nějaká sociální věda před Marxem?) *odlišovat teorii* — co na tom, že toto rozlišení nemá smysl!

„...tím, že stanovil základní zákon sociální dynamiky, podle něhož evoluce produktivních sil je určujícím principem veškerého hospodářského a společenského vývoje. Vývoj produktivních sil však odpovídá růstu produktivity práce, relativnímu poklesu vynaložené energie a vzrůstu její akumulace“ (vidíte, jak je plodná „reálně monistická filozofie“: dává nové, energetické zdůvodnění marxismu!)... „to je ekonomický princip. Pro Marxe tak byl princip ekonomie sil základem sociální teorie.“

Slůvko „tak“ nemá vskutku sobě rovného! *Protože* se Marx zabýval politickou ekonomikou, *proto* nám dovoďte omílat slovo „ekonomie“ a výplody tohoto omílání nazývat „reálně monistickou filozofií“!

Ne, Marx nepokládá za základ své teorie žádný princip ekonomie sil. To jsou nesmysly vymyšlené lidmi, kterým nedávají spát vavříny Eugena Dühninga. Marx zcela přesně definoval pojem růstu produktivních sil a zkoumal konkrétní proces tohoto růstu. Když si Suvorov vymyslel nové slovo pro pojem, který Marx analyzoval, vymyslel si je nešťastně a celou věc jen zamotal. Vždyť co vlastně znamená „ekonomie sil“, jak ji měřit, jak tento pojem užívat, které přesné a určité fakty se sem vztahují, Suvorov neobjasnil, a také to objasnit nelze, neboť je to zmatek. Poslyšte dále:

„Tento zákon sociální ekonomie je nejen principem vnitřní jednoty sociální vědy“ (rozumíte něčemu z toho, čtenáři?!), „ale i spojovacím článkem mezi sociální teorií a obecnou teorií bytí“ (294).

Podívejme se na to. S. Suvorov znovu objevil „obecnou teorii bytí“ poté, kdy byla už tolikrát objevena v nejrozmanitějších formách četnými představiteli filozofické scholastiky. Gratulujeme ruským machistům k nové „obecné teorii bytí“! Doufáme, že svou příští kolektivní práci věnují výhradně zdůvodnění a rozvinutí tohoto velikého objevu!

Jak tento náš představitel realistické nebo reálně monistické filozofie interpretuje Marxovu teorii, je vidět z tohoto příkladu: „Obecně tvoří výrobní síly lidí genetickou gradaci“ (uf!) „a skládají se z jejich pracovní energie, z podmaněných živelných sil, z přírody změněné kulturou a z pracovních nástrojů tvořících výrobní techniku... Pokud jde o pracovní proces, plní tyto síly čistě ekonomickou funkci; šetří pracovní energii a zvyšují produktivitu jejího vynakládání“ (298). Produktivní síly plní ekonomickou funkci vzhledem k procesu práce! To je totéž, jako bychom řekli: životní síly plní životní funkci vzhledem k životnímu procesu. To není žádná interpretace Marxe, nýbrž zavalení marxismu neuvěřitelným nánosem frází.

Nemůžeme všechen ten nános frází v Suvorovově stati ani vypočítat. „Socializace třídy se projevuje v růstu její kolektivní moci jak nad lidmi, tak i nad jejich vlastnictvím...“ (313) „Třídní boj směřuje k vytvoření forem rovnováhy mezi sociálními silami...“ (322) Sociální nevraživost, nepřátelství a boj jsou v podstatě negativní, protispolečenské jevy. „Sociální pokrok je ve svém základním obsahu růstem pospolitosti, sociálního sepětí lidí“ (328). Takovými snůškami banalit by bylo možné zaplnit celé svazky a vskutku představitelé buržoazní sociologie jimi také celé svazky zaplňují, ale vydávat to za marxistickou filozofii je už přespříliš. Kdyby byla Suvorovova stať

pokusem o popularizaci marxismu, nebylo by ji možné od-
suzovat tak přísně: každý by uznal, že autorovy úmysly
jsou dobré, ale že pokus se příliš nepodařil a nic víc. Když
nám však takovou věc předkládá skupina machistů pod
názvem Základy sociální filozofie^[62], když vidíme tytéž
metody „rozvíjení“ marxismu ve filozofických knížkách
Bogdanovových, pak z toho nutně vyplývá, že reakční
gnozeologie je nerozlučně spjata s reakčními snahami
v sociologii.

4. STRANY VE FILOZOFII A FILOZOFIČTÍ POPLETOVĚ

Zbývá nám ještě prozkoumat otázku, jaký je vztah ma-
chismu k náboženství. Tato otázka však přerůstá v otázku,
zda vůbec existují ve filozofii strany a jaký význam má ve fi-
lozofii nestrannost.

V celém dosavadním výkladu, při každé gnozeologické
otázce, které jsme se dotkli, při každé filozofické otázce,
vytyčené novou fyzikou, jsme se setkávali s bojem mezi
materialismem a *idealismem*. Za spoustou nových terminolo-
gických rafinovaností, pod nánošem učenecké scholastiky
se nám objevovaly vždy bez výjimky *dvě* základní linie, dva
základní směry řešení filozofických otázek. Máme-li po-
kládat přírodu, hmotu, fyzično, vnější svět za prvotní a vě-
domí, ducha, počitek (— zkušenost, jak to nazývá dnes
rozšířená terminologie), psychično apod. za druhotné, to je
zásadní otázka, která *ve skutečnosti* i nadále rozděluje filozo-
fy *na dva velké tábory*. Zdroj tisíce a tisíce chyb a zmatků
v této oblasti je hlavně v tom, že za vnější formou termínů,
definicí, scholastických vytáček, slovních hříček *nechce* ni-
kdo *vidět* dvě základní tendence. (Bogdanov například ne-
chce přiznat svůj idealismus, protože prý místo „metafy-
zických“ pojmů „příroda“ a „duch“ použil pojmů „zkuše-
nostní“: fyzično a psychično. Vždyť změnil jen slovo!)

Marxova a Engelsova geniálnost spočívá právě v tom, že po velmi dlouhou dobu, *téměř po půl století* rozvíjeli materialismus, propracovávali jeden základní směr ve filozofii, nezdržovali se opakováním už vyřešených gnozeologických otázek, ale materialismus důsledně uplatňovali — ukazovali, *jak* je nutné uplatňovat *právě tento* materialismus v oblasti společenských věd a neúprosně odmítali jako snůšku smetí, jako nesmysl, jako nafouklý, bombastický galimatyáš nesčíslné pokusy „objevit“ „novou“ linii ve filozofii, vynalézt „nový“ směr atd. Slovní ráz podobných pokusů, scholastickou hru s novými filozofickými „ismy“, zakrývání podstaty otázky chytráckými úskoky, neschopnost pochopit a jasně prezentovat boj dvou základních gnozeologických směrů — to jsou věci, které Marx a Engels pronásledovali a proti kterým během veškeré své činnosti bojovali.

Řekli jsme: téměř půl století. Vskutku už roku 1843, kdy se Marx teprve stával Marxem, tj. zakladatelem socialismu jako vědy, zakladatelem *moderního materialismu*, daleko bohatšího svým obsahem a neporovnatelně důslednějšího než všechny předchozí formy materialismu, už v té době Marx s udivující jasností nastínil základní linie ve filozofii. K. Grün uvádí Marxův dopis Feuerbachovi z 20. října 1843¹¹², v němž Marx vyzývá Feuerbacha, aby napsal do *Deutsch-Französische Jahrbücher*¹¹³ článek proti Schellingovi. Tento Schelling je mluvka, píše Marx, když se domnívá, že může shrnout a překonat všechny dřívější filozofické směry. „(Schelling) praví francouzským romantikům a mystikům: já — spojení filozofie a teologie; francouzským materialistům říká: já — spojení těla a ideje; a francouzským skeptikům: já — bořitel dogmatiky.“* Marx už tehdy viděl, že „skeptikové“, ať už se nazývají humovci nebo

* *Karl Grün*, Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung, I. Bd., Leipzig 1874[²⁴⁰], S. 361.

kantovci (nebo ve 20. století machisté), hřímají, že jsou proti „dogmatické“ materialismu i idealismu, ale nedal se zmást ani jedním z tisíce ubohých nevýznamných filozofických systémů, a dokázal se dát přes Feuerbacha přímo materialistickým směrem proti idealismu. O třicet let později, v Doslovu^[46] k druhému vydání prvního dílu Kapitálu, staví Marx právě tak jasně a jednoznačně *svůj materialismus* do protikladu k Hegelovu *idealismu*, tj. k nejdůslednějšímu a nejrozvinutějšímu idealismu a s opovržením se obrací proti Comtovu „pozitivismu“ a prohlašuje za ubohé epigony soudobé filozofy, kteří se domnívají, že vyvrátili Hegela, ve skutečnosti však jen znovu opakují předhegelovské chyby Kantovy a Humovy.¹¹⁴ V dopise Kugelmanovi z 27. června 1870^[44] Marx podobně opovrhlivě píše o „Büchnerovi, Langem, Dühringovi, Fehnerovi atd.“, protože nebyli schopni pochopit Hegelovu dialektiku a nedovedli Hegela ocenit.* Vezměte konečně jednotlivé Marxovy filozofické poznámky v Kapitálu a v jiných spisech — a uvidíte *neměnný* základní motiv: obhajoba *materialismu* a opovrhlivý výsměch jakémukoli zastírání, jakékoli zmatenosti a jakékoli úchylce k *idealismu*. V rámci těchto dvou základních protikladů se pohybují *veškeré* Marxovy filozofické poznámky a z hlediska profesorské filozofie je možné v této „omezenosti“ a „jednostrannosti“ spatřovat jejich nedostatek. Ve skutečnosti však je tato nevšímavost ke kompromisnickým návrhům, jež chtějí smířovat materialismus s idealismem, největší zásluhou Marxe, který kráčet *vpřed* přesně určenou filozofickou cestou.

Zcela v Marxově duchu a v těsné spolupráci s ním Engels ve všech svých filozofických pracích stručně a jasně staví ve *všech* otázkách proti sobě materialistickou a idealistickou li-

* O pozitivistovi Beeslym říká Marx v dopise z 13. 12. 1870^[45]: „Jako Comtův stoupenec musí být poplatný všemožným vrtochům“ (crochets)¹¹⁵. Srovnejte s tím Engelsovo hodnocení pozitivistů à la Huxley roku 1892.¹¹⁶

nii a nebere vážně ani roku 1878, ani 1888, ani 1892¹¹⁷ nekonečné a křečovitě snahy „překonat“ „jednostrannost“ materialismu a idealismu a hlásat *novou* linii, ať už to byl „pozitivismus“, „realismus“ nebo jiné profesorské šarlatánství. Celý boj s Dühringem vedl Engels *čistě* pod heslem důsledného uplatňování materialismu a materialisti Dühringovi vytýkal, že přívalem slov zatemňuje podstatu věci, že používá fráze, že jeho způsob usuzování je výrazem ústupků idealismu a že přechází na pozice idealismu. Buď důsledný materialismus až do konce, nebo lež a zmatek filozofického idealismu — tak je kladena otázka v *každé kapitole* Anti-Dühringa, a takto položenou otázku nemohli nepostřehnout jen lidé s mozky už zamořenými reakční profesorskou filozofií. A až do roku 1894, kdy byla napsána poslední předmluva k Anti-Dühringu, přehlédnutému a naposled doplněnému autorem, Engels nepřestal sledovat jak novou filozofii, tak nové přírodní vědy, a setrval s dřívější rozhodností na svém jasném a pevném stanovisku a zavrhoval balast nových systémů a podsystémů.

Že Engels sledoval novou filozofii, je patrné z Ludwiga Feuerbacha. V Předmluvě z roku 1888^[161] se mluví dokonce o takovém jevu, jako je obrození německé klasické filozofie v Anglii a Skandinávii; pro převládající novokantovství a pro humovství nemá Engels (v předmluvě i v textu knihy) jiná slova než naprosté opovržení. Je zcela zřejmé, že Engels pozoroval, jak se *v módě* německé a anglické filozofii opakují staré předhegelovské chyby kantovství a humovství a byl ochoten očekávat dobré i *od obratu k Hegelovi*¹¹⁸ (v Anglii a Skandinávii), neboť doufal, že veliký idealista a dialektik pomůže rozpoznat i menší idealistické a metafyzické omyly.

Engels se nepouští do studia obrovského množství odstínů novokantovství v Německu a humovství v Anglii, ale *a limine* odmítá jejich zásadní odchylku od materialismu. Engels prohlašuje *celý směr* obou škol za „*krok zpět ve vědě*“.

A jak hodnotí nesporně „pozitivistickou“ a z hlediska běžné terminologie nesporně „realistickou“ tendenci těchto novokantovců a humovců, z nichž například nemohl neznat Huxleyho? Tento „pozitivismus“ a „realismus“, který svedl a svádí nesmírný počet zmatenců, Engels prohlásil *v nejlepším případě za filistrovskou metodu, jak propašovat materialismus*, a přitom jej veřejně hanobit a zříkat se ho!¹¹⁹ Stačí se jen maličko zamyslet nad *takovýmto* hodnocením T. Huxleyho, největšího přírodovědce a nepoměrně realističtějšího realisty a pozitivnějšího pozitivisty, než jsou Mach, Avenarius a spol., abychom pochopili, s jakým opovržením by Engels přijal nynější nadšení hrstky marxistů pro „moderní pozitivismus“ či „moderní realismus“ apod.

Marx a Engels byli ve filozofii straničtí od začátku do konce, dovedli odhalovat úchytky od materialismu a ústupky idealismu a fideismu ve všech nejrůznějších „moderních“ směrech. Proto hodnotili Huxleyho *vylučně* podle toho, jak důsledně uplatňuje materialismus. Proto vytýkali Feuerbachovi, že neuplatnil materialismus důsledně, že se zříkal materialismu v důsledku chyb jednotlivých materialistů, že bojoval proti náboženství s cílem obnovit náboženství nebo ho znovu vytvořit, že se v sociologii nedovedl zbavit idealistických fráží a stát se materialistou.

Tuto největší a nejcennější tradici svých učitelů plně ocenil a přejal J. Dietzgen, i když se dopouštěl jednotlivých chyb při výkladu dialektického materialismu. J. Dietzgen se dopustil mnoha prohřešků svými neobratnými odchylkami od materialismu, nikdy se však nepokusil zásadně se distancovat od materialismu a vztyčit „nový“ prapor a vždy v rozhodném okamžiku důrazně a kategoricky prohlásil: Jsem materialista, naše filozofie je materialistická. „Ze všech stran,“ řekl právem náš Joseph Dietzgen, „je nejodpornější strana středu... Stejně jako v politice se strany stále víc a více seskupují ve dva tábory,... tak se i věda dělí na dvě základní třídy (Generalklassen): v jedné jsou

metafyzikové, v druhé fyzikové či materialisté.* Střední živly a kompromisničtí šarlatáni všemožných jmen, jako spiritualisté, senzualisté, realisté atd. atd., se dostávají na své cestě buď do toho, nebo do onoho proudu. My směřujeme k rozhodnosti, k jasnosti. Idealisty** se nazývají reakčníci troubící k ústupu (Retraitebläser), a materialisty by se měli nazývat všichni, kdo usilují o osvobození lidského intelektu z metafyzického zakletí... Přirovnáme-li jednu ze stran k něčemu pevnému a druhou k něčemu tekutému, pak uprostřed leží něco kašovitého.“***

To je pravda! „Realisté“ apod., mezi nimi i „pozitivisté“, machisté atd., to vše je ubohá kaše, opovržená strana *středu* ve filozofii, která v každé jednotlivé otázce směřuje materialistický a idealistický směr. Pokusy vymanit se z těchto dvou základních filozofických směrů nemohou mít žádný jiný obsah než „kompromisnické šarlatánství“.

J. Dietzgen nepochyboval ani v nejmenším o tom, že „vědecké kněžourství“ idealistické filozofie otvírá dveře otevřenému kněžourství. „Vědecké kněžourství,“ napsal, „se opravdu pokouší pomáhat náboženskému kněžourství“ (1. c., 51). „Zvlášť oblast teorie poznání, která nechápe lidského ducha, je takovou stokou“ (Lausgrube), do které „klade vajíčka“ kněžourství obojího druhu. Profesori filozofie jsou pro Dietzgena „diplomovanými lokaji“, kteří řeční o „ideálních stacích“ a ohlupují lid pomocí šroubovaného (geschraubter) idealismu (53). „Tím, čím je pro pánbíčka jako antipod ďábel, tím je pro kněžourského profesora (Kathederpfaffen) materialista.“ Materialistická

* I zde je neobratný a nepřesný výraz: místo „metafyzikové“ by mělo být „idealisté“. J. Dietzgen sám na jiných místech říká metafyzikové jako protiklad k dialektikům.

** Všimněte si, že se J. Dietzgen již opravil a *přesněji* objasnil, která strana je protistranou materialismu.

*** Viz stať Sociálně demokratická filozofie^[142], napsaná v roce 1876. Kleinere philosophische Schriften, 1903, S. 135.

teorie poznání je „univerzální zbraní proti náboženské víře“ (55), a to nejen proti „všem známému, oficiálnímu, běžnému náboženství páterů, ale i proti nejčistšímu, povýšenému profesorskému náboženství omámených (benebelter) idealistů“ (58).

Ve srovnání s „polovičatostí“ svobodomyšlných profesorů byl Dietzgen ochoten dát přednost „náboženské poctivosti“ (60). Tam „vládne systém“, tam jsou celí lidé, kteří neodtrhují teorii od praxe. Pro pány profesory „není filozofie věda, ale ochranný prostředek proti sociální demokracii“ (107). „Všichni, kdož si říkají filozofové, ať už je to profesor nebo soukromý docent, utápějí se přes svou zdánlivou svobodomyšlnost více či méně v pověrách, v mystice... a tvoří ve vztahu k sociální demokracii... jedinou reakční masu“ (108). „Aby bylo možné jít správnou cestou bez ohledu na náboženské a filozofické nechutnosti (Welsch), musíme studovat bludnou cestu bludných cest (den Holzweg der Holzwege) — filozofii“ (103).

A nyní pohleďte na Macha a Avenaria i s jejich školou z hlediska stran ve filozofii. Ó, tito pánové *se chlubí* svou *nestranickostí*, a mají-li vůbec antipoda, je to jen a jen... *materialista*. *Všemi* spisy *všech* machistů se vine jako červená nit slabomyšlná ambice „povznést se“ nad materialismus a idealismus, překonat tento „zastaralý“ protiklad, *ve skutečnosti* však celá tato společnost zabředá *ustavičně* do idealismu a neustále a tvrdě bojuje proti materialismu. Rafinované gnozeologické úskoky takového Avenaria jsou profesorským výmyslem, pokusem založit „vlastní“ malou filozofickou sektu, ale *ve skutečnosti* je v celkové situaci boje idejí a směrů soudobé společnosti *objektivní* úloha těchto gnozeologických úskoků jedna a jenom jedna: klesit cestu idealismu a fideismu a věrně jim sloužit. Není opravdu nahodilé, že malé školy empiriokritiků se chytají angličtí spiritualisté druhu Wardova i francouzští neokriticisté, kteří chválí Macha za to, že bojuje proti materialismu, i němečtí imanentisté! Dietzgenův výraz „diplomování loka-

jové fideismu“ padne na Macha, Avenaria a celou jejich školu jako ulitý.*

Neštěstí ruských machistů, kteří si usmyslili „smiřovat“ machismus s marxismem, je právě v tom, že uvěřili reakčním profesorům filozofie na slovo, a jakmile jim uvěřili, dostali se na šikmou plochu. Metody různých pokusů rozvinout a doplnit Marxe byly velmi naivní. Přečtou si Ostwalda, uvěří Ostwaldovi, parafrázuji Ostwalda a nazvou to marxismem. Přečtou si Macha, uvěří Machovi, parafrázuji Macha a nazvou to marxismem. Přečtou si Poincarého, uvěří Poincarému, parafrázuji Poincarého a nazvou to marxismem! Jakmile jde o filozofii, *nelze věřit ani jedině slovo ani jedinému* z těchto profesorů, kteří jsou s to psát velmi hodnotné práce v takových speciálních oborech jako chemie, historie a fyzika. Proč? Z téže příčiny, proč *ani jednomu* profesorovi politické ekonomie, který může napsat velmi hodnotné práce v oblasti faktografického, speciálního bádání, *nelze věřit ani jedině slovo*, jakmile jde o obecnou teorii politické ekonomie. Neboť tato věda je v soudobé

* Ještě jeden příklad, jak velmi rozšířené proudy reakční buržoazní filozofie ve skutečnosti využívají machismu. „Poslední módou“ nejnovější americké filozofie je zřejmě „pragmatismus“ (z řeckého slova pragma — čin, jednání; filozofie činu)¹²⁰. O pragmatismu píší filozofické časopisy snad nejvíce. Pragmatismus se vysmívá metafyzice materialismu i idealismu, vyzvedává zkušenost a jen zkušenost, za jedině kritérium uznává praxi, odvolává se na pozitivistický směr jako takový, *opírá se zejména o Ostwalda, Macha, Pearsona, Poincarého, Duhema*, o to, že věda není „absolutní kopií reality“, a... z toho všeho nakonec šťastně vyvozuje existenci boha pro praktické účely, jen pro praxi, bez jakékoli metafyziky a bez jakéhokoli překročení hranic zkušenosti. (Srov. *William James, Pragmatism. A new name for some old ways of thinking, New York and London 1907*^[211], p. 57 a zvláště 106.) Rozdíly mezi machismem a pragmatismem jsou z materialistického hlediska stejně nicotné a malicherné jako rozdíly mezi empiriokriticismem a empiriomonismem. Srovnajte třeba Bogdanovovu a pragmatickou definici pravdy: „Pravda je pro pragmatika rodový pojem shrnující všechny druhy určitých pracovních hodnot (working-values) ve zkušenost“ (ib., p. 68).

společnosti zrovna tak *stranická* jako *gnozeologie*. Zkrátka a dobře, profesori ekonomie nejsou nic jiného než učení přísluhovači třídy kapitalistů a profesori filozofie — učení přísluhovači teologů.

Úkolem marxistů v obou případech je, aby si dovedli osvojit a přepracovat výsledky, k nimž dospěli tito „lokajové“ (nedokážete například učinit ani krok při studiu nových ekonomických jevů bez použití prací těchto lokajů), a aby *uměli* oddělit jejich reakční tendenci, aby uměli prosazovat *svou* linii a bojovat *proti celé linii* sil a tříd, které se k nám chovají nepřátelsky. To právě nedokázali naši machisté, kteří *otrocky* následovali reakční profesorskou filozofii. „Možná že se mýlíme, ale my hledáme,“ napsal jménem autorů Příspěvků Lunačarskij^[36]. Ne, *vy* nehledáte, naopak *hledají vás*, a to je smutné! Ke každé změně buržoazní módy ve filozofii nepřístupujete z vašeho, tj. marxistického (vždyť chcete být marxisty) hlediska, naopak tato móda přichází za vámi a vnucuje vám své nové padělky střižené podle idealistického vkusu, dnes à la Ostwald, zítra à la Mach, pozítří à la Poincaré. Hloupoučké „teoretické“ triky (s „energetismem“, s „elementy“, s „introjekcí“ apod.), jimž naivně věříte, zůstávají omezeny na úzkou, miniaturní školu, ale ideových a *společenských tendencí* těchto triků se hned chytají Wardové, neokriticisté, imanentisté, Lopatinové, pragmatikové, a ony *jim prokazují služby*. Nadšení pro empiriokriticismus a „fyzikální“ idealismus pomine stejně rychle jako nadšení pro novokantovství a „fyzilogický“ idealismus, ale z každého takového nadšení těží fideismus, a v tisíci obměnách předkládá své triky, aby z nich měl prospěch filozofický idealismus.

Vztah k náboženství a vztah k přírodním vědám výborně ilustruje, jak buržoazní reakce *fakticky* z třídního hlediska využívá empiriokriticizmu.

Vezměte první otázku. Domníváte se snad, že je to náhoda, jestliže v kolektivní práci *proti* marxistické filozofii dospěl Lunačarskij až ke „zbožnění nejvyšších lidských

potenci“, k „náboženskému ateismu“* apod.? Připustíte-li to, pak jen proto, že ruští machisté nesprávně informovali veřejnost o *celém* machistickém proudu v Evropě a o jeho vztahu k náboženství. Nejenže tento vztah nemá nic společného se vztahem Marxe, Engelse Dietzgena, a dokonce i Feuerbacha k náboženství, ale je to vztah *úplně opačný*, počínaje Petzoldtovým výrokem — empiriokriticismus „neodporuje ani teismu, ani ateismu“ (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, I^[263], 351) nebo Machovým — „náboženské přesvědčení je soukromou věcí“ (francouzský překlad^[238], p. 434) a konče *otevřeným fideismem*, otevřeným *zpátečnictvím* jak Corneliovým, který chválí Macha a kterého chválí Mach, i Carusovým a všech imanentistů. Neutralita *filozofa* v této otázce *je už* přísluhovačství fideismu a Mach i Avenarius se nedostanou a nemohou dostat dál než k této neutralitě, jak to vyplývá z východisek jejich gnozeologie.

Jakmile popíráte objektivní realitu danou nám v počítku, pak jste pozbyli jakékoli zbraně proti fideismu, neboť tím jste už sklouzli k agnosticizmu či subjektivismu, a nic víc fideismus nepotřebuje. Je-li smyslový svět objektivní realitou, jsou zavřeny dveře pro jakoukoli jinou „realitu“ či kvazirealitu (vzpomeňte, že Bazarov^[4] uvěřil „realismu“ imanentistů, kteří prohlašují boha za „reálný pojem“). Je-li svět pohybující se hmota, je možné a nutné ji nekonečně zkoumat v nekonečně složitých a detailních projevech a rozčleněních *tohoto* pohybu a pohybu *této* hmoty, ale mimo ni, mimo „fyzický“ vnější svět, známý všem a každému, nic být nemůže. Nepřátelství vůči materialismu, spousta pomluv na adresu materialistů, to vše je v civilizované a demokratické Evropě na denním pořádku. To vše trvá dodnes. To vše ruští machisté před veřejností

* Příspěvky, s. 157, 159. V listě Zagraničnaja gazeta¹²¹ píše týž autor o „vědeckém socialismu v jeho náboženském významu“ (č. 3^[87], s. 5) a v časopise Obrazovanije¹²², 1908 (č. 1^[88], s. 164) otevřeně píše: „Již dávno ve mně dozrává nové náboženství...“

skrývají a ani jedenkrát se nepokusili být jen prostě porovnat Machovy, Avenariovy, Petzoldtovy a spol. útoky proti materialismu s výroky Feuerbacha, Marxe, Engelse a J. Dietzgena ve prospěch materialismu.

Ale „zatajování“ Machova a Avenariova vztahu k fideismu ničemu neposlouží. Fakty mluví samy za sebe. Žádné úsilí na světě nemůže tyto reakční profesory sejmout z pranýře, k němuž je přikovaly polibky Warda, novokritiků Schuppeho, Schuberta-Solderna, Leclaira, pragmatiků atd. Ve „vzdělané“, tj. buržoazní veřejnosti mají právě uvedené osoby jako filozofové a profesori desetkrát větší vliv, jejich názory jsou tam rozšířeny a jimi vytvořená odborná literatura je desetkrát větší a bohatší ve srovnání s poměrně malou a specifickou školou Macha a Avenaria. Škola slouží tomu, kdo ji potřebuje. Škola je používána tak, jak je potřeba.

Hanebné věci, ke kterým dospěl Lunačarskij, nejsou výjimkou, ale výplodem empiriokriticismu ruského i německého. Nelze je obhajovat autorovými „dobrymi úmysly“, „zvláštním smyslem“ jeho slov: kdyby jeho slova měla přímý a obvyklý, tj. bezprostředně fideistický smysl, pak bychom se s autorem vůbec nepouštěli do diskuse a určitě bychom pak nenašli ani jednoho marxistu, který by podle takových výroků nekladl Anatolije Lunačarského zcela naroveně Petru Struvemu. Neděje-li se to (a to se ještě neděje), je to jen proto, že tento „zvláštní“ smysl jsme postřehli a *bojujeme, pokud je zde ještě půda pro soudružský boj.* Na výrocih Lunačarského je hanebné právě to, že je *dokázal* sloučit se svými „dobrymi“ úmysly. V tom právě tkví zlo jeho „teorie“, že připouští *takové* prostředky nebo *takové* závěry k prosazování dobrých úmyslů. Neštěstí je právě v tom, že „dobré“ úmysly zde zůstávají *v nejlepším případě* subjektivní záležitostí nějakého Petra nebo Pavla, kdežto *společenský význam* takových výroků je nezvratný a nesporný a nemohou ho oslabit žádné výhrady a vysvětlení.

Museli bychom být slepí, abychom neviděli ideovou

spřízněnost mezi Lunačarského „zbožněním nejvyšších lidských potencií“ a Bogdanovovou „univerzální substituací“ psychického za veškerou fyzickou přírodu. Je to stejná myšlenka, vyjádřená v jednom případě převážně z hlediska estetického, v druhém z gnozeologického. „Substituce“ sice přistupuje k věci z druhé strany, ale *mlčky už* v sobě obsahuje *zbožnění* „nejvyšších lidských potencií“, neboť odtrhuje „psychično“ od člověka a substituuje nesmírně rozšířené, abstraktní, božsky mrtvé „psychično vůbec“ za *veškerou fyzickou přírodu*. A co Juškevičův „logos“, vnášený „do iracionálního proudu daného“?

Drápkem uvízl — chycen je ptáček celý. A naši machisté všichni uvízlí v idealismu, tj. v rozředeném a rafinovaném fideismu, uvízlí právě v té chvíli, kdy přestali považovat „počitek“ za obraz vnějšího světa a začali jej považovat za zvláštní „element“. Musíme nutně dospět k počítku bez člověka, k psychice bez člověka, k duchu bez člověka a k vůli bez člověka, neuznáváme-li materialistickou teorii, podle níž je lidské vědomí *odrazem* objektivně reálného vnějšího světa.

5. ERNST HAECKEL A ERNST MACH

Podívejte se nyní, jaký vztah má machismus jako *filozofický směr* k přírodním vědám. Veškerý machismus *bojuje* od začátku do konce proti „metafyzice“ přírodních věd, čímž rozumí *přírodovědecký materialismus*, tj. živelné, neuvědomělé, nezformované, filozoficky neuvědomělé přesvědčení převážné většiny přírodovědců o objektivní reálnosti vnějšího světa odrážené naším vědomím. A tuto *skutečnost* naši machisté úmyslně zamlčují tím, že zastírají nebo zatemňují *nerozlučnou* souvislost živelného materialismu přírodovědců s *filozofickým materialismem* jako směrem, který je už odedávna známý a jehož správnost stokrát dokázali Marx s Engelsem.

Veźměte Avenaria. Už ve svém prvním spise Filozofie

jako myšlení o světě podle principu nejmenšího vynaložení sil^[91], který vyšel v roce 1876, bojuje proti metafyzice přírodních věd,* tj. proti přírodovědeckému materialismu, a to, jak sám přiznal v roce 1891 (aniž ovšem „opravil“ své názory!), z hlediska gnozeologického idealismu.

Vezměte Macha. Od roku 1872, nebo dokonce ještě dříve, až do roku 1906 bojuje s metafyzikou přírodních věd a přitom je ještě tak poctivý a přiznává, že za ním a s ním jde „celá řada filozofů“ (včetně imanentistů), ale „velmi málo přírodovědců“ (Analýza počitků^[48], s. 9). V roce 1906 Mach také poctivě přiznává, že „většina přírodovědců se hlásí k materialismu“ (Erkenntnis und Irrtum, 2. Auflage^[236], S. 4).

Vezměte Petzoldta. V roce 1900 prohlašuje, že „přírodní vědy jsou skrz naskrz (ganz und gar) prosyceny metafyzikou“. „Jeich zkušenost musí být teprve očištěna“ (Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. I^[263], S. 343). Víme, že Avenarius^[89] a Petzoldt „očišťují“ zkušenost od jakéhokoli uznávání objektivní reality dané nám v počitku. V roce 1904 Petzoldt prohlašuje, že „mechanistický světový názor moderního přírodovědce není v podstatě lepší než názor starých Indů“. „Je zcela lhostejné, spočívá-li svět na pohádkovém slonu nebo na molekulách a atomech pokládaných z gnozeologického hlediska za reálné, tedy nikoli jen obrazně (bloss bildlich) užívaných“ (pojmu) (Bd. II, S. 176).

Vezměte Willyho, jediného natolik pořádného člověka mezi machisty, že se stydí za spřízněnost s imanentisty, a i ten prohlašuje v roce 1905... „I přírodní vědy jsou konec konců v mnohém ohledu autoritou, od níž se musíme osvobodit“ (Gegen die Schulweisheit^[323], S. 158).

Vždyť to všechno je *čirý obskurantismus*, nejzjevnější reakčnost. Pokládat atomy, molekuly, elektrony atd. za přibližně věrný odraz *objektivně reálného pohybu hmoty* v naší

* §§ 79, 114 aj.

hlavě je prý totéž jako věřit ve slona, na němž stojí svět! Je pochopitelné, že takového *obskuranta*, který si navlékl šaškovský kostým módního pozitivisty, se imanentisté chytli *oběma rukama*. Neexistuje *ani jeden* imanentista, který by se nevrhal s pěnou u úst na „metafyziku“ přírodních věd a na „materialismus“ přírodovědců *právě proto*, že přírodovědci *uznávají* objektivní reálnost hmoty (a jejích částic), času, prostoru, přírodní zákonitosti atd. apod. Dávno před novými objevy ve fyzice, které vyvolaly „fyzikální idealismus“, bojoval Leclair, opíraje se o Macha, proti „základnímu materialistickému rysu (Grundzug) soudobé přírodovědy“ (název § 6 v *Der Realismus usw.*“*, 1879), Schubert-Soldern bojoval proti metafyzice přírodních věd (název II. kapitoly v *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*, 1884^[291]), Rehmke potíral přírodovědecký „materialismus“, tuto „*metafyziku ulice*“ (*Philosophie und Kantianismus*, 1882^[275], S. 17) atd. apod.

A imanentisté zcela právem vyvozovali z této *machistické* ideje „metafyzičnosti“ přírodovědeckého materialismu *přítmě a otevřené* fideistické závěry. Nepodávají-li nám přírodní vědy ve svých teoriích objektivní realitu, ale *jen* metafory, symboly, formy lidské zkušenosti atd., pak je naprosto nesporné, že lidstvo má právo vytvořit si pro jinou oblast *neméně „reálné pojmy“* jako bůh apod.

Filozofie přírodovědce Macha má k přírodním vědám stejný vztah jako polibek křesťana Jidáše ke Kristovi. Mach podobným způsobem zrazuje přírodní vědy ve prospěch fideismu tím, že v podstatě přechází na stranu filozofického idealismu. Že se Mach zřekl přírodovědeckého materialismu, je v každém případě jev reakční: viděli jsme to dostatečně názorně, když jsme mluvili o boji „fyzikálních idealistů“ proti *většině* přírodovědců, kteří setrvali na stanovisku staré filozofie. Uvidíme to ještě jasněji, srovná-

* *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik*^[229]. *Red.*

me-li slavného přírodovědce Ernsta Haeckela se slavným (mezi reakčními příslušníky maloburžoazie) filozofem Ernstem Machem.

Bouře, kterou vyvolaly ve všech civilizovaných zemích Záhady světa E. Haeckela^[188], velmi plasticky odhalila jednak *stranickost* filozofie v soudobé společnosti a jednak skutečný společenský význam boje materialismu proti idealismu a agnosticizmu. *Statistice* exemplářů knihy, která byla ihned přeložena do všech jazyků a vycházela ve zvlášť levných vydáních, jasně demonstrovaly, že tato kniha „pronikla mezi lid“ a že E. Haeckel ihned získal na svou stranu *masy* čtenářů. Populární knížečka se stala zbraní třídního boje. Profesori filozofie a teologie všech zemí světa začali tisícerými způsoby osočovat a potírat Haeckela. Slavný anglický fyzik Lodge začal hájit boha před Haeckelem. Ruský fyzik pan Chvolson se odebral do Německa, aby tam publikoval podlou zpátečnickou brožurku proti Haeckelovi a aby ujistil vážené pány filistry, že ne všichni přírodovědci nyní stojí na stanovisku „naivního realismu“.* Bezpočet teologů vytáhl do pole proti Haeckelovi. Neexistovala jediná nenávistná nadávka, kterou by proti Haeckelovi nepoužili oficiální profesori filozofie.** Je radost pohledět, jak se těmto mumiím vysušeným neživou scholastikou snad poprvé v životě zaleskly oči a zarděly tváře od políček, které jim uštedřil Ernst Haeckel. Služebníci čisté vědy a zdánlivě nejabstraktnější teorie přímo běsní vztekem; a v celém tomto řevu filozofických zpátečníků (idealisty Paulsena, imanentisty Rehmka, kantovce Adic-kese a jiných, jejichž jména znáš jen ty, ó pane!) je zřetelně slyšet jeden základní motiv: proti „*metafyzice*“ přírodních

* O. D. Chvolson, Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot, 1906^[122], viz S. 80.

** Brožurka Heinricha Schmidta Boj o Záhady světa (Bonn 1900^[282]) podává dosti dobrý obraz o tom, jak vypadalo tažení profesorů filozofie a teologie proti Haeckelovi. Tato brožura je však už dnes značně zastaralá.

věd, proti „dogmatismu“, proti „přeceňování hodnoty a významu přírodních věd“, proti přírodovědeckému „materialismu“. Vždyť je to materialista, hrr na něj, na materialistu, klame veřejnost, protože si přímo neříká materialista — to vlastně přivádí velevážené pány profesory do stavu zuřivosti.

Pro celou tuto tragikomedii* je zvlášť příznačné, že se Haeckel sám *zříká materialismu* a toto označení odmítá. Ale to ještě není všechno: nejenže nezavrhuje jakékoli náboženství, ale vymyšlí si vlastní náboženství (také něco takového, jako je „ateistická víra“ Bulgakovova nebo „náboženský ateismus“ Lunačarského) a *zásadně* obhajuje spojení náboženství s vědou. Co se tedy stalo? Kvůli jakému „osudovému nedorozumění“ se strhl tento povyk?

Jde o to, že filozofická naivita E. Haeckela, okolnost, že nesleduje určité stranické cíle, že chce brát v úvahu nynější šosácký předsudek vůči materialismu, jeho osobní smířlivé tendence a návrhy týkající se náboženství, to vše ještě zdůraznilo *obecného ducha* jeho knihy, *nevyhladitelnost* přírodovědeckého materialismu, jeho *nesmířitelnost* vůči *veškeré* oficiální profesorské filozofii a teologii. Sám Haeckel si nepřeje rvát se s filistry, ale to, co vykládá s tak neotřesitelně naivním přesvědčením, nelze *absolutně* smířit s žádnými odstíny nynějšího vládnoucího filozofického idealismu. Všechny tyto odstíny, od nejhrubších reakčních teorií takového Hartmanna až po pozitivismus Petzoldta, který se sám pokládá za moderního, progresivního, pokrokového pozitivistu, nebo po Machův empiriokriticismus, *všechny* se shodují v tom, že přírodovědecký materialismus je „metafyzika“, že uznávání objektivní reality za teoriemi a závěry přírodních věd je „nejnaivnější realismus“ apod. A právě každá Haeckelova stránka *je trnem v očích* tomuto „posvát-

* Tragický prvek přinesl atentát na Haeckela na jaře tohoto roku (1908). Po řadě anonymních dopisů, které Haeckela častovaly výrazy jako „pes“, „neznaboh“, „opice“ apod., vhodil jakýsi pravý Němec do jeho pracovny v Jeně kámen zcela úctyhodných rozměrů.

nému“ učení *veškeré* profesorské filozofie a teologie. Přírodovědec, který jistě vyjadřuje nejhlubší, třebaš nezformované názory, nálady a tendence převážné většiny přírodovědců konce 19. a počátku 20. století, okamžitě snadno a prostě poukázal na to, co se pokoušela zatajit veřejnosti a sobě samé profesorská filozofie, totiž že existuje pilíř, který je stále mohutnější a pevnější a o který se rozbíjejí všechny snahy a křečovité útoky tisíce a jedné nicotné školy filozofického idealismu, pozitivismu, realismu, empiriokriticizmu a jiných konfužních směrů. Tímto pilířem je *přírodovědecký materialismus*. Přesvědčení „naivních realistů“ (tj. všeho lidstva) o tom, že naše počítky jsou obrazy objektivně reálného vnějšího světa, se stává stále rostoucím a sílícím přesvědčením mnoha přírodovědců.

Zakladatelé nových filozofických školiček, vynálezci nových gnozeologických „ismů“ prohráli svou věc, prohráli ji navždy a beznadějně. I kdyby se jakkoli lopotili se svými „originálními“ nicotnými systémy, i kdyby se snažili upoutat několik ctitelů zajímavým sporem o to, řekl-li dříve „eh!“ empiriokritik Bobčinskij či empiriomonista Dobčinskij*, i kdyby třeba vytvářeli stejnou obsáhlou „odbornou“ literaturu jako „immanentisté“, vývoj přírodních věd přes veškeré tápání a kolísání, přes veškerou neuvědomělost materialismu přírodovědců, přes včerejší zaujetí pro módní „fyziologický idealismus“ nebo přes dnešní zaujetí pro módní „fyzikální idealismus“ odhazuje stranou všechny nicotné systémy a veškeré spekulace a znovu a znovu klestí cestu „metafyzice“ *přírodovědeckého materialismu*.

To, co bylo řečeno, ilustruji jedním příkladem z Haeckela. V *Zázracích života*^[186] autor srovnává monistickou a dualistickou teorii poznání; uvedu nejzajímavější body tohoto srovnání:

* Postavy z Gogolovy komedie *Revizor*. *Čes. red.*

3. Poznání je fyziologický proces, jehož anatomickým orgánem je mozek.

4. Jedinou částí lidského mozku, v níž dochází k poznání, je ohraničená část mozkové kůry, fronema.

3. Poznání není fyziologický proces, ale proces čistě duchovní.

4. Část mozku, která zdánlivě funguje jako orgán poznání, je ve skutečnosti jen nástrojem, který napomáhá tomu, že se intelektuální fenomény projevují.

5. Fronema je nanejvýš dokonalé dynamo, jehož součástmi jsou milióny fyzických buněk (fronetálních buněk). Stejně jako ve vztahu k jiným orgánům těla je funkce této části mozku („duch“) konečným výsledkem funkcí buněk, které jej tvoří.*

5. Fronema jako *orgán* rozumu není autonomní, ale je se svými součástmi (fronetálními buňkami) jen prostředníkem mezi nehmotným duchem a vnějším světem. Lidský rozum se zásadně liší od rozumu vyšších živočichů a od instinktu nižších.

Z tohoto typického úryvku Haeckelových spisů vidíte, že se nepouští do rozboru filozofických otázek a že nedovede proti sobě postavit materialistickou a idealistickou teorii poznání. *Vysmívá se všem* idealistickým, či spíše všem učeným filozofickým spekulacím z hlediska přírodních věd a *nepřipouští ani myšlenku*, že by byla možná jiná teorie poznání kromě *přírodovědeckého materialismu*. Vysmívá se filozofům z hlediska materialisty a přitom *nepozoruje*, že stojí na materialistickém stanovisku!

* Používám francouzský překlad: Les merveilles de la vie, Paris, Schleicher^[186], Tabl. I et XVI.

Bezmocná zloba filozofů vůči tomuto všemocnému materialismu je pochopitelná. Výše jsme uvedli názor „pravého Rusa“ Lopatina^[35]. A tu je názor Rudolfa Willyho, nejpokrokovějšího „empiriokritika“, nesmiřitelného nepřítelů idealismu (nesmějte se!): „Haeckelův monismus je velmi pestrá směsice, spojuje některé přírodovědecké zákony, například zákon zachování energie atd., s řadou scholastických tradic o substanti a věci o sobě“ (Gegen die Schulweisheit, S. 128).

Co rozhořčilo váženého „moderního pozitivistu“? Vždyť jak by se neměl hněvat, když ihned pochopil, že všechna veliká učení jeho učitele Avenaria — například že mozek není orgánem myšlení, že počítky nejsou obrazy vnějšího světa, že hmota („substance“) nebo „věc o sobě“ není objektivní realita atd. — jsou z Haeckelova hlediska *čirou idealistickou slátaninou!*? Haeckel to sice výslovně neřekl, protože se filozofií nezabýval a s „empiriokriticizmem“ jako *takovým* se neseznámil. Ale R. Willy musí vidět, že sto tisíc Haeckelových čtenářů znamená sto tisíc plivnutí na Machovu a Avenariovu filozofii. A R. Willy se předem utírá jako *Lopatin*. Protože *podstata* argumentů pana Lopatina a pana Willyho proti každému materialismu a zvláště přírodovědeckému materialismu je úplně tatáž. Pro nás marxisty není rozdíl mezi panem Lopatinem a panem Willym, Petzoldtem, Machem a spol. větší než rozdíl mezi protestantským a katolickým teologem.

„Boj“ proti Haeckelovi *dokázal*, že tento náš názor odpovídá *objektivní realitě*, tj. třídní povaze soudobé společnosti a jejím třídním ideovým tendencím.

Ještě malý příklad. Machista Kleinpeter přeložil z angličtiny do němčiny v Americe rozšířený spis Carla Snydera *Obraz světa z hlediska moderních přírodních věd* (Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft, Leipzig 1905^[303]). V tomto spise se jasně a populárně vysvětluje celá řada nejnovějších objevů ve fyzice i v jiných oborech přírodních věd. A hledme, machista Kleinpeter uznal za

potřebné napsat k Snyderovu spisu předmluvu, v níž uvádí *výhrady* takového druhu, jako že je Snyderova gnozeologie „neuspokojující“ (S. V)[²²²]. Proč vlastně? Proto, že Snyder vůbec nepochybuje, že obraz světa je obrazem toho, jak se hmota pohybuje a jak „*hmota myslí*“ (S. 228, l. c.). Ve své další práci *Stroj světa* (London and New York 1907; Carl Snyder, *The World Machine*[³⁰⁴]) Snyder, který měl na mysli to, že kniha je věnována památce Démokrita z Abder, jenž žil asi 460—360 př. n. l., praví: „Démokritos byl často nazýván praotcem materialismu. Tato filozofická škola není dnes v módě; ale nebude zbytečně upozornit, že prakticky se veškerý současný pokrok našich představ o světě zakládal na jeho koncepcích. Materialistické předpoklady, mám-li mluvit prakticky (practically speaking), jsou prostě při bádání ve fyzice *nevyhnutelné* (unescapable)“ (p. 140).

„Komu se to líbí, může ovšem snít s dobrým biskupem Berkeleym o tom, že všechno je sen. Ale jakkoli jsou tyto úskoky jeho nadpozemského idealismu pohodlné, najde se mezi námi už jen velmi málo lidí, kteří by — ať smýšlejí o problému vnějšího světa jakkoli — pochybovali o tom, že sami existují. Není nutné dlouho sledovat bludičky různých *Já* a *Ne-já*, abychom se přesvědčili, že v nestřeženém okamžiku, kdy připouštíme svou vlastní existenci, už vpouštíme šesti branami našich smyslů celou řadu jevů. Nebulární hypotéza, teorie světla jakožto pohybujícího se éteru, atomová teorie a všechna takováto učení mohou být prostě prohlášena za vhodné ‚pracovní hypotézy‘; musíme však pamatovat na to, že dokud tato učení nejsou prokazatelně vyvrácena, mají více méně stejný základ jako hypotéza, že bytost, kterou ty, milý čtenáři, nazýváš sám sebou, zkoumavě sleduje tyto řádky“ (p. 31—32).

Představte si, jak trpký je úděl machisty, když se jeho oblíbeným rafinovaným konstrukcím, které činí z přírodovědeckých kategorií pouhé pracovní hypotézy, vysmívají jako čirému nesmyslu přírodovědci na obou stranách

oceánu! Můžeme se pak divit, že Rudolf Willy bojuje v roce 1905 proti Démokritovi jako proti žijícímu nepříteli, a tím skvěle potvrzuje *stranickost filozofie* a opět jen dokazuje svůj skutečný postoj v tomto boji stran! Píše: „Démokritos si jistě neuvědomuje, že atomy a prázdný prostor jsou jen fiktivní pojmy, které plní pouhé pomocné služby (blosse Handlangerdienste), a že žijí z milosti jen pro svou účelnost, dokud je potřebujeme. Ale tak svobodný Démokritos nebyl, aby to pochopil; vždyť ani naši nejnovější přírodovědci až na několik výjimek nejsou tak svobodní. Víra starého Démokrita je také vírou našich přírodovědců“ (1. c.^[323], S. 57).

To je dobrý důvod k zoufání! Zcela „nově“ bylo „empiriokriticky“ dokázáno, že prostor i atomy jsou „pracovní hypotézy“ a přírodovědci se tomuto *berkeleyovství* vysmívají a jdou v Haeckelových stopách! Nejsme přece žádní idealisté, to je pomluva, snažíme se jen (společně s idealisty) vyvrátit gnozeologickou linii Démokritovu, snažíme se už víc než 2000 let a stále marně! Našemu vůdci Ernstu Machovi nezbyvá už nic jiného, než aby svou poslední práci *Poznání a omyl*, výsledky svého života a své filozofie, věnoval *Wilhelmu Schuppemu* a aby v textu s bolestí poznamenal, že většina přírodovědců jsou materialisté a že „i my“ *sympatizujeme* s Haeckelem... pro jeho „svobodomyšlnost“ (s. 14).

Zde se úplně odhalil tento ideolog reakčních maloměšťácků, který *jde* ve stopách krajního zpátečníka W. Schuppeho, ale zároveň „*sympatizuje*“ s Haeckelovou svobodomyšlností. Takoví jsou všichni tito humánní filistéři v Evropě se svými svobodymilovnými sympatiemi a přitom jsou v ideovém (i politickém, i ekonomickém) zajetí Wilhelmů Schuppů.* Nestranickost ve filozofii není nic jiného než

* Plechanov ve svých poznámkách proti machismu se nestaral tolik o vyvrácení Macha jako spíše o to, aby způsobil frakční škodu bolševismu. Za své malicherné a ubohé využívání zásadních teoretických neshod byl už po zásluze potrestán, a to dvěma knihami menševiků, kteří se hlásili k machismu.¹²³

uboze maskované přísluhování idealismu a fideismu.

Nakonec si se vším srovnajte úsudek, který o Haeckelovi vyslovil Franz Mehring, člověk, který nejen že chce, ale i umí být marxistou. Jakmile vyšly *Záhady světa*[188], poukázal Mehring už koncem roku 1899 na to, že „Haeckelovo dílo je i přes své slabší či lepší stránky mimořádně vhodné k tomu, aby ujasnilo ve straně poněkud zmatené názory na to, co pro ni znamená jednak *historický* materialismus a jednak *historický materialismus*.“* Haeckelův nedostatek je v tom, že nemá ani ponětí o *historickém* materialismu, a tím se dostává k celé řadě nehorázných nesmyslů jak v politice, tak i v „monistickém náboženství“ atd. apod. „Haeckel je materialista a monista, ale nikoli *historický*, nýbrž jen přírodovědecký materialista“ (tamtéž).

„Ať si přečte Haeckelovu knihu ten, kdo chce zcela konkrétně pochopit tuto neschopnost (přírodovědeckého materialismu vyrovnat se se společenskými otázkami), kdo chce dospět k tomu, jak nutné je rozšířit přírodovědecký materialismus na materialismus *historický*, aby se stal skutečně nepřemožitelnou zbraní ve velkém osvobozenec-kém boji lidstva.

Ale nejen proto musíme číst Haeckelovu knihu. Její neobyčejně slabá stránka souvisí nerozlučně s její neobyčejně silnou stránkou, totiž s názorným a jasným výkladem — který tvoří svým rozsahem a důležitostí nepoměrně větší část knihy — vývoje přírodních věd v tomto (19.) století, čili jinými slovy s výkladem *vítězného postupu přírodovědeckého materialismu*.“**

* *Fr. Mehring*, Die Welträtsel, Neue Zeit, 1899—1900, 18, 1, 418.

** Tamtéž, 419.

Marxista musí přistupovat k hodnocení empiriokriticismu ze čtyř hledisek.

Za prvé a především je nutné porovnat teoretické základy této filozofie s teoretickými základy dialektického materialismu. Toto srovnání, jemuž byly věnovány první tři kapitoly, odhaluje ve *všech* gnozeologických otázkách *naprostou reakčnost* empiriokriticismu, jenž zastírá novými výmysly, slovy a spekulacemi staré omyly *idealismu a agnosticismu*. „Spojování“ empiriokriticismu s marxismem je možné prosazovat, jestliže vůbec neznáme, co je filozofický materialismus jako takový a co je dialektická metoda Marxe a Engelse.

Za druhé je nutné určit mezi ostatními nynějšími filozofickými školami místo empiriokriticismu jako jedné velmi malé školy odborníků ve filozofii. Mach i Avenarius vyšli z Kanta, ale nedali se od něho směrem k materialismu, ale na opačnou stranu, k Humovi a Berkeleymu. Avenarius si namlouval, že „očisťuje zkušenost“ jako takovou, a zatím očistil ve skutečnosti jen agnosticismus od kantovství. Celá Machova a Avenariova škola stále zřejmější směřuje k idealismu, a to v úzkém spojení s jednou z nejreakčnějších idealistických škol, s tzv. imanentisty.

Za třetí je nutné vzít v úvahu, že machismus nesporně souvisí s jednou školou v jedné oblasti moderních přírodních věd. Na straně materialismu stojí neochvějně převážná většina přírodovědců jak ve všech oblastech, tak i v této speciální oblasti, totiž ve fyzice. Pod vlivem zhroucení starých teorií, po velkých objevech posledních let a pod

vlivem krize nové fyziky, která zvláště názorně dokázala právě pro svou neznalost dialektiky relativnost našich poznatků, sklouzla menšina nových fyziků prostřednictvím relativismu k idealismu. Módní fyzikální idealismus našich dnů je stejně reakční a stejně krátkodobé zaujetí jako módní fyziologický idealismus nedávné minulosti.

Za čtvrté, za gnozeologickou scholastikou empiriokriticizmu nelze nevidět boj stran ve filozofii, boj, který koncepcí vyjadřuje tendence a ideologii nepřátelských tříd soudobé společnosti. Moderní filozofie je zrovna tak stranická jako před dvěma tisíci lety. Bojujícími stranami jsou v podstatě materialismus a idealismus, i když je tato podstata zastírána novými učenými a šarlatánskými termíny nebo slabomyslnou nestranností. Idealismus je jen zjemnělá, rafinovaná forma fideismu, který stojí v plné zbroji, disponuje obrovskými organizacemi, neustále pokračuje ve svém působení na masy a zároveň využívá ve svůj prospěch i sebemenší kolísání filozofického myšlení. Objektivní, třídní úlohu empiriokriticizmu lze přesně definovat jako přísluhování fideistům v jejich boji proti každému materialismu, zejména proti historickému materialismu.

DODATEK K PRVNÍ ČÁSTI
KAPITOLY IV*

Z KTERÉ STRANY
PŘISTOUPIL

N. G. ČERNYŠEVSKIJ

KE KRITICE KANTOVSTVÍ ?¹²⁴

V první části čtvrté kapitoly jsme podrobně ukázali, že materialisté kritizovali a kritizují Kanta z diametrálně odlišné strany, než je ta, z níž jej kritizují Mach a Avenarius. Domníváme se, že není zbytečné upozornit zde ještě alespoň stručně na gnozeologické stanovisko velikého ruského hegelovce a materialisty N. G. Černyševského.

Nedlouho po tom, co byl Kant kritizován Feuerbachovým německým žákem Albrechtem Rauem, pokusil se velký ruský spisovatel N. G. Černyševskij, také Feuerbachův žák, poprvé jasně vyložit svůj vztah k Feuerbachovi a Kantovi. N. G. Černyševskij vystupoval v ruské literatuře už v padesátých letech minulého století jako stoupenec Feuerbacha, ale naše cenzura mu nedovolila ani připomenout Feuerbachovo jméno. V roce 1888 se pokusil N. G. Černyševskij v Předmluvě^[70] k zamýšlenému třetímu vydání Estetických vztahů umění ke skutečnosti přímo poukázat na Feuerbacha, ale cenzura ani roku 1888 nepropustila ani jediný odkaz! na Feuerbacha. Předmluva spatřila světlo světa až v roce 1906: viz Polnoje sobranije sočiněnij N. G. Černyševskogo, sv. X, část 2, s. 190—197. V této Předmluvě věnuje N. G. Černyševskij půl stránky kritice Kanta a těch přírodovědců, kteří ve svých filozofických závěrech Kanta následují.

Zde je tato pozoruhodná úvaha N. G. Černyševského z roku 1888:

* Viz tento svazek, s. 218—229. *Red.*

„Přírodovědci, kteří se považují za tvůrce všeobecných teorií, zůstávají ve skutečnosti žáky, a obvykle slabými žáky starých myslitelů, kteří vytvořili metafyzické systémy, a obvykle těch myslitelů, jejichž systémy už byly rozmetány zčásti Schellingem a jednou provždy Hegelem. Stačí připomenout, že většina přírodovědců pokoušejících se vybudovat rozsáhlé teorie o zákonech lidského myšlení, opakuje Kantovu metafyzickou teorii o subjektivnosti našeho vědění“ (pro informaci ruským machistům, kteří všechno pletou dohromady: Černyševskij zaostává za Engelsem, když ve své terminologii směšuje protiklad mezi materialismem a idealismem s protikladem mezi metafyzickým a dialektickým myšlením, ale Černyševskij se dostává na stejnou úroveň jako Engels, když Kanta nekritizuje pro jeho realismus, ale pro jeho agnosticismus a subjektivismus, ne proto, že připouští „věc o sobě“, ale proto, že nedovede naše vědění odvodit z tohoto objektivního zdroje). „Po Kantovi opakuje, že formy našeho smyslového vnímání se neshodují s formami skutečné existence předmětů“ (pro informaci ruským machistům, kteří všechno popletou: Černyševského kritika Kanta je diametrálně odlišná od kritiky Kanta, kterou provádějí Avenarius, Mach a imanentisté, neboť pro Černyševského jako pro každého materialistu se formy našeho smyslového vnímání shodují s formami skutečné, tj. objektivně reálné existence předmětů), „že proto předměty skutečně existující a jejich skutečné vlastnosti, jejich skutečné vzájemné vztahy jsou pro nás nepoznatelné“ (pro informaci ruským machistům, kteří všechno popletou: pro Černyševského jako pro každého materialistu předměty, to jest, řečeno Kantovým šroubovaným jazykem, „věci o sobě“, *skutečně* existují a jsou pro nás *plně* poznatelné, a to poznatelné jak ve své existenci, tak ve svých vlastnostech a ve svých skutečných vztazích). „A kdybychom je mohli poznat, nemohly by být předmětem našeho myšlení, které veškerý obsah poznatků vkládá do forem naprosto odlišných od forem skutečné existence,

neboť i samy zákony myšlení mají jen subjektivní platnost“ (pro informaci machistickým zmatencům: pro Černyševského jako pro každého materialistu mají zákony myšlení nejen subjektivní platnost, tj. zákony myšlení odrážejí formy skutečné existence předmětů, jsou s těmito formami v úplné shodě a neliší se od nich), „že ve skutečnosti neexistuje nic takového, co se nám jeví jako souvislost mezi příčinou a účinkem, poněvadž neexistuje ani něco, co předchází, ani něco, co následuje, neexistuje ani celek, ani části a tak dále a tak dále“ (pro informaci machistickým zmatencům: pro Černyševského jako pro každého materialistu existuje ve skutečnosti to, co se nám jeví jako souvislost mezi příčinou a účinkem, existuje objektivní příčinnost či přírodní nutnost) ... „Až přírodovědci přestanou vykládat takové a podobné metafyzické nesmysly, budou schopni vypracovat a pravděpodobně vypracují na základě přírodních věd systém exaktnějších a adekvátnějších pojmů, než jsou pojmy, které objasnil Feuerbach“ (pro informaci machistickým zmatencům: Černyševskij nazývá metafyzickými nesmysly *veškeré* úchytky od materialismu jak směrem k idealismu, tak i směrem k agnosticismu) ... „Zatím však zůstává nejlepším výkladem vědeckých pojmů o takzvaných základních otázkách lidské zvědavosti výklad Feuerbachův“ (s. 195—196). Základními otázkami lidské zvědavosti nazývá Černyševskij to, co současný jazyk označuje jako základní otázky teorie poznání čili gnozeologie. Černyševskij je jediný skutečně veliký ruský autor, který dovedl od padesátých let až do roku 1888 setrvat na úrovni uceleného filozofického materialismu a odmítnout trapné nesmysly novokantovců, pozitivistů, machistů a jiných zmatenců. Ale Černyševskij se nedovedl, či spíše nemohl vzhledem k zaostalosti ruských poměrů povznést k Marxovu a Engelsovu dialektickému materialismu.

POZNÁMKY

REJSTŘÍKY

ÚDAJE O LENINOVĚ PRÁCI
NA KNIZE
MATERIALISMUS
A EMPIRIOKRITICISMUS

POZNÁMKY

¹ *Deset otázek přednášejícímu* napsal Lenin v první polovině května 1908 v Londýně, kam přijel ze Ženevy pracovat na knize *Materialismus a empiriokriticismus*. Otázky poslal členu bolševického ústředí a redakce listu *Proletarij* I. F. Dubrovinskému. Teze sloužily Dubrovinskému jako diskusní příspěvek k referátu A. Bogdanova *Historie jedné filozofické školy*, který přednesl v Ženevě 15. (28.) května 1908.

Bogdanov, Lunačarskij a jiní, kteří ve filozofii zastávali machistické názory, využili Leninova odjezdu ze Ženevy a zaktivizovali svou činnost. Pod heslem kritiky „materialismu Plechanovovy školy“ revidovali marxistickou filozofii a snažili se dokázat, že filozofii bolševismu není dialektický materialismus, ale odrůda machismu — Bogdanovův empiriomonismus.

Dubrovinskij (vystupoval pod pseudonymem Dorov) vycházel z Leninových tezí, avšak druhou, třetí a desátou otázku pozměnil a sedmou vyškrtl. Ve svém diskusním příspěvku ostře kritizoval Bogdanovovy názory a prohlásil, že bolševismus nemá s empiriomonismem nic společného; poukázal na to, že hlásání „bohostrůjcovství“ je s dialektickým materialismem neslučitelné. — 23

² Viz B. Engels, *Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie* (K. Marx-B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 305—306). — 27

³ B. Engels, *Úvod k anglickému vydání Vývoje socialismu od utopie k vědě*; *Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie* (K. Marx-B. Engels, Spisy 22, Praha 1967, s. 340—343; Spisy 21, Praha 1967, s. 306). — 27

⁴ B. Engels, *Anti-Dühring (Pana Eugena Dühringa převrat vědy)* (K. Marx-B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 64). — 27

⁵ *Tamtéž*, s. 78. — 27

- ⁶ B. Engels, *Anti-Dühring* (Pana Eugena Dühringa převrat vědy) (K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 57, 124. — 28
- ⁷ Lenin má na mysli knihu E. Macha *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*, kterou autor věnoval „Wilhelmovi Schuppemu na důkaz hluboké úcty“. Poprvé vyšla v Lipsku v roce 1905.
Leninovu charakteristiku imanentní školy viz zejména ve 3. oddílu IV. kapitoly (tento svazek, s. 233—243). — 28
- ⁸ Lenin má na mysli kapitolu *Empiriomonismus* od A. Bogdanova v Juškevičově knize *Materializm i kritičeskij realizm. O filozofskich napravlenijach v marksizme*, Petrohrad 1908, s. 161—193. — 28
- ⁹ Lenin má na mysli knihu J. Petzoldta *Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus*. — 28
- ¹⁰ Viz Leninův dopis A. M. Gorkému z 12. (25.) února 1908 (Spisy 13, Praha 1956, s. 450—457). — 28
- ¹¹ Knihu *Materialismus a empiriokriticismus. Kritické poznámky k jedné reakční filozofii* napsal Lenin v únoru—říjnu 1908 v Ženevě a Londýně; v květnu 1909 ji vydalo moskevské vydavatelství Zveno. Přípravné materiály k této knize ani její rukopis nebyly dosud nalezeny.

Bezprostředním podnětem k jejímu napsání byly knihy ruských machistů vydané v roce 1908, zejména sborník *Příspěvky k filozofii marxismu*, sestavený ze statí V. Bazarova, A. Bogdanova, A. V. Lunačarského, J. A. Bermana, O. I. Gelfonda, P. S. Juškeviče a S. A. Suvorova, v nichž revidovali dialektický materialismus. „Nyní vyšly Příspěvky k filozofii marxismu,“ napsal Lenin v dopise Gorkému 12. (25.) února 1908. „Přečetl jsem všechny statě kromě Suvorovy (tu čtu) a při každé z nich jsem byl hněvem přímo bez sebe. Ne, to není marxismus! Naši empiriokritikové, empiriomonisté a empiriosymbolisté lezou do bahna“ (Spisy 13, Praha 1956, s. 452). Lenin měl tehdy v úmyslu napsat proti novohumovským a novoberkeleyovským revizionistům několik článků nebo brožuru, jak se dovídáme z jeho práce *Marxismus a revizionismus*, kterou psal od druhé poloviny března do začátku dubna 1908 (srov. *Sebrané spisy* 17, Praha 1984, s. 40).

Lenin se kromě obrovské práce související s vydáváním listu *Proletarij* i kromě jiné stranické činnosti intenzivně zabýval filozofií. „Celé dny čtu ty prokleté machisty a články do novin píšu

příliš narychlo,“ stěžoval si v dopise Gorkému v dubnu 1908 (srov. Spisy 34, Praha 1959, s. 375). Práce na knize Materialismus a empiriokriticismus postupovala rychle. Už 30. června (13. července) 1908 sděloval sestře: „Dal jsem si s machisty hodně práce a myslím, že jsem všechny ty jejich (a ‚empiriomonismu‘ rovněž) nepopsatelné stupidnosti pořádně rozcupoval“ (Spisy 37, Praha 1959, s. 362). Koncem září práci v podstatě dokončil a ihned dal rukopis přečíst V. F. Gorinovi (Galkinovi). Také předmluva má zářijové datum a již 14. (27.) října Lenin žádal svou sestru A. I. Uljanovovou-Jelizarovovou, aby mu sdělila, na jakou adresu má hotový rukopis odeslat. Sestra poslala adresu lékaře V. A. Levického, žijícího v Podolsku; Lenin se tam s ním seznámil v roce 1900 před odjezdem do zahraničí. Že adresát dostal kompletní rukopis knihy (asi 400 stran), vyplývá z dopisu A. I. Uljanovové-Jelizarovové Leninovi 9. (22.) listopadu 1908. Dodatek k 1. oddílu IV. kapitoly Z které strany přistoupil N. G. Černyševskij ke kritice kantovství? a poznámku ke knize E. Bechera Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften napsal Lenin až po dokončení rukopisu. Když dodatek odesílal sestře, v průvodním dopise zdůrazňoval, že pokládá za „nesmírně důležité postavit proti machistům Černyševského“ (tamtéž, s. 400).

Knihy Materialismus a empiriokriticismus je výsledkem devíti-měsíční vědecké práce. Z Lenina dopisu Gorkému z 12. (25.) února 1908 je známo, že poměrně velkou filozofickou práci napsal Lenin už v roce 1906, kdy studoval III. knihu Bogdanovova Empiriomonismu. Po jejím prostudování napsal Bogdanovovi „psaníčko o filozofii v rozsahu tří sešitů“. V únoru 1908 napsal Gorkému: „...začal jsem uvažovat o jejich otištění pod názvem Poznámky řadového marxisty o filozofii, ale nedostal jsem se k tomu“ (Spisy 13, Praha 1956, s. 451–452). V únoru 1908 žádá Lenin v dopise odeslaném do Petrohradu, aby mu vyhledali jeho filozofický rukopis; není však známo, zda jej dostal. „Poznámky řadového marxisty mne znovu zlákal“, svěčuje se Gorkému, „a tak jsem je začal psát“ (tamtéž, s. 452).

Na knize Materialismus a empiriokriticismus Lenin pracoval zejména v ženevských knihovnách. Protože se však chtěl podrobně seznámit s tehdejší filozofickou a přírodovědeckou literaturou, odcestoval v květnu 1908 do Londýna a tam asi měsíc studoval v čítárně Britského muzea. Ve svém díle použil více než 200 knih a článků různých autorů. Znovu prostudoval některé práce Marxovy, Engelsovy, Plechanovovy a také četl práce anglických, francouzských a německých autorů v originále. Většina uvedených pramenů je z konce 19. a začátku 20. století, i když se Lenin odvo-

lává i na starší díla, například na knihu G. E. Schulzeho z roku 1792, J. G. Fichteho z roku 1801 aj. Kromě několikavazkových děl G. W. F. Hegela, L. Feuerbacha, J. G. Fichteho a N. G. Černyševského cituje mnoho statí z různých časopisů. Při práci na knize prostudoval všechna hlavní díla zakladatelů empiriokriticizmu E. Macha a R. Avenaria, s kterými se seznámil už v roce 1904. Zachoval se exemplář Dietzgenovy knihy *Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl s Leninovými poznámkami* (viz V. I. Lenin, *Polnoje sobranije sočiněnij*, t. 29, Moskva 1976, s. 365–454), které dokazují, jak Lenin důkladně studoval každý pramen.

V prosinci 1908 odjel Lenin ze Ženevy do Paříže, protože tam bylo přeneseno vydávání listu *Proletarij*. Tady prováděl až do dubna 1909 korektury své knihy.

Z Leninovy korespondence s příbuznými je vidět, že vydání *Materialismu a empiriokriticizmu* v Rusku bylo spjato s velkými obtížemi. Po revoluci 1905 carská vláda některá vydavatelství zrušila, jiná v letech reakce přestala existovat. Cenzura dobře znala Lenina jako nejdůslednějšího revolučního marxistu, a proto bylo velmi těžké najít vydavatele, který by vydal jeho filozofické dílo i přes policejní represálie. V obavách o osud své knihy napsal Lenin 14. (27.) října 1908 sestře: „Počítej s tím, že mi teď nezáleží na honoráři, tj. že budu souhlasit i s ústupky (jakýmikoli) i s odkladem výplaty honoráře do té doby, než bude příjem z prodeje knihy — zkrátka, vydavateli žádné riziko hrozit nebude. Pokud jde o cenzuru, budu rovněž se *vsím* souhlasit, protože vcelku je v mé práci naprosto všechno legální, jen snad jednotlivé výrazy budou nevhodné“ (Spisy 37, Praha 1959, s. 369). V postskriptu sestru prosil, aby uzavřela smlouvu, naskytne-li se sebemenší možnost, za jakýchkoli podmínek.

Lenin se v této věci obrátil o pomoc i na V. D. Bonče-Brujeviče, který pracoval ve vydavatelství *Žizň i znanije*, založeném v roce 1907. Avšak ani zde nebylo možné knihu vydat, protože vydavatelství nemělo k tomu dostatek finančních prostředků. Kvůli finančním potížím ji musel odmítnout i P. G. Dauge, který již dříve vydal několik filozofických děl včetně ruského překladu Marxových dopisů L. Kugelmanovi v Leninově redakčním zpracování a s jeho předmlouvou, Dietzgenovy práce aj. Nakonec knihu přijalo soukromé vydavatelství L. Krumbjugela Zveno. Příčinil se o to I. I. Skvorcov-Stěpanov, který se pak na vydávání *Materialismu a empiriokriticizmu* aktivně podílel. Lenin správně usoudil, že by za dané situace nemohla jeho kniha brzy vyjít, a proto souhlasil, aby ji vydalo Zveno; v dalších dopisech žádal sestru o posílání korekturních obtahů, aby mohl provést opravy, připojit dodatky

a upozornit na vynechaná místa. Prosil ji, aby co nejdříve uzavřela řádnou smlouvu a uspíšila vydání knihy. „Je-li to možné, mělo by se ve smlouvě uvést, že kniha se začne vydávat *okamžitě*“ (srov. Spisy 37, Praha 1959, s. 375). Zároveň jí radil, aby uzavřela smlouvu na jeho jméno, a své jméno vůbec neuváděla, a tak za dodržení smlouvy podle tiskového zákona neodpovídala. Sestra však přesto smlouvu uzavřela na jméno A. I. Uljanovová-Jelizarovová a sama ji podepsala.

V neuveřejněných vzpomínkách L. Krumbjuga, na něhož se Institut marxismu-leninismu při ÚV KSSS obrátil s dotazem v roce 1926, 1930 a v prosinci 1940, není žádný přesný záznam o tom, co se s Leninovým rukopisem stalo. Kniha se tiskla v tiskárně A. S. Suvorina. Podle vydavatelových slov se v rukopisu nedělaly téměř žádné změny, protože Lenin ponechal na vydavateli, aby sám rozhodl, pod jakým jménem má kniha vyjít, Krumbjuga vybral ze tří jemu tehdy známých Leninových pseudonymů — Lenin, Tulin a Iljin — jméno Iljin. Své rozhodnutí zdůvodňoval tím, že pod prvními dvěma pseudonymy by kniha nemohla vyjít. Tulinův článek Ekonomický obsah narodnictví a jeho kritika v knize pana Struveho byl už totiž cenzurou zabaven. Iljin bylo nejznámější jméno na knižním trhu a nejvhodnější pro oklamání cenzury. Pod tímto pseudonymem vyšly sborníky Agrární otázka, Za 12 let a dvakrát kniha Vývoj kapitalismu v Rusku.

Ve svých vzpomínkách hovoří Krumbjuga také o tom, jak pečlivě se A. I. Uljanovová-Jelizarovová starala o všechno, co souviselo s knihou Materialismus a empiriokriticismus, zejména aby kniha rychle vyšla. Lenin v knize velmi ostře kritizoval „hrobaře“ marxismu, a jak známo, prosil sestru, aby jeho formulace nezmírňovala, a jen velmi nerad souhlasil s některými úpravami kvůli cenzuře. O jaké ústupky z Leninovy strany šlo, dovidáme se z jeho dopisů A. I. Uljanovové-Jelizarovové. V dopise ze 6. (19.) prosince 1908 zdůrazňoval: „Pokud jde o Bazarova a Bogdanova, *souhlasím*, aby se výrazy zmírnily; pokud jde o Juškeviče a Valentinova, nemá smyslu nic zmírňovat. S ‚fideismem‘ aj. souhlasím *pouze* z donucení, tj. bude-li to vydavatel ultimativně žádat“ (tamtéž, s. 377). V dopise z 24. února (9. března) 1909 žádal, aby se nezmírňovala místa proti Bogdanovovi a kněžourství Lunačarského, protože „mezi námi je *nadobro konec*“ (tamtéž, s. 383). V dopise z 8. (21.) března požadoval, aby se v oddílu o kritice kantovství nevy pouštělo srovnání machistů s Puriškevičem.

Lenin četl korektury velmi pečlivě. Svědčí o tom seznamy chyb a oprav přikládáné k dopisům sestře, která dělala korektury. Lenin respektoval její připomínky a naléhal na ni, aby uspíšila

vydání knihy. Dne 24. února (9. března) jí poslal dopis, v němž děkuje Skvorcovovi-Stěpanovovi za ochotu pomoci při čtení korektur a píše: „Pro mne je nejdůležitější, aby kniha brzo vyšla“ (tamtéž, s. 392). Zmiňuje se o tom i v dopise z 26. března (8. dubna): „Pro mne to bude *pohroma*, protáhne-li se práce nad knihou do druhé půlky dubna“ (tamtéž, s. 407).

Knihy vyšla až v květnu 1909 nákladem 2000 výtisků. Lenin byl s jejím vydáním spokojen. Dne 4. (17.) května 1909 poslal jeden výtisk Rose Luxemburgové a prosil ji, aby uveřejnila oznámení o vyjití Materialismu a empiriokriticismu v časopise Die Neue Zeit (viz Die Neue Zeit, 1. Band, Nr. 2, 8. Oktober 1909, S. 64). Knihu věnoval rovněž I. I. Skvorcovovi-Stěpanovovi a V. F. Gorinovi (Galkinovi).

Leninovu knihu Materialismus a empiriokriticismus přijali reakční buržoazní filozofové jako Bulgakov, Iljin aj. nevraživými recenzemi, podobně jako revizionisté v čele s Bogdanovem.

Zcela jinak se k ní stavěli Leninovi spojenci v boji proti machistické revizi marxismu. V. V. Vorovskij napsal v červnu 1909 v listu Odesskoje obozrenije, že Leninova kritika machismu „je mimořádně cenná pro Rusko, kde řada pánů Bogdanovů, Bazarovů, Juškevičů, Bermanů a spol., kteří opustili historický materialismus, vnáší zmatek do hlav čtenářů a pod rouškou marxismu jim předkládá ‚cosi neuvěřitelně vratké, zmatené a reakční‘, a i když se nako staví proti Plechanovovi, staví se ve skutečnosti proti Marxovi a Engelsovi“.

Knihu Materialismus a empiriokriticismus vysoce ocenili i další významní představitelé strany.

Podle slov V. F. Gorina (Galkina) ji kladně hodnotil také G. V. Plechanov: „Beltov se o ní vyjádřil pochvalně, ačkoli mu v ní dali co proto“ (Ústřední stranický archiv Institutu marxismu-leninismu při ÚV KSSS). Leninova kniha má zásluhu na tom, že marxistické filozofické ideje pronikaly k širokému okruhu členů strany, kniha pomáhala stranickému aktivu a vyspělým dělníkům osvojit si dialektický a historický materialismus.

Po Říjnové revoluci vyšel Materialismus a empiriokriticismus poprvé v roce 1920 nákladem 30 000 výtisků. V předmluvě k tomuto vydání, které se kromě několika oprav v textu nelišilo od prvního, Lenin poznamenal, že neměl možnost seznámit se s posledními Bogdanovovými pracemi, a proto byl ke knize připojen jako příloha článek V. I. Něvského, jenž byl zaměřen proti Bogdanovovým reakčním názorům a obsahoval kritický přehled jeho spisů.

Leninova kniha je velmi rozšířena v SSSR i v zahraničí. V SSSR vyšla do roku 1967 několikrát v celkovém nákladu více než 5 milio-

nů výtisků. V zahraničí byla vydána ve více než dvaceti jazycích.
— 29

- ¹² V dopise A. I. Uljanovové-Jelizarovové z 26. října (8. listopadu) 1908 Lenin napsal: „...kdyby připomínky cenzury byly *hodně* přísné, dalo by se nahradit všude slovo ‚kněžourství‘ slovem ‚fideismus‘ s vysvětlením v poznámce (fideismus je učení, které na místo vědění klade víru nebo všeobecně přikládá jistý význam víře‘). To jen pro případ, abych *vysvětlil* charakter ústupků, na něž jsem ochoten přistoupit“ (srov. Spisy 37, Praha 1959, s. 370). V jiném dopise jí navrhoval, aby nahradila slovo „kněžourství“ slovem „šamanismus“. Sestra mu odpověděla: „Šamanismus už přišel pozdě. Ostatně, myslíš, že je to lepší?“ (tamtéž, s. 653).

Z textu knihy je zřejmé, že slovo „kněžourství“ bylo nahrazeno slovem „fideismus“, i když na některých místech zůstalo neopraveno. Poznámka, kterou Lenin navrhl, byla do prvního vydání zařazena a zůstala i v dalších vydáních. — 33

- ¹³ Lenin má na mysli tzv. bohostrůjcovství, tj. s marxismem nesmiřitelný nábožensko-filozofický směr, který vznikl v letech reakce mezi určitou částí stranické inteligence, jež se po porážce revoluce 1905 až 1907 s marxismem rozešla. Bohostrůjci (A. V. Lunačarskij, V. Bazarov aj.) hlásali, že je třeba vytvořit „socialistické“ náboženství, a snažili se s ním smířit marxismus. Po určitou dobu k nim patřil také A. M. Gorkij.

Porada rozšířené redakce listu Proletarij (1909) bohostrůjcovství odsoudila a ve zvláštní rezoluci prohlásila, že bolševická frakce nemá „s takovýmto překrucováním vědeckého socialismu“ nic společného. Reakční podstatu bohostrůjcovství rozebírá Lenin v dopisech Gorkému z února až dubna 1908 a listopadu až prosince 1913. — 34

- ¹⁴ Lenin má zřejmě na mysli komentář F. Mehringa k Marxovým a Engelsovým článkům uveřejněným v Neue Rheinische Zeitung a v Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue (viz sborník K. Marks i F. Engels v epochu německoj revolucii (1848 až 1850 gg.), Moskva 1926, s. 3—86, 287—289, 293—307, 511—512). Když Mehring v roce 1902 (tj. po více než padesáti letech) komentoval Marxovy a Engelsovy články, poukázal na výroky, které historický vývoj nepotvrdil, zejména v otázce vývoje slovanských národů v Rakousko-Uhersku a v otázce tempa rozvoje revoluce.

„Neue Rheinische Zeitung,“ píše Mehring, „vcelku vždy stála na straně velkých kulturních národů a obhajovala jejich zájmy mno-

hem důrazněji než zájmy malých národů. V revolučních letech byl takovýto přístup celkem opodstatněný; jestliže se Češi, Charváti a další jihoslovanské národy daly využívat jako nástroj habsburské kontrarevoluce, nebylo možné jejich zradu revoluce nijak ospravedlnit. Avšak vzhledem k této subjektivně pochopitelné zaujatosti není při tom všem objektivní správnost Marxova a Engelsova historického odsouzení všeobecně platná; dnes nebude nikdo posuzovat budoucnost jižních Slovanů tak paušálně jako *Neue Rheinische Zeitung*“ (tamtéž, s. 77). Marx a Engels hodnotili význam toho či onoho národnostního hnutí podle toho, jakou úlohu hrálo v rozvíjení evropské revoluce, a proto bylo v revolučních letech 1848—1849 jediné správné, jak napsal Lenin, rozlišovat „reakční“ a „revolučně demokratické“ národy, odsuzovat reakční a podporovat revolučně demokratické (viz *Spisy* 22, Praha 1959, s. 165 až 166). V článcích o národnostní otázce, uveřejněných v *Neue Rheinische Zeitung*, jejichž autorem byl, jak se později ukázalo, B. Engels, byl vysloven názor, že slovanské národy jako součást Rakouska už nejsou schopny sehrát pokrokovou úlohu v dalším historickém vývoji a jako samostatné národy jsou odsouzeny k zániku; v těchto článcích byl proces podmaňování několika slovanských národů Němci jednostranně hodnocen jako proces pokrokový, související se šířením kultury a civilizace. Tyto názory vyplývaly z nesprávných představ o úloze malých národů v historickém vývoji a byly důsledkem nedostatečných zkušeností z národnostního hnutí malých národů; také marxistická teorie národnostní otázky nebyla tehdy dostatečně propracována.

O tempu vývoje revoluce Mehring píše: „Marx si představoval, že tempo historického vývoje, jehož hybné síly velmi dobře znal, bude rychlejší, než tomu bylo ve skutečnosti“ (K. Marks i F. Engels v epochu německoj revoljucii (1848—1850 gg.), s. 83). Na jiném místě uvádí, že Marx marně očekával povstání pařížského proletariátu v únoru a vznik obchodní krize v dubnu 1850, což už předtím konstatoval Engels. O takovýchto Marxových a Engelsových „omylech“ napsal Lenin: „Ano, Marx a Engels se hodně a často mýlili, když očekávali brzké vypuknutí revoluce, když doufali ve vítězství revoluce (například roku 1848 v Německu), když věřili v blížící se německou ‚republiku‘... Mýlili se v roce 1871, když se snažili ‚zburcovat jižní Francii, a proto jsme (Becker píše ‚my‘ a myslí tím sebe a své nejbližší přátele: dopis z 21. července 1871) obětovali a riskovali vše, co bylo v lidských silách...‘ Takové chyby velikánů revolučního myšlení, kteří pozvedali a pozvedli proletariát celéh o světa nad úroveň drobných, všedních, krejcarových úkolů, jsou tisíckrát ušlechtlejší, vznešenější a *historicky cennější a pravdivější*

než banální moudrosti státotvorného liberalismu...“ (Sebrané spisy 15, Praha 1983, s. 268). — 34

¹⁵ Stať V. I. Něvského *Dialektický materialismus a filozofie mrtvé reakce* byla roku 1920 zařazena jako příloha k druhému vydání knihy *Materialismus a empiriokriticismus* a k XIII. svazku druhého a třetího ruského vydání *Leninových spisů* nazvaných *Sočiněnija*. — 35

¹⁶ Myšlenku „proletářské kultury“ začal Bogdanov propagovat už v roce 1909. Proletářská kultura vytvořená proletariátem jako jeho „vlastní“ kultura se měla podle něho postavit proti kultuře minulosti a její „vlastní“ filozofií měla být idealistická filozofie Bogdanovova. Myšlenku „proletářské kultury“ hlásal Bogdanov a jeho stoupenci ve školách pro dělníky, které byly zřízeny na Capri (1909) a v Bologni (1910–1911). Oficiálně měly tyto školy vzdělávat dělníky přicházející z Ruska, ale fakticky byly frakčním protibolševickým centrem a jejich ideové a politické zaměření se rozcházelo s marxismem a podřizovalo proletariát buržoazní ideologii a politice (srov. V. I. Lenin, *Spisy* 16, Praha 1957, s. 277).

Po Říjnové revoluci zaměřil Bogdanov a jeho stoupenci svou činnost na takzvané proletářské kulturně osvětové organizace (Proletkult). Proletkult vznikl už v září 1917 jako nezávislá zájmová dělnická organizace. Jeho vedení se ujal Bogdanov se svými stoupenci. Proletkult hájil svou „nezávislost“ i po revoluci a stavěl se tak proti proletářskému státu. Za takové situace mohli do Proletkultu pronikat buržoazní intelektuálové a značně ovlivňovat jeho zaměření. Bogdanov jako hlavní ideolog Proletkultu a jeho stoupenci získali tak vhodnou tribunu a začali aktivně propagovat protimarxistické názory; ve skutečnosti popírali význam kulturního dědictví minulosti a snažili se odtrženě od života, „laboratorní cestou“, vytvořit kulturu proletariátu, který stavěli proti ostatním pracujícím, především proti rolnictvu. Bogdanov sice slovy uznával marxismus, ale ve skutečnosti propagoval subjektivně idealistickou, machistickou filozofii.

Lenin důsledně bojoval proti separatismu a sektářství Proletkultu a nemarxistickým názorům jeho ideologů. V práci *O proletářské kultuře* napsal: „Marxismus nabyl svého světodějného významu jako ideologie revolučního proletariátu tím, že naprosto nezavrhl nejvýznamnější hodnoty z období vlády buržoazie, ale naopak převzal a přehodnotil všechno, co bylo cenné ve více než dvoutisíciletém vývoji lidského myšlení a kultury. Jedině další práce na tomto základě a v tomto směru, inspirovaná praktickými zkušenostmi dik-

tatury proletariátu jako jeho posledního boje proti jakémukoli vykořisťování, může být uznána za rozvíjení skutečné proletářské kultury“ (srov. Spisy 31, Praha 1955, s. 314).

V roce 1920 schválil ústřední výbor strany zvláštní usnesení, podle něhož byla činnost Proletkultu podřízena lidovému komisařiátu osvěty. Od počátku 20. let začínají organizace Proletkultu upadat a v roce 1932 Proletkult zanikl. — 35

- ¹⁷ *Pozitivismus* — filozofický směr, který vznikl ve Francii v 30. letech 19. století jako reakce na francouzský materialismus a ateismus 18. století. Jeho zakladatel A. Comte ztotožňoval pozitivismus s vědeckým myšlením, jehož hlavním úkolem je popsat souvislosti mezi empirickými fakty. Comte se ohrazoval proti teologii, ale později opouští svůj ateismus a stává se hlasatelem „nového náboženství humanity“; všechny teorie, které uznávají existenci a poznatelnost objektivní reality, prohlašoval za „metafyziku“ a pokoušel se dokázat, že jeho filozofie vývojově překlene stadium teologické i metafyzické.

Pozitivismus se značně rozšířil v Anglii, kde byli jeho nejvýznamnějšími představiteli J. S. Mill a H. Spencer. V Millových pracích se výrazně projevil jednak empirismus pozitivistické filozofie, jednak utilitarismus. Spencer zdůvodňoval pozitivismus rozsáhlými přírodovědeckými poznatky; pod vlivem darwinismu považoval evoluci za nejvyšší zákon. V sociologii hájil reakční organistickou teorii společnosti, která ospravedlňovala sociální nerovnost. Spencer si představoval společnost jako „buněčný“ organismus. Jeho filozofické názory jsou neslučitelné s vědeckou teorií společenského vývoje.

V počátečním období svého rozvoje byl pozitivismus ideologií liberální buržoazie; ve druhé polovině 19. století se poměrně značně rozšířil v Evropě a Americe a stal se jednou z forem ideologického boje buržoazie proti proletariátu a jeho filozofii.

Další rozvoj pozitivismu je spjat se vznikem Machova a Avenariova empiriokriticizmu. Na rozdíl od prvních pozitivistů byli machisté mnohem zjevnější subjektivní idealisté berkeleyovského ražení, všichni však vesměs odmítali materialismus a snažili se stávkět proti němu filozofii „čisté zkušenosti“ „osvobozenou od metafyziky“ (tj. od materialismu). Lenin charakterizoval pozitivismus jako stranu středu ve filozofii (tento svazek, s. 373) a poukázal na spřízněnost pozitivismu s teologií. Konstatoval, že „materialismus se zásadně rozchází s celým širokým proudem pozitivismu, k němuž patří i A. Comte, i H. Spencer, i Michajlovskij, i řada novokantovců, i Mach s Avenariem“ (tento svazek, s. 230).

Další etapou ve vývoji pozitivismu je novopozitivismus, který je dnes jedním z nejrozšířenějších směrů buržoazní filozofie. — 36

¹⁸ Viz K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 305—306. — 47

¹⁹ *Novokantovství* — vnitřně nejednotný směr buržoazní filozofie, který pod heslem „zpět ke Kantovi“ hlásá subjektivní idealismus; vznikl v Německu v polovině 19. století, kde se v té době zvýšil zájem o kantovství. V roce 1865 vyšla kniha O. Liebmannova Kant a epigoni, v níž Liebmann tvrdil, že je třeba opravit Kantův „základní omyl“, tj. uznávání existence „věci o sobě“. K obrodě kantovství přispěly práce K. Fischera a E. Zellera; jedním z představitelů novokantovství byl F. A. Lange, který se pokoušel zdůvodnit agnosticismus fyziologií.

Později vznikly dvě hlavní školy novokantovců: marburská (H. Cohen, P. Natorp aj.) a bádenská neboli freiburská (W. Windelband, H. Rickert aj.). Marburská škola soustředila pozornost na logickou analýzu přírodních věd, k zdůvodňování idealismu využívala zejména pronikání matematických metod do fyziky; bádenská škola stavěla naproti tomu do popředí společenské vědy a snažila se dokázat, že historické jevy jsou přesně individuální a nepodléhají žádným zákonitostem. Obě školy zaměřovaly základní filozofickou otázku otázkou logického zdůvodňování samotných základů vědy. Popíraly objektivní existenci materiálního světa; za předmět poznání nepokládaly zákonitosti přírody a společnosti, ale pouze jevy vědomí. Na rozdíl od agnosticizmu přírodovědců nebyl agnosticismus novokantovců „stydlivým materialismem“, ale druhem idealismu, jehož stoupcem tvrdili, že pokud jde o poznání a přetváření skutečnosti, je věda bezmocná. Novokantovci vystupovali proti marxismu a stavěli proti němu etický socialismus. V souladu se svou teorií poznání prohlašovali socialismus za „etický ideál“ lidského soužití, o nějž lidstvo usiluje, není však s to jej dosáhnout. Pro vedoucí představitele II. internacionály, jako byl E. Bernstein, K. Kautsky, V. Adler, K. Vorländer a jiní, bylo novokantovství hlavním prostředkem revize historického materialismu. V Rusku se pokoušeli „spojit“ novokantovství s marxismem legální marxisté. Proti novokantovské revizi marxismu vystoupil G. V. Plechanov, P. Lafargue a F. Mehring. Lenin odhalil reakční podstatu novokantovství a dokázal, že souvisí s jinými směry buržoazní filozofie (s imanentní školou, machismem a pragmatismem).

Dnes jsou představitelé novokantovství sdruženi kolem časopisu Kantstudien, který vychází v Kolíně nad Rýnem. — 48

²⁰ K. Marx - B. Engels, Spisy 22, Praha 1967, s. 341—342. — 48

²¹ *Die Neue Zeit* — teoretický časopis Sociálně demokratické strany Německa; vycházel ve Stuttgartu v letech 1883—1923. Do října 1917 jej redigoval K. Kautsky, poté H. Cunow. Poprvé v něm byly uveřejněny některé Marxovy a Engelsovy práce, například Marxova Kritika gothajského programu, Engelsova práce Ke kritice návrhu sociálně demokratického programu z roku 1891 aj. Engels pomáhal redakci časopisu svými radami a často ji kritizoval, že ustupuje z marxistických pozic. S časopisem spolupracovali významní činitelé německého i mezinárodního dělnického hnutí z konce 19. a začátku 20. století: A. Bebel, W. Liebknecht, R. Luxemburgová, F. Mehring, C. Zetkinová, G. V. Plechanov, P. Lafargue, V. Adler aj. Od druhé poloviny 90. let začal časopis soustavně otiskovat revizionistické články včetně série Bernsteinových článků pod názvem Problémy socialismu, jimiž revizionisté zahájili svou kampaň proti marxismu. Za první světové války zaujímal časopis centristické stanovisko, a tak fakticky podporoval sociálněšovinisty. — 48

²² *Encyklopedisté* — skupina francouzských osvícenců 18. století (filozofové, přírodovědci, publicisté), kteří pod vedením D. Diderota a J. B. Le Ronda d'Alemberta společně vydali Encyklopedii aneb Racionální slovník věd, umění a řemesel (*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*). Na jejím vydávání se aktivně podíleli P. H. D. von Holbach, C. A. Helvétius, F. M. Voltaire a zpočátku i J. J. Rousseau; jednotlivá hesla zpracovali přírodovědci (např. G. L. Leclerc de Buffon), ekonomové (A. R. J. Turgot a F. Quesnay) a další odborníci. Velkou zásluhu o vydání *Encyclopedie* měl i její výkonný tajemník L. de Jaucourt. Encyklopedisté zastávali rozdílné filozofické a politické názory, spojoval je však kritický postoj k despotismu, k církvi a touha osvobodit člověka od stavovského útlaku a myšlení od pověr a dogmat. Proti idealistické filozofii nejdůsledněji bojovali mezi encyklopedisty materialisté. Encyklopedisté byli ideology revoluční buržoazie a sehráli rozhodující úlohu v ideové přípravě Velké francouzské revoluce. „Francouzští materialisté,“ napsal Engels, „neomezovali svou kritiku jen na oblast náboženství; kritizovali každou vědeckou tradici, každou politickou instituci své doby; aby dokázali, že jejich teorie je všeobecně platná, zvolili nejkratší cestu a aplikovali ji směle na všechny vědní obory v onom veledíle, po němž byli nazváni, v *Encyklopedii*. Tak se stal materialismus v jedné z obou těchto forem — jako vyslovený materialismus, nebo

jako deismus — krédem veškeré vzdělané mládeže ve Francii“ (srov. K. Marx-B. Engels, Spisy 22, Praha 1967, s. 348). — 50

- ²³ K. Marx-B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 56—57. — 58
- ²⁴ *Revue Néo-Scholastique* — teologickofilozofický časopis, který založila katolická filozofická společnost v belgické Lovani [vlámsky Leuven, francouzsky Louvain]. Vycházel v letech 1894—1909 za redakce kardinála Merciera. Nyní vychází pod názvem *Revue Philosophique de Louvain*. — 66
- ²⁵ *Der Kampf* — měsíčník, orgán rakouské sociální demokracie. Vycházel ve Vídni v letech 1907—1934; zastával oportunistické, centristické stanovisko, které zastíral levičáckými frázemi. Redigovali jej O. Bauer, A. Braun, K. Renner, F. W. Adler aj. — 70
- ²⁶ *The International Socialist Review* — americký měsíčník revizionistického zaměření; vycházel v Chicagu v letech 1900—1918. — 70
- ²⁷ *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* — časopis empirio-kritiků (machistů); vycházel v Lipsku v letech 1876—1916 (od roku 1902 s názvem *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*). Jeho zakladatelem a do roku 1896 i redaktorem byl R. Avenarius, poté vycházel za účasti E. Macha. S časopisem spolupracovali W. Wundt, A. Riehl, W. Schuppe aj. Leninovo hodnocení časopisu viz tento svazek, s. 349. — 75
- ²⁸ *Spinozismus* — systém názorů holandského filozofa 18. století Benedicta Spinozy, podle něhož jsou věci projevy (mody) univerzální substance, která je příčinou věci i sebe samé (causa sui) a nepotřebuje ke své existenci žádnou jinou „vnější“ skutečnost nebo příčinu. Je totožná s „bohem čili přírodou“ (deus sive natura). Substance má nekonečně mnoho atributů, z nichž jsou rozumu dostupny dva: rozprostraněnost a myšlení (tj. svět vnější a vnitřní, tělo a duše). Za formu souvislosti jednotlivých přírodních jevů pokládal Spinoza příčinnost, kterou chápal jako přímé vzájemné působení těles. Působení všech modů substance včetně člověka je nutné; představa nahodilosti vzniká díky nedokonalému a neúplnému poznání. Je-li ovšem myšlení jen jedním z atributů nekonečné substance, je „pořádek a spojitost idejí totéž, co pořádek a spojitost věcí“, možnosti člověka poznávat svět jsou tedy neomezené. Proto je ze tří druhů poznání (smyslového, rozumového a racionálně intuitivního) nejspolehlivější třetí. Tak může člověk poznat i vlastní

vášeň a ovládat je; svoboda člověka spočívá v racionálním pochopení nutnosti a přizpůsobení se jí.

Spinozismus byl jednou z forem materialismu a ateismu, pokud odmítal představy o bohu jako nadpřirozené bytosti, který stvořil svět a řídí jej. Ztotožňováním boha s přírodou však dělal ústupky teologii. Tento ústupek stejně jako mechanistický charakter Spinozova materialismu vyplýval jednak z tehdejší úrovně věd a jednak z omezené pokrokovosti mladé holandské buržoazie, jejíž zájmy Spinozova filozofie vyjadřovala. Kolem filozofického dědictví velkého holandského myslitele se rozpoutal prudký ideový boj, který trvá dosud. Idealistická filozofie spekuluje s historicky nutnou podmíněností Spinozových názorů a odhlíží od materialistické podstaty spinozismu, který je důležitou etapou ve vývoji materialistického světového názoru. — 79

- ²⁰ *Philosophische Studien* — časopis idealistického zaměření; zabýval se převážně psychologii. Vydával jej v Lipsku v letech 1881—1903 W. Wundt; od roku 1905 vycházel pod názvem *Psychologische Studien*. — 79
- ³⁰ B. Engels, Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie (srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 388). — 82
- ³¹ *Mind* — časopis idealistického zaměření, zabývá se otázkami filozofie a psychologie. Vycházel od roku 1876 v Londýně, nyní vychází v Edinburghu. Jeho prvním redaktorem byl profesor G. C. Robertson. — 89
- ³² Jak vyplývá z Leninova dopisu A. I. Uljanovové-Jelizarovové z 6. (19.) prosince 1908, bylo původní znění rukopisu „Lunačarskij si ‚přimyslel‘ dokonce pánaboha“ zmírněno kvůli cenzuře. Lenin o tom napsal: „Přimyslel si pánaboha se nahradí přimyslel si... tak tedy řeknu to mírně, náboženské pojmy nebo něco podobného“ (Spisy 37, Praha 1959, s. 378). — 97
- ³³ K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 57. — 107
- ³⁴ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 307, 297. — 107
- ³⁵ Lenin má na mysli postavu z Turgeněvovy básně v próze *Životní pravidlo* (viz *Básně a dramata*, Odeon, Praha 1974). — 108
- ³⁶ *Archiv für systematische Philosophie* — idealisticky zaměřený časopis;

vycházel v Berlíně v letech 1895—1931; tvořil druhou samostatnou část časopisu *Archiv für Philosophie* (viz poznámka 86). Jeho prvním redaktorem byl P. Natorp. Od roku 1925 vycházel pod názvem *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie*. — 115

- ³⁷ *Kantstudien* — německý filozofický časopis idealistického zaměření, orgán novokantovců. Jeho zakladatelem byl H. Vaihinger. Vycházel s přestávkami v letech 1897—1944 (Hamburk, Berlín, Kolín nad Rýnem). Znovu začal vycházet v roce 1954. Jsou v něm uveřejňovány převážně stati komentující Kantovu filozofii. Kromě novokantovců v něm publikují i představitelé jiných idealistických směrů. — 115
- ³⁸ *Nature* — ilustrovaný přírodovědecký týdeník; vychází v Londýně od roku 1869. — 115
- ³⁹ Když se připravovalo první vydání knihy *Materialismus a empirio-kriticismus* do tisku, nahradila A. I. Uljanovová-Jelizarovová slovo „*pochtivějšího*“ (literárního odpůrce) slovem „*zásadovějšího*“. Lenin s touto opravou nesouhlasil a 27. února (12. března) sestře napsal: „*Prosím, nezmirňuj nic na místech proti Bogdanovovi, Lunačarskému a spol. Není možné to zmirňovat. Vypustila jsi, že Černov je „pochtivější“ odpůrce než oni, a to je velká škoda. Dostalo to trochu jiný odstín. Ztratilo to souvislost s celým charakterem mých obvinění. Celá podstata je v tom, že naši machisté jsou nepoctiví, hanebně zbabělí nepřátelé marxismu ve filozofii*“ (Spisy 37, Praha 1959, s. 396). — 118
- ⁴⁰ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 305—306. — 120
- ⁴¹ Lenin má na mysli postavu z románu I. S. Turgeněva *Dým*, typ pseudovědce a knihomola; charakteristiku tohoto typu podal Lenin v práci *Agrární otázka a „kritikové Marxe“* (viz Sebrané spisy 5, Praha 1981, s. 158). — 120
- ⁴² B. Engels, *Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie* (K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 306). — 121
- ⁴³ Zprávu o uměle vyrobeném alizarinu, o organickém barvivu, které se do té doby vyrábělo ze zralých kořenů mořeny barvířské, přednesli 11. ledna 1869 němečtí fyzici K. Graebe a K. Liebermann na zasedání Německé chemické společnosti. Základní surovinou pro získání alizarinu byl antracén, látka obsažená v černouhelném dehtu, která se uvolňuje při teplotě 270—400 °C. — 123

- ⁴⁴ K. Marx - B. Engels, Spisy 3, Praha 1962, s. 17. — 124
- ⁴⁵ K. Marx - B. Engels, Spisy 22, Praha 1967, s. 341. — 128
- ⁴⁶ Srov. tamtéž, s. 341—342. — 131
- ⁴⁷ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 64. — 137
- ⁴⁸ V Ústředním stranickém archívu Institutu marxismu-leninismu při ÚV KSSS je uložen výtisk knihy J. Dietzgena *Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl*. Stuttgart, Dietz 1903 s Leninovými poznámkami (viz V. I. Lenin, *Polnoje sobranije sočiněnij*, t. 29, Moskva 1976, s. 365—454). Kniha obsahuje sedm statí uveřejněných v letech 1870—1878 v listech *Volksstaat* a *Vorwärts* a práci *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*, která vyšla roku 1887 jako brožura.
- Značná část Leninových poznámek v knize pochází z doby, kdy psal *Materialismus* a *empiriokriticismus*. Jsou to jednak Leninovy glosy a marginálie, jednak jím zatržená místa. V mnoha případech Lenin označil správné Dietzgenovy myšlenky písmenem α a ústupky od dialektického materialismu písmenem β . Leninovy poznámky se týkají Dietzgenovy charakteristiky stranickosti filozofie, vztahu filozofie a přírodních věd, předmětu filozofie, základních filozofických kategorií, otázky poznatelnosti světa, hodnocení Kanta, Hegela, Feuerbacha, Dietzgenova vztahu k Marxovi a Engelsovi a Dietzgenova bojovného ateismu. Mimoto Lenin upozorňuje na Dietzgenův zmatek ve filozofických kategoriích, na jeho pokus „rozšířit“ pojem hmoty tím, že do něho zahrnul „všechny jevy skutečnosti, a tedy i naši schopnost poznávat“. — 141
- ⁴⁹ *Katolicismus* — jeden z hlavních směrů v křesťanském náboženství vyznačující se osobitým výkladem některých dogmat víry a organizací církve založené na principu důsledné centralizace a hierarchie; centrem církve je Vatikán a její hlavou papež.
- V katolicismu je „zorganizována lidská zkušenost“ z prvních vývojových stadií společnosti, tj. víra v nadpřirozené síly. Tuto „zkušenost“ přizpůsobovala katolická církev nejprve podmínkám feudální a později kapitalistické společnosti. Ve feudální společnosti byl katolicismus velmi důležitým prostředkem ideologického zotročování pracujících a sankcionoval feudální vykořisťování; katolická církev krutě pronásledovala osvobozenecké hnutí lidových mas, které se vzhledem k historickým podmínkám projevovalo jako náboženské kacířství.

S postupným rozvojem kapitalistických vztahů v západní Evropě ztrácel katolicismus v mnoha zemích své vládnoucí postavení a pozice katolické církve a papeže byly značně otřeseny. Po vítězství buržoazie spojil katolicismus svůj osud s kapitalismem, začal aktivně bojovat proti socialistickému hnutí, snažil se upevnit své pozice, a v tom ho podporovala reakční i nekatolická buržoazie. Ve feudální společnosti byla katolická církev největším feudálem, v kapitalistické společnosti se stala velkokapitalistou.

Katolicismus byl vždycky nesmiřitelným nepřítelem vědy; ve středověku katolická církev pronásledovala Mikuláše Koperníka, odsoudila Galilea Galileiho, upálila Giordana Bruna a mnoho dalších pokrokových myslitelů. Dnes se oficiální filozofie katolicismu — novotomismus — snaží vzkřísit středověkou scholastiku a přizpůsobit ji k tomu, aby obhajovala kapitalismus; pokouší se „uvést v soulad“ nejnovější objevy přírodních věd s náboženskými dogmaty, hájí však především náboženství. Proti vědeckému materialistickému světovému názoru staví katolicismus celý systém religiózních názorů na přírodu a společnost.

V kapitalistických zemích je rozvětvená síť početně silných katolických organizací a politických stran, s jejichž pomocí katolická církev a Vatikán ovlivňují život společnosti. Přitom se zvláště zaměřují na propagandu náboženství mezi dělníky, aby je odvrátili od třídního boje. Katolická církev, svou podstatou kosmopolitická a v kapitalistických zemích úzce spjatá s imperialistickou buržoazií, je dnes jednou z nejreakčnějších organizací na světě; Vatikán aktivně podporoval fašismus a za jeden z hlavních úkolů katolické církve vyhlásil boj proti komunismu. — 145

⁵⁰ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 305—306. — 148

⁵¹ *Skepticismus* — směr v idealistické filozofii pochybující o možnosti poznání objektivní reality. V dějinách filozofie hrál různou úlohu podle toho, čí třídní zájmy vyjadřoval. Jako filozofický směr vznikl v období helénismu ve starém Řecku ve 4.—3. století př. n. l.; zakladatelem tzv. starší skepse byl Pyrrhón a nejvýznamnějšími představiteli pozdní skepse byli Ainesidémós a Sextos Empeirikos. Stoupenci antického skepticizmu vyvozovali ze senzualistických názorů agnosticistické závěry. Absolutizovali subjektivnost počitků a požadovali, aby se lidé zdržovali jakýchkoli soudů o věcech.

V období renesance využili skepticizmu francouzští filozofové M. de Montaigne, P. Charron a P. Bayle k boji proti středověké scholastice a církvi.

V 18. století ožívá skepticizmus v agnosticizmu D. Huma a

I. Kanta. G. E. Schulze se pokouší antický skepticismus (Ainesidémós) modernizovat. Stoupenci novověkého skepticismu na rozdíl od antického zcela otevřeně prohlašují, že vědecké poznání není možné. Argumentace skepticismu využili machisté, novokantovci a stoupenci jiných idealistických filozofických škol v druhé polovině 19. a na začátku 20. století. Lenin nazval módní buržoazní skepticismus „mrtvou, umrtvující scholastikou“ a prohlásil, že jeho třídním smyslem je „absolutní skepse, pokud jde o možnost vědecky analyzovat přítomnost, zřeknutí se vědy, snaha mávnout rukou nad každým zobecněním, útek před veškerými ‚zákony‘ historického vývoje...“ (Spisy 20, Praha 1959, s. 202). V současné buržoazní filozofii je skepticismus nástrojem boje proti dialekticko-materialistickému světovému názoru. — 152

- ⁵¹ *Epikureismus* — učení starořeckého materialistického filozofa Epikúra a jeho následovníků (4.—3. století před n. l.). Epikúros prohlašoval, že cílem filozofie je štěstí člověka, člověk se má zbavit utrpení a dosáhnout tak blaženosti. Podle Epikúra má filozofie odstranit překážky na cestě vedoucí ke štěstí, tj. strach ze smrti, který vzniká z neznalosti přírodních zákonů a vede proto k víře v nadpřirozené, božské síly.

Východním bodem jeho fyziky bylo uznávání materiální jednoty světa, „bytí věcí mimo lidské vědomí a *nezávisle* na něm“ (V. I. Lenin, Spisy 38, Praha 1960, s. 298). Podle Epikúra existují v přírodě jen nedělitelné částice (atomy) a prázdný prostor, ve kterém se atomy díky své váze pohybují shora dolů stejnou rychlostí a odchylojí se od přímé linie, shlukují se a tak vznikají věci. Karel Marx ve své doktorské disertaci *Rozdíl mezi Démokritovou a Epikúrovou přírodní filozofií* hodnotí, jakou úlohu má v Epikúrově filozofii učení o odchylce atomů, a poukazuje na spojitost fyziky se stěžejním pojmem Epikúrově etiky, totiž pojmem individuální svobody (viz K. Marx - F. Engels, *Ergänzungsband. Erster Teil*, Dietz Verlag Berlin 1968, S. 266—277). Epikúros uznával objektivní vlastnosti věcí, vesmír považoval za nekonečný a chápal, že se neřídí vůlí bohů, nýbrž přírodními zákony. Popíral nesmrtelnost a nehmotnost duše a domníval se, že je složena z „velmi jemných částic rozptýlených v celém organismu“. Učení o nehmotnosti duše úzce souvisí s Epikúrovým ateismem, podle něhož bohové nezasaňují do přírody a života člověka.

V teorii poznání byl Epikúros senzualista. Předpokládal, že z věcí vycházejí velmi jemné obrazy, které smyslovými orgány pronikají do lidské duše. Na základě smyslových vjemů duše, v níž paměť uchovává jen obecné rysy obrazů, se utvářejí pojmy o věcech.

Kritériem pravdy jsou podle něho smyslové vjemy, zdroj omylů viděl v nahodilosti jednotlivých počítků nebo v unáhlených soudech. Základní momenty procesu poznání objasňoval materialisticky, i když velmi naivní formou.

Základem Epikúrovy etiky je učení o slasti jakožto přirozeném cíli všech živých bytostí; nejvyšší slastí je pro člověka přátelství a vědění, jimiž může dosáhnout klidu duše (ataraxia) a individuální svobody, nezávislosti na vlivech vnějšího světa i na vlastních vášních. Na základě této své individualistické etiky chápal Epikúros společnost jako souhrn jedinců, z nichž každý usiluje o dosažení slasti.

Epikureismus byl velmi rozšířen ve starém Řecku; ve starém Římě jej hlásal Titus Lucretius Carus. Později však přívrženci epikureismu z vyšších vrstev otrokářské společnosti toto učení vulgarizovali a zredukovali je na hlásání smyslových slastí. Křesťanská církev epikureismus pronásledovala a ztotožňovala ho s požitkářstvím.

V definici senzualismu, kterou uvádí Lenin, Franck správně pokládá epikureismus za odnož senzualismu, ale nesprávně jej odlišuje od objektivního, materialistického senzualismu. Když si Lenin konspektoval Hegelovy Přednášky z dějin filozofie, poukázal na to, že epikureismus je jedna z forem starořeckého materialismu (viz Spisy 38, Praha 1960, s. 285–302). — 152

⁵³ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 101–102. — 155

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 106–107. — 156

⁵⁵ Viz Marxův dopis Kugelmanovi z 5. prosince 1868 (K. Marx - B. Engels, Spisy 32, Praha 1970, s. 655). — 157

⁵⁶ Lenin má na mysli tyto práce: K. Marx, Teze o Feuerbachovi (1845), B. Engels, Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie (1888) a Úvod k anglickému vydání Vývoje socialismu od utopie k vědě (1892); (K. Marx - B. Engels, Spisy 3, Praha 1962, s. 17–19; Spisy 21, Praha 1967, s. 291–336; Spisy 22, Praha 1967, s. 332–357.) — 159

⁵⁷ K. Marx - B. Engels, Spisy 3, Praha 1962, s. 17; Spisy 21, Praha 1967, s. 306; Spisy 22, Praha 1967, s. 341–342. — 160

⁵⁸ *Revue de Philosophie* — francouzský idealistický časopis; založil jej E. Peillaube; vycházel v Paříži v letech 1900–1939. — 172

- ⁶⁰ Srov. K. Marx-B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 45, 46, 57. — 179
- ⁶⁰ Srov. K. Marx-B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 322—323, 325. — 179
- ⁶¹ *Annalen der Naturphilosophie* — pozitivisticky zaměřený časopis; vydával ho v letech 1902—1921 v Lipsku W. Ostwald. S časopisem spolupracovali E. Mach, P. Volkmann aj. — 188
- ⁶² Srov. K. Marx-B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 304—306. — 189
- ⁶³ Srov. K. Marx-B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 64. — 196
- ⁶⁴ Srov. tamtéž, s. 71. — 199
- ⁶⁵ *Natural Science* — revue, která vycházela jednou měsíčně v Londýně v letech 1892—1899. — 207
- ⁶⁶ *The Philosophical Review* — americký idealistický časopis; založil ho J. G. Schurmann; začal vycházet roku 1892. — 208
- ⁶⁷ V prvním vydání knihy bylo místo slov „nevyvolává úsměv, ale odpor“ vytištěno „nevyvolává jen úsměv“. Po přečtení korektury požádal Lenin A. I. Uljanovovou-Jelizarovovou, aby toto místo opravila, anebo správné znění uvedla v opravném lístku. Leninova oprava pak byla uvedena v seznamu nejzávažnějších chyb přiloženém k prvnímu vydání Materialismu a empiriokriticismu. — 211
- ⁶⁸ Srov. K. Marx-B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 126—127. — 212
- ⁶⁹ *Subjektivní metoda v sociologii* — nevědecký, idealistický přístup k historickému procesu, který popírá objektivní zákonitosti společenského vývoje. Ve 30. a 40. letech 19. století patřili ke stoupencům této metody mladohegelovci B. Bauer, D. Strauss, M. Stirner aj.; prohlašovali, že lid je „nekritická masa“, která slepě následuje „kriticky myslící osobnosti“. K. Marx a B. Engels podrobili ve Svaté rodině, Německé ideologii a dalších pracích tyto názory mladohegelovců hluboké a všestranné kritice. V Rusku byli představiteli subjektivní metody v sociologii ve druhé polovině 19. století P. L. Lavrov a liberální narodnici (N. K. Michajlovskij aj.); popírali objektivní charakter zákonů společenského vývoje a dějiny vysvětlovali jako

činnost jednotlivých hrdinů — „vynikajících osobností“. „Subjektivisté,“ napsal v roce 1894 Lenin, „se domnívali, že sociální jevy jsou tak nesmírně složité a rozmanité, že je nelze studovat, aniž bychom odlišili důležité jevy od nedůležitých, a že k takovému rozlišení je nutně zapotřebí hledisko ‚kriticky myslící‘ a ‚mravně vyspělé‘ osobnosti“ (Sebrané spisy 1, Praha 1979, s. 441). Subjektivní metodu všestranně využívá reakční buržoazní filozofie, sociologie a historie k falzifikaci zákonitostí společenského vývoje a k boji proti marxisticko-leninské teorii.

Marxismus-leninismus odhalil naprostou neudržitelnost subjektivní metody v sociologii a vytvořil skutečně vědecké, ucelené učení o vývoji lidské společnosti, o rozhodující úloze lidových mas v dějinách a významu činnosti jednotlivce. — 216

⁷⁰ *Kadeti* — členové Konstitučně demokratické strany, hlavní strany liberálně monarchistické buržoazie v Rusku. Vznikla v říjnu 1905 a tvořili ji představitelé liberální buržoazie, činitelé zemstev z řad statkářů a příslušníci buržoazní inteligence. Význačnými činiteli kadetů byli P. N. Miljukov, S. A. Muromcev, V. A. Maklakov, A. I. Šingarjov, P. B. Struve, F. I. Rodičev aj. Aby oklamali široké vrstvy pracujících, říkali si kadeti neprávem Strana svobody lidu, avšak ve skutečnosti jejich požadavky končily u konstituční monarchie. Za svůj hlavní úkol považovali boj proti revolučnímu hnutí, šlo jim o to, aby se podíleli na moci společně s carem a feudálními statkáři. Za první světové války aktivně podporovali expanzivní zahraniční politiku carské vlády. V únorové buržoazně demokratické revoluci se pokoušeli zachránit monarchii. V buržoazní prozatímní vládě prosazovali protilidovou kontrarevoluční politiku vyhovující zájmům amerických, anglických a francouzských imperialistů. Po Říjnové revoluci se stali nesmířitelnými nepřáteli sovětské moci a zúčastnili se všech ozbrojených kontrarevolučních akcí a intervenčních tažení. Po porážce interventů a bělogvardějců pokračovali ve své kontrarevoluční činnosti v emigraci. — 223

⁷¹ Jde o oportunistický směr, který vznikl v Sociálně demokratické straně Německa ve druhé polovině 70. let 19. století. Jeho hlavními ideology byli K. Höchberg, E. Bernstein a C. A. Schramm, silně ovlivnění E. Dühringem. E. Bernstein a L. Viereck spolu s J. Mostem aj. aktivně šířili Dühringovy eklektické názory v německé sociální demokracii. Höchberg, který se podle Marxe „vetřel“ do strany díky svým penězům, vyzýval, aby se socialismus změnil ve „všelidové“ hnutí založené na „smyslu pro spravedlnost“ jak utlačovaných, tak i představitelů „vyšších tříd“. Z Viereckova podnětu

vznikl v Berlíně Maurský klub, v němž dominovaly názory E. Dühringa. Cílem klubu bylo získávat „vzdělané osoby“ pro „socialismus“, usilovat o třídní spolupráci dělníků s buržoazií. Po zavedení výjimečného zákona proti socialistům v Německu roku 1878 přesídlili vedoucí činitelé klubu do Curychu, kde pokračovali ve svých pokusech získat buržoazii pro „socialismus“.

Oportunistický, protimarxistický charakter Höchbergovy skupiny se výrazně projevil při založení ústředního orgánu Sociálně demokratické strany Německa, který měl vycházet v Curychu. Höchberg a jeho stoupenci se domnívali, že list nemusí prosazovat revoluční politiku strany, ale že se má omezit na abstraktní propagování socialistických ideálů. Vedení strany (A. Bebel, W. Liebknecht aj.) však podcenilo nebezpečí oportunismu a vydávání listu svěřilo curyšské skupině.

V červenci 1879 byla v časopise *Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, redigovaném Höchbergem, uveřejněna stať Retrospektivní pohled na socialistické hnutí v Německu, v níž se odsuzovala revoluční taktika strany. Autoři stať — K. H. Höchberg, C. A. Schramm a E. Bernstein — obviňovali stranu, že svým napadáním buržoazie vlastně vyprovokovala vydání výjimečného zákona, volali po spojenectví s buržoazií a nutnosti podřídit se jí, protože se domnívali, že dělnická třída není schopna dosáhnout svobody vlastními silami. Proti těmto oportunistickým, reformistickým názorům protestovali Marx a Engels, protože rozpoznali, že jde o zradu strany, a proto v září 1879 vystoupili se známým Okružním dopisem (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 34, Praha 1971, s. 448—462).

Lenin charakterizoval boj zakladatelů marxismu proti oportunismu těmito slovy: „Marxův ‚zuřivý‘ útok způsobil, že oportunisté ustoupili a... stáhli se. V dopise z 19. listopadu 1879 Marx sděluje, že Höchberg byl odvolán z redakční komise a všichni vlivní vůdcové strany — Bebel, Liebknecht, Bracke atd. — se *zřekli* jeho názorů“ (Sebrané spisy 15, Praha 1983, s. 257).

Höchberg a Schramm později činnosti v dělnickém hnutí zanechali. Bernstein se stal jedním z vůdců německé sociální demokracie. Ukázalo se však, že teoretický zmatek a oportunistická stanoviska, která zaujímal na konci 70. let, nebyly náhodné; po Engelsově smrti otevřeně propagoval revizi marxismu a razil oportunistické heslo: Hnutí je vším, konečný cíl ničím, jež vlastně dále rozvíjelo hlavní teze stať z roku 1879. — 227

⁷² *Le Socialiste* — týdeník; vycházel v letech 1885—1915, nejprve jako teoretický orgán Francouzské dělnické strany, od roku 1902

- jako orgán Socialistické strany Francie a od roku 1905 jako orgán Francouzské socialistické strany. Uveřejňoval výňatky z Marxových a Engelsových prací, články a dopisy významných představitelů francouzského a mezinárodního dělnického hnutí na rozhraní 19. a 20. století, např. P. Lafargua, W. Liebknechta, C. Zetkinové, G. V. Plechanova aj. — 228
- ⁷³ Viz K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 310. — 230
- ⁷⁴ Lenin má na mysli Engelsovy práce Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie (1888) a Úvod k anglickému vydání Vývoje socialismu od utopie k vědě (1892) (K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 291—336; Spisy 22, Praha 1967, s. 332 až 357). — 230
- ⁷⁵ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 312. — 231
- ⁷⁶ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 22, Praha 1967, s. 340. — 232
- ⁷⁷ *Zeitschrift für immanente Philosophie* — německý reakční časopis; vycházel v Berlíně v letech 1895—1900 za redakce M. R. Kaufmanna. S časopisem spolupracovali W. Schuppe a R. Schubert-Soldern. — 236
- ⁷⁸ *L'Année Philosophique* — orgán francouzských „novokritiků“; vycházel v Paříži v letech 1890—1913 za redakce F. Pillona. — 237
- ⁷⁹ Lenin má na mysli lživé prohlášení předsedy rady ministrů P. A. Stolypina, v němž popřel existenci takzvaných černých kabinetů na poštovních úřadech, které cenzurovaly dopisy osob podezřelých carské vládě. — 246
- ⁸⁰ *Revue philosophique de la France et de l'étranger* — časopis, který založil v Paříži v roce 1876 francouzský psycholog T. Ribot. — 250
- ⁸¹ *Buddhismus* — jedno z nejrozšířenějších náboženství vedle křesťanství a islámu nazvané podle jeho legendárního zakladatele Gautama (později pojmenovaného Buddha). Vznikl v Indii v 6. století před n. l., v období vzniku prvních státních útvarů. Ve srovnání s tehdejšími vládnoucími brahmánským náboženstvím byl demokratickým učením; proti dělení společnosti na kasty stavěl myšlenku všeobecné rovnosti, avšak rovnosti jen ve smyslu stejných možností pro všechny dosáhnout „spasení“. Raný buddhismus se vyhýbal

odpovědi na základní filozofické otázky o povaze světa, rozdílnosti těla a duše apod. a věnoval se zejména otázkám etickým. Za podstatu lidského života považuje buddhismus utrpení způsobované žádostivostí smyslu a neznalostí pravdy; svůj cíl vidí v tom, aby se člověk zbavil utrpení, dosáhl nejvyšší moudrosti a věčné blaženosti (nirvány). K nirváňě lze dospět mravním sebezdokonalováním, odloučením od vnějšího světa, neodporováním zlu násilím apod. Raný buddhismus se vyznačoval živelnou dialektikou a představou o světě jako souhrnu procesů. Za univerzální zákon vesmíru považuje buddhismus zákon kauzální souvislosti, který ovšem vykládá v náboženském smyslu. Buddhismus zastává učení o převtělování duší. Podmínky, do kterých je člověk zrozen, jsou ovlivněny jeho konáním v předcházejících životech. Tento vliv přenáší jakési duchovní a materiální elementy (dharma), z jejichž kombinací jsou složeny všechny věci. Později se rozvíjely zejména takové stránky buddhismu, jako je agnosticismus, pesimismus, odmítání aktivní činnosti, učení o neodporování zlu násilím apod. Živelná dialektika se změnila v relativismus, v „teorii momentálnosti“, podle níž věci samy o sobě existují v čase pouze v jediném „nedělitelném momentu“.

Různé buddhistické školy se značně rozšířily na Cejlonu [Sri Lanka], v Barmě, Číně, Japonsku a v dalších východních zemích. V 19. století ovlivnil buddhismus některé filozofy v západní Evropě a v USA (A. Schopenhauera, E. von Hartmanna, H. Bergsona aj.), kteří využili některé jeho stránky ve své subjektivně idealistické filozofii. — 251

⁸² *The Monist* — americký filozofický časopis idealistického zaměření; vycházel v Chicagu v letech 1890—1936; vydával jej P. Carus. — 251

⁸³ *The Open Court* — nábožensky zaměřený časopis; vycházel v Chicagu v letech 1887—1936. — 251

⁸⁴ Viz K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 309—311. — 256

⁸⁵ V roce 1892 vyšlo v Ženevě první ruské vydání Engelsovy práce Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie. Knihu přeložil G. V. Plechanov, který ji také opatřil předmluvou a poznámkami. Ve svém komentáři k Engelsově formulaci základní filozofické otázky a definici agnosticismu kritizuje Plechanov teorii poznání některých směrů idealistické filozofie (Hume, Kant, novokantovci aj.) a staví proti nim materialistickou teorii poznání.

Dopouští se však chyb, když tvrdí: „Naše počitky jsou svého druhu hieroglyfy, které nás zpravují o tom, co se děje ve skutečnosti. Hieroglyfy se nepodobají těm událostem, které sdělují. Mohou však zcela správně sdělovat jak samy události, tak — a to je hlavní — i vztahy, které jsou mezi nimi. (G. V. Plechanov, Vybrané filozofické spisy I, Praha 1959, s. 468.) V roce 1905 v poznámkách k druhému vydání Engelsovy práce Plechanov přiznal, že „se sám ještě nevyjadřoval zcela přesně“ (tamtéž, s. 448). I když šlo u Plechanova o terminologickou chybu, byl to ústupek agnosticizmu a svědčil, že Plechanov dost hluboce nepochopil dialektiku procesu poznání. — 260

⁸⁶ *Archiv für Philosophie* — německý filozofický časopis idealistického zaměření; orgán novokantovců a machistů. Vycházel v Berlíně v letech 1895—1931 ve dvou paralelních vydáních: jako *Archiv für Geschichte der Philosophie* za redakce L. Steina a *Archiv für systematische Philosophie* za redakce P. Natorpa. V roce 1925 začal vycházet pod názvem *Archiv für Philosophie und Soziologie*. — 264

⁸⁷ Srov. K. Marx-B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 309. — 267

⁸⁸ Srov. K. Marx-B. Engels, Spisy 32, Praha 1970, s. 655. — 275

⁸⁹ Objev *paprsků X*, *Becquerelových paprsků* a *rádia* položil základy k rozvoji atomové fyziky.

Paprsky X (Röntgenovy paprsky) jsou krátkovlnné elektromagnetické záření pronikající látkami, které jsou viditelným světlem neprostupné. Objevil je německý fyzik W. C. Röntgen v prosinci 1895; popsal také základní vlastnosti nového druhu záření, jehož podstata byla odhalena až později.

Při výzkumu působení fosforeskujících látek na fotografickou desku objevil v roce 1896 francouzský fyzik A. H. Becquerel, že uranová sůl působí na fotografickou desku uloženou ve tmě. Jeho další pokusy ukázaly, že toto působení vyvolává nový druh záření odlišný od Röntgenových paprsků.

Záření začali zkoumat Pierre Curie a Marie Curieová-Sklodowská, kteří zjistili dosud neznámé vlastnosti látky a nazvali je radioaktivitou. Díky pokusům manželů Curieových byly objeveny dva nové radioaktivní prvky: polonium a rádium (1898).

Později se zjistilo, že Becquerelovy paprsky se skládají ze tří komponentů (paprsky alfa, beta a gama). — 279

⁹⁰ Byl to objev J. C. Maxwella, který zobecnil Faradayovy výsledky

výzkumů elektromagnetických jevů a vytvořil teorii elektromagnetického pole, podle níž se změny elektromagnetického pole šíří rychlostí světla. Na základě svých výzkumů dospěl v roce 1865 k závěru, že světlo je elektromagnetické vlnění. Maxwellovu teorii v letech 1886—1889 experimentálně potvrdil H. Hertz, který dokázal existenci elektromagnetických vln. — 279

⁹¹ Při zkoumání radioaktivity byly objeveny paprsky alfa, beta a gama. V roce 1903 vyslovili E. Rutherford a F. Soddy hypotézu, že radioaktivita je samovolná přeměna jedné chemických prvků v druhé. Správnost této hypotézy brzy potvrdil W. Ramsay a F. Soddy, když v roce 1903 objevili mezi produkty radioaktivního rozpadu radonu hélium. Brzy nato se zjistilo, že hélium vzniká při rozpadu rádia a dalších radioaktivních prvků s vlastnostmi záření alfa. Skutečnost, že hélium vzniká při rozpadu radioaktivních prvků, se stala důležitým argumentem ve prospěch teorie radioaktivních přeměn. Tento jev však bylo možné úplně objasnit jen za předpokladu, že alfa paprsky tvoří jádro atomů hélia, což také v roce 1909 potvrdily pokusy E. Rutherforda a T. Roydse. — 280

⁹² Lenin používá pojmu éter, který byl všeobecně rozšířen ve fyzice ještě na začátku 20. století. Pojem éteru jako zvláštního materiálního prostředí, které zaplňovalo veškerý prostor a bylo nositelem světla, gravitačních sil apod., vznikl v 17. století. Později se pro objasnění různých jevů zaváděly pojmy různých, vzájemně nezávislých druhů éteru (elektrického, magnetického, světelného aj.). S rozvojem vědy se však pojem éteru dostával do rozporu s novými fyzikálními poznatky. Neudržitelnost hypotézy o éteru jako o univerzálním mechanickém prostředí byla prokázána teorií relativity; racionální momenty obsažené v hypotéze o éteru se odrazily v kvantové teorii pole (pojem vákua). — 280

⁹³ Lenin nejednou poukazoval na omezenou platnost Plechanovy kritiky machismu. V souvislosti s Plechanovou předmluvou ke druhému ruskému vydání Engelsovy práce Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie Lenin v roce 1905 napsal: „Jak neškodné jsou jeho útoky a „pichlavé“ narážky proti machistům! Mrzí mě to o to víc, že v podstatě se mi zdá Plechanova kritika Macha správná“ (Leninskij sborník XXVI, s. 21). V letech 1907 až 1908 Plechanov ve svých pracích Základní otázky marxismu, Materialismus militans aj. podrobil machismu a jeho stoupence v Rusku (Bogdanova, Lunačarského aj.) kritice a poukázal na neudržitelnost jejich pokusů spojit marxismus se subjektivně

idealistickou filozofií Macha a Avenaria. Přitom Plechanov „se nestaral tolik o vyvrácení Macha jako spíše o to, aby způsobil frakční škodu bolševismu“ (viz tento svazek, s. 388).

Plechanovův boj proti machismu měl pozitivní význam při obhajobě marxismu před útoky revizionistů. Plechanov však neprovedl hluboký teoretický rozbor empiriokriticismu, neodhalil, že machismus přímo souvisí s krizí přírodních věd, a omezil se jen na kritiku idealistické gnozeologie jednotlivých představitelů machismu. — 280

⁹⁴ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 308. — 280

⁹⁵ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 78. — 281

⁹⁶ Charakteristika pojmu hmotnost, kterou podal H. Poincaré a kterou zde Lenin uvádí, odpovídá tehdejšímu stupni rozvoje fyziky. Rozvoj elektronové teorie umožnil objasnit povahu hmotnosti elektronu. J. J. Thomson vyslovil hypotézu, podle níž je sama hmotnost elektronu podmíněna energií jeho elektromagnetického pole (tj. setrvačnost elektronu je nutně závislá na setrvačnosti pole); byl zaveden pojem elektromagnetické hmotnosti elektronu, která je závislá na rychlosti jeho pohybu; mechanická hmotnost elektronu stejně jako jakékoli jiné částice se považovala za neměnnou. Existenci mechanické hmotnosti bylo třeba dokázat pokusy při zkoumání závislosti elektromagnetické hmotnosti elektronu na rychlosti. Pokusy provedené v letech 1901—1902 W. Kaufmannem nečekaně ukázaly, že elektron se chová tak, jako kdyby celá jeho hmotnost byla elektromagnetická. Z toho se vyvozovalo, že mechanická hmotnost elektronu, dříve považovaná za neoddělitelnou vlastnost hmoty, zmizela. Tento fakt vedl k různým filozofickým spekulacím a k výrokům, že „hmota zmizela“, jejichž neopodstatněnost dokázal Lenin. Další rozvoj fyziky (teorie relativity) ukázal, že i mechanická hmotnost závisí na rychlosti pohybu a že hmotnost elektronu nelze redukovat jen na elektromagnetickou hmotnost. — 282

⁹⁷ *L'Année Psychologique* — orgán skupiny francouzských psychologů idealistického zaměření; vychází v Paříži od roku 1894. Zpočátku ho vydával A. Binet, později H. Piéron. — 287

⁹⁸ *Kladným elektronem* se na rozhraní 19. a 20. století nazývala částice s kladným elementárním elektrickým nábojem. Existenci kladného elektronu v dnešním pojetí (pozitron) předpověděl v roce 1928

anglický fyzik P. A. M. Dirac; v roce 1932 objevil pozitron v kosmických paprscích americký fyzik C. Anderson. — 289

⁸⁹ Představa o struktuře atomu vznikla na konci 19. století v souvislosti s objevením periodické soustavy prvků (D. I. Mendělejev), elektromagnetické povahy světla, elektronu a radioaktivity. Bylo vypracováno několik modelů atomu. Lenin pokládal za nejměhodnější planetový model atomu podle hypotézy z konce 19. století. Experimentálně prokázal jeho existenci E. Rutherford, který zkoumal pronikání částic alfa (kladně nabitých jader helia) různými látkami a došel k závěru, že kladný náboj je koncentrován ve středu atomu a zabírá velmi malou část jeho objemu. V roce 1911 vypracoval model, podle něhož je kladně nabitě jádro ve středu atomu, přičemž hmotnost tohoto jádra se rovná téměř celé hmotnosti atomu a okolo jádra krouží po různých oběžných drahách elektrony. Tento model však nemohl objasnit stabilitu atomu, neboť podle zákonů klasické elektrodynamiky elektrony pohybující se zrychleným pohybem ztrácí energii vyzařováním elektromagnetického záření. První úspěšný pokus vytvořit teorii struktury atomu se zakládal na Rutherfordově modelu a souvisel se zavedením takzvaných kvantových postulátů N. Bohra (1913). Podle této první kvantové teorie atomu se elektron pohybuje, aniž by zářil, po jedné ze „stacionárních“ oběžných drah, které odpovídají určitým diskretním hodnotám energie; atom může vydávat nebo přijímat pouze určité množství (kvantum) energie jen tehdy, přechází-li elektron z jedné oběžné dráhy na druhou.

Pro zpřesnění představ o struktuře atomu měla velký význam hypotéza o vlnových vlastnostech mikroobjektů, kterou vyslovil L. de Broglie, a teorie kvantové mechaniky, kterou později rozvinuli E. Schrödinger, W. Heisenberg aj. Podle dnešních představ je jádro atomu obklopeno oblakem elektronů v různých energetických stavech (na určitých energetických hladinách); tyto elektrony tvoří spolu s jádrem jednotnou, vzájemně spjatou soustavu.

Další rozvoj fyziky ukázal, že jádro atomu se skládá z elementárních částic — nukleonů (protonů a neutronů), že elektron má kromě hmotnosti a náboje, což už bylo známo na začátku 20. století, ještě jiné vlastnosti. Kromě elektronu bylo objeveno mnoho dalších elementárních částic, které se od sebe liší svými vlastnostmi (fotony, protony, neutrony, neutrina, různé druhy mezonů a hyperonů). Mnohé částice jsou nestabilní, samovolně se rozpadají — přeměňují se na jiné částice. Podařilo se rovněž objevit částice, jejichž některé vlastnosti se shodují s vlastnostmi už dříve objevených elementárních částic, a částice, které se od nich neliší hmotností,

ale mají opačná znaménka některých parametrů (kvantových čísel) charakterizujících částice, takzvané antičástice.

Pokrok v poznávání stavby látky vedl k tomu, že člověk ovládl jaderné procesy a využívá jadernou energii; to je začátek nové technické revoluce, která má obrovský význam pro budoucnost všeho lidstva. — 289

¹⁰⁰ *Revue générale des sciences pures et appliquées* — přírodovědecký časopis vycházející v Paříži od roku 1890; založil ho L. Olivier. — 289

¹⁰¹ Pravděpodobně jde o mechanickou hmotnost, která se v klasické fyzice pokládala za věčnou a neměnnou vlastnost hmoty. — 290

¹⁰² *Neovitalismus* — idealistický směr v biologii, který vznikl koncem 19. století jako reakce na darwinismus. Jeho představitelé (W. Roux, H. Driesch, J. Uexküll aj.) prosazovali vitalismus v polemice proti mechanicismu a pozitivismu. Pokoušeli se objasnit životní projev a účelnost živých organismů působením zvláštních nemateriálních faktorů („životní síly“, „entelechie“ apod.) a zásadně tak oddělit živou přírodu od neživé. Na neudržitelnost a nevědecký charakter neovitalismu poukázali ve svých pracích materialističtí biologové (E. Haeckel, K. A. Timirjazev, I. P. Pavlov aj.) — 306

¹⁰³ *Voprosy filosofii i psichologii* — idealisticky zaměřený časopis; založil ho profesor N. J. Grot; vycházel v Moskvě od listopadu 1889 do dubna 1918 (od roku 1894 ho vydávala Moskevská psychologická společnost). V časopise byly uveřejňovány články z filozofie, psychologie, logiky, etiky a estetiky, kritické poznámky, rozborů teorií a děl západoevropských filozofů a psychologů, přehledy filozofické literatury a zahraničních filozofických časopisů apod. V 90. letech do něho přispívali legální marxisté P. B. Struve a S. N. Bulgakov, v letech stolypinské reakce A. Bogdanov a další machisté. Od roku 1894 vycházel za redakce L. M. Lopatina. — 330

¹⁰⁴ *Svaz ruského národa* — krajně reakční černosotňovská monarchistická organizace. Vznikl v říjnu 1905 v Petrohradě, aby bojoval proti revolučnímu hnutí. V mnoha ruských městech byly zřízeny jeho pobočky. V čele svazu stáli především V. A. Bobrinskij, A. I. Dubrovin, V. M. Puriševič. Jeho tiskovým orgánem bylo Ruskoje znamja, Objediněnije a Groza.

Svaz hájil neotřesitelnost carského samoděržaví, zachování polo-feudálního statkářského způsobu hospodaření a šlechtických výsad. Jeho programovým heslem bylo monarchistické nacionalistické

heslo z dob nevolnictví: „Pravoslaví, samoděržaví, národ“. Za hlavní metodu boje proti revoluci považoval svaz pogromy a vraždy, jeho členové pronásledovali příslušníky neruských národů a národností.

Po rozpuštění II. státní dumy se svaz rozpadl na dvě organizace: Svaz archanděla Michaela v čele s Puriškevičem, který chtěl využít III. státní dumy v zájmu kontrarevoluce, a vlastní Svaz ruského národa v čele s Dubrovinem, který pokračoval v taktice otevřeného teroru. Obě organizace byly rozpuštěny za únorové buržoazně demokratické revoluce 1917. Po Říjnové revoluci se bývalí členové obou organizací aktivně účastnili kontrarevolučních akcí proti sovětské moci. — 330

¹⁰⁵ *Russkoje bogatstvo* — měsíčník; vycházel v Petrohradě v letech 1876—1918. Počátkem 90. let se stal orgánem liberálních narodníků v čele s N. K. Michajlovským. Seskupili se kolem něho publicisté, kteří se později stali předními členy strany eserů, strany lidových socialistů a trudovických skupin ve státních dumách. Roku 1906 se časopis stal orgánem polokadetské strany enesů (lidových socialistů). — 346

¹⁰⁶ Slova „*wer den Feind...*“ jsou parafrází dvojverší J. W. Goetha. Lenin je převzal z Turgeněvova románu *Novina*. — 349

¹⁰⁷ Je míněna předmluva k práci K. Marxe *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (K. Marx - B. Engels, Spisy 13, Praha 1963, s. 36—37). — 354

¹⁰⁸ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 32, Praha 1970, s. 765—766. — 361

¹⁰⁹ *Malthuziánství* — reakční učení anglického buržoazního ekonoma T. R. Malthuse (1766—1834), který roku 1798 ve své práci *An Essay on the Principle of Population* [Pojednání o principu populace] zastával názor, že počet obyvatelstva roste geometrickou řadou, ale prostředky obživy řadou aritmetickou. Příčinou zblácnutí pracujících za kapitalismu není tedy vykořisťování, ale je to „přirozený“, absolutní zákon populace. Proto malthuziánství ospravedlňuje epidemie a války jakožto prostředek ke snížení počtu obyvatelstva.

K. Marx poukázal na neopodstatněnost a reakční charakter malthuziánství a dokázal, že přírodní, pro všechny stupně vývoje lidské společnosti jednotný populační zákon neexistuje a že „každý zvláštní historický výrobní způsob má ve skutečnosti své zvláštní,

historicky platné populační zákony“ (K. Marx, Kapitál I, Praha 1978, s. 615–616). — 361

- ¹¹⁰ *Zákon zachování a přeměny energie* byl objeven ve čtyřicátých letech 19. století (R. Mayer, J. Joule a H. Helmholtz). Termín energie v jeho dnešním významu zavedl W. Rankin, ale všeobecně se začal používat až v 70. a 80. letech minulého století. Většina fyziků přijímala tento zákon kriticky, brzy však byla jeho platnost prokázána ve všech přírodních vědách. Engels pokládal objev tohoto zákona za jeden z největších úspěchů přírodních věd v 19. století, považoval ho za všeobecný zákon přírody, který dokazuje jazykem fyziky jednotu materiálního světa. „Jednota veškerého pohybu v přírodě,“ napsal Engels, „není už filozofické tvrzení, nýbrž přírodovědecký fakt“ (K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 475).

Někteří vědci pochybovali o všeobecné platnosti tohoto zákona a snažili se ho interpretovat v idealistickém duchu. [Například E. Mach ho odmítl pokládat za všeobecný přírodní zákon a tvrdil, že pouze konstatuje kauzální závislost jevů. W. Ostwald ho pokládal za jediný všeobecný zákon přírody, pokoušel se popírat objektivní realnost hmoty a vyloučit z teorie pojem hmoty; snažil se dokázat, že energie existuje bez hmoty a je příčinou všech jevů v přírodě, ve společnosti a v myšlení. A. Bogdanov se pokoušel vysvětlovat společenské přeměny jako přibývání nebo ubývání energie.

Lenin kritizoval „energetismus“ jako jeden z projevů „fyzikálního“ idealismu a dokázal, že pokusy přenášet přírodní zákony na společenské jevy jsou v zásadě neudržitelné. Další vývoj přírodních věd a zkoumání jevů mikrosvěta potvrdily, že zákon zachování a přeměny energie má všeobecnou platnost. — 365

- ¹¹¹ Lenin má zřejmě na mysli toto místo z Engelsovy práce *Vývoj socialismu od utopie k vědě*: „Za oba tyto velké objevy — za materialistické pojetí dějin a za odhalení tajemství kapitalistické výroby s pomocí nadhodnoty — vdčíme *Marxovi*. Díky jim se socialismus stal vědou, a nyní jde především o to, dále ji propracovat ve všech podrobnostech a souvislostech“ (K. Marx - B. Engels, Spisy 19, Praha 1966, s. 229–230). — 366

- ¹¹² Viz K. Marx - B. Engels, Spisy 27, Praha 1968, s. 475. (K. Grün omylem uvedl datum dopisu 30. října a Lenin 20. října 1843. K. Marx jej však napsal 3. října 1843.) — 369

- ¹¹³ *Deutsch-Französische Jahrbücher* — časopis, jehož jediné dvojčíslo vyšlo v Paříži za redakce K. Marxe a A. Rugeho v únoru 1884.

Byly v něm uveřejněny Marxovy práce K židovské otázce, Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva a Engelsovy práce Nástin kritiky politické ekonomie a Situace Anglie. „Minulost a přítomnost“ od Thomase Carlyla (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 1, Praha 1961, s. 371–400, 401–414, 525–550, 551–575). Tyto práce svědčí o definitivním Marxově a Engelsově přechodu k materialismu. Hlavní příčinou zastavení časopisu byly zásadní názorové neshody mezi Marxem a buržoazním radikálem Rugem. — 369

- ¹¹⁴ Viz K. Marx, Kapitál I, Praha 1978, s. 29–30. — 370
- ¹¹⁵ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 33, Praha 1971, s. 201. — 370
- ¹¹⁶ Viz K. Marx - B. Engels, Spisy 22, Praha 1967, s. 339–344. — 370
- ¹¹⁷ Lenin má na mysli Engelsovy práce Anti-Dühring (1878), Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie (1888) a Úvod k anglickému vydání Vývoje socialismu od utopie k vědě (1892) (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 27–318; Spisy 21, Praha 1967, s. 291–336; Spisy 22, Praha 1967, s. 332–357). — 371
- ¹¹⁸ *Obrat k Hegelovi* v druhé polovině 19. století byl charakteristický pro vývoj buržoazní filozofie v mnoha evropských zemích i v USA. V Anglii začal vydáním knihy J. H. Stirlinga *The Secret of Hegel*. V období přerůstání předmonopolistického kapitalismu v imperialismus nemohla empirická filozofie (J. Bentham, J. S. Mill, H. Spencer) se svou zásadou etického individualismu uspokojovat zájmy konzervativních kruhů anglické buržoazie, a proto se její ideologové obrátili k Hegelovu absolutnímu idealismu, který poskytoval možnost teoretického zdůvodnění náboženství. Vznikl tak zvláštní filozofický směr, nazvaný novohegelovství, jehož představitelé (Th. Green, E. a J. Cairdové, F. H. Bradley aj.) aktivně vystupovali proti materialismu a přírodním vědám, zejména proti darwinismu. Novohegelovci využívali reakční stránky Hegelova učení, zejména pojem absolutního ducha, absolutna. Pod vlivem subjektivně idealistické tradice Berkeleyho a Huma odmítali Hegelův racionalismus, jeho ideu vývoje. Hegelovu dialektiku použili jen k sofistickému zdůvodnění agnosticizmu. Například Bradley, který částečně opakoval Kantovu argumentaci, vyvozoval z rozporného charakteru lidského myšlení závěr, že lidské myšlení se pohybuje jen v oblasti jevů, protože vlastní podstata bytí není rozporná, ale harmonická, absolutní. V oblasti sociologie se novohegelovci

pokoušeli dokázat, že je nezbytné vytvořit mohutný centralizovaný stát, jemuž by byly zcela podřízeny zájmy jednotlivých občanů.

Vliv Hegelovy filozofie zesílil v druhé polovině 19. století také ve skandinávských zemích. Ve Švédsku se o její obrození pokusil J. J. Borelius, který stavěl hegelovství do protikladu k subjektivně idealistické filozofii (stejně jako Ch. J. Boström, S. Ribbing aj.). V Norsku vysvětlovali pravicoví hegelovci M. J. Monrad a G. V. Ling Hegelovu filozofii v duchu mysticismu, zavrhovali její racionalismus a snažili se podřídit vědu náboženství. Ze stejných pozic byla kritizována Hegelova filozofie i v Dánsku, kde se rozšířila už za jeho života.

Rozšíření Hegelovy filozofie však neznamenalo její obrození. Vzhledem k jejímu rozpornému charakteru vznikly v její kritice dva protichůdné směry: Marx, Engels a částečně ruští revoluční demokraté rozvinuli její revoluční stránku — dialektiku, Hegelovi buržoazní epigoni rozvíjeli (zejména v duchu subjektivního idealismu) různé stránky jeho konzervativního filozofického systému a připravili tak půdu pro vznik novohegelovství. — 371

¹¹⁹ Viz K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 293. — 372

¹²⁰ *Pragmatismus* — subjektivně idealistický směr buržoazní (zejména americké) filozofie v období imperialismu. Vznikl koncem 70. let 19. století v USA jako odraz specifických rysů vývoje amerického kapitalismu a nahradil oficiální náboženskou filozofii. Základní teze pragmatismu zformuloval Ch. S. Peirce, jako samostatný filozofický směr se zformoval na rozhraní 19. a 20. století v pracích W. Jamese a F. C. Schillera; dalším rozvinutím pragmatismu je instrumentalismus J. Deweyho.

Za stěžejní otázku filozofie považují stoupenci pragmatismu problém dosažení pravdivého poznání, ale sám pojem pravdy zcela překrucují. Peirce chápal poznání jako čistě psychologický, subjektivní proces dosažení víry. James nahrazoval pojem pravdivosti, tj. objektivně věrného odrazu skutečnosti ve vědomí, pojmem „užitečnosti“, úspěchu a výhody. Podle něho jsou všechny pojmy včetně náboženských pravdivé jen potud, pokud jsou užitečné. Dewey se dostal ještě dále a prohlásil, že všechny vědecké teorie, všechny mravní zásady a sociální instituce jsou jen „nástroji“ k dosažení osobního cíle jedince. Za kritérium „pravdivosti“ (užitečnosti) poznání považují pragmatisté zkušenost, kterou však nechápou jako společenskou praxi lidí, ale jako nepřetržitý tok individuálních zážitků a subjektivních jevů vědomí; tato zkušenost je pro ně jedinou realitou a pojem hmoty a ducha pokládají za

„zastaralý“. Stejně jako machisté prosazují stoupenci pragmatismu „třetí linii“ ve filozofii, snaží se postavit nad materialismus i idealismus, ve skutečnosti však obhajují jeden z druhů idealismu. Proti materialistickému monismu pragmatismus staví „pluralismus“, podle něhož ve vesmíru neexistuje žádná vnitřní souvislost, žádná zákonitost, takže vesmír se podobá mozaice, kterou si každý člověk vytváří podle svých představ a svých individuálních zážitků. Pragmatismus vychází z potřeb dané chvíle, a proto považuje za možné vysvětlovat týž fakt různě a dokonce protichůdně, jakoukoli důslednost považuje za nepotřebnou: Je-li to pro člověka výhodné, může být deterministou nebo indeterministou, může uznávat nebo popírat existenci boha apod.

Americký pragmatismus, který se opírá o subjektivně idealistickou tradici anglické filozofie od Berkeleyho a Huma až k J. S. Millovi a využívá jednotlivé stránky Kantovy, Machovy, Avenariovy a Bergsonovy filozofie, se rozšířil v USA a stal se téměř oficiální americkou filozofií. V různých obdobích měl pragmatismus své stoupence v Anglii, Itálii, Německu, Francii, Československu a v dalších zemích. — 375

- ¹²¹ *Zagraničnaja gazeta* (*Gazette Étrangère*) — týdeník skupiny ruských emigrantů. Vycházel v Ženevě od 16. března do 13. dubna 1908. Celkem vyšla čtyři čísla s články o životě ruských emigrantů a s příspěvky o událostech v Rusku i v zahraničí. V druhém čísle byl uveřejněn Leninův projev Poučení z Komuny, přednesený na mezinárodním shromáždění v Ženevě 18. března 1908. Časopis propagoval i bohostrůjcovství a machismus (články A. Bogdanova a A. V. Lunačarského).

Lenin cituje z Lunačarského Studií o současné ruské literatuře, které byly uveřejněny ve 2. a 3. čísle. — 377

- ¹²² *Obrazovanie* — legální literární, populárně vědecký a sociálně politický časopis; vycházel v Petrohradě v letech 1892—1909. V jeho druhém čísle z roku 1906 byla uveřejněna V.—IX. kapitola Leninovy práce *Agrární otázka a „kritikové Marxe“* (viz Sebrané spisy 5, Praha 1981, s. 167—231). — 377

- ¹²³ Lenin má na mysli dvě knihy menševiků, kteří se hlásili k machismu: N. Valentinov, *Filozofické konstrukce marxismu*^[19] a P. Juškevič, *Materialismus a kritický realismus*^[76]. — 388

- ¹²⁴ Rukopis Dodatek k první části kapitoly IV Z které strany přistoupil N. G. Černyševskij ke kritice kantovství? poslal Lenin A. I. Uljano-

vové-Jelizarovové v druhé polovině března, kdy už byla kniha v tisku. Ve svém dopise sestře 10. nebo 11. (23. nebo 24.) března 1909 o tomto dodatku napsal: „Posílám dodatek. Zdržovat to kvůli tomu by nemělo smyslu. Ale je-li ještě čas, dej to na samý konec knihy, po závěru, odlišným písmem, například petitem. Považuji za nesmírně důležité postavit proti machistům Černyševského“ (Spisy 37, Praha 1959, s. 400). — 392

SEZNAM LITERATURY,
KTEROU V. I. LENIN CITUJE
NEBO O NÍŽ SE ZMIŇUJE*

[¹] *Авенариус, Р. Критика чистого опыта.* Пер. с нем. И. Федорова. Т. 1. Пер. со 2-го нем. изд., испр. И. Петцольдтом по указаниям, оставшимся после смерти автора. Спб., Шестаковский и Федоров, 1907. XVIII, 124 стр. — 170

[²] *Адлер, Ф. Диалектический материализм и эмпириокритицизм.* (Фридрих Энгельс и естествознание).— В кн.: Исторический материализм. Сборник статей Энгельса, Каутского, Лафарга и др. Сост. и пер. С. Бронштейн (С. Семковский). С предисл. и указателем литературы об историческом материализме на русск. и иностранных языках. Спб., тип. «Общественная Польза», 1908, стр. 351—377. — 71, 82, 116

[³] *Аксельрод, Л. И. (Ортодокс). Философские очерки.* Ответ философским критикам исторического материализма. Спб., Дружинина и Максимова, 1906. VIII, 233 стр. — 355

[⁴] *Базаров, В. Мистицизм и реализм нашего времени.*— В кн.: Очерки по философии марксизма. Философский сборник. Спб., [«Зерно»], 1908, стр. 3—71. —

* Česká redakce přetiskuje tento seznam literatury z 5. ruského vydání v nezměněné podobě.

V textové části jsou bibliografické prameny přeloženy a opatřeny číslem v hranaté závorce, které odkazuje na originální název díla a jeho bibliografické údaje v tomto seznamu.

Knihy, noviny a časopisy s Leninovými poznámkami jsou označeny hvězdičkou. Tyto výtisky jsou uloženy v Archivu Institutu marxismu-leninismu při ÚV KSSS. Čes. red.

33, 37, 101, 102, 104, 105, 127, 130—136, 137—138,
163, 192, 208, 222, 237, 241, 260, 266, 312, 363, 377

- [⁵] Беркли, Д. *Трактат о началах человеческого знания, в котором исследуются главные причины заблуждения и трудности наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия*. Пер. Е. Ф. Дебольской под ред. Н. Г. Дебольского. Спб., Попова, 1905. 183 стр. (Образовательная б-ка. Серия VI, № 9). — 38
- [⁶] Берман, Я. А. *Диалектика в свете современной теории познания*. М., «Московское Книгоиздательство», 1908. 236 стр. — 33, 340
- [⁷] — *О диалектике*. — В кн.: *Очерки по философии марксизма*, Философский сборник. Спб., [«Зерно»], 1908, стр. 72—106. — 33, 363
- [⁸] Богданов, А. *Авторитарное мышление*. — В кн.: Богданов, А. *Из психологии общества*. (Статьи 1901—1904 г.). Спб., Дороватовский и Чарушиников, 1904, стр. 95—156. — 109
- [⁹] — *Из психологии общества*. (Статьи 1901—1904 г.). Спб., Дороватовский и Чарушиников, 1904. 215 стр.— 109, 191, 354, 358—359
- [¹⁰] — *Общественный подбор*. (Основы метода. — В кн.: Богданов, А. *Эмпириомонизм*. Кн. III. Спб., Дороватовский и Чарушиников, 1906, стр. 1—30. — 359
- [¹¹] — *Основные элементы исторического взгляда на природу*. Природа. — Жизнь. — Психика. — Общество. Спб., «Издатель», 1899. 251 стр. — 68, 76, 77, 191, 258, 291, 298—300, 303
- [¹²] — *Отзвуки минувшего*. («От марксизма к идеализму». Сборник статей г. С. Булгакова. Спб., 1904). — В кн.: Богданов, А. *Из психологии общества*. (Статьи 1901—1904 г.). Спб., Дороватовский и Чарушиников, 1904, стр. 191—215. — 191
- [¹³] — *Предисловие [к кн. III «Эмпириомонизма»]*. — В кн.:

Богданов, А. Эмпириомонизм. Кн. III. Спб., Дороватовский и Чарушников, 1906, стр. I—XLVIII.— 75, 76, 143, 152—153, 157, 159, 165, 168, 172, 175, 237, 253—255, 257, 266, 302, 355

[14] — *Развитие жизни в природе и в обществе.* — В кн.: Богданов, А. Из психологии общества. (Статьи 1901—1904 г.). Спб., Дороватовский и Чарушников, 1904, стр. 35—94. — 354

[15] — *Страна идолов и философия марксизма.* — В кн.: Очерки по философии марксизма. Философский сборник. Спб., [«Зерно»], 1908, стр. 215—242. — 33, 42, 312, 363

[16] — *Чего искать русскому читателю у Эрнста Маха?* — В кн.: Мах, Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. Разрешенный автором пер. с рукописи 5-го доп. нем. изд. Г. Котляра. С предисл. автора к русск. пер. и с вступит. статьей А. Богданова. [М.], Скирмунт, [1907], стр. III—XII. — 114, 115, 245, 248, 334

[17] — *Что такое идеализм?* — В кн.: Богданов, А. Из психологии общества. (Статьи 1901—1904 г.). Спб., Дороватовский и Чарушников, 1904, стр. 11—34. — 358

[18] — *Эмпириомонизм.* Кн. I—III. М. — Спб., Дороватовский и Чарушников, 1905—1907. 3 т. — 251, 258, 332

Кн. I. Статьи по философии. 2-е изд. М., 1905, 185 стр. — 65, 69, 76, 77, 84, 145, 146, 172, 192, 210, 255

Кн. II. Статьи по философии. 2-е изд., Спб., 1907, 181 стр. — 142, 172

Кн. III. Спб., 1906. XLVIII, 159 стр.—75, 76, 143, 152, 157, 159, 165, 168, 172, 175, 237, 253—255, 257, 266, 302, 318, 355, 359

[19] *Валентинов, Н. Философские построения марксизма.*

Диалектический материализм, эмпириомонизм и эмпириокритическая философия. [М., кн. маг. «Сотрудник Провинции», 1908]. 307 стр. (Критические очерки. Кн. 1-я). — 33, 54, 105, 176, 210, 237, 241, 266, 266—267, 275, 288, 291, 389

[20] «Вопросы Философии и Психологии», М., 1889, кн. I, стр. 127—146.—332

— 1907, кн. IV (89), сентябрь — октябрь, стр. 324—366. — 330—332, 386

[21] Гельфонд, О. И. Философия Дицгена и современный позитивизм. — В кн.: Очерки по философии марксизма. Философский сборник. Спб., [«Зерно»], 1908, стр. 243—290. — 33, 179, 180, 271, 363

[22] Гоголь, Н. В. Мертвые души. — 80, 250, 275

[23] — Ревизор. — 384

[24] Дауге, П. Г. Г. Плеханов и И. Дицген. Ко второму русскому изданию «Аквизита философии». — В кн.: Дицген, И. Аквизит философии и письма о логике. Специально демократически-пролетарская логика. Пер. с 2-го нем. изд. И. Г. Наумова под ред. П. Дауге. С предисл. к 1-му русск. изд. Е. Дицгена. С прил. статьи «Г. Плеханов и И. Дицген» П. Дауге. 2-е, вновь перераб. изд. М., Дауге, 1908, стр. 253—284.— 276

[25] Дицген, И. Аквизит философии и письма о логике. Специально демократически-пролетарская логика. Пер. с 2-го нем. изд. И. Г. Наумова под ред. П. Дауге. С предисл. к 1-му русск. изд. Е. Дицгена. С прил. статьи «Г. Плеханов и И. Дицген» П. Дауге, 2-е, вновь перераб. изд. М., Дауге, 1908, XIV, 285 стр.— 275

[26] — Сущность головной работы человека. Новая критика чистого и практического разума. С биогр. очерком автора Е. Дицгена. С предисл. А. Паннекука. Пер. с нем. Б. С. Вейнберга, под ред. П. Дауге. М., Дауге, 1907. XXVII, 124 стр. — 272

- [27] *«Заграничная Газета»,* Женева, 1908, № 2, 23 марта, стр. 3—6; № 3, 30 марта, стр. 3—5.—377
- [28] *Исторический материализм.* Сборник статей Энгельса, Каутского, Лафарга и др. Сост. и пер. С. Бронштейн (С. Семковский). С предисл. и указателем литературы об историческом материализме на русск. и иностранных языках. Спб., тип. «Общественная Польза», 1908. II, 403 стр. — 48, 71, 82, 116, 127, 130
- [29] *Каутский, К. Этика и материалистическое понимание истории.* С прил. статьи того же автора «Жизнь, наука и этика». Пер. с нем. И. Постмана. [Спб.], Скирмунт, 1906. 146 стр. — 229
- [30] *Ленин, В. И. Аграрный вопрос.* Ч. I. Спб., [«Зерно», январь] 1908. 263 стр. Перед загл. авт.: Вл. Ильин. — 120
- [31] — *Материализм и эмпириокритицизм.* Критические заметки об одной реакционной философии. М., «Звено», [май] 1909. III, 438 стр. Перед загл. авт.: Вл. Ильин. — 34, 35
- [32] — *Материализм и эмпириокритицизм.* Критические заметки об одной реакционной философии. С прил. статьи В. И. Невского «Диалектический материализм и философия мертвой реакции». 2-е изд. М., Гиз, 1920. 384, IV стр. Перед загл. авт.: Н. Ленин (Вл. Ульянов). — 35
- [33] — *Письмо А. М. Горькому.* 12 (25) февраля 1908 г.— 28
- [34] *Лесевич, В. В. Что такое научная философия?* Этюд. Спб., тип. Скороходова, 1891. 257 стр. — 74
- [35] *Лопатин, Л. М. Физик-идеалист.* (Памяти Н. И. Шикина). — «Вопросы Философии и Психологии», М., 1907, кн. IV (89), сентябрь — октябрь, стр. 324—366. — 330—332, 386
- [36] *Луначарский, А. В. Атеизм.* — В кн.: Очерки по фило-

софии марксизма. Философский сборник. Спб., [«Зерно»], 1908, стр. 107—161. — 33, 34, 211, 212, 312, 363, 376, 378, 379

- [37] — *Очерки современной русской литературы.* — «Заграничная Газета», Женева, 1908, № 2, 23 марта, стр. 3—6; № 3, 30 марта, стр. 3—5. — 377
- [38] — *Письмо в редакцию.* — «Образование», Спб., 1908, № 1, стр. 163—164. — 377
- [39] *Маркс, К. Капитал.* Критика политической экономии. Т. I—III. 1867—1894 гг. — 370
- [40] — *Карл Маркс о Фейербахе.* (Написано в Брюсселе весной 1845 года). — В кн.: Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах. Пер. с нем. Г. Плеханова. С двумя прилож., с новыми объяснительными примеч. и с новым предисл. переводчика. Женева, 1905, стр. 65—68. (Б-ка научного социализма. Изд. 2-е. Серия I. Вып. I). — 124, 125
- [41] — *Критика некоторых положений политической экономии.* [Zur Kritik der politischen Ökonomie]. Пер. с нем. П. П. Румянцева под ред. А. А. Мануилова. М., Бонч-Бруевич, 1896. XII, 163 стр. — 354
- [42] — *Письма Карла Маркса к члену Интернационала Кугельману.* С предисл. К. Каутского. Пер. с нем. А. Гойхбарга. [Спб.], 1907. 106 стр. (Б-ка научного социализма). — 157, 274, 275, 361, 370
- [43] — [Письмо Л. Кугельману. 5 декабря 1868 г.]. — В кн.: Маркс, К. Письма Карла Маркса к члену Интернационала Кугельману. С предисл. К. Каутского. Пер. с нем. А. Гойхбарга. [Спб.], 1907, стр. 53—55. (Б-ка научного социализма). — 157, 274, 275
- [44] — [Письмо Л. Кугельману. 27 июня 1870 г.]. — В кн.: Маркс, К. Письма Карла Маркса к члену Интернационала Кугельману. С предисл. К. Каутского. Пер. с нем. А. Гойхбарга. [Спб.], 1907, стр. 83—84. (Б-ка научного социализма). — 361, 370

- [45] — [*Письмо Л. Кугельману*. 13 декабря 1870 г.] — В кн.: Маркс, К. Письма Карла Маркса к члену Интернационала Кугельману. С предисл. К. Каутского. Пер. с нем. А. Гойхбарга. [Спб.], 1907. стр. 85—88. (Б-ка научного социализма).— 370
- [46] — *Послесловие ко второму немецкому изданию первого тома «Капитала»*. 1867. — 370
- [47] — *Предисловие [к книге: «К критике политической экономии»]*. — В кн.: Маркс, К. Критика некоторых положений политической экономии. [Zur Kritik der politischen Ökonomie]. Пер. с нем. П. П. Румянцева под ред. А. А. Мануилова. М., Бонч-Бруевич, 1896, стр. IX—XII. — 354
- [48] *Мах, Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому*. Разрешенный автором пер. с рукописи 5-го доп. нем. изд. Г. Котляра. С предисл. авт. к русск. пер. и с вступит. статьей А. Богданова. [М.], Скирмунт, [1907]. XII, 304 стр. — 60—63, 64, 67, 71, 75, 85—86, 95, 106, 114, 115, 147, 160, 162, 167, 193, 195, 218, 234, 244, 245, 249, 251, 334, 380
- [49] — *Предисловие автора к русскому переводу [книги: «Анализ ощущений»]*. — В кн.: Мах, Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. Разрешенный автором пер. с рукописи 5-го доп. нем. изд. Г. Котляра. С предисл. автора к русск. пер. и с вступит. статьей А. Богданова. [М.], Скирмунт, [1907], стр. 1—4. — 234, 244, 248
- [50] — *Предисловие к 4-му изданию [книги: «Анализ ощущений»]*. — В кн.: Мах, Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. Разрешенный автором пер. с рукописи 5-го доп. нем. изд. Г. Котляра. С предисл. автора к русск. пер. и с вступит. статьей А. Богданова. [М.], Скирмунт, [1907], стр. 8—10. — 234
- [51] *Невский, В. И. Диалектический материализм и философия мертвой реакции*. — В кн.: [Ленин, В. И.] Материализм и эмпириокритицизм. Критические замет-

ки об одной реакционной философии. С прил. статьи В. И. Невского «Диалектический материализм и философия мертвой реакции». 2-е изд. М., Гиз, 1920, стр. 371—384. Перед. загл. авт.: Н. Ленин (Вл. Ульянов). — 35

[52] «Образование», Спб., 1908, № 1, стр. 163—164. — 377

Ортодокс — см. Аксельрод, Л. И.

[53] *Очерки по философии марксизма*. Философский сборник. Спб., [«Зерно»], 1908. 329 стр. — 27, 28, 33—34, 37, 42, 101, 102, 104—105, 106, 127, 130—135, 136—138, 163, 179, 180, 190, 193, 209, 211, 212, 221—223, 237, 240—241, 260, 266, 271, 312, 332, 363—368, 377, 378, 379

[54] *Плеханов, Г. В. Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса*. — В кн.: Плеханов, Г. В. Критика наших критиков. Спб., [тип. «Общественная Польза»], 1906, стр. 167—184. — 131

[55] — *Критика наших критиков*. Спб., [тип. «Общественная Польза»], 1906. VII, 400 стр. — 131

[56] — *Предисловие переводчика ко второму изданию [книги Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах»]*. — В кн.: Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах. Пер. с нем. Г. Плеханова. С двумя прилож., с новыми объяснительными примеч. и с новым предисл. переводчика. Женева, 1905, стр. VII—XXXII. (Б-ка научного социализма. Изд. 2-е. Серия I. Вып. I). — 173

[57] — *Примечания [переводчика к книге Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах»]*. — В кн.: Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах. Пер. с нем. Г. Плеханова. С двумя прилож. и с объяснительными примеч. переводчика. Женева, тип. «Социал-Демократа», 1892, стр. 73—105. (Б-ка современного социализма. Серия II. Вып. I). — 260, 266

[58] — *Примечания [переводчика к книге Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах»]*. — В кн.: Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах. Пер. с нем. Г. Плеханова. С двумя прилож., с новыми объяснительными примеч., и с новым

предисл. переводчика. Женева, 1905, стр. 69—125.
(Б-ка научного социализма. Изд. 2-е. Серия I.
Вып. I). — 101, 103, 163

- [59] *Пуанкаре, А. Ценность науки.* Пер. с франц. под ред. А. Бачинского и Н. Соловьева. М., «Творческая Мысль», 1906. 195 стр. — 70, 188
- [60] *Риги, А. Современная теория физических явлений.* Пер. с 3-го итальянского изд. Одесса, Матезис, 1908. 156, 16 стр. — 288
- [61] «*Русское Богатство*», Спб. — 346
- [62] *Суворов, С. А. Основания социальной философии.* — В кн.: Очерки по философии марксизма. Философский сборник. Спб., [«Зерно»], 1908, стр. 291—328. — 33, 363, 364—368
- [63] *Тургенев, И. С. Дым.* — 120, 124, 125, 137, 210, 230, 231, 322
- [64] — *Житейское правило.* — 108
- [65] — *Новь.* — 349
- [66] — *Отцы и дети.* — 193, 365
- [67] *Чернов, В. М. Марксизм и трансцендентальная философия.* — В кн.: Чернов, В. М. Философские и социологические этюды. М., «Сотрудничество», 1907, стр. 29—72. — 119, 120—122, 124—125, 150, 210, 237
- [68] — *Философские и социологические этюды.* М., «Сотрудничество», 1907. 379 стр. — 36, 119, 120—121, 124, 150, 210, 237
- [69] *Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений в 10 томах.* Т. X, ч. 2. Отдельные статьи (1849—1863). Статьи последнего времени (1885—1889). Спб., Чернышевский, 1906. VIII, 1072 стр. — 392—394
- [70] — *Предисловие к третьему изданию «Эстетических от-*

ношений искусства к действительности». — В кн.: Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений в 10 томах. Т. X, ч. 2. Отдельные статьи (1849—1863). Статьи последнего времени (1885—1889). Спб., Чернышевский, 1906, стр. 190—197. — 392—394

- [71] *Шишкин, Н. И. О психофизических явлениях с точки зрения механической теории.* — «Вопросы Философии и Психологии», М., 1889, кн. I, стр. 127—146. — 332
- [72] *Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах.* Пер. с нем. Г. Плеханова. С двумя прилож. и с объяснительными примеч. переводчика. Женева, тип. «Социал-Демократа», 1892. IV, 105 стр. (Б-ка современного социализма. Серия II. Вып. I). — 259, 266
- [73] — *Людвиг Фейербах.* Пер. с нем. Г. Плеханова. С двумя прилож., с новыми объяснительными примеч. и с новым предисл. переводчика. Женева, 1905. XXXII, 125, 2 стр. (Б-ка научного социализма. Изд. 2-е. Серия I. Вып. I). — 101, 103, 120, 122, 124, 125, 163, 173
- [74] — *Об историческом материализме.* — В кн.: Исторический материализм. Сборник статей Энгельса, Каутского, Лафарга и др. Сост. и пер. С. Бронштейн (С. Семковский). С предисл. и указателем литературы об историческом материализме на русск. и иностранных языках. Спб., тип. «Общественная Польза», 1908, стр. 162—183.—48, 127, 130
- [75] — *Развитие социализма от утопии к науке.* 1877 г. — 366
- [76] *Юшкевич, П. С. Материализм и критический реализм.* (О философских направлениях в марксизме). Спб., «Зерно», 1908. IV, 193 стр. — 28, 33, 79—80, 84, 88, 197, 229, 279, 389
- [77] — *Современная энергетика с точки зрения эмпириосимволизма.* — В кн.: Очерки по философии марксизма. Философский сборник. Спб., [«Зерно»], 1908, стр. 162—214. — 33, 190, 291, 312, 363, 379

- [78] *Adler, F. W. The Discovery of the World Elements.* — »The International Socialist Review«, Chicago, 1908, Vol. VIII, N 10, April, p. 577—588. — 71
- [79] — *Die Entdeckung der Weltelemente.* (Zu Ernst Machs 70. Geburtstag). — »Der Kampf«, Wien, 1908, Jg. 1, Hft. 5, 1. Februar, S. 231—240. — 70, 75, 246
- [80] — *Vorbemerkung des Übersetzers.* — In: Duhem, P. Ziel und Struktur der physikalischen Theorien. Autorisierte Übers. Von F. Adler. Mit einem Vorw. von E. Mach. Leipzig, Barth, 1908, S. V—VII. — 342
- [81] »*Annalen der Naturphilosophie*«, Leipzig, 1907, Bd. 6, S. 443—450. — 188
- [82] »*L'Année Philosophique*«, Paris, 1904, An. 15, p. 178—181. — 237
- [83] »*L'Année Psychologique*«, Paris, 1908, An. 14, p. 95—109. — 287
- [84] »*Archiv für systematische Philosophie*«, Berlin, 1898, Bd. IV, Hft. 1, S. 44—64. — 217
- 1898—1899, Bd. V, Hft. 2, S. 159—184. — 248, 263—266, 286, 314
- 1900, Bd. VI, Hft. 1, S. 86—88. — 115, 217, 248
- [85] *Aus dem literarischen Nachlaß von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle.* Hrsg. von F. Mehring. Bd. III. Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels. Von Mai 1848 bis Oktober 1850. Stuttgart, Dietz, 1902. VI, 491 S. — 34
- [86] *Avenarius, R. Anmerkung zu der vorstehenden Abhandlung.* — »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«, Leipzig, 1894, Jg. 18, Hft. 1, S. 29—31. — 234
- [87] — *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie.* — »Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie«, Leipzig, 1894, Jg. 18, Hft. 2, S. 137—161; Hft. 4, S. 400—420; 1895, Jg. 19, Hft. 1, S. 1—18; Hft. 2, S. 129—145. — 75, 85, 87, 94, 95—97, 98, 104, 107, 166, 170, 174

- [88] — *Kritik der reinen Erfahrung*. Bd. 1—2. Leipzig, Fues (Reisland, 1888—1890. 2 Bd. — 78, 85, 174
- Bd. 2. Reisland, 1890. IV, 528 S. — 170
- [89] — *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig, Reisland, 1891. XXIV, 133 S. — 66, 78, 87, 91, 93, 98, 106, 231, 236, 380
- *Vorwort [zum Buch: «Der menschliche Weltbegriff»]*. — In: Avenarius, R. *Der menschliche Weltbegriff*. Leipzig, Reisland, 1891, S. VII—XIII. — 65
- [90] — *Der menschliche Weltbegriff*. 2. nach dem Tode des Verfassers hrsg. Aufl. Leipzig, Reisland, 1905. XXIV, 134 S. — 85, 106
- [91] — *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes*. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig, Fues (Reisland), 1876. XIII, 82 S. — 42, 65, 66—68, 71, 78, 84, 89, 98, 147, 180—181, 193, 219, 221, 380
- *Vorwort [zum Buch: «Philosophie als Denken der Welt...»]*. — In: Avenarius, R. *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes*. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. Leipzig, Fues (Reisland), 1876, S. III—VII. — 218—219
- [92] — *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes*. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. 2. unveränd. Aufl. Berlin, Guttentag, 1903. 85 S. — 77
- [93] *Baumann, J. Über Ernst Machs philosophische Ansichten*. — «Archiv für systematische Philosophie», Berlin, 1898, Bd. IV, Hft. 1, S. 44—64. — 217
- [94] *Bax, E. B. The Roots of Reality*. Being suggestions for a philosophical reconstruction. London, Richards, 1907. X, 331 p. — 172
- [95] *Becher, E. The Philosophical Views of Ernst Mach*. — «The Philosophical Review», New York — London, 1905, vol. XIV, N 5, September, p. 535—562. — 217

- [96] — *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften*. Leipzig, Barth, 1907. V, 243 S. — 320
- [97] *Becquerel, J. Sur la nature des charges d'électricité positive et sur l'existence des électrons positifs*. — In: Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences par M. M. les secrétaires perpétuels. T. CXLVI, N 25 (22 juin 1908). Paris, 1908, p. 1308—1311. — 315
- [98] *Bentley, J. M. The Psychology of «The Grammar of Sciences»*. — «The Philosophical Review», Boston — New York — Chicago, 1897, vol. VI, N 5, September, p. 521—528. — 208
- [99] *Berkeley, G. Three Dialogues between Hylas and Philonous, in Opposition to Sceptics and Atheists*. — In: [Berkeley, G.] *The Works of G. Berkeley, including many of his writings hitherto unpublished. With prefaces, annotations, his life and letters, and an account of his philosophy, by A. C. Fraser*. In four volumes. Vol. 1. Oxford, The Clarendon press, 1871, p. 261—360. — 47
- [100] — *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge...*, first printed in the year 1710. To which are added Three Dialogues between Hylas and Philonous in Opposition to Sceptics and Atheists, first printed in the year 1713. London, Tonson, 1734. 355 p. — 38
- *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. [Part 1]. Wherein the chief of error and difficulty in the sciences, with the grounds of scepticism, atheism, and irreligion are inquired into. First published in the year 1710. — In: [Berkeley, G.] *The Works of G. Berkeley, including many of his writings hitherto unpublished. With prefaces, annotations, his life and letters, and an account of his philosophy, by A. C. Fraser*. In four volumes. Vol. 1. Oxford, The Clarendon press, 1871. p. 131—238. — 37—41, 41—47, 87, 103
- [101] — *The Works of G. Berkeley, including many of his writings hitherto unpublished. With prefaces, annotations, his life and letters, and an account of his philosophy, by A. C. Fraser*. In four volumes. Vol. 1. Oxford, The Clarendon press, 1871. XX, 448 p. — 37—41, 42—47, 87, 103

- [102] *Bibliothèque du Congrès international de philosophie*. Vol. IV. Histoire de la Philosophie. Paris, Librairie A. Colin, 1902. 528 p. — 232
- [103] *Biedermann, A. E. Christliche Dogmatik*. Zürich, Orell, Füssli und Co., 1869. XIV, 765 S. — 238
- [104] *Blei, F. Die Metaphysik in der Nationalökonomie*. — «Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie», Leipzig, 1895, Jg. 19, Hft. 3, S. 378—390. — 346—351
- [105] *Boltzmann, L. Besprechung des Lehrbuches der theoretischen Chemie von Wilhelm Vaubel (Berlin 1903)*. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 379—384. — 320
- [106] — *Populäre Schriften*. Leipzig, Barth, 1905. VI, 440 S. — 117, 318, 320, 329
- [107] — *Über die Bedeutung von Theorien*. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 76—80. — 317
- [108] — *Über die Entwicklung der Methoden der theoretischen Physik in neuerer Zeit*. Vortrag, gehalten auf der Münchener Naturforscherversammlung, Freitag, den 22. September 1899. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 198—227. — 319
- [109] — *Über die Frage nach der objektiven Existenz der Vorgänge in der unbelebten Natur*. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 162—187. — 117, 318
- [110] — *Über die Methoden der theoretischen Physik*. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 1—10. — 319
- [111] — *Über die Unentbehrlichkeit der Atomistik in der Naturwissenschaft*. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 141—157. — 319
- [112] — *Über eine These Schopenhauers*. Vortrag, gehalten vor der philosophischen Gesellschaft in Wien, 21. Januar 1905. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 385—402. — 318

- [113] — *Über statistische Mechanik*. Vortrag, gehalten beim wissenschaftlichen Kongreß in St. Louis, 1904. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 345–363. — 319
- [114] — *Ein Wort der Mathematik an die Energetik*. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 104–136. — 117, 317
- [115] — *Der zweite Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie*. Vortrag, gehalten in der feierlichen Sitzung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften am 29. Mai 1886. — In: Boltzmann, L. Populäre Schriften. Leipzig, Barth, 1905, S. 25–50. — 318
- [116] Carstanjen, F. *Der Empirio-kritizismus, zugleich eine Erwiderung auf W. Wundts Aufsätze: «Der naive und kritische Realismus» II u. III*. — «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Leipzig, 1898, Jg. 22, Hft. 1, S. 45–95; Hft. 2, S. 190–214; Hft. 3, S. 267–293. — 85, 169, 174
- [117] Carus, P. *Haeckel's Theses for a Monistic Alliance*. — «The Monist», Chicago, 1906, vol. XVI, N 1, January, p. 120–123. — 252
- [118] — [Note about H. Kleinpeter's article «On the Monism of Professor Mach»]. — «The Monist», Chicago, 1906, vol. XVI, N 2, April, p. 320. — 251
- [119] — *Professor Mach's Philosophy*. — «The Monist», Chicago, 1906, vol. XVI, N 3, July, p. 331–356. — 251, 252
- [120] — *Professor Ostwald's Philosophy*. An appreciation and a criticism. — «The Monist», Chicago, 1907, vol. XVII, N 4, October, p. 516–540. — 303
- [121] — *Theology as a Science*. — «The Monist», Chicago, 1902, vol. XIII, N 1, October, p. 24–37. — 252
- [122] Chwolson, O. D. *Hegel, Haeckel, Kossuth und das zwölfte Gebot*. Eine kritische Studie. Braunschweig, Vieweg, 1906, 90 S. — 382
- [123] Clifford, W. K. *Lectures and Essays*. Ed. by L. Stephen a. F. Pollock.

3-d. ed. In two volumes. Vol. II. London, Macmillan, 1901.
354 p. — 250

- [124] *Cohen, G. Einleitung des Herausgebers.* — In: Lange, F. A. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. 2. Buch. Geschichte des Materialismus seit Kant. 5. (wohlfeile u. vollst.) Aufl. Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag von H. Cohen. Leipzig, Baedeker, 1896, S. XV—LXXVI. — 313, 339
- [125] [*Compte rendu du livre:*] *The Roots of Reality, being suggestions for a philosophical reconstruction, by E. B. Bax.* London, E. Grant Richards, 1907. In — 8°, X—331 pages. — «*Revue de Philosophie*», Paris, 1907, An. 6, t. XI, N 10, p. 398 — 402. [Signature: V. M.]. — 172
- [126] *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences par M. M. les secrétaires perpétuels.* T. CXLVI, N 25 (22 juin 1908). Paris, 1908, p. 1299—1358. — 315
- [127] *Cornelius, H. Einleitung in die Philosophie.* Leipzig, Teubner, 1903. XIV, 357 S. — 244
- [128] *Cornu, A. [Le discours sur le Congrès international de physique 6 août 1900].* — In: *Travaux du Congrès international de physique réuni à Paris en 1900, sous les auspices de la Société française de physique, rassemblés et publiés par Ch. Ed. Guillaume et L. Poincaré.* T. IV. Procès-verbaux. — Annexes. — Liste des membres. Paris, Gauthier-Villars, 1901, p. 5—8. — 328
- [129] — *Quelques mots de réponse à «La déroute de l'atomisme contemporain».* — «*Revue générale des sciences pures et appliquées*», Paris, 1895, An. 6, N 23, 15 décembre, p. 1030—1031. — 328
- [130] *Dauge, P. G. J. Dietzgen und sein Kritiker G. Plechanow.* (Nachwort zur 2. russ. Aufl. des «*Akquisit der Philosophie*»). — In: *Dietzgen, J. Erkenntnis und Wahrheit. Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus. Zu seinem zwanzigsten Todestag gesam. u. hrsg. von E. Dietzgen.* Stuttgart, Dietz, 1908, S. 393—428. — 276

- [131] *Delacroix, H. David Hume et la philosophie critique.* — In: Bibliothèque du Congrès international de philosophie. Vol. IV. Histoire de la Philosophie. Paris, Librairie A. Colin, 1902, p. 337—362. — 232.
- [132] «*Deutsch-Französische Jahrbücher*», Paris. — 369.
- [133] *Diderot, D. Entretien entre D'Alambert et Diderot.* — In: Diderot, D. Oeuvres complètes. Revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits conservés à la Bibliothèque de l'Ermitage. Notices, notes, table analytique, étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIII-e siècle par J. Assézat. T. 2. Paris, Garnier Frères, 1875, p. 105—121. — 51—53, 60, 63.
- [134] — *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient.* — In: Diderot, D. Oeuvres complètes. Revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits conservés à la Bibliothèque de l'Ermitage. Notices, notes, table analytique, étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIII-e siècle par J. Assézat. T. 1. Paris, Garnier Frères, 1875, p. 279—342. — 50
- Oeuvres complètes. Revues sur les éditions originales comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits conservés à la Bibliothèque de l'Ermitage. Notices, notes, table analytique, étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIII-e siècle par J. Assézat. T. 1—2. Paris, Garnier Frères, 1875, 2 t.
- [135] T. 1. LXVIII, 492 p. — 50
- [136] T. 2. 530 p. — 51—53, 60, 63
- [137] *Dietzgen, E. Begleitwort des Herausgebers.* — In: Dietzgen, J. Erkenntnis und Wahrheit. Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus. Zu seinem zwanzigsten Todestag gesamt. u. hrsg. von E. Dietzgen. Stuttgart, Dietz, 1908, S. VII—XIV. — 277
- [138] — *Nochmals Dietzgen.* — «Die Neue Zeit», Stuttgart, 1908, Jg. 26, Bd. 2, N 44, S. 650—654. — 277

- [139] *Dietzgen, J. Erkenntnis und Wahrheit.* Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus. Zu seinem zwanzigsten Todestag gesam. u. hrsg. von E. Dietzgen. Stuttgart, Dietz, 1908. XIV, 428 S. — 277
- [140] * — *Kleinere philosophische Schriften.* Eine Auswahl, Stuttgart, Dietz, 1903. 272 S. — 137, 141, 142, 156, 161, 273, 275, 290, 372—374, 375
- [141] — *Die Religion der Sozialdemokratie.* Sechs Kanzelreden. — In: Dietzgen, J. Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl. Stuttgart, Dietz, 1903, S. 12—76. — 137, 160, 273, 372—374, 375
- [142] — *Sozialdemokratische Philosophie.* Sieben Kapitel. — In: Dietzgen, J. Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl, Stuttgart, Dietz, 1903, S. 94—142. — 273, 276, 373
- [143] — *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie.* — In: Dietzgen, J. Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl. Stuttgart, Dietz, 1903, S. 179—272. — 141, 142, 156, 274, 276, 290
- [144] — *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit.* Dargest. von einem Handarbeiter. Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft. Hamburg, Meißner, 1869. VIII, 129 S. — 295
- [145] — *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit.* Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft. Mit einer Einl. von A. Pannekoek. Stuttgart, Dietz, 1903. XXVII, 151 S. — 141, 180, 184, 271, 295—296
- [146] — *Der wissenschaftliche Sozialismus.* — In: Dietzgen, J. Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl. Stuttgart, Dietz, 1903, S. 1—11. — 275
- [147] *Diner-Dénes, J. Der Marxismus und die neueste Revolution in den Naturwissenschaften.* — «Die Neue Zeit», Stuttgart, 1906—1907, Jg. 25, Bd. 2, N 52, S. 858—864. — 279

- [148] Dixon, E. T. «*The Grammar of Sciences*». [A letter to the editor of «Nature»]. — «Nature», London — New York, 1892, vol. 46, N 1186, July 21, p. 269. — 116
- [149] Duhem, P. *La théorie physique, son objet et sa structure*. Paris, Chevalier et Rivière, 1906. 450 p. (Bibliothèque de philosophie expérimentale. II). — 69, 341—343
- [150] — *Ziel und Struktur der physikalischen Theorien*. Autorisierte Übers. von F. Adler. Mit einem Vorw. von E. Mach. Leipzig, Barth, 1908. XII, 367 S. — 342
- [151] Dühring, E. *Logik und Wissenschaftstheorie*, Leipzig, Fues (Reisland), 1878. XVI, 561 S. — 269
- [152] Engels, F. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. Philosophie. Politische Ökonomie. Sozialismus. Leipzig, Genossenschaft-Buchdruckerei, 1878. VIII, 274 S. — 202, 256, 269, 275, 279, 295, 341, 370
- [153] — *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. 2. Aufl. Hottingen — Zürich, Verl. der Volksbuchhandlung, 1886. XVI, 315 S. — 27, 365
- [154] — *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. 3., durchges. u. verm. Aufl. Stuttgart, Dietz, 1894. XX, 354 S. — 210, 371
- [155] — *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. 5., unveränd. Aufl., Stuttgart, Dietz, 1904. XX, 354 S. — 58, 107, 137, 153, 154, 155—156, 178, 196, 199, 200, 212, 281
- [156] — *Introduction [to: «Socialism Utopian and Scientific»]*. — In: Engels, F. *Socialism Utopian and Scientific*. Transl. by E. Aveling. With a special introduction by the author. London — New York, Sonnenschein — Scribner, 1892, p. V—XXXIX. — 27, 160, 230, 232, 233, 290
- [157] — *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Revidierter Sonderabdruck aus der «Neuen Zeits». Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845. Stuttgart, Dietz, 1888. VII, 72 S. — 27, 47, 58, 82, 124, 125, 127, 160, 189, 209, 227, 230, 290, 365, 370, 371

- [158] — *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845. 4. Aufl. Stuttgart, Dietz, 1907. IV, 62 S. — 107, 120, 148, 179, 230, 267, 279
- [159] — *Socialism Utopian and Scientific*. Transl. by E. Aveling. With a special introduction by the author. London — New York, Sonnenschein — Scribner, 1892. XXXIX, 117 p. — 27, 127, 159, 230, 232, 290
- [160] * — *Über historischen Materialismus*. — «Die Neue Zeit», Stuttgart, 1892—1893, Jg. XI, Bd. I, N 1, S. 15—20; N 2, S. 42—51. — 48, 127—136, 137, 142, 149
- [161] — [*Vorwort zum Buch: «Ludwig Feuerbach...»*]. — In: Engels, F. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Revidierter Sonderabdruck aus der «Neuen Zeit». Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845. Stuttgart, Dietz, 1888, S. V—VII. — 82, 371
- [162] — *Vorwort [zum Buch: «Das Elend der Philosophie» von K. Marx]*. — In: Marx, K. *Das Elend der Philosophie*. Antwort auf Proudhons «Philosophie des Elends». Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noten von F. Engels. Stuttgart, Dietz, 1885, S. V—XXXVI. — 348
- [163] — [*Vorwort zur dritten Auflage des Buches: «Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft»*]. — In: Engels, F. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. 3., durchges. u. verm. Aufl. Stuttgart, Dietz, 1894, S. XX. — 210, 371
- [164] — *Vorwort zur zweiten Auflage [des Buches: «Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft»]*. — In: Engels, F. *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*. 2. Aufl. Hottingen — Zürich, Verl. der Volksbuchhandlung, 1886, S. IX—XVI. — 365
- [165] *Ewald, O. Richard Avenarius als Begründer des Empiriokritizismus*. Eine erkenntniskritische Untersuchung über das Verhältnis von Wert und Wirklichkeit. Berlin, Hofmann, 1905. IV, 177 S. — 79, 92, 111, 114
- [166] *Feuerbach, L. [Brief an W. Bolin. 26. März 1858]*. — In: [Feuer-

bach, L.] Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargest. von K. Grün. Bd. 2. Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlaß. 1850—1872, Leipzig—Heidelberg, Winter, 1874, S. 49—50. — 226

- [167] — *Entgegnung an R. Haym*. Anlässlich seiner Schrift: «Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider». Halle, 1847. — In: Feuerbach, L. *Sämtliche Werke*. Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Bd. VII. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums. Durchges. und neu hrsg. von W. Bolin. Stuttgart, Frommann, 1903, S. 506—520. — 103—104, 139, 176—178₄
- [168] — *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. (1843). — In: Feuerbach, L. *Sämtliche Werke*. Bd. II. Philosophische Kritiken und Grundsätze. Leipzig, Wigand, 1846, S. 269—346. — 199, 225
- *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargest. von K. Grün*. Bd. 1—2. Leipzig—Heidelberg, Winter, 1874. 2 Bd.
- [169] Bd. 1. Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel u. Nachlaß. 1820—1850. VIII, 435 S. — 104, 369
- [170] Bd. 2. Ludwig Feuerbachs Briefwechsel und Nachlaß. 1850—1872. VIII, 333 S. — 226
- *Sämtliche Werke*. Bd. II, X. Leipzig, Wigand, 1846—1866. 2 Bd.
- [171] *Bd. II. Philosophische Kritiken und Grundsätze. 1846. VII, 414 S. — 199, 225
- [172] Bd. X. Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie. 1866. VIII, 293 S. — 139, 152, 164, 335
- [173] — *Sämtliche Werke*. Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Bd. VII. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums. Durchges. und neu hrsg. von W. Bolin. Stuttgart, Frommann, 1903. XII, 520 S. — 104, 139, 176—178

- [174] — *Über «das Wesen der Religion» in Beziehung auf: «Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik beider von R. Haym 1847».* Ein Bruchstück. — In: [Feuerbach, L.] Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargest. von K. Grün. Bd. 1. Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel u. Nachlaß. 1820—1850. Leipzig—Heidelberg, Winter, 1874, S. 423—435. — 104
- [175] — *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit.* — In: Feuerbach, L. Sämtliche Werke. Bd. X. Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie. Leipzig, Wigand, 1866, S. 37—204. — 139, 152, 164, 335
- [176] *Fichte, J. G. Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie.* — In: Fichte, J. G. Sämtliche Werke. 1. Abt. Zur theoretischen Philosophie. 1. Bd. Berlin, Veit, 1845, S. 3—25. — 96
- [177] — *Sämtliche Werke.* 1. Abt. Zur theoretischen Philosophie. 1. Bd. Berlin, Veit, 1845. XXXII, 534 S. — 96, 163, 220
- [178] — *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie.* Ein Versuch die Leser zum Verstehen zu zwingen. Berlin, Realschulbuchhandlung, 1801. XX, 232 S. — 87, 171
- [179] — *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben.* — In: Fichte, J. G. Sämtliche Werke. 1. Abt. Zur theoretischen Philosophie. 1. Bd. Berlin, Veit, 1845, S. 453—518. — 163, 220—221
- [180] *Fischer, K. Geschichte der neuern Philosophie.* Bd. V. Fichte und seine Vorgänger. Heidelberg, Battermann, 1869. XL, 832 S. — 221
- [181] *Franck, A. Dictionnaire des sciences philosophiques.* Par une société de professeurs et de savants sous la direction de... 2-e éd. Paris, Hachette, 1875. XII, 1806 p. — 152
- [182] *Frank, Ph. Kausalgesetz und Erfahrung.* — «Annalen der Naturphilosophie», Leipzig, 1907, Bd. 6, S. 443—450. — 188

- [183] *Fraser, A. C. Editor's Preface to the «Treatise concerning the Principles of Human Knowledge».* — In: [Berkeley, G.] *The Works of G. Berkeley*, including many of his writings hitherto unpublished. With prefaces, annotations, his life and letters, and an account of his philosophy, by A. C. Fraser. In four volumes. Vol. 1. Oxford, The Clarendon press, 1871, p. 115—130.
— 44
- [184] — *Preface [to: «The Works of G. Berkeley...»].* — In: [Berkeley, G.] *The Works of G. Berkeley*, including many of his writings hitherto unpublished. With prefaces, annotations, his life and letters, and an account of his philosophy, by A. C. Fraser. In four volumes. Vol. 1. Oxford, The Clarendon press, 1871, p. VII—XVIII. — 44
- Friedlander, O.* — *cm.* Ewald, O.
- Grün, K.* — *cm.* [Feuerbach, L.] *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß...*
- [185] *Günther, S. Geschichte der anorganischen Naturwissenschaften im Neunzehnten Jahrhundert.* Berlin, Bondi, 1901. XIX, 984 S. (Das Neunzehnte Jahrhundert in Deutschlands Entwicklung. Unter Mitwirkung von S. Günther, C. Gurlitt, F. Hoenig u. a. Bd. V). — 317
- [186] *Haeckel, E. Les merveilles de la vie. Etudes de philosophie biologique. Pour servir de complément aux Enigmes de l'Univers.* Paris, Schleicher Frères, [s. d.]. XII, 380 p. — 384
- [187] — *Der Monistenbund. Thesen zur Organisation des Monismus.* Frankfurt am Main, Neuer Frankfurter Verlag, 1905. 12 S. — 252
- [188] — *Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie.* Bonn, Strauß, 1899. VIII, 473 S. — 304, 383—384, 389
- [189] *Hartmann, E. Die Weltanschauung der modernen Physik.* Leipzig, Haacke, 1902. X, 233 S. — 83, 315—317
- [190] *Hegel, G. W. F. Werke.* Vollst. Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke u. a. Bd. 6.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. T. 1. Die Logik. Hrsg. von L. von Henning. 2. Aufl. Berlin, Duncker u. Humblot, 1843. XL, 414 S. — 148

- [191] *Helmholtz, H. Handbuch der physiologischen Optik.* Leipzig, Voss, 1867. XIV, 874 S. (Allgemeine Enzyklopädie der Physik. Bd. IX). — 260, 261
- [192] — *Optique physiologique.* Trad. par E. Javal et N. Th. Klein. Paris, Masson, 1867. XI, 1057 p. — 260
- [193] — *Die Tatsachen in der Wahrnehmung.* — In: Helmholtz, H. Vorträge und Reden. Zugleich 3. Aufl. der «Populären wissenschaftlichen Vorträge» des Verfassers. Bd. 2. Braunschweig, Vieweg, 1884. — 262
- [194] — *Über die Erhaltung der Kraft,* eine physikalische Abhandlung, vorgetragen in der Sitzung der physikalischen Gesellschaft zu Berlin am 23. Juli 1847. Berlin, Reimer, 1847. 72 S. — 264
- [195] — *Vorträge und Reden.* Zugleich 3. Aufl. der «Populären wissenschaftlichen Vorträge» des Verfassers. Bd. 2. Braunschweig, Vieweg, 1884. XII, 380 S. — 262
- [196] *Hertz, H. Einleitung [zum Buch: «Die Prinzipien der Mechanik...»].* — In: Hertz, H. Gesammelte Werke. Bd. III. Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargest. von H. Hertz. Mit einem Vorworte von H. Helmholtz. Leipzig, Barth, 1894, S. 1–49. — 314
- *Gesammelte Werke.* Bd. I, III. Leipzig, Barth, 1894–1895. 2 Bd.
- [197] Bd. I. Schriften vermischten Inhalts. Hrsg. von Ph. Lenard. 1895. XXIX, 368 S. — 315
- [198] Bd. III. Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargest. von H. Hertz. Mit einem Vorworte von H. Helmholtz. 1894. XXIX, 312 S. — 314
- [199] — *Über die Beziehungen zwischen Licht und Elektrizität.* Vortrag, gehalten bei der 62. Versammlung deutscher Naturforscher

und Ärzte zu Heidelberg am 20. September 1889. — In: Hertz, H. Gesammelte Werke. Bd. I. Schriften vermischten Inhalts. Hrsg. von Ph. Lenard. Leipzig, Barth, 1895, S. 339—354. — 314

- [²⁰⁰] *Heyfelder, V. Über den Begriff der Erfahrung bei Helmholtz.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der philosophischen Fakultät der Universität zu Berlin. Berlin, 1897. 81 S. — 261
- [²⁰¹] *Hibben, J. G. The Theory of Energetics and Its Philosophical Bearings.* — «The Monist», Chicago, 1903, vol. XIII, N 3, April, p. 321—330. — 301
- [²⁰²] *Hönigswald, R. Über die Lehre Hume's von der Realität der Außendinge.* Eine erkenntnistheoretische Untersuchung, Berlin, Schwetschke, 1904. VIII, 88 S. — 37, 115
- [²⁰³] — *Zur Kritik der Machschen Philosophie.* Eine erkenntnistheoretische Studie. Berlin, Schwetschke, 1903. 54 S. — 195
- [²⁰⁴] *Houllevigue, L. L'évolution des sciences.* Paris, Librairie A. Colin, 1908. XI, 287 p. — 287
- [²⁰⁵] — *Les idées des physiciens sur la matière.* — «L'Année Psychologique», Paris, 1908, An. 14, p. 95—109. — 287
- [²⁰⁶] *Hume, D. Essays and Treatises on Several Subjects.* Containing essays, moral, political, and literary. To which are added Dialogues concerning Natural Religion. A new ed. In two volumes. Vol. II. London, Jones, 1822. VI, 612 p. — 49
- [²⁰⁷] — *An Inquiry concerning Human Understanding.* — In: Hume, D. Essays and Treatises on Several Subjects. Containing essays, moral, political, and literary. To which are added Dialogues concerning Natural Religion. A new ed. In two volumes. Vol. II. London, Jones, 1822, p. 1—165. — 49
- [²⁰⁸] — *Traité de la nature humaine.* (Livre premier ou de l'entendement). Trad. pour la première fois par Ch. Renouvier et F. Pillon. Essais philosophiques sur l'entendement. Trad. de M. Corrigée. Avec une introduction par F. Pillon. Paris, Bureau de la critique philosophique, 1878. LXXII, 581 p. (Psychologie de Hume). — 49

- [209] *Huxley, T. H. Hume.* London, Macmillan, 1879. VI, 208, 4 p.
— 50
- [210] «*The International Socialist Review*», Chicago, 1908, vol. VIII,
N 10, April, p. 577—588. — 70
- [211] *James, W. Pragmatism.* A new name for some old ways of think-
ing. Popular lectures on philosophy. London — New York
a. o., Longmans, 1907. XIII, 309 p. — 375
- [212] *Jerusalem, W. Der kritische Idealismus und die reine Logik.* Ein Ruf
im Streite. Wien — Leipzig, Braumüller, 1905. XII, 224 S. —
115, 171
- [213] «*Der Kampf*», Wien, 1908, Jg. 1, Hft. 5, 1. Februar, S. 231—240.
— 70, 76, 246
- [214] *Kant, I. Kritik der reinen Vernunft.* Riga, Hartknoch, 1781.
[XXII], 856 S. — 219
- [215] «*Kantstudien*», Berlin, 1903, Bd. VIII, S. 258—320, 396—447. —
115, 189, 217, 249
- [216] *Kauffmann, M. Einführung.* — «*Zeitschrift für immanente Philo-
sophie*», Berlin, 1895. Bd. I, Hft. 1, S. 1—10. — 236
- [217] *Kleinpeter, H. Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegen-
wart.* Unter Zugrundelegung der Anschauungen von Mach,
Stallo, Clifford, Kirchhoff, Hertz, Pearson und Ostwald,
Leipzig, Barth, 1905. XII, 156 S. — 247—248, 251, 252
- [218] — *Erwiderung.* — «*Archiv für systematische Philosophie*», Ber-
lin, 1900, Bd. VI, Hft. 1, S. 86—88. — 115, 217, 249
- [219] — *Kant und die naturwissenschaftliche Erkenntniskritik der Gegen-
wart.* (Mach, Hertz, Stallo, Clifford). — «*Kantstudien*», Ber-
lin, 1903, Bd. VIII, S. 258—320. — 249
- [220] — *On the Monism of Professor Mach.* — «*The Monist*», Chicago,
1906, vol. XVI, N 2, April, p. 161—168. — 251
- [221] — *Über Ernst Mach's und Heinrich Hertz' prinzipielle Auffassung der
Physik.* — «*Archiv für systematische Philosophie*», Berlin,

- 1898—1899, Bd. V, Hft. 2, S. 159—184. — 248, 264—265, 287, 314
- [²²²] — *Vorwort des Übersetzers [zum Buch: «Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft» von K. Snyder].* — In: Snyder, K. *Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft nach den Ergebnissen der neuesten Forschungen.* Autorisierte deutsche Übersetzung von H. Kleinpeter. Leipzig, Barth, 1905, S. III—XII. — 387
- [²²³] *Knox, H. V. On the Nature of the Notion of Externality.* — «Mind», London — Edinburgh, 1897, vol. VI, N 22, April, p. 204—227. — 250
- [²²⁴] *Lafargue, P. Le matérialisme de Marx et l'idéalisme de Kant.* — «Le Socialiste», Paris, 1900, N 78, 25 février, p. 1. — 227
- [²²⁵] *Lange, F. A. Die Arbeiterfrage.* Ihre Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. 2. umgearb. u. verm. Aufl. Winterthur, Bleuler-Hausheer, 1870. VI, 384 S. — 361
- [²²⁶] — *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* 2. Buch. Geschichte des Materialismus seit Kant. 5. (wohlfeile u. vollst.) Aufl. Biographisches Vorwort und Einleitung mit kritischem Nachtrag von H. Cohen. Leipzig, Baedeker, 1896. LXXVI, 573 S. — 313, 339
- [²²⁷] *Langevin, P. La physique des électrons.* Rapport présenté au Congrès international des sciences et arts à Saint-Louis, le 22 septembre 1904. — «Revue générale des sciences pures et appliquées», Paris, 1905, An. 16, N 6, 30 mars, p. 257—276. — 289
- [²²⁸] *Leclair, A. Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie.* Breslau, Koebner, 1882. 48 S. — 239, 270
- [²²⁹] — *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntniskritik.* Kritische Streifzüge. Prag, Tempsky, 1879. IX, 282 S. — 204, 224, 235, 238, 257, 261, 263, 269, 270, 381
- [²³⁰] *Lévy, A. La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande.* Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris. Paris, Alcan, 1904. XXVIII, 544 p. — 125—126

- [²³¹] *Lodge, O. Sur les électrons.* Conférence faite à l'Institution of Electrical Engineers, le 5 novembre 1902. Trad. de l'anglais par E. Nagues et J. Péridier. Préf. de P. Langevin. Paris, Gauthier-Villars, 1906. XIII, 168 p. (Actualités scientifiques). — 289
- [²³²] — *La vie et la matière.* Trad. de l'anglais par J. Maxwell. Paris, Alcan, 1907. 148, 32 p. — 115
- [²³³] *Lucka, E. Das Erkenntnisproblem und Machs «Analyse der Empfindungen».* Eine kritische Studie. — «Kantstudien», Berlin, 1903, Bd. VIII, S. 396—447. — 115, 189, 217
- [²³⁴] *Mach, E. Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen.* 2. verm. Aufl. der Beiträge zur Analyse der Empfindungen. Jena, Fischer, 1900. VII, 244 S. — 115, 326
- [²³⁵] — *Erkenntnis und Irrtum.* Skizzen zur Psychologie der Forschung. Leipzig, Barth, 1905. 461 S. — 28, 114, 235
- [²³⁶] — *Erkenntnis und Irrtum.* Skizzen zur Psychologie der Forschung. 2. durchges. Aufl. Leipzig, Barth, 1906. XII, 474 S. — 64, 70, 82—84, 115, 161, 171, 173, 182, 183, 194, 202—204, 215, 247, 354, 380, 387—388
- [²³⁷] — *Die Geschichte und die Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit.* Vortrag, gehalten in der K. Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften am 15. Nov. 1871. Prag, Calve, 1872. 58 S. — 57, 71, 192, 194, 203, 206, 235, 240
- [²³⁸] — *La mécanique exposé historique et critique de son développement.* Ouvrage trad. sur la 4-me éd. allemande par E. Bertrand. Avec une introd. de E. Picard. Paris, Librairie scientifique A. Hermann, 1904. IX, 498 p. — 182, 216
- [²³⁹] — *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt.* Mit 255 Abb. Leipzig, Brockhaus, 1883. X, 483 S. — 71, 318, 321
- [²⁴⁰] — *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt.* Mit 250 Abb. 3. verb. u. verm. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1897. XII, 505 S. — 57, 69, 172, 181, 201, 205, 206

- [²⁴¹] — *Die Prinzipien der Wärmelehre*. Historisch-kritisch entwickelt. 2. Aufl. Leipzig, Barth, 1900. XII, 484 S. — 181, 183, 194, 326
- [²⁴²] — *Vorwort zur dritten Auflage [des Buches: «Die Mechanik...»]*. — In: Mach, E. *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*. Mit 250 Abb. 3. verb. u. verm. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1897, S. IX—X. — 69
- [²⁴³] — *Vorwort zur ersten Auflage [des Buches: «Die Mechanik...»]*. — In: Mach, E. *Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt*. Mit 250 Abb. Leipzig, Brockhaus, 1883, S. III—VII. — 71
- [²⁴⁴] — *Vorwort [zur ersten Auflage des Buches: «Erkenntnis und Irrtum»]*. In: Mach, E. *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*. 2. durchges. Aufl. Leipzig, Barth, 1906, S. V—IX. — 114
- [²⁴⁵] — *Vorwort zur zweiten Auflage [des Buches: «Erkenntnis und Irrtum»]*. — In: Mach, E. *Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung*. 2. durchges. Aufl. Leipzig, Barth, 1906, S. X—XI. — 70, 115, 171
- [²⁴⁶] *Marx, K. [Brief an L. Feuerbach. Kreuznach, 20. October 1843]*. — In: [Feuerbach, L.] *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung dargestellt* von K. Grün. Bd. 1. *Ludwig Feuerbachs philosophische Charakterentwicklung. Sein Briefwechsel u. Nachlaß. 1820—1850*. Leipzig — Heidelberg, Winter, 1874, S. 360—361. — 369
- [²⁴⁷] — *Das Elend der Philosophie*. Antwort auf Proudhons «Philosophie des Elends». Deutsch von E. Bernstein und K. Kautsky. Mit Vorwort und Noten von F. Engels. Stuttgart, Dietz, 1885. XXXVI, 209 S. — 348
- [²⁴⁸] — *Marx über Feuerbach (niedergeschrieben in Brüssel im Frühjahr 1845)*. — In: Engels, F. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Revidierter Sonderabdruck aus der «Neuen Zeit». Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845. Stuttgart, Dietz, 1888, S. 69—72. — 124—127, 159

— «*Zur Kritik*» — см. Маркс, К. Критика некоторых положений политической экономии. (*Zur Kritik der politischen Ökonomie*).

[²⁴⁹] *Mehring, F. Einleitung und Anmerkungen* [des Herausgebers zur Abteilung «Aus der «Neuen Rheinischen Revue»» des Buches «Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels. Von Mai 1848 bis Oktober 1850»]. — In: Aus dem literarischen Nachlaß von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle. Hrsg. von F. Mehring. Bd. III. Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels. Von Mai 1848 bis Oktober 1850. Stuttgart, Dietz, 1902, S. 273—288, 479—480. — 34

[²⁵⁰] — *Einleitung und Anmerkungen* [des Herausgebers zur Abteilung «Aus der «Neuen Rheinischen Zeitung»» des Buches «Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels. Von Mai 1848 bis Oktober 1850»]. — In: Aus dem literarischen Nachlaß von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle. Hrsg. von F. Mehring. Bd. III. Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels. Von Mai 1848 bis Oktober 1850. Stuttgart, Dietz, 1902, S. 3—86, 268—270. — 34

[²⁵¹] — [*Die Rezension des Buches:*] *Josef Dietzgen. Erkenntnis und Wahrheit*. — «Die Neue Zeit», Feuilleton der «Neuen Zeit», Stuttgart, 1907—1908, Jg. 26, Bd. 2, N 5 u. 6, 19 Juni, S. 430—432. — 277

[²⁵²] — *Die Welträtsel*. — «Die Neue Zeit», Stuttgart, 1899—1900, Jg. XVIII, Bd. I, N 14, S. 417—421. — 389

[²⁵³] «*Mind*», London — Edinburgh, 1897, vol. VI, N 22, April, p. 204—227. — 250

— 1906, vol. XV, N 57, January, p. 13—31; N 58, April, p. 149—160. — 89, 111, 171

[²⁵⁴] «*The Monist*», Chicago. — 251

— 1902, vol. XIII, N 1, October, p. 24—37. — 252

— 1903, vol. XIII, N 3, April, p. 321—330. — 301

— 1906, vol. XVI, N 1, January, p. 120—123. — 252

- 1906, vol. XVI, N 2, April, p. 161—168, 320. — 251, 252
- 1906, vol. XVI, N 3, July, p. 331—356, 251, 252
- 1907, vol. XVII, N 4, October, p. 516—540. — 303
- [²⁵⁵] *Morgan, G. L. The Grammar of Science.* — «Natural Sciences», London — New York, 1892, vol. I, N 4, June, p. 300—308. — 208
- [²⁵⁶] «Natural Sciences», London — New York, 1892, vol. I, N 4, June, p. 300—308; N 6, August, p. 453—457. — 207
- [²⁵⁷] «Nature», London — New York. — 116
- 1892, vol. 46, N 1186, July 21, p. 269. — 116
- [²⁵⁸] «Die Neue Zeit», Stuttgart, 1892—1893, Jg. XI, Bd. I, N 1, S. 15 až 20; N 2, S. 42—51. — 48, 127—136, 137, 142, 149
- 1899—1900, Jg. XVIII, Bd. I, N 14, S. 417—421. — 389
- 1906—1907, Jg. 25, Bd. 2, N 52, S. 858—864. — 279
- Feuilleton der «Neuen Zeit», Stuttgart, 1907—1908, Jg. 26, Bd. 2, N 5 u. 6, 19 Juni, S. 430—432. — 277
- 1908, Jg. 26, Bd. 2, N 44, S. 650—654. — 277
- [²⁵⁹] «The Open Court», Chicago. — 251
- [²⁶⁰] *Ostwald, W. Vorlesungen über Naturphilosophie.* Gehalten im Sommer 1901 an der Universität Leipzig. 2. Aufl. Leipzig, Veit, 1902. XIV, 457 S. — 258, 300
- [²⁶¹] — *Vorwort [zum Buch: «Vorlesungen über Naturphilosophie»].* — In: Ostwald, W. Vorlesungen über Naturphilosophie. Gehalten im Sommer 1901 an der Universität Leipzig. 2. Aufl. Leipzig, Veit, 1902, S. V—VII. — 300
- [²⁶²] *Pearson, K. The Grammar of Science.* 2-d ed., rev. a. enl. London, Black, 1900. XVIII, 548 p. — 69, 112, 167, 169, 184, 207, 288, 298

- [²⁶³] *Petzoldt, J. Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung.* Bd. 1—2. Leipzig, Teubner, 1900—1904. 2 Bd. — 150—184
- Bd. 1. Die Bestimmtheit der Seele. 1900. XIV, 356 S. — 73, 84, 113, 184—187, 377, 380
- Bd. 2. Auf dem Wege zum Dauernden. 1904. VIII, 341 S. — 73, 97, 99, 169, 174, 197, 234, 246, 250, 351—354, 380
- [²⁶⁴] — *Das Weltproblem von positivistischem Standpunkte aus.* Leipzig, Teubner, 1906. X, 152 S. (Aus Natur und Geisteswelt. Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen. 133. Bändchen). — 28, 150, 186—187, 235, 249
- [²⁶⁵] «*The Philosophical Review*», Boston — New York — Chicago, 1897, vol. VI, N 5, September, p. 521—528. — 208
- New York — London, 1905, vol. XIV, N 5, September, p. 535—562. — 217
- [²⁶⁶] «*Philosophische Studien*», Leipzig, 1895—1896, Bd. 12, Hft. 3, S. 307—408; 1896—1897, Bd. 13, Hft. 1, S. 1—105; Hft. 3, S. 323—433. — 79, 81, 89, 95, 111, 112, 113, 171, 182, 240
- [²⁶⁷] *Pillon, F. Introduction [en tête du livre: Hume, D. Traité de la nature humaine].* — In: Hume, D. Traité de la nature humaine. (Livre premier ou de l'entendement). Trad. pour la première fois par Ch. Renouvier et F. Pillon. Essais philosophiques sur l'entendement. Trad. de M. Corrigée. Avec une introduction par F. Pillon. Paris, Bureau de la critique philosophique, 1878, p. I—LXXII. (Psychologie de Hume). — 49
- [²⁶⁸] — [*Compte rendu du livre:*] Mach, E. La mécanique, exposé historique et critique de son développement, traduit par Emile Bertrand, avec une introduction par E. Picard (in — 8°, A. Hermann; IX, 498). — «L'Année Philosophique», Paris, 1904, An. 15, p. 178—181. — 237
- [²⁶⁹] *Plechanow, G. V. Josef Dietzgen.* — In: Dietzgen, J. Erkenntnis und Wahrheit. Des Arbeiterphilosophen universelle Denkweise und naturmonistische Anschauung über Lebenskunst, Ökonomie, Philosophie, Religion und Sozialismus. Zu seinem zwanzigsten Todestag gesamt. u. hrsg. von E. Dietzgen. Stuttgart, Dietz, 1908, S. 359—393. — 277

- [²⁷⁰] Poincaré, H. *La valeur de la science*. Paris, Flammarion, [1905]. 278 p. (Bibliothèque de philosophie scientifique). — 70, 188, 207, 281, 321—323
- [²⁷¹] Poincaré, L. *La physique moderne. Son évolution*. Paris, Flammarion, [1906]. 311 p. (Bibliothèque de philosophie scientifique). — 328
- [²⁷²] Ramsay, W. *Essays Biographical and Chemical*. London, Constable, 1908. 247 p. — 344
- Rapports présentés au Congrès international de physique*. — с.м. Travaux du Congrès international de physique.
- [²⁷³] Rau, A. *Empfinden und Denken*. Eine physiologische Untersuchung über die Natur des menschlichen Verstandes. Giessen, Roth, 1896. II, 385 S. — 263
- [²⁷⁴] — *Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart*. Leipzig, Barth, 1882. IV, 249 S. — 225—226
- [²⁷⁵] Rehmke, J. *Philosophie und Kantianismus*. Ein Vortrag. Eisenach, Rasch u. Coch, 1883. 24 S. — 335, 381
- [²⁷⁶] — *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff*. Eine Erkenntnistheorie. Berlin, Reimer, 1880. VIII, 323 S. — 224, 238
- [²⁷⁷] «*Revue de Philosophie*», Paris, 1907, An. 6, t. XI, N 10, p. 398—402. — 172
- [²⁷⁸] «*Revue générale des sciences pures et appliquées*», Paris, 1895, An. 6, N 23, 15 décembre, p. 1030—1031. — 328
- 1905, An. 16, N 6, 30 mars, p. 257—276. — 289
- [²⁷⁹] «*Revue Néo-Scholastique*», Louvain, 1907, [N 2], février, p. 50—64; [N 3], mars, p. 166—182. — 66, 78, 171
- [²⁸⁰] «*Revue philosophique de la France et de l'étranger*», Paris, 1888, An. 13, vol. XXVI, août, p. 199—203. — 250
- [²⁸¹] Rey, A. *Préface [du livre: «La théorie de la physique...»]*. — In:

- Rey, A. La théorie de la physique chez les physiciens contemporains. Paris, Alcan, 1907, p. I—V. — 282, 285, 324
- *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*. Paris, Alcan, 1907. V, 412 p. — 282—287, 289, 293—294, 295, 323—330, 335—339, 340, 342
- [282] Riehl, A. *Logik und Erkenntnistheorie*. — In: Systematische Philosophie von W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt u. a. Berlin—Leipzig, Teubner, 1907, S. 73—102. (Die Kultur der Gegenwart. T. 1, Abt. VI). — 171
- [283] Righi, A. *Einleitung [zum Buch: «Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen»]*. — In: Righi, A. Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen. (Radioaktivität, Ionen, Elektronen). Aus dem Italienischen übersetzt von B. Dessau. 2. Aufl. Leipzig, Barth, 1908, S. 1—3. — 292
- [284] — *Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen*. (Radioaktivität, Ionen, Elektronen). Aus dem Italienischen übersetzt von B. Dessau. 2. Aufl. Leipzig, Barth, 1908, 253 S. — 288, 292
- [285] — *Neuere Anschauungen über die Struktur der Materie*. Vortrag, gehalten zu Parma am 25. Oktober 1907. Autorisierte Übersetzung von F. Fraenckel. Leipzig, Barth, 1908. 54 S. — 289
- [286] Rodier, G. [*Compte rendu du livre:*] Karl Pearson. — The Ethics of Freethought: a selection of essays and lectures. — 1 vol. in— 8°, 446 p.; Londres, Fischer, Unwin, 1888. — «Revue philosophique de la France et de l'étranger», Paris, 1888, An. 13, vol. XXVI, août, p. 199—203. — 250
- [287] Rücker, A. W. *The British Association at Glasgow*. Inaugural Address — «The Scientific American. Supplement», New York, 1901, N 1345, October 12, p. 21561—21562; N 1346, October 19, p. 21571—21573. — 303—306
- [288] Ryle, R. J. *Professor Lloyd Morgan on the «Grammar of Science»*. — «Natural Science», London—New York, 1892, vol. I, N 6, August, p. 453—457. — 208
- [289] Schmidt, H. *Der Kampf um die «Welträtsel»*. Ernst Haeckel, die

«Welträtsel» und die Kritik. Bonn, Strauss, 1900. VI, 64 S.
— 382

- [290] Schubert-Soldern, R. *Einleitung* [zum Buch: «Das menschliche Glück und die soziale Frage»]. — In: Schubert-Soldern, R. *Das menschliche Glück und die soziale Frage*. Tübingen, Laupp, 1896, S. IV—XXXIV. — 242
- [291] — *Grundlagen einer Erkenntnistheorie*. Leipzig, Fues (Reisland), 1884. IV, 349 S. — 235, 238, 241, 381
- [292] — *Das menschliche Glück und die soziale Frage*. Tübingen, Laupp, 1896. XXXIV, 351 S. — 95, 236, 239, 242, 277, 356
- [293] — *Über Transcendenz des Objects und Subjects*. Leipzig, Fues (Reisland), 1882. 97 S. — 235, 242
- [294] [Schulze, G. E.] *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßungen der Vernunftkritik. [Helmstedt], 1792. 16, 445 S. — 163, 210, 219
- [295] Schuppe, W. *Die Bestätigung des naiven Realismus*. Offener Brief an... R. Avenarius. — «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Leipzig, 1893, Jg. 17. Hft. 3, S. 364—388. — 91, 97, 235, 240, 257, 356
- [296] — *Erkenntnistheoretische Logik*. Bonn, Weber (Flittner), 1878. X, 700 S. — 270
- [297] — *Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik*. Berlin, Gaertner, 1894. VIII, 186 S. — 234
- [298] — *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*. Breslau, Koebner, 1881. X, 400 S. — 238
- [299] — *Die immanente Philosophie und Wilhelm Wundt*. — «Zeitschrift für immanente Philosophie», Berlin, 1896, Bd. II. — 238, 241
- [300] Schwegler, A. *Geschichte der Philosophie im Umriss*. Ein Leitfaden zur Übersicht. 15. Aufl. Stuttgart, Frommann, [1891]. 397 S. — 152

- [³⁰¹] «*The Scientific American. Supplement*», New York, 1901, N 1345, October 12, p. 21561—21562; N 1346, October 19, p. 21571—21573. — 304—307
- [³⁰²] Smith, N. *Avenarius' Philosophy of Pure Experience*. — «*Mind*», London—Edinburgh, 1906, vol. XV, N 57, January, p. 13—31; N 58, April, p. 149—160. — 89—91, 111, 171
- [³⁰³] Snyder, K. *Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft nach den Ergebnissen der neuesten Forschungen*. Autorisierte deutsche Übersetzung von H. Kleinpeter. Leipzig, Barth, 1905. VII, 306 S. — 386
- [³⁰⁴] — *The World Machine*. The first phase: the cosmic mechanism. London — New York a. o., Longmans a. Green, 1907. XVI, 488 p. — 387
- [³⁰⁵] «*Le Socialiste*», Paris, 1900, N 78, 25 février, p. 1. — 227—229
- [³⁰⁶] Sorel, G. *Les préoccupations métaphysiques des physiciens modernes*. Avant-propos de J. Benda. Paris, [1907]. 93 p. — 323
- [³⁰⁷] Stallo, J. B. *Die Begriffe und Theorien der modernen Physik*. Nach der 3. Aufl. des englischen Originals übersetzt u. hrsg. von H. Kleinpeter. Mit einem Vorwort von E. Mach. Leipzig, Barth, 1901. XX, 332 S. — 341
- [³⁰⁸] — *The Concepts and Theories of Modern Physics*. London, Trench, 1882. 313 p. — 341
- [³⁰⁹] — *General Principles of the Philosophy of Nature*. With an outline of some of its recent development among the Germans, embracing the philosophical systems of Schelling and Hegel and Oken's system of nature. Boston, Crosby a. Nichols, 1848. XII, 520 p. — 341
- [³¹⁰] — *La matière et la physique moderne*. Avec une préface sur la théorie atomique par C. Friedel. Paris, Alcan, 1884. XVI, 243, 32 p. — 341
- [³¹¹] Starcke, C. N. *Ludwig Feuerbach*. Stuttgart, Enke, 1885. XVII, 288 S. — 231

- [312] *Systematische Philosophie* von W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt u. a. Berlin—Leipzig, Teubner, 1907. VIII, 432 S. (Die Kultur der Gegenwart. T. 1, Abt. VI). — 171, 195, 217
- [313] Thomson, J. J. *The Corpuscular Theory of Matter*. London, Constable, 1907. VI, 172 p. — 289
- [314] *Travaux du Congrès international de physique* réuni à Paris en 1900, sous les auspices de la Société française de physique, rassemblés et publiés par Ch. Ed. Guillaume et L. Poincaré. T. IV. Procès-Verbaux. — Annexes. — Liste des membres. Paris, Gauthier-Villars, 1901. 169 p. — 328
- [315] Ueberweg, F. *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. T. 4. Das neunzehnte Jahrhundert. 9-te, mit einem Philosophen- und Literatoren Register vers. Aufl., hrsg. von M. Heinze. Berlin, Mittler, 1903. VIII, 625 S. — 217
- [316] Van Cauwelaert, F. *L'empirio-criticisme de Richard Avenarius*. «Revue Néo-Scolastique», Louvain, 1907, [N 2], février, p. 50—64; [N 3], mars, p. 166—182. — 66, 78, 171
- [317] Vaubel, W. *Lehrbuch der theoretischen Chemie*. In zwei Bänden. Bd. 2. Zustandsänderungen und chemische Umsetzungen. Berlin, Springer, 1903. XXI, 793 S. — 320
- [318] «*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*», Leipzig, 1893, Jg. 17, Hft. 3, S. 364—388. — 91, 97, 236, 240, 257, 356
 — 1894, Jg. 18, Hft. 1, S. 1—28, 29—31. — 234
 — 1894, Jg. 18, Hft. 2, S. 137—161; Hft. 4, S. 400—420; 1895, Jg. 19, Hft. 1, S. 1—18; Hft. 2, S. 129—145. — 75, 85, 87, 94, 95—97, 98, 104, 107, 166, 174
 — 1895, Jg. 19, Hft. 3, S. 378—390. — 346—351
 — 1896, Jg. 20, Hft. 1, S. 55—86; Hft. 2, S. 191—225; Hft. 3, S. 261—301. — 99—100
 — 1898, Jg. 22, Hft. 1, S. 45—95; Hft. 2, S. 190—214; Hft. 3, S. 267—293. — 85, 169, 174

Ward, J. *Naturalism and Agnosticism*. The Gifford lectures delivered before the University of Aberdeen in the years 1896—1898. 3-d. ed. Vol. I—II. London, Black, 1906. 2 vol.

- [³¹⁹] Vol. I. XX, 333 p. — 196, 232, 307, 309—312
- [³²⁰] Vol. II. XIII, 294 p. — 111, 232—233, 309
- [³²¹] Willy, R. *Der Empirio-kritizismus als einzig wissenschaftlicher Standpunkt*. — «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Leipzig, 1896, Jg. 20. Hft. 1, S. 55—86; Hft. 2, S. 191—225; Hft. 3, S. 261—301. — 99
- [³²²] — *Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff*. — «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», Leipzig, 1894, Jg. 18, Hft. 1, S. 1—28. — 235
- [³²³] — *Gegen die Schulweisheit*. Eine Kritik der Philosophie. München, Langen Verl. für Literatur u. Kunst, 1905. 219 S. — 66, 79, 93, 100, 113, 187, 237, 380, 386, 388
- [³²⁴] Wundt, W. *Metaphysik*. — In: Systematische Philosophie von W. Dilthey, A. Riehl, W. Wundt u. a. Berlin — Leipzig, Teubner, 1907, S. 103—137. (Die Kultur der Gegenwart. T. 1, Abt. VI). — 195, 217
- [³²⁵] — *Über naiven und kritischen Realismus*. — «Philosophische Studien», Leipzig, 1895—1896, Bd. 12, Hft. 3, S. 307—408; 1896—1897, Bd. 13, Hft. 1, S. 1—105; Hft. 3, S. 323—433. — 79, 81, 88, 95, 111, 113, 171, 182, 240
- [³²⁶] «*Zeitschrift für immanente Philosophie*», Berlin, 1895, Bd. I, Hft. 1, S. 1—10. — 236
- 1896, Bd. II. — 238, 241
- [³²⁷] Ziehen, Th. *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*. Jena, Fischer, 1898. 105 S. — 249
- [³²⁸] — *Vorrede [zum Buch: «Psychophysiologische Erkenntnistheorie»]*. — In: Ziehen, Th. *Psychophysiologische Erkenntnistheorie*. Jena, Fischer, 1898, S. 1. — 249

JMENNÝ REJSTŘÍK

ADICKES Erich (1866—1928) — německý filozof, novokantovec. Od roku 1898 byl univerzitním profesorem v Kielu, od roku 1902 v Münsteru, od roku 1904 v Tübingenu. Vystupoval proti materialismu, tvrdil, že hmota neexistuje objektivně, že je „záležitostí našeho ducha“, „stavem vědomí“, atomy jsou podle něho jen pomocné rozumové pojmy. Odmítal možnost vědeckého poznání objektivního světa. Vydal bibliografii Kantových děl a třísvazkové dílo Kants handschriftlicher Nachlass [Kantova rukopisná pozůstalost] (1911—1914). — 382

ADLER Friedrich (1879—1960) — rakouský sociální demokrat, jeden z teoretiků austromarxismu. V letech 1907—1911 byl soukromým docentem curyšské univerzity. Ve filozofii obhajoval empirio-kriticismus a pokusil se „doplnit“ marxismus machistickou filozofií. Kromě článků, o kterých se zmiňuje V. I. Lenin, jsou známé jeho filozofické práce Ernst Machs Überwindung des mechanischen Materialismus [Překonání mechanického materialismu Ernestem Machem.] (1918) a Engels und Naturwissenschaft [Engels a přírodní vědy] (1925). V letech 1910—1911 byl redaktorem novin Volksrecht, orgánu Sociálně demokratické strany Švýcarska, později tajemníkem Rakouské sociálně demokratické strany. Dne 21. října 1916 zastřelil rakouského ministerského předsedu Stürgkha; tento čin označil Lenin jako „zoufalý akt kautskyovce“ (Spisy 35, Praha 1957, s. 212). Adler byl politický reformista a podílel se na organizování činnosti centristické Dvaapůlté internacionály (1921—1925) a později Socialistické dělnické internacionály. — 70—71, 75, 82, 116, 137, 246, 342

АКИМОВ (vl. jm. Machnovec) V. P. (1872—1921) — sociální demokrat, významný představitel ekonomismu, jeden z nejkrajnějších oportunistů. V polovině 90. let se připojil k petrohradské Skupině narodovoljovců, v roce 1897 byl zatčen a v dubnu 1898 vypovězen do Jenisejské gubernie. V září 1898 uprchl do ciziny, kde se stal

jedním z vůdců Svazu ruských sociálních demokratů v zahraničí, hájil ideje ekonomismu, vystupoval proti skupině Osвобоzení práce a později i proti Jiskře. Na II. sjezdu SDDSR zastupoval Svaz, patřil k protijiskrovcům; po sjezdu se stal představitelem krajně pravicového křídla menševismu. Za revoluce 1905—1907 hájil likvidátorskou myšlenku vytvoření celoruské organizace dělnické třídy, v níž měla být sociální demokracie pouze jedním z ideových směrů. S právem poradního hlasu se účastnil jednání IV. (sjednocovacího) sjezdu SDDSR, hájil oportunistickou taktiku menševiků, vyzýval ke spojenectví s kadety. Se sociální demokracií se rozešel v letech reakce. — 299

D'ALEMBERT Jean le Rond (1717—1783) — francouzský matematik a filozof, osvícenec, od roku 1741 člen pařížské Akademie věd. Od roku 1751 společně s D. Diderotem připravoval a redigoval dílo Encyklopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers [Encyklopedie neboli výkladový slovník věd, umění a řemesel], napsal k ní úvodní Pojednání o původu a rozvoji věd (1751) a řídil oddíl matematiky a fyziky. V roce 1757 se přestal podílet na vydávání encyklopedie, protože byl pronásledován reakcí. Jeho základní matematické výzkumy se vztahují k teorii diferenciálních rovnic. Ve filozofii byl d'Alembert nedůsledným materialistou. Uznával objektivní existenci materiálních věcí, ale pochyboval o možnosti poznání jejich podstaty a vysvětloval existenci vědomí působením zvláštní nemateriální substance v člověku.

Hlavní práce: *L'essai sur les éléments de philosophie* [Esej o základech filozofie] (1759). — 51—52

AVENARIUS Richard (1843—1896) — švýcarský buržoazní filozof, původem Němec, subjektivní idealista, od roku 1877 profesor curyšské univerzity. V díle *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses* [Filozofie jako myšlení o světě podle principu nejmenšího vynaložení sil] (1876) zformuloval základní teze empiriokriticismu, v nichž navazoval na Berkeleyův a Humův idealismus.

Hlavní práce: *Kritik der reinen Erfahrung* [Kritika čisté zkušenosti] (1888—1890); *Der menschliche Weltbegriff* [Lidské pojetí světa] (1891). Roku 1877 Avenarius založil a poté dvacet let řídil časopis *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. — 36, 41, 42, 54, 57, 59, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 111, 113, 114, 132, 133, 134, 136, 147, 149, 158, 166—167, 168—169, 170—171, 172, 173, 174, 175,

180—181, 182, 184, 187, 190, 193, 212, 213, 215, 218—219, 221, 223, 224, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235—236, 239, 240, 241, 243, 244, 245, 249, 250, 252, 267, 271, 278, 346, 347, 349, 350, 351, 361, 372, 374—375, 377, 378, 379, 380, 386, 390, 392, 393

AXELRODOVÁ L. I. (Ortodox) (1868—1946) — zabývala se filozofií a literární vědou, účastnila se sociálně demokratického hnutí. V roce 1887 emigrovala do Francie, potom do Švýcarska; vstoupila do Svazu ruských sociálních demokratů v zahraničí. V roce 1903 se přiklonila k menševikům. Ve svých pracích kritizovala ekonomismus, novokantovství a empiriokriticismus, ale zároveň souhlasila s menševickými názory G. V. Plechanova a opakovala jeho filozofické chyby; vystoupila proti bolševikům a proti Leninovým filozofickým názorům. Začátkem roku 1917 byla členkou ÚV menševiků a později členkou ústředního výboru plechanovovské skupiny Jedinstvo. Po roce 1918 zanechala aktivní politické činnosti. Přednášela na řadě sovětských vysokých škol. Ve 20. letech patřila k stoupencům mechanizistické revize marxistické filozofie. V posledních letech svého života se zabývala sociologií umění.

Hlavní práce: *Filosofskije očerki* [Filozofické studie] (1906), *Karl Marks kak filozof* [Karel Marx jako filozof] (1924), *Idealističeskaja dialektika Gegelja i materialističeskaja dialektika Marksa* [Hegelova idealistická dialektika a Marxova materialistická dialektika] (1934) aj. — 131, 355

BAUMANN Julius (1837—1916) — od roku 1869 profesor filozofie na göttingenské univerzitě. Eklektik, který ve svých názorech spojoval subjektivní idealismus s materialistickými prvky. V teorii poznání jako fenomenalista tvrdil, že člověk nepoznává věci jako takové, nýbrž jen své představy o nich. Formy myšlení a názoru považoval za apriorní, ale zároveň přiznával, že představě odpovídá určitá reálná skutečnost.

Hlavní práce: *Philosophie als Orientierung über die Welt* [Filozofie jako orientace ve světě] (1872) aj. — 217

BAX Ernest Belfort (1854—1926) — anglický socialista, historik a filozof. Od počátku 80. let se aktivně podílel na činnosti různých socialistických organizací, byl delegátem na mezinárodních socialistických kongresech. Propagoval marxismus, obhajoval dialektický materialismus a materialistické pojetí dějin. Nebyl však důsledným stoupencem marxismu a inklinoval k idealismu (přečeňoval úlohu „psychologického faktoru“ v dějinách, vysvětloval zkušenost z machistického hlediska apod.).

Po vytvoření Britské socialistické strany v roce 1911 se Bax stal jedním z jejích vedoucích činitelů. Za první světové války zastával šovinistické názory a v roce 1916 byl spolu s Hyndmanovou skupinou ze strany vyloučen.

Hlavní práce: *The Religion of Socialism* [Náboženství socialismu] (1886), *The Problem of Reality* [Problém reality] (1892), *The Roots of Reality* [Kořeny reality] (1907) aj. — 172

BAZAROV V. A. (vl. jm. Rudněv) (1874—1939) — ruský ekonom a filozof, publicista; od roku 1896 pracoval v sociálně demokratickém hnutí. V letech 1905—1907 spolupracoval s řadou bolševických listů, společně s I. I. Skvorcovem-Stěpanovem pracoval na překladu Marxova Kapitálu (I.—III. díl, v letech 1907—1909). V období reakce se odklonil od bolševismu a stal se jedním z hlavních stoupců machistické revize marxismu. V. I. Lenin kritizoval Bazarovu falzifikaci marxistické filozofie a nazval ho „poloberkleyovcem a polohumovcem machistické sekty“ (viz Spisy 17, Praha 1958, s. 111). V roce 1917 patřil mezi internacionalisticky smýšlející menševiky a byl jedním z redaktorů menševického listu *Novaja žizň*; vystupoval proti Říjnové revoluci. Od roku 1921 pracoval ve Státní plánovací komisi SSSR (Gosplan). V posledních letech svého života překládal uměleckou a filozofickou literaturu. V roce 1931 byl odsouzen v procesu s kontrarevoluční menševickou organizací, v roce 1932 byl osvobozen.

Hlavní práce: *Anarchičeskij kommunizm i marksizm* [Anarchický komunismus a marxismus] (1906), *Na dva fronta* [Na dvou frontách] (1910), *Nauka i religija* [Věda a náboženství] (1910). — 33—34, 36, 37, 40, 92, 101, 102, 104, 105, 106, 118, 127, 130—138, 163, 168, 192, 208, 209, 221—222, 237, 238, 241, 244, 260, 266, 312, 356, 363, 364, 377

BEBEL August (1840—1913) — významný představitel německé sociální demokracie a II. internacionály; povoláním soustružník. Do politického života vstoupil v první polovině 60. let, byl členem I. internacionály. V roce 1869 založil společně s W. Liebknechtem Sociálně demokratickou dělnickou stranu Německa (eisenášských). Byl několikrát zvolen poslancem Říšského sněmu, bojoval za sjednocení Německa demokratickou cestou. V parlamentě odhaloval reakční vnitřní i zahraniční politiku tehdejší vlády. Za prusko-francouzské války zaujímal internacionalistické stanovisko, podporoval Pařížskou komunu. V 90. letech a po roce 1900 vystupoval proti reformismu a revizionismu v německé sociální demokracii. Lenin nazval jeho projevy proti bernsteinovcům „vzorem, jak je

třeba hájit marxistické názory a bojovat za skutečně socialistický ráz dělnické strany“ (Spisy 19, Praha 1959, s. 295). Jako talentovaný publicista a vynikající řečník měl Bebel značný vliv na rozvoj německého a evropského dělnického hnutí. V posledních letech své činnosti se dopustil řady chyb centristického charakteru (nebojoval dost energicky proti oportunistům, přeceňoval význam parlamentních forem boje aj.). — 238

BECQUEREL Antoine Henri (1852—1908) — francouzský fyzik, nositel Nobelovy ceny, od roku 1889 člen pařížské Akademie věd, od roku 1895 profesor na École polytechnique. Becquerel je autorem řady prací o optice, elektřině, magnetismu, fotochemii, elektrochemii a meteorologii. V roce 1896 objevil radioaktivitu uranu a jeho solí. — 279

BECQUEREL Jean (1878—1953) — francouzský fyzik, syn A. H. Becquerela. Od roku 1946 byl členem pařížské Akademie věd. Pracoval v různých oblastech fyziky. Společně s nizozemským vědcem Heikem Kamerlingh-Onnesem studoval jevy, které vznikají v látkách umístěných v magnetickém poli při určitých teplotách kapalného vzduchu a kapalného vodíku. — 315

BESLEY Edward Spencer (1831—1915) — anglický historik, stoupenec pozitivismu. V letech 1859—1893 profesor historie na londýnské univerzitě. Šířil v Anglii myšlenky A. Comta a překládal jeho díla do angličtiny. Dne 28. září 1864 předsedal v Londýně shromáždění, na kterém bylo rozhodnuto vytvořit Mezinárodní dělnické sdružení (I. internacionálu). Od roku 1893 redigoval časopis *Positivist Review*. — 370

BECHER Erich (1882—1929) — německý filozof. Od roku 1909 byl profesorem münsterské univerzity, od roku 1916 mnichovské. V doktorské disertaci *Philosophische Voraussetzungen der exakten Naturwissenschaften* [Filozofické předpoklady exaktních přírodních věd] (1907) a dalších raných pracích vystupoval podle Leninových slov z pozic blízkých „k rozpačitému“ a ne až do důsledků propracovanému materialismu“, kritizoval subjektivně idealistické názory E. Macha a W. Ostwalda. Později přešel na idealistické pozice a stal se stoupencem vitalismu.

Hlavní práce: *Gehirn und Seele* [Mozek a duše] (1911), *Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung* [Systém, zákony a vývoj světa] (1915). — 217, 320—321

BELTOV N. — viz Plechanov, G. V.

BENTLEY J. Madison (1870—1955) — americký psycholog a filozof.
Od roku 1912 profesor Cornellovy univerzity. — 208

BERKELEY George (1685—1753) — anglický filozof, subjektivní idealista, biskup anglikánské církve. Popíral existenci hmoty, věci považoval za souhrn počitků. Aby se vyhnul solipsismu, obhajoval existenci boha, který ustanovuje jak přírodní zákony, tak zákony a hranice jejich poznání pro člověka. Berkeleyho filozofie se stala jedním z teoretických zdrojů empiriokriticizmu a řady dalších směrů reakční buržoazní filozofie.

Hlavní práce: *An Essay towards a New Theory of Vision* [Rozprava o nové teorii vidění] (1709), *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* [Pojednání o základech lidského poznání] (1710; česky 1938). — 37—48, 50, 53, 54, 60, 61, 62, 64, 69, 70, 83, 85, 87, 89, 103, 105, 112, 125, 128, 134, 139, 142, 147, 208, 217, 218, 220, 221, 223, 224, 226, 232, 236, 238, 239, 240, 248, 249, 250, 257, 263, 264, 269, 275, 328, 343, 381, 387, 390

BERMAN J. A. (1868—1933) — ruský sociální demokrat, právník a filozof. V sociálně demokratických organizacích pracoval od konce 80. let, během první ruské revoluce se hlásil k menševikům, později k bolševikům. Byl jedním z autorů revizionistického sborníku *Očerki po filosofii marksizma* (1908), napsal řadu filozofických prací, v nichž vystupoval s myšlenkou revize dialektického materialismu: *Dialektika v světě sovremennoj teorii poznaniija* [Dialektika ve světle soudobé teorie poznání] (1908), *Suščność pragmatizma* [Podstata pragmatizmu] (1911) aj. Bermanovy filozofické názory tvořily eklektickou směsici metafyzického materialismu a pragmatismu.

Po Říjnové revoluci vstoupil do KSR(b), přednášel na vysokých školách a byl profesorem Sverdlovovy komunistické univerzity. — 33—34, 118, 215, 340, 363

BERNSTEIN Eduard (1850—1932) — vůdce krajně oportunistického křídla německé sociální demokracie a II. internacionály, teoretik revizionismu a reformismu. Do sociálně demokratického hnutí se zapojil v polovině 70. let. V letech 1881—1889 redigoval ilegální orgán Sociálně demokratické strany Německa *Der Sozialdemokrat*. V letech 1896—1898 uveřejnil v časopisu *Die Neue Zeit* sérii článků *Problémy socialismu*, jež později vydal knižně pod názvem *Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*

[Předpoklady socialismu a úkoly sociální demokracie] (1899; česky 1902). V této knize revidoval všechny základní teze marxistické filozofie, ekonomie a vědeckého socialismu. Odmítal marxistickou teorii třídního boje, učení o nevyhnutelnosti zániku kapitalismu, o socialistické revoluci a diktatuře proletariátu. Za jediný úkol dělnického hnutí považoval boj za reformy, které by „zlepšily“ hospodářské postavení dělníků za kapitalismu; razil oportunistické heslo Hnutí je vším, konečný cíl není ničím.

Teoretické názory Bernsteina a jeho stoupenců položily základ mezinárodnímu revizionismu; oportunistická činnost bernsteinovců vedla k přímé zradě zájmů dělnické třídy a vyvrcholila krachem II. internacionály za I. světové války. Ani v následujících letech neustal Bernstein v boji proti marxismu. Vyzýval k podpoře politiky imperialistické buržoazie, vystupoval proti Říjnové revoluci a sovětskému státu. — 227

BIEDERMANN Alois Emanuel (1819—1885) — protestantský pastor, od roku 1850 profesor teologie na curyšské univerzitě. Byl ovlivněn hegelovskou filozofií náboženství, v jejímž duchu se snažil vyložit křesťanství, které chápal jako spojení „nekonečného ducha“ v podobě boha a „konečného ducha“, kterého představuje člověk. — 238

BISMARCK Otto Eduard Leopold von (1815—1898) — pruský a německý státník a diplomat. „Sjednocením shora“ vytvořil z rozdrobených německých států říši pod vedením Pruska. V letech 1871—1890 řídil jako říšský kancléř veškerou zahraniční i vnitřní politiku Německa, hájil zájmy junkerských statkářů a zároveň se snažil zajistit koalici junkerů s velkoburžoazií. Ve snaze potlačit dělnické hnutí vydal v roce 1878 výjimečný zákon proti socialistům. Když nedosáhl úspěchu, vystoupil s demagogickým programem sociálního zákonodárství a vydal zákony o povinném pojištění některých kategorií dělníků. Jeho pokus rozložit dělnické hnutí drobnými ústupky byl bezúspěšný. V březnu 1890 byl nucen abdikovat. — 161

BLEI Franz (1871—1942) — německý spisovatel, kritik a překladatel, ve filozofii pokračovatel R. Avenaria. Spolupracoval s různými socialistickými časopisy, pro něž psal články o politické ekonomii. Kritizoval marxismus z pozic machismu. — 346—351, 354

BLJUM O. — viz Rachmetov, N.

BOGDANOV A. A. (vl. jm. Malinovskij A. A.) (Ivanov, Maximov, Rjadovoj, Verner) (1873—1928) — ruský filozof, sociolog a ekonom, povoláním lékař. V 90. letech pracoval v sociálně demokratických kroužcích v Tule. Po II. sjezdu SDDSR se přiklonil k bolševikům. Na III. sjezdu strany byl zvolen členem ÚV SDDSR. Pracoval v redakci bolševických listů Vperjod, Proletarij a Novaja žizň. Po nástupu reakce se odklonil od bolševismu, stál v čele otzovistů a vedl protileninskou skupinu Vperjod. Ve filozofii se pokusil vytvořit vlastní systém — empiriomonismus — subjektivně idealistický směr machistické filozofie, zastřený pseudomarxistickou terminologií. Na poradě rozšířené redakce listu Proletarij v červnu 1909 byl Bogdanov z bolševické strany vyloučen. Po Říjnové revoluci patřil k inspirátorům a organizátorům Proletkultu, pracoval na Proletářské univerzitě. Byl zakladatelem a ředitelem Ústavu pro transfúze krve.

Hlavní Bogdanovovy práce napsané do roku 1908 analyzoval V. I. Lenin v díle Materialismus a empiriokriticismus a v dopise A. M. Gorkému z 12. (25.) února 1908 (Spisy 13, Praha 1956, s. 450—457). Později, rovněž z idealistických pozic, napsal práce jako Filosofija živogo opyta [Filozofie živé zkušenosti] (1913), Nauka o obščestvennom soznaniiji [Věda o společenském vědomí] (1914), Vseobščaja organizacionnaja nauka (tektologija) [Všeobecná organizační věda (tektologie)] (1913—1922) aj. — 27—28, 33—34, 35, 36, 37, 41, 42, 65, 68, 75—77, 78, 84, 108—109, 110, 114, 118, 132, 142—148, 152—153, 154, 155, 156, 157, 159, 165, 172, 175, 191—192, 210, 211, 213, 221—222, 237, 245, 248, 250, 251, 252—259, 266, 291, 293, 298—300, 301—303, 304, 308, 312, 317, 318, 332, 334, 335, 354—361, 363, 364, 368, 375, 379

BOLIN Wilhelm Andreas (1835—1924) — finský historik a materialistický filozof, pokračovatel L. Feuerbacha; od roku 1869 byl profesorem helsinské univerzity. Společně s F. Jodlem znovu vydal spisy L. Feuerbacha. — 104, 226

BOLTZMANN Ludwig (1844—1906) — rakouský fyzik. Od roku 1885 byl členem vídeňské Akademie věd, působil jako univerzitní profesor ve Štýrském Hradci (1869—1889), v Mnichově (1889—1894), Lipsku (1900—1902) a Vídni (1894—1900, 1902—1906). Pro rozvoj fyziky měly velký význam jeho práce o teorii záření a klasické výzkumy v oblasti kinetické teorie plynů a statistického výkladu druhé termodynamické věty, které vyvracely idealistickou teorii takzvané tepelné smrti vesmíru. Boltzmann se velmi zajímal o filozofii a v posledních letech svého života přednášel o filozofii pří-

rody. Byl stoupencem mechanicistického materialismu, kritizoval subjektivní idealismus machistů a „energetismus“ W. Ostwalda.

Hlavní práce: *Vorlesungen über Gastheorie* [Přednášky o teorii plynů] (1896–1898), *Vorlesungen über die Prinzipie der Mechanik* [Přednášky o principech mechaniky] (1897) aj. — 116–117, 293, 317–320, 329

BOYLE Robert (1627–1691) — anglický chemik a fyzik. V letech 1680–1691 prezident londýnské Královské společnosti. Rozpracoval experimentální metodu v chemii, jako první vědecky definoval chemický prvek, pokusil se teoreticky stanovit předmět a úkoly chemie a snažil se uplatnit v chemii myšlenky mechanicistické atomistiky. V roce 1662 společně s R. Tonleyem objevil zákon nepřímé úměrnosti objemu a tlaku ideálního plynu při konstantní teplotě, který později dostal název Boyleův-Mariotteův zákon. Boyleovy filozofické názory jsou charakteristické pokusem o spojení mechanicistického materialismu a teologie. — 156

BRUNETIÈRE Ferdinand (1849–1906) — francouzský kritik a literární vědec. Uplatňoval v dějinách literatury přírodovědné metody, především evoluční teorii Ch. Darwina. Svými politickými názory byl konzervativce, později reakcionář, který otevřeně toužil po obnově moci katolické církve. — 336

BÜCHNER Friedrich Karl Christian Ludwig (1824–1899) — německý filozof a reformista, čelný představitel vulgárního materialismu, v politice reformista. Povoláním byl lékař. Od roku 1852 působil jako soukromý docent na katedře soudního lékařství na univerzitě v Tübingenu. Ve svém základním díle *Kraft und Stoff* [Síla a látka] (1855) podal systematický výklad vulgárního materialismu. Za základ světového názoru pokládal poznání přírody, ignoroval však dialektiku a oživoval mechanicistické názory na přírodu a společnost. Později působil jako lékař v Darmstadtu. Je autorem knih *Der Mensch und seine Stellung in der Natur...* [Člověk a jeho místo v přírodě...] (1869), *Darwinismus und Sozialismus* [Darwinismus a socialismus] (1894) aj. — 65, 266, 267, 268, 271, 295, 331, 362, 363, 365, 370

BULGAKOV S. N. (1871–1944) — ruský buržoazní ekonom, idealistický filozof. V 90. letech byl legálním marxistou. Později revidoval Marxovo učení o agrární otázce, zbídačování rolnických mas vysvětloval tzv. zákonem klesající úrodnosti půdy. Po porážce revoluce 1905–1907 se přiklonil ke kadetům a proklamoval filozo-

fický mysticismus. Podílel se na vydání kontrarevolučního sborníku Věchi [Na rozcestí]. Po roce 1918 se stal pravoslavným knězem; emigroval a v zahraničí pokračoval v protisovětské propagandě.

Hlavní práce: Kapitalizm i zemledělije [Kapitalismus a zemědělství] (1900), sborník Dva grada [Dvě města] (1911), Filosofija chozjajstva [Filozofie hospodářství] (1912) aj. — 383

CARNOT Nicolas Léonard Sadi (1796—1832) — francouzský fyzik, zakladatel moderní termodynamiky a teorie tepelných strojů; podle jeho objevů byla formulována druhá termodynamická věta. — 336

CARSTANJEN Friedrich — stoupenec machismu, žák R. Avenaria, profesor filozofie na curyšské univerzitě (od roku 1896), po Avenariově smrti (roku 1896) vydával časopis Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.

Hlavní práce: Richard Avenarius' biomechanische Grundlegung der reinen allgemeinen Erkenntnistheorie. Eine Einführung in die Kritik der reinen Erfahrung [Avenariův biomechanický základ čisté obecné teorie poznání. Úvod ke kritice čisté zkušenosti] (1894) a článek citovaný V. I. Leninem Der Empirio-kritizismus... (1898). — 84, 85, 169, 173—174, 175

CARUS Paul (1852—1919) — americký filozof, subjektivní idealista a mystik, od roku 1887 vydával časopis The Open Court a od roku 1890 The Monist. Pro Carusův filozofický „monismus“ je charakteristické spojování náboženství s vědou a hlásání buddhismu.

Hlavní práce: The Soul of Man [Lidská duše] (1891), The Gospel of Buddha [Buddhovo evangelium] (1894), The Foundations of Mathematics [Základy matematiky] (1908) aj. — 251—252, 258, 303, 377

CAUWELAERT Jan Frans van (1880—1961) — belgický právník a státní činitel. V letech 1905—1907 uveřejnil v časopise Revue Néo-Scolastique několik filozofických článků idealistického rázu. Od roku 1907 působil jako mimořádný profesor na freiburské univerzitě, roku 1910 se stal poslancem za Antverpy. Později pracoval v diplomatických funkcích a byl ministrem belgické vlády. — 66, 78, 171

CLAUSIUS Rudolf Julius Emanuel (1822—1888) — německý fyzik a matematik, formuloval princip entropie, je zakladatelem kinetické teorie plynů. — 336

CLIFFORD William Kingdom (1845—1879) — anglický matematik, od roku 1871 profesor matematiky na londýnské univerzitě. Ve filozofii byl subjektivním idealistou. Jeho názory se inspiroval K. Pearson. — 250

COHEN Hermann (1842—1918) — německý idealistický filozof, matematik, zakladatel novokantovské marburské školy. Jako bojovný idealista vystupoval s otevřeně náboženskou myšlenkou „tvořivého boha“. Pod vlivem Cohenových myšlenek vznikl takzvaný etický socialismus, jehož představitelé (E. Bernstein, K. Vorländer aj.) vystoupili s novokantovskou revizí marxismu.

Hlavní práce: *Kants Theorie der reinen Erfahrung* [Kantova teorie čisté zkušenosti] (1871). — 120, 312—316, 323, 330, 339

COMTE August (1798—1857) — francouzský filozof a sociolog, zakladatel pozitivismu. Za úkol vědy považoval popis zkušenosti. Domníval se, že celé dějiny poznání procházejí postupně třemi stadii neboli metodami lidského ducha — teologickým, metafyzickým a pozitivním. Z hlediska tohoto zdánlivého „zákona“ tři stadií přistupoval k dějinám společnosti a tvrdil, že kapitalismus, stadium společnosti charakterizované vědou a průmyslem, prý dovršuje celý společenský vývoj. Vystupoval proti teologii, hlásal však potřebu nového pozitivního náboženství — kultu „Velké Bytosti“, kterou rozuměl lidský rod. Byl odpůrcem revoluce a socialismu. Sociální ideál viděl v harmonii třídních zájmů kapitalistů a dělníků. K. Marx a B. Engels ostře kritizovali Comtovy reakční filozofické názory. Comte významnou měrou ovlivnil další vývoj buržoazní filozofie.

Hlavní práce: *Cours de philosophie positive* [Kurs pozitivní filozofie] (1830—1842). — 230, 370

CONDILLAC Étienne-Bonnot de (1715—1780) — francouzský filozof, senzualista a deista, katolický kněz. Rozvíjel materialistický senzualismus J. Locka a kritizoval idealistickou teorii vrozených idejí. Condillacův senzualismus se stal jedním z teoretických zdrojů učení francouzských materialistů 18. století, kteří uznávali Condillacův pozitivní význam, ale zároveň ho kritizovali za jeho ústupky vůči idealismu a agnosticismu.

Hlavní práce: *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [Esej o původu lidského poznání] (1746; česky 1974), *Traité des systèmes, où l'on en démêle les inconvénients et les avantages* [Pojednání o systémech, v němž se odhalují jejich nedostatky

a přednosti] (1749), *Traité des sensations* [Pojednání o počtcích] (1754) aj. — 50—51

CORNELIUS Hans (1863—1947) — německý filozof, subjektivní idealista, od roku 1903 profesor mnichovské univerzity, od roku 1910 profesor univerzity ve Frankfurtu nad Mohanem. Snažil se doplnit machismus imanentní filozofií a pragmatismem W. Jamese a sehrál úlohu prostředníka mezi machismem a neopozitivismem.

Hlavní práce: *Transzendente Systematik* [Transcendentální systematika] (1916) aj. — 244, 245, 246, 247, 249, 258, 377

CORNU Marie Alfred (1841—1902) — francouzský fyzik, od roku 1878 člen pařížské Akademie věd. Proslavil se svými výzkumy v optice, krystalofyzice a spektrografii. Ve filozofii se přikláněl k přírodovědeckému materialismu. — 328

ČERNOV V. M. (1876—1952) — jeden z vůdců a teoretiků eserské strany, v letech 1902—1905 redaktor jejího ústředního orgánu *Revoljucionnaja Rossija*. V časopise *Ruskoje bogatstvo* uveřejňoval články namířené proti marxismu, v nichž dokazoval, že Marxovu teorii nelze aplikovat na zemědělství. Po únorové buržoazně demokratické revoluci byl ministrem zemědělství v prozatímní vládě. Použil krutých represálií proti rolníkům, kteří se zmocnili statkářské půdy. Po Říjnové revoluci organizoval eserské vzpoury proti sovětské vládě. V roce 1920 emigroval a šířil protisovětskou propagandu. V teoretických pracích Černova se spojuje subjektivní idealismus a eklekticismus s revizionismem a utopickými názory narodníků. V emigraci se snažil nahradit vědecký socialismus reformistickým buržoazním „konstruktivním socialismem“. — 36, 118—119, 120, 121, 122, 124, 125, 127, 132, 137, 150, 155, 158, 210, 216, 229, 237, 241, 346

ČERNYŠEVSKIJ N. G. (1828—1889) — významný ruský revoluční demokrat, vědec, utopický socialista, spisovatel, literární kritik, vedoucí osobnost revolučně demokratického hnutí 60. let v Rusku. V roce 1862 jej carská vláda zatkla a uvěznila v Petropavlovské pevnosti, kde strávil asi dva roky; poté byl odsouzen k sedmi letům nucených prací a k doživotnímu vyhnanství na Sibiři. Teprve na sklonku života byl z vyhnanství propuštěn. Až do své smrti zůstal přesvědčeným bojovníkem proti sociální nerovnosti a proti všem projevům politického i hospodářského útlačku.

Černyševskij má obrovské zásluhy o rozvoj ruské materialistické filozofie. Ostře kritizoval různé idealistické teorie a snažil se mate-

rialisticky přepracovat Hegelovu dialektiku. Své filozofické názory aplikoval v oblasti politické ekonomie, estetiky, umělecké kritiky a historie. K. Marx studoval Černyševského díla a vysoce je hodnotil. V. I. Lenin o něm napsal: „Černyševskij je jediný skutečně veliký ruský autor, který dovedl od let padesátých až do roku 1888 setrvat na úrovni uceleného filozofického materialismu... Ale Černyševskij se nedovedl, či spíše nemohl vzhledem k zaostalosti ruského života, povznést k Marxovu a Engelsovu dialektickému materialismu“ (tento svazek, s. 394).

Černyševskij napsal celou řadu prací z filozofie, politické ekonomie, historie, etiky a estetiky. Jeho román Čto dělat [Co dělat?] (1863; česky 1975) vychoval nejedno pokolení revolucionářů v Rusku i za hranicemi. — 392—394

DARWIN Charles Robert (1809—1882) — anglický vědec světového významu, zakladatel materialistické biologie a evolučního učení o původu druhů. Darwin jako první zdůvodnil na základě rozsáhlého přírodovědeckého materiálu teorii vývoje živé přírody, dokázal, že se organický svět vyvíjel od jednoduchých forem ke složitým, že vznik nových forem stejně jako zánik starých je výsledkem vývoje v přírodě. Základem Darwinovy teorie je myšlenka o vzniku druhů přírodním a umělým výběrem. Darwin tvrdil, že organismům je vlastní proměnlivost a dědičnost, a ty změny, které jsou živočichu nebo rostlině prospěšné v jejich boji o existenci, se upevňují, hromadí, dědí a podmiňují vznik nových živočišných a rostlinných forem. „Darwin,“ napsal V. I. Lenin, „skoncoval s názorem, že druhy živočichů navzájem nesouvisí, že jsou náhodné, bohem stvořené“ a neměnné, a jako první postavil biologii na skutečně vědecký základ tím, že objevil proměnlivost druhů a jejich dědičnost...“ (Sebrané spisy 1, Praha 1979, s. 164).

K. Marx a B. Engels považovali Darwinovo učení za jeden ze tří velkých objevů přírodních věd v 19. století a viděli v něm přírodovědecký základ svých názorů.

Hlavní práce: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection* [O vzniku druhů přírodním výběrem] (1859), *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* [Původ člověka a pohlavní výběr] (1871) aj. — 277, 361

DAUGE P. G. (1869—1946) — jeden ze zakladatelů Lotyšské sociálně demokratické dělnické strany, historik, publicista, lékař. Revolučního hnutí se účastnil od konce 80. let a po II. sjezdu SDDSR se stal bolševikem. V letech 1905—1907 byl členem lektorské skupiny moskevského výboru SDDSR. V letech 1907—1912 se věnoval

nakladatelské činnosti. Nakladatelství Dauge vydalo v ruštině Dopisy J. Ph. Beckera, J. Dietzgena, B. Engelse, K. Marxe a dalších F. A. Sorgemu a dalším s předmluvou V. I. Lenina, dále základní díla J. Dietzgena aj. Ve filozofických pracích z tohoto období se Dauge pokoušel postavit Dietzgenovy názory proti dialektickému materialismu. Po Říjnové revoluci byl lidovým komisařem osvěty v Lotyšsku (1917—1918), členem kolegia lidového komisariátu zdravotnictví (1918—1931), redaktorem časopisu Odontologija i stomatologija (1923—1931) a členem předsednictva Všesvazové společnosti starých bolševiků. V letech 1945—1946 pracoval v Institutu dějin strany při ÚV Komunistické strany Lotyšska. Dauge je autorem řady prací ze stomatologie, zdravotní péče a společenských věd: J. Dietzgen (1934), Revoljucija 1905—1907 v Latvii [Revoluce v letech 1905—1907 v Lotyšsku] (1949) aj. Do lotyštiny přeložil Marxovu práci ke Kritice politické ekonomie, Engelsova Anti-Dühringa, Ludwiga Feuerbacha a vyústění klasické německé filozofie a několik prací J. Dietzgena. — 276, 277

DELACROIX Henri (1873—1937) — francouzský psycholog, idealista, stoupenec Bergsonova intuitivismu; od roku 1909 profesor na Sorbonně.

Hlavní práce: Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme: les grands mystiques chrétiens [Studie z dějin a psychologie mysticismu: velcí křesťanští mystikové] (1908), La langage et la pensée [Jazyk a myšlení] (1924) aj. — 232

DÉMOKRITOS z Abdér (kolem r. 460—370 př. n. l.) — řecký filozof, materialista, jeden z nejvýznamnějších představitelů antického atomismu. K. Marx a B. Engels označují Démokrita za „empirického přírodovědce a prvního encyklopedického myslitele v Řecku“ (Spisy 3, Praha 1958, s. 126). Podle jeho učení se svět skládá z neměnných, látkově stejnorodých atomů a prázdna, v němž se pohybují. Mnohotvárnost věcí vysvětluje Démokritos tvarem, místem a velikostí atomů. Démokritos považoval svět za nekonečný, určený pouze pohybem atomů. Vystupoval proti idealistickému učení o nehmotné duši, která je podle jeho názoru hmotná a skládá se z kulatých pohyblivých atomů. Svými politickými názory byl stoupcem otrokářské demokracie. Démokritovy filozofické názory podstatně ovlivnily vývoj materialistického světového názoru. Démokritos je autorem řady děl z oblasti filozofie, logiky, kosmologie, fyziky atd., které se zachovaly pouze ve zlomcích. — 151, 388

DESCARTES René (1596—1650) — francouzský filozof, matematik a

přírodovědec, jeden ze zakladatelů novověké filozofie. Základem jeho filozofie je dualismus hmotné substance, která je charakterizována rozprostraněností, a myslící substance, duše.

Hlavní díla: *Principia philosophiae* [Základy filozofie] (1644), *Discours de la méthode* [Rozprava o metodě] (1637; česky 1947), *Meditationes de prima philosophia* [Úvahy o první filozofii] (1641; česky 1970). — 51

DIDEROT Denis (1713—1784) — francouzský filozof, materialista, ateista, spisovatel a teoretik umění. Z jeho iniciativy a pod jeho vedením byla vydána *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* [Encyklopedie neboli výkladový slovník věd, umění a řemesel] (1751—1780). Jako významný představitel encyklopedistů kolem sebe shromáždil pokrokové francouzské myslitele, kteří sehráli rozhodující úlohu v ideové přípravě francouzské buržoazní revoluce na konci 18. století. V roce 1773 navštívil Rusko. Byl zvolen čestným členem petrohradské Akademie věd. Jako stoupenec metafyzického materialismu vyslovil ve svých pracích celou řadu hlubokých myšlenek. Ostře kritizoval idealismus, agnosticismus, feudální aristokratickou morálku a bojoval za realismus v literatuře a umění. Jeho politické názory vyjadřovaly zájmy francouzské revoluční buržoazie. Žádal, aby byla absolutní monarchie nahrazena zastupitelskou formou vlády.

Hlavní díla: *Pensées sur l'interprétation de la nature* [Myšlenky o výkladu přírody] (1754; česky 1953), *Le neveu de Rameau* [Rameauův synovec] (1805; česky 1953) aj. — 50—52, 53, 54, 63, 65, 134, 147

DIETZGEN Eugen (1862—1930) — syn Josefa Dietzgena a vydavatel jeho prací. Své filozofické názory nazýval „naturmonismem“ a snažil se v nich smířit materialismus s idealismem. Slabé stránky filozofických názorů J. Dietzgena absolutizoval, domníval se, že je nezbytné doplnit jimi marxismus, a dospěl tak k popírání materialismu i dialektiky. V posledních letech života se stal otevřeným odpůrcem komunismu.

Hlavní práce: předmluva k různým vydáním děl J. Dietzgena a dílo *Materialismus oder Idealismus?* [Materialismus nebo idealismus?] (1921), *Evolutionärer Materialismus und Marxismus* [Evoluční materialismus a marxismus] (1929), *Fort mit dem Klassenkrieg* [Pryč s třídním bojem] (1929). — 141, 276, 277

DIETZGEN Josef (1828—1888) — sociální demokrat, filozof, který samostatně dospěl k dialektickému materialismu, povoláním koželuh.

Účastnil se revoluce 1848—1849 a po její porážce z Německa emigroval. Dvacet let pracoval v různých podnicích v Americe a v Evropě a současně se zabýval filozofií. V letech 1864—1868 žil v Rusku, kde pracoval v petrohradské koželužně. Zde napsal knihu *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* [Podstata duševní práce] a recenzi prvního dílu Marxova *Kapitálu*. V roce 1869 se vrátil do Německa, seznámil se s K. Marxem a začal aktivně pracovat v Sociálně demokratické straně Německa. V roce 1884 odjel Dietzgen znovu do USA, kde redigoval newyorský list *Der Sozialist*, orgán výkonného výboru Socialistické dělnické strany Severní Ameriky, a chicagský list *Arbeiter-Zeitung*. Napsal několik filozofických prací.

Hlavní práce: *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* [Podstata duševní práce] (1869; česky 1959), *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie* [Toulky socialisty do oblasti teorie poznání] (1886) aj. Dietzgenovy Sebrané spisy (*Gesammelte Schriften* I.—III.) vyšly v roce 1919 ve Stuttgartu. — 36, 137, 138, 141, 142, 156—157, 160—161, 179—180, 184, 197, 235, 267, 270, 271—277, 290, 295—296, 313, 363, 372—374, 377, 378

DINER-DÉNES József (1857—1937) — maďarský publicista, sociolog a historik umění; sociální demokrat. — 279—280

DIXON Edward — anglický vědec, autor knih *An Essay on Reasoning* [Rozprava o úsudku] (1891) a *Foundations of Geometry* [Základy geometrie] (1891). — 115

DUHEM Pierre Maurice Marie (1861—1916) — francouzský fyzik, autor mnoha prací z dějin fyziky. V teorii poznání zastával machistické názory. — 70, 286, 309, 334, 341, 342—343, 375

DÜHRING Eugen (1833—1921) — německý filozof a ekonom. Jeho filozofické názory byly eklektickou směsicí pozitivismu, metafyzického materialismu a idealismu. Jeho reakčně utopický systém „socialitárního“ hospodářství idealizoval pruské polofeudální formy hospodářství. Vzhledem k tomu, že v 70. letech měl velký vliv na část německé sociální demokracie, podrobil Engels jeho názory kritice v knize Pana Eugena Dühringa převrat vědy (*Anti-Dühring*) (1877—1878). Lenin kritizoval Dühringovy eklektické názory v knize *Materialismus a empiriokriticismus* a v jiných pracích.

Hlavní práce: *Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Sozialismus* [Kritické dějiny národního hospodářství a socialismu] (1871), *Cursus der National- und Sozialökonomie ein-*

schliesslich der Hauptpunkte der Finanzpolitik [Kurs národní a sociální ekonomie zahrnující hlavní otázky finanční politiky] (1873), *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung* [Kurs filozofie jako přísně vědeckého světového názoru a způsobu života] (1875). — 58, 59, 95, 153, 154, 156, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 210, 227, 255–256, 266, 269, 270, 271, 362, 363, 364, 365, 370, 371

ENGELS Bedřich (1820–1895) — spoluzakladatel vědeckého komunismu, vůdce a učitel mezinárodního proletariátu, přítel a spolupracovník K. Marxe (životopis viz v Leninově článku Bedřich Engels, *Sebrané spisy* 2, Praha 1980, s. 15–27). — 27–28, 33, 34, 36, 47–48, 58, 59, 64, 65, 70, 73, 78, 82, 84, 95, 103, 106, 107, 112, 118–124, 127–138, 142–143, 148, 149, 152, 153, 154–156, 157, 159, 160, 161, 163, 168, 169, 173, 178–179, 181, 182, 184, 185, 189, 190, 196, 197, 199, 200, 201, 207, 208, 209, 210, 211–215, 221–222, 226, 227, 228, 229, 230–231, 232, 253, 256, 260, 266, 267–271, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 290, 291, 295, 298, 324–325, 328, 340, 341, 346, 347, 348, 350, 363, 365, 366, 369, 370–372, 377, 378, 379, 390, 393, 394

EULOGIUS — viz Jevlogij

EWALD Oskar (vl. jm. Friedländer O.) (nar. 1881) — rakouský filozof, novokantovec. Od roku 1909 působil jako soukromý docent filozofie ve Vídni.

Hlavní práce: *Richard Avenarius als Begründer des Empirio-kritizismus* [Richard Avenarius jako zakladatel empiriokriticismu] (1905), *Kants Methodologie in ihren Grundzügen* [Základní rysy Kantovy metodologie] (1906), *Die Wiedergeburt des Geistes* [Vzkříšení ducha] (1920) aj. — 79, 91–92, 93, 111, 114

FARADAY Michael (1791–1867) — anglický fyzik a chemik, zavedl pojem elektrického a magnetického pole a siločar. — 328

FECHNER Gustav Theodor (1801–1887) — německý psycholog a idealistický filozof. Od roku 1834 byl profesorem na lipské univerzitě. Fechnerovy práce měly velký význam pro experimentální psychologii. Nejznámější jsou Fechnerovy výzkumy počítků. Jeho filozofické názory ovlivnil Schelling. Fechner se pokoušel smířit idealismus a náboženství s živelně materialistickým charakterem svých vědeckých objevů. Hmotu považoval za „schránku ducha“.

Hlavní práce: *Elemente des Psychophysik* [Elementy psychofyziky] (1860). — 370

FERRI Enrico (1856—1929) — jeden z vůdců Italské socialistické strany, ideolog tzv. integralistů (centristů), kteří sice vystupovali proti otevřeným reformistům, avšak v základních otázkách třídního boje zastávali reformistické stanovisko. V roce 1898 a v letech 1904 až 1908 redigoval ústřední orgán strany Avanti! Za první světové války byl pro vstup socialistů do buržoazní vlády. Později podpořoval italský fašismus. — 359

FEUERBACH Ludwig Andreas (1804—1872) — německý filozof, materialista a ateista, jeden z předchůdců marxismu. Od roku 1828 byl soukromým docentem na univerzitě v Erlangenu. V roce 1830 vydal svou první práci Gedanken über Tod und Unsterblichkeit [Úvahy o smrti a nesmrtelnosti], v níž vystoupil proti křesťanskému náboženskému dogmatu o nesmrtelnosti duše. Kniha byla zabavena, Feuerbach pronásledován a nakonec zbaven docentury na univerzitě. V roce 1836 se přestěhoval do vsi Brückberg v Durynsku, kde žil bezmála 25 let. V prvním období své filozofické dráhy byl ještě idealistou a přikláněl se k hegelovské levici. Koncem 30. let se však s idealismem definitivně rozešel. V dílech Zur Kritik der Hegelschen Philosophie [Ke kritice Hegelovy filozofie] (1839; česky 1959) a Das Wesen des Christentums [Podstata křesťanství] (1841; česky 1954) odmítl Hegelovu filozofii a přešel k materialismu. Meditativní charakter metafyzického materialismu však překonat nedokázal a nepochopil úlohu praxe v procesu poznání a společenského vývoje. Feuerbach byl ideologem nejradikálnějších demokratických vrstev německé buržoazie. V revoluci 1848 sice uznával prvořadou úlohu politiky, avšak sám se politické činnosti nevěnoval. Po revoluci jeho vliv v Německu znatelně poklesl. V posledních letech svého života se začal zajímat o socialistickou literaturu, četl Marxův Kapitál a v roce 1870 vstoupil do Sociálně demokratické strany Německa.

Rozbor Feuerbachovy filozofie viz v dílech: K. Marx, Teze o Feuerbachovi, K. Marx - B. Engels, Německá ideologie, B. Engels, Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 3, Praha 1958, s. 17—19, 23—551; Spisy 21, Praha 1967, s. 295—336). Leninovy konspekty dvou Feuerbachových děl viz Filozofické sešity (Spisy 38, Praha 1960, s. 63—86, 383—395). — 36, 65, 69, 103, 104, 105, 106, 107, 119, 121, 124, 125—126, 137, 138—140, 142, 151—152, 159, 163—164, 176—177, 182, 185, 191, 198—199, 200, 224, 225, 226, 229, 230, 231, 259, 267, 270, 335, 362, 369, 370, 372, 377, 378, 392, 394

FICHTE Immanuel Hermann (1796—1879) — německý idealistický

filozof, syn Johanna Gottlieba Fichteho. Od roku 1836 byl profesorem filozofie v Bonnu, od roku 1842 v Tübingenu. Od roku 1837 redigoval *Zeitschrift für philosophie und spekulative Theologie*.

Hlavní práce: *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie* [Příspěvky k charakteristice nové filozofie] (1829), *System der Ethik* [Systém etiky] (1850–1853), *Anthropologie* [Antropologie] (1856) aj. — 235

FICHTE Johann Gottlieb (1762–1814) — subjektivní idealista, představitel německé klasické filozofie. Od roku 1794 byl profesorem jenské, pak berlínské a erlangenské univerzity. Vycházel z Kantovy filozofie a jako jeden z prvních vystoupil s kritikou kantovství „zprava“, protože odmítal existenci „věci o sobě“. Svůj idealistický systém, který nazýval „vědosloví“, vytvořil na základě Kantova pojmu transcendentální (nezávislé na zkušenosti) jednoty sebevědomí. Lidské *JÁ* označil za jedinou skutečnost, všemocnou tvůrčí sílu, podle Fichteho není totožné pouze s rozumem, ale i s vůlí a činem. Empirické *Já* předpokládá existenci *neJá*, přírody. Obojí je syntetizováno v absolutním *JÁ*, které K. Marx charakterizoval jako „metafyzicky zkarikovaný duch odtržený od přírody“ (Spisy 2, Praha 1957, s. 158–159). Fichte přisuzoval velký význam praktické činnosti člověka. Jeho sociálně politické názory vyjadřovaly úsilí německé buržoazie o kapitalistickou přeměnu Německa, kterou spojoval s likvidací stavovských privilegií, zrušením feudálních vztahů a poskytnutím občanských svobod atd.

Hlavní práce: *Wissenschaftslehre* [Vědosloví] (1794), *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* [O pojmu vzdělance] (1794; česky 1971). — 87, 91, 96, 101, 115, 162, 163, 166, 171, 175, 219, 220–221, 223, 226, 235, 239, 240, 255, 328

FISCHER Kuno (1824–1907) — německý buržoazní historik filozofie, hegelovec. Od roku 1856 byl profesorem filozofie v Jeně a pak v Heidelbergu. Jeho hlavním dílem, které obsahuje bohatý faktografický materiál, je mnohosvazková *Geschichte der neueren Philosophie* [Dějiny novější filozofie] (1854–1877), v níž analyzuje filozofické soustavy Bacona, Descarta, Spinozy, Leibnize, Kanta, Fichteho, Schellinga, Hegela a dalších filozofů. Fischer, který se omezoval na biografii a výklad názorů jednotlivých filozofů, nemohl ovšem odhalit sociální kořeny filozofie, společenské a historické podmínky vzniku toho či onoho systému a jeho skutečný význam. — 221

FOURNIÈRE Joseph Eugène (1857–1914) — francouzský socialista,

spoluzakladatel Francouzské dělnické strany, po roce 1881 posilista, později millerandovec. — 227

FRANCK Adolf (1809—1893) — francouzský idealistický filozof, spoluautor filozofického slovníku. V díle *Le communisme jugé par l'histoire* [Komunismus před tváří dějin] (1849) vystoupil proti tehdejšímu komunistickým teoriím. — 152

FRANK Philipp (1884—1966) — rakouský fyzik, novopozitivist, v letech 1912—1938 profesor v Praze; v roce 1938 emigroval do USA. Je autorem řady filozofických článků, napsal knihy: *Das Ende der mechanistischen Physik* [Konec mechanistické fyziky] (1935), *Between Physics and Philosophy* [Mezi fyzikou a filozofií] (1941), *Philosophy of Science* [Filozofie vědy] (1957). — 188

FRASER Alexander Campbell (1819—1914) — anglický filozof, profesor logiky na univerzitě v Edinburghu, přívrženec Berkeleyho a vydavatel jeho prací, autor knihy *Philosophy of Theisme* [Filozofie teismu] (1895—1897) aj. — 38, 44, 45, 46, 47

FRIEDLÄNDER O. — viz Ewald Oskar

GELFOND O. I. (1863—1942) — jeden z autorů revizionistického sborníku *Očerki po filosofii marksizma* (1908). Od konce 80. let se účastnil revolučního hnutí, v roce 1905 pomáhal rozšiřovat v Kyjevě sociálně demokratickou literaturu. Po Říjnové revoluci pracoval jako lékař; v letech 1922—1928 v Institutu K. Marxe a B. Engelse a v Komunistické akademii. Napsal řadu lékařských prací a několik filozofických článků, např. *Filosofija Dicgena i sovremennyj pozitivizm* [Dietzgenova filozofie a současný pozitivismus] (1908), *Ob empiriokritičeskoj teorii poznaniija* [O empiriokritické teorii poznání] (1908) aj. — 33—34, 179—180, 271, 363

GEORGIJEVSKIJ V. — viz Jevlogij

GOGOL N. V. (1809—1852) — velký ruský spisovatel, jeden ze zakladatelů kritického realismu v ruské literatuře. Ve svých dílech podal kritický obraz života statkářů a úředníků v nevolnickém Rusku. — 80, 250, 384

GRASSMANN Hermann (1809—1877) — německý matematik, fyzik a filolog. V roce 1844 v díle *Die Ausdehnungslehre* [Učení o homogenních souřadnicích] poprvé systematizoval učení o Euklidově

vícerozměrném prostoru. Svými filozofickými názory se blížil materialismu. V roce 1875 vydal slovník k hymnům Rgvědy (staroindická literární památka). — 194

GRÜN Karl (1817—1887) — německý maloburžoazní publicista. V polovině 40. let byl jedním z hlavních představitelů „pravého socialismu“. Jako student patřil k mladohegelovcům. V letech 1842—1843 redigoval radikální buržoazní list *Mannheimer Abendzeitung*. V letech 1848—1849 se jako maloburžoazní demokrat stal členem pruského spojeného zemského sněmu. V roce 1850 emigroval do Bruselu a do Německa se vrátil až v roce 1861. Grünův „pravý socialismus“ bylo utopické učení, podle něhož se v budoucí společnosti vytvořené s pomocí osvěty, lásky k bližnímu atd. podaří uskutečnit „pravého“ člověka a realizovat „pravý humanismus“. Abstraktní, idealistické stránky Feuerbachovy filozofie Grün spojoval s anarchistickými Proudhonovými idejemi. Karel Marx a Bedřich Engels kritizovali Grünův „pravý socialismus“, protože „bezprostředně zastupoval reakční zájmy, zájmy německých šosáků“ (K. Marx - B. Engels, Spisy 4, Praha 1958, s. 455).

Hlavní práce: *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien* [Sociální hnutí ve Francii a v Belgii] (1845), *Feuerbach und die Sozialisten* [Feuerbach a socialisté] (1845), *Die Philosophie in der Gegenwart* [Filozofie dnes] (1876) aj. Roku 1874 vydal Grün dva svazky literárního odkazu L. Feuerbacha. — 104, 226, 369

GÜNTHER Siegmund (1848—1923) — německý matematik, zeměpisec, znalec dějin přírodních věd, v letech 1886—1920 profesor mnichovské vysoké technické školy. — 317—318

HAECKEL Ernst (1834—1919) — německý materialisticky orientovaný přírodovědec, jeden z největších biologů druhé poloviny 19. století a počátku 20. století. V letech 1862—1909 působil jako profesor jenské univerzity. Podílel se na rozvíjení a rozšiřování darwinismu, rozpracoval ve své podstatě materialistické učení o zákonitostech původu a historického vývoje živé přírody. V roce 1866 zformuloval a zdůvodnil biogenetický zákon, podle něhož organismus ve svém individuálním vývoji opakuje základní historické etapy vývoje druhu. Stavěl se proti idealismu v přírodních vědách, aktivně vystupoval proti mystice a náboženskému fanatismu. V roce 1906 založil Svaz monistů, jehož cílem bylo bojovat proti náboženskému světovému názoru. Haeckel však nebyl uvědomělým materialistou. Pokoušel se smířit svůj přírodovědecký materialismus s idealistic-

kým světovým názorem, připouštěl možnost zvláštního monistického náboženství a propagoval sociální darwinismus.

Hlavní práce: *Generelle Morphologie der Organismen* [Obecná morfologie organismů] (1866), *Natürliche Schöpfungsgeschichte* [Přirozené dějiny stvoření světa] (1868), *Die Welträtsel* [Záhady světa] (1899; česky 1905) aj. — 63, 115, 198, 252, 277, 304, 331, 379, 381—382, 383—386, 388, 389

HARTMANN Eduard von (1842—1906) — německý reakční idealistický filozof a mystik, pokračovatel A. Schopenhauera. Svou filozofickou soustavu založil na pojmu „nevědomo“, hmotu a ducha chápal jako nejnižší a nejvyšší formu projevu jednotné podstaty nevědoma. Podle Hartmanna se svět vyvíjí bojem logického a nelogického prvku, kterým se světový rozum osvobozuje z nadvlády nerozumné vůle. Vystupoval proti teorii vědeckého socialismu a tvrdil, že ideál, k němuž proletariát směřuje, je nedosažitelný.

Hlavní práce: *Philosophie des Unbewussten* [Filozofie nevědoma] (1869), *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus* [K dějinám a zdůvodnění pesimismu] (1880). — 83, 315—317, 323, 383

HAYM Rudolf (1821—1901) — německý historik filozofie a literatury. Od roku 1860 působil jako univerzitní profesor v Halle. Ve svých pracích, které obsahují bohatý faktografický materiál, vycházel z pozitivistických názorů.

Hlavní práce: *Hegel und seine Zeit* [Hegel a jeho doba] (1857), *Die romantische Schule* [Romantická škola] (1870) aj. — 103, 176

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1770—1831) — významný německý filozof, objektivní idealista, představitel německé klasické filozofie. Hegelovou historickou zásluhou je hluboké a všestranné opracování idealistické dialektiky, která se stala jedním z teoretických zdrojů dialektického materialismu. Podle Hegela je celý přírodní, historický i duchovní svět v neustálém pohybu, mění se, přetváří a vyvíjí; avšak objektivní svět, skutečnost, chápe Hegel jako výplod absolutního ducha, absolutní ideje. Svými sociálně politickými názory byl Hegel stoupencem konstituční monarchie.

Hlavní práce: *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenologie ducha] (1807; česky 1960), *Wissenschaft der Logik* [Logika jako věda] (1812—1816), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Encyklopedie filozofických věd] (1817), *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Základy filozofie práva] (1821) aj. Po jeho smrti byly vydány *Vorlesungen über die Ästhetik*

[Přednášky o estetice] (1836—1838; česky pod názvem *Estetika*, 1966) a *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Přednášky o dějinách filozofie] (1833—1836; česky pod názvem *Dějiny filozofie I, II, III*, 1961, 1965, 1974). Leninovy konspekty Hegelových děl vyšly ve *Filozofických sešitech* (viz *Spisy* 38, Praha 1960). — 92, 103, 115, 120, 148, 158, 212, 215, 217, 253, 254, 255, 259, 271, 277, 370, 371, 382, 393

HEINZE Max (1835—1909) — profesor filozofie na lipské univerzitě (od roku 1875). Je autorem řady prací z dějin filozofie. Zpracoval a vydal *Grundriss der Geschichte der Philosophie* [Nástin dějin filozofie] od F. Ueberwega (v 5.—9. vydání).

Hlavní práce: *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* [Učení o logu v řecké filozofii] (1872), *Ernest Platner als Gegner Kants* [Ernest Platner jako Kantův protivník] (1880) aj. — 217

HELMHOLTZ Hermann Ludwig Ferdinand von (1821—1894) — německý přírodovědec a filozof. Od roku 1849 působil jako profesor fyziologie na královecké, od roku 1855 na bonnské, od roku 1858 na heidelberské univerzitě. Od roku 1871 byl profesorem fyziky na berlínské univerzitě, od roku 1888 ředitelem Státního fyzikálního a technického institutu v Berlíně. Je autorem základních monografických prací z různých oblastí fyziky a fyziologie. V roce 1847 poprvé podal matematický výklad zákona zachování energie a dokázal jeho všeobecnou platnost. B. Engels kritizoval Helmholtzovo metafyzické chápání tohoto zákona (K. Marx - B. Engels, *Spisy* 20, Praha 1966, s. 371). Ve filozofii byl Helmholtz živelným, nedůsledným materialistou. Materialismus nechápal jako jediný vědecký světový názor, ale pouze jako „hypotézu“, pro přírodovědce vhodnější než idealismus. Helmholtz uznával existenci objektivní reality, vytváření počitků a představ vykládal jejím působením na smyslové orgány člověka, avšak pod vlivem kantovství, vystoupil s teorií hieroglyfů, podle níž je počitek pouhým znakem, a nikoli obrazem věci.

Hlavní práce: *Über die Erhaltung der Kraft* [O zachování síly] (1847), *Handbuch der physiologischen Optik* [Příručka fyziologické optiky] (1856—1867), *Vorlesungen über theoretische Physik* [Přednášky z teoretické fyziky] (1898—1903) aj. — 259, 260—266, 287, 293, 320

HERING Ewald (1834—1918) — německý fyziolog, profesor vídeňské, pražské a lipské univerzity (od roku 1895). Nejznámější jsou jeho

práce z oblasti fyziologie smyslových orgánů. Ve filozofii se přikláněl k idealismu a zastával dualistickou teorii psychofyzického paralelismu, podle níž psychické a fyziologické procesy probíhající v mozku vytvářejí dvě řady paralelních, na sobě nezávislých jevů.

Hlavní práce: *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie* (Paměť jako obecná funkce organické hmoty), 1870, *Zur Lehre vom Lichtsinn* (K teorii vnímání světla), 1905, aj. — 120, 210

HERTZ Heinrich Rudolf (1857—1894) — německý fyzik. Od roku 1889 působil jako profesor na bonnské univerzitě. V roce 1886—1889 experimentálně dokázal existenci elektromagnetických vln a prozkoumal jejich vlastnosti. Hertz svými pokusy dokázal totožnost základních vlastností elektromagnetických a světelných vln; tyto pokusy sehrály velkou úlohu při zdůvodňování elektromagnetické teorie světla.

Hlavní práce: *Untersuchungen über die Ausbreitung der elektrischen Kraft* [Výzkum šíření elektrické síly] (1892), *Die Prinzipien der Mechanik* [Principy mechaniky] (1894) aj. — 248, 264, 293, 314—315, 328, 329, 330

HEYFELDER Victor (nar. 1871). — 261

HIBBEN John Grier (1861—1933) — americký idealistický filozof. V letech 1897—1918 byl profesorem princetonské univerzity, později jejím rektorem.

Hlavní práce: *Inductive Logic* [Induktivní logika] (1896), *Hegel's Logic, an Essay in Interpretation* [Hegelova logika, nástin výkladu] (1902), *Deductive Logic* [Deduktivní logika] (1905) aj. — 301

HÖCHBERG Karl (1853—1885) — německý pravicový sociální demokrat, novinář. Podporoval finančně stranu, vydával časopisy *Die Zukunft* (Berlín 1877—1878), *Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Curych 1879—1881) a *Staatswirtschaftliche Abhandlungen* (Lipsko 1879—1882). Po schválení výjimečného zákona proti socialistům uveřejnil spolu se Schrammem a Bernsteinem článek *Retrospektiva socialistického hnutí v Německu*, odsuzující revoluční taktiku strany. Autoři článku vyzývali ke spojenectví s buržoazií, k podřízení zájmů proletariátu buržoazii. Tyto oportunistické názory vyvolaly ostrý protest K. Marxe a B. Engelse, kteří v nich správně rozpoznali zradu strany. — 227

HOLBACH Paul Heinrich Dietrich von (1723—1789) — francouzský filozof německého původu, materialista a ateista, jeden z ideologů revoluční francouzské buržoazie v 18. století. Aktivně se podílel na vydávání Encyklopedie věd, umění a řemesel. Holbach odmítal teologické učení o stvoření světa, považoval hmotu a pohyb za věčné, avšak sám pohyb chápal pouze mechanisticcky jako přemísťování v prostoru. V teorii poznání rozvíjel materialistický senzualismus, vystupoval proti agnosticismu a idealistickému učení o vrozených idejích. V oblasti společenských jevů vycházel z abstraktního chápání lidské podstaty a hlásil se k idealistické teorii společenské smlouvy.

Hlavní práce: *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde morale* [Systém přírody neboli o zákonech světa fyzického a světa duchovního] (1770) aj. — 267

HÖNIGSWALD Richard (1875—1947) — německý filozof, novokantovec, stoupenec „kritického realismu“ A. Riehla; profesor vratislavské (od roku 1916) a mnichovské (od roku 1930) univerzity; od roku 1933 žil v USA.

Hlavní práce: *Zur Kritik der Machschen Philosophie* [Ke kritice Machovy filozofie] (1903), *Über die Lehre Hume's von der Realität der Aussendinge* [Humovo učení o reálnosti vnějšího světa] (1904). — 37, 115, 195

HOULLEVIGUE Louis (1863—1944) — francouzský fyzik, od roku 1905 profesor univerzity v Marseille. — 287

HUME David (1711—1776) — anglický filozof, subjektivní idealista, agnostik, buržoazní historik a ekonom. Ve filozofii rozpracoval senzualismus J. Locka, který navazoval na G. Berkeleyho. Za základ poznání považoval Hume počítky, které jsou ve vědomí spojovány podle zásad zvyku (takovýmto spojením je podle něho např. vztah příčiny a účinku). Hume jakožto stoupenec skepticismu pokládal otázku existence vnějšího světa za neřešitelnou. V etice rozvinul teorii utilitarismu, prohlásil užitečnost za kritérium mravnosti.

Hlavní práce: *A Treatise on Human Nature* [Pojednání o lidské přirozenosti] (1739—1740), *An Enquiry concerning Human Understanding* [Zkoumání lidského rozumu], (1748, česky 1899, 1972). — 27, 37, 47, 48—50, 70, 83, 85, 119, 120, 121, 122, 123, 127, 134, 136, 137, 148, 149, 158, 162, 163, 175, 178, 181, 184, 185, 187, 189, 190, 207, 210, 218, 219, 221, 223, 226, 228, 230, 231, 232, 236, 239, 245, 275, 326, 343, 370, 390

HUXLEY Thomas Henry (1825—1895) — anglický přírodovědec, od roku 1871 tajemník londýnské Královské společnosti a v letech 1883—1885 její prezident. Byl nejbližším spolupracovníkem Darwinu a popularizátorem jeho učení. Huxleyův význam v oblasti zoologie, paleontologie, antropologie a srovnávací anatomie, zejména jeho důkaz o morfologické příbuznosti člověka s primáty, měl velký význam pro zdůvodnění Darwinova učení. Huxley byl živelným a podle Engelsových slov „stydlivým“ materialistou, prohlašoval se za agnostika. — 50, 112, 129, 232—233, 263, 370, 372

CHATEAUBRIAND Francois-René de (1768—1848) — francouzský spisovatel a konzervativní politik, představitel raného romantismu. — 227

CHVOLSON O. D. (1852—1934) — ruský fyzik. Od roku 1891 byl profesorem petrohradské univerzity, v roce 1920 byl zvolen čestným členem Akademie věd. Významné jsou jeho práce z oblasti elektrotechniky *Lekcii po termodinamike* [Učebnice termodynamiky] (1915) a *Kurs fiziki* [Přednášky z fyziky] (1892—1915), který se na dlouhou dobu stal studijní pomůckou pro vysoké školy. Svými filozofickými názory tíhl k idealismu. — 382

ILJIN V. — viz Lenin, V. I.

JAMES William (1842—1910) — americký filozof a psycholog, subjektivní idealista, jeden ze zakladatelů pragmatismu; od roku 1880 profesor Harvardovy univerzity. V chápání některých filozofických pojmů (vědomí, zkušenost, pravda) se blížil empiriokriticismu.

Hlavní práce: *The Principles of Psychology* [Principy psychologie] (1890), *Pragmatism* [Pragmatismus] (1907; česky 1918). — 375

JAURÈS Jean (1859—1914) — význačný činitel francouzského a mezinárodního socialistického hnutí, historik. V roce 1902 vytvořil se svými stoupenci Francouzskou socialistickou stranu, která se v roce 1905 sloučila se Socialistickou stranou Francie a s Revoluční socialistickou dělnickou stranou a dostala název Francouzská sekce dělnické internacionály (SFIO). V letech 1885—1889, 1893—1898, 1902—1914 byl členem parlamentu a jedním z vůdců parlamentní socialistické frakce. V roce 1904 založil a do konce života redigoval list *L'Humanité*, který se v roce 1920 stal ústředním orgánem Francouzské komunistické strany. Jeho boj za demokracii, svobodu

lidu, proti útlaku a válkám mu získal velkou popularitu. Byl přesvědčen, že jedině socialismus definitivně skoncuje s válkami a koloniálním útlakem. Přesto však se domníval, že socialismus nezvítězí cestou boje proletariátu s buržoazií, ale v důsledku rozvoje demokratických idejí. Lenin kritizoval Jaurèsovy reformistické názory, které ho zaváděly na cestu oportunistu.

Jaurèsův boj za mír a proti válce vyvolal vůči němu nenávisť buržoazie. Těsně před první světovou válkou byl z popudu reakce zavražděn.

Hlavní dílo: *Historie socialiste de la Révolution française* [Socialistické dějiny francouzské revoluce] (1901–1907). — 227

JERUSALEM Wilhelm (1854–1923) — rakouský buržoazní idealistický filozof a psycholog, profesor filozofie ve Vídni.

Hlavní práce: *Der Kritische Idealismus und die reine Logik* [Kritický idealismus a čistá logika] (1905) aj. — 115, 171, 277

JEVLOGIJ (vl. jm. Georgijevskij V.) (nar. 1868) — ruský monarchista, krajní reakcionář, jeden z vůdců černosotňovského Svazu ruského národa. Od roku 1902 byl lublinským biskupem. Pravoslavné obyvatelstvo Lublinské a Sedlecké gubernie ho delegovalo do II. a III. státní dумы. V roce 1914 byl jmenován arcibiskupem volyňským. Po Říjnové revoluci se stal jedním z vůdců monarchistické emigrace. — 161

JODL Friedrich (1849–1914) — profesor filozofie na pražské (od roku 1885) a vídeňské (od roku 1896) univerzitě, stoupenec názorů L. Feuerbacha. Zabýval se etikou, snažil se vymanit ji z vlivu náboženství a zároveň se pokoušel vytvořit nové „náboženství lidstva“. Společně s W. Bolinem připravil druhé vydání Feuerbachových spisů. — 104

JOULE James Prescott (1818–1889) — anglický fyzik, zabýval se výzkumy elektromagnetismu a tepla, byl jedním z objevitelů zákona zachování energie. — 336

JUŠKEVIČ P. S. (1873–1945) — ruský sociální demokrat, menševik. Přikláněl se k pozitivismu a pragmatismu. V období reakce se pokoušel o revizi marxistické filozofie a nahrazoval ji empirio-symbolismem.

V letech 1917–1919 spolupracoval s ukrajinským menševickým časopisem *Objedíněnije* a přispíval do protibolševických publikací. Později zanechal politické činnosti a překládal filozofickou litera-

tu. — 28, 33—34, 36, 37, 45, 79—80, 84, 88, 118, 172, 187, 190, 196—197, 199, 221—222, 229—230, 257, 279, 291, 292, 302, 304, 312, 322, 334, 363, 364, 379

KANT Immanuel (1724—1804) — zakladatel německé klasické filozofie, od roku 1770 profesor královecké univerzity. V prvním období činnosti (asi do roku 1770) věnoval velkou pozornost přírodovědě, vyslovil kosmogonickou nebulární hypotézu, a tím podle B. Engelse „poprvé prolomil představu“ závislou na „metafyzickém způsobu myšlení“ (K. Marx - B. Engels, Spisy 20, s. 76). Později se zabýval především teorií poznání, protože za úkol filozofie považoval zkoumání možnosti a hranic lidského poznání. Podle Kanta jsou empirickým materiálem poznání vjemy, jejich zdrojem jsou nepoznatečné „věci o sobě“, nacházející se mimo subjekt, který do nich apriorně vnáší zákonitost. Kant byl ideologem liberální německé buržoazie, která byla nedůsledná v boji proti feudalismu; nemohl se oprostit od základních pojmů náboženské morálky jako je bůh, svoboda vůle a nesmrtelnost duše. Domníval se, že člověk je nemůže poznat, ale může si je myslet. Na Kantovu filozofii navázali představitelé klasického německého idealismu (Fichte, Schelling, Hegel); později pod jeho vlivem vzniklo novokantovství, novopozitivismus aj.

Hlavní práce: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [Všeobecné dějiny přírody a teorie nebes] (1755), *Kritik der reinen Vernunft* [Kritika čistého rozumu] (1781; česky pod názvem *Kritika čistého rozmyslu*, 1930), *Kritik der praktischen Vernunft* [Kritika praktického rozumu] (1788; česky 1944), *Kritik der Urteilskraft* [Kritika soudnosti] (1790; česky 1975) aj. — 40, 47, 101, 115, 120, 121, 122, 123, 131, 136, 137, 139, 141, 148, 149, 158, 162, 175, 178, 181, 184, 187, 189, 191, 195, 202, 207, 208, 217, 218, 219, 220, 221—223, 224—225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 236, 238, 239, 240, 248, 249, 257, 262, 263, 266, 269, 270, 275, 335, 370, 381, 390, 392, 393

KAUTSKY Karl (1854—1938) — jeden z vůdců německé sociální demokracie a II. internacionály; zpočátku marxista, později renegát marxismu a ideolog centrismu. Redigoval teoretický orgán německé sociální demokracie *Die Neue Zeit*. Do socialistického hnutí se zapojil v roce 1874. V roce 1881 se seznámil s Marxem a Engelsem a pod jejich vlivem se přiklonil k marxismu. Již v tomto období měl však sklony k oportunistu a Marx s Engelsem ho za to nejednou kritizovali. V 80. a 90. letech napsal řadu teoretických a historických prací o různých otázkách marxistické teorie, které přispěly

k propagaci marxismu: Karl Marx's *Ökonomische Lehren* [Ekonomické učení Karla Marxe] (1887; česky 1958), *Die Agrarfrage* [Agrární otázka] (1899; česky 1959) aj. Později zcela přešel na pozici oportunistu. Před první světovou válkou se stal centristou, za války otevřeným odpůrcem marxismu; svůj sociálšovinismus zastíral frázemi o internacionalismu. Propagoval teorii ultraimperialismu. Po Říjnové revoluci se postavil proti sovětské moci a napadal diktaturu proletariátu.

Lenin kritizoval teorie Kautského v dílech *Krach II. internacionály* (1915), *Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu* (1916), *Stát a revoluce* (1917), *Proletářská revoluce a renegát Kautsky* (1918) aj. — 120, 228, 278

KELVIN — viz Thomson William

KIRCHHOFF Gustav Robert (1824—1887) — německý fyzik. Od roku 1854 byl profesorem heidelberské, od roku 1875 berlínské univerzity. V roce 1874 se stal členem berlínské Akademie věd. Pro rozvoj vědy měly velký význam Kirchhoffovy výzkumy v elektrodynamice a v dalších oblastech fyziky. V roce 1859 společně s německým chemikem R. Bunsenem vytvořil základy spektrální analýzy. Jeho čtyřsvazkové *Vorlesungen über mathematische Physik* [Přednášky o matematické fyzice] (1874—1894) měly významnou úlohu v rozvoji teoretické fyziky. Svými filozofickými názory byl stoupencem přírodovědeckého materialismu. — 194, 286, 293, 308

KLEINPETER Hans (1869—1916) — rakouský filozof, subjektivní idealista, pokoušel se sloučit machismus s přírodními vědami.

Hlavní práce: *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart* [Teorie poznání současných přírodních věd] (1905) a řada článků v nejrůznějších časopisech. — 114, 217, 232, 247, 248, 249, 251, 252, 258, 264—266, 287, 314, 386

KNOX Howard (nar. 1868) — anglický filozof, stoupenec pragmatismu, autor knih *The Philosophy of William James* [Filozofie Williama Jamese] (1914), *The Will to Be Free* [Vůle ke svobodě] (1928), *The Evolution of Truth...* [Evoluce pravdy] (1930) aj. — 250

KUGELMANN Ludwig (1830—1902) — německý sociální demokrat, blízký přítel K. Marxe, účastník revoluce 1848—1849 v Německu, člen I. internacionály. V letech 1862—1874 si dopisoval s K. Marxem a informoval ho o situaci v Německu. Významně přispěl k vydání a rozšíření Marxova *Kapitálu*. Marxovy dopisy Kugel-

mannovi byly poprvé otištěny v roce 1902 v časopise Die Neue Zeit, v roce 1907 byly vydány v ruském překladu s Leninovou předmlouvou. — 157, 274, 361, 370

LAAAS Ernest (1837—1885) — německý filozof, pozitivista. Od roku 1872 byl univerzitním profesorem ve Štrasburku. Společně s R. Avenariem dokazoval nerozlučné spojení („principiální koordinaci“) subjektu a objektu, objekty přitom pokládal za obsahy individuálního vědomí nebo vědomí vůbec.

Hlavní práce: Kants Analogien der Erfahrung [Kantovy analogie zkušenosti] (1876), Idealismus und Positivismus [Idealismus a pozitivismus] (1879—1884). — 120, 231, 236

LAFARGUE Paul (1842—1911) — vynikající pracovník mezinárodního dělnického hnutí. Společně s Guesdem založil Francouzskou dělnickou stranu. Byl nadaný publicista, jeden z prvních stoupců vědeckého komunismu ve Francii, blízký přítel a spolupracovník K. Marxe a B. Engelse.

V dělnickém hnutí pracoval od roku 1866, kdy se stal členem I. internacionály. Za Pařížské komuny organizoval Lafargue pomoc jižních francouzských departementů revoluční Paříži, navštívil ilegálně hlavní město a informoval Marxe o událostech ve Francii. Po porážce Pařížské komuny emigroval do Španělska a pak do Portugalska, kde bojoval proti bakuninismu. V roce 1880 napsal společně s Guesdem a za pomoci Marxe a Engelse program Francouzské dělnické strany. Když byla vyhlášena amnestie pro komunardy, vrátil se do Francie a začal redigovat orgán této strany L'Égalité. Lafargue vystupoval proti oportunistu ve II. internacionále, nadšeně uvítal založení první ruské marxistické organizace Osvobození práce, později sympatizoval s bolševiky. Ve svých četných pracích Lafargue propagoval a hájil ideje marxismu v politické ekonomii, filozofii, historii a jazykovědě; bojoval proti reformismu a revizionismu, kritizoval pokusy bernsteinovců o „syntézu“ marxismu a kantovství. Lenin ocenil význam Lafargueových filozofických prací pro kritiku idealismu a agnosticismu. Lafargue se však dopouštěl některých chybných teoretických závěrů, například v rolnické a národnostní otázce nebo v názorech na úkoly socialistické revoluce. V. I. Lenin nazval Lafargua jedním „z nejtalentovanějších a nejpronikavějších šířitelů marxistických idejí“ (Spisy 17, Praha 1957, s. 295). — 227—228, 278

LAGRANGE Joseph Louis de (1736—1818) — francouzský matematik a astronom. — 329

LANGE Friedrich Albert (1828—1875) — německý filozof, novokantovec, profesor curyšské a marburské univerzity, jeden z iniciátorů hnutí „Zpět ke Kantovi“. Byl odpůrcem materialismu. Pokoušel se překonat dualismus Kantovy filozofie přeměnou „věci o sobě“ v subjektivní pojem. Hlásil se k sociálnímu darwinismu a k Malthusově teorii přelidnění.

Hlavní práce: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [Dějiny materialismu a dnešní kritika jeho významu] (1865) aj. — 120, 226, 231, 236, 313, 335, 336, 339, 359, 360, 361, 370

LANGÉVIN Paul (1872—1946) — francouzský fyzik. Od roku 1909 působil jako profesor na Collège de France, roku 1934 se stal členem pařížské Akademie věd. Jeho základní práce jsou věnovány otázkám ionizace plynů, magnetismu a akustiky. V roce 1905 se poprvé pokusil využít ke studiu vlastností hmoty statistické metody, která se od té doby široce využívá ve fyzice. Podílel se na vypracování kvantové teorie a zejména teorie relativity. Za vědecké zásluhy byl zvolen čestným členem Akademie věd SSSR a doktorem honoris causa četných zahraničních univerzit. Ve filozofii byl důsledným materialistou a vystupoval proti idealistickému výkladu teorií moderní fyziky. Aktivně působil v různých pokrokových organizacích. Koncem roku 1941 v době okupace Francie byl zatčen gestapem, uvězněn a poté deportován do města Troyes, odkud v roce 1944 uprchl do Švýcarska. Téhož roku se vrátil do osvobozené Paříže a vstoupil do Komunistické strany Francie. — 289, 293

LARMOR Joseph (1857—1942) — anglický fyzik a matematik, v letech 1880—1885 profesor glasgowské univerzity, v letech 1885—1903 profesor cambridžské univerzity. Nejvýznamnější jsou jeho práce z oblasti elektronové teorie. — 286, 293

LAVOISIER Antoine Laurent (1743—1794) — francouzský chemik, od roku 1772 člen pařížské Akademie věd a od roku 1785 její prezident. Podobně jako M. V. Lomonosov podal ve svých pracích důkaz zákona o zachování hmotnosti látek při chemických reakcích. Tento zákon měl velký vliv na další vývoj chemie. Vysvětlil proces spalování a vyvrátil flogistonovou teorii. Spolu s dalšími chemiky navrhl nové chemické názvosloví, jehož základy platí dodnes. Své názory na chemii vyložil Lavoisier v knize *Traité élémentaire de chimie* [Základy chemie] (1789). Ve filozofii byl stoupencem materialistických názorů francouzských osvícenců. — 281

LECLAIR Anton (1848—1919) — rakouský filozof, subjektivní idealista, představitel imanentní školy, obhájce fideismu. Podle V. I. Lenina otevřeně vystupoval „proti materialismu a zejména *proti sklonu k materialismu*, který se projevuje u *věštiny přírodovědců* (tento svazek, s. 239).

Hlavní práce: *Der Realismus der modernen Naturwissenschaft im Lichte der von Berkeley und Kant angebahnten Erkenntnis-kritik* [Realismus současných přírodních věd ve světle kritiky poznání zahájené Berkeleyem a Kantem] (1879), *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie* [Příspěvky k monistické teorii poznání] (1882) aj. — 89, 204, 224, 234, 235, 238, 239—240, 241, 257, 258, 261, 263, 264, 269, 270, 271, 276, 277, 378, 381

LENIN V. I. (vl. jm. Uljanov V. I.) (Lenin N.) (1870—1924) — viz Údaje o Leninově práci na knize *Materialismus a empiriokriticismus*. — 28, 34, 35, 78, 120, 330

LE ROY Edouard (1870—1954) — francouzský idealistický filozof. Od roku 1909 byl profesorem matematiky v Saint-Louis, od roku 1921 profesorem filozofie na Collège de France. Byl stoupencem Bergsonova intuitivismu, který spojoval s pragmatismem a neopozitivismem. Pokoušel se o „organickou syntézu“ filozofie, přírodních věd a náboženství.

Hlavní práce: *Un positivisme nouveau* [Nový pozitivismus] (1900—1901), *Le problème de dieu* [Problém boha] (1929), *La pensée intuitive* [Intuitivní myšlení] (1929—1930) aj. — 321 až 323

LESEVIČ V. V. (1837—1905) — ruský buržoazní filozof, pozitivista; v 80. a 90. letech se přikláněl k liberálním narodníkům a spolupracoval s časopisem *Ruskoje bogatstvo*. Pozitivismu A. Comta vytýkal nedostatečně propracovanou gnozeologii; považoval za nezbytné provést reformu starého pozitivismu na základě novokantovské teorie poznání a především na základě empiriokriticismu, v němž viděl vrchol vývoje filozofického myšlení. Jeho hlavní práce vyšly v třísvazkových sebraných spisech (1915). — 74, 216, 232, 234, 351

LÉVY Albert — profesor filozofie na univerzitě v Nancy, autor knih *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande* [Feuerbachova filozofie a její vliv na německou literaturu] (1904), *Stirner et Nietzsche* [Stirner a Nietzsche] (1904) aj. — 125—127

LIEBIG Justus von (1803—1873) — německý chemik, jeden ze zakladatelů agrochemie a nauky o půdě. Objevil zákon obnovování organických a minerálních látek v půdě. Liebigovo dílo vysoce hodnotil K. Marx. Hlavní práce: *Chemische Briefe* [Dopisy o chemii], *Anleitung zur Analyse organischer Körper* [Příručka k rozboru organických látek], *Die Chemie in ihrer Anwendung auf Agrikultur und Physiologie* [Chemie a její použití v zemědělství a fyziologii]. — 296

LIEBKNECHT Wilhelm (1826—1900) — význačný pracovník německého a mezinárodního dělnického hnutí, jeden ze zakladatelů a vůdců Sociálně demokratické strany Německa. Účastnil se aktivně revoluce 1848—1849 v Německu, po její porážce emigroval do Švýcarska a později do Anglie. V Londýně se sblížil s K. Marxem a B. Engelsem. Pod jejich vlivem se stal socialistou. Po svém návratu do Německa roku 1862 a po založení I. internacionály byl jedním z nejhorlivějších propagátorů revolučních myšlenek I. internacionály a organizátorem jejích sekcí v Německu. Od založení jednotné Sociálně demokratické strany Německa (1875) byl Liebknecht až do konce svého života členem jejího vedení a odpovědným redaktorem jejího ústředního orgánu *Vorwärts*. V letech 1867—1870 byl poslancem severoněmeckého říšského sněmu a po roce 1874 byl několikrát zvolen poslancem německého říšského sněmu. Parlamentní tribuny využíval k odhalování reakční zahraniční i vnitřní politiky pruských junkerů. Aktivně se podílel na založení II. internacionály. Marx a Engels si Liebknecha vážili, usměrňovali jeho činnost, ale zároveň ostře kritizovali jeho smířlivou politiku vůči oportunistickým živlům. — 132

LIEBMANN Otto — německý filozof, jeden z iniciátorů novokantovského hnutí.

Hlavní práce: *Kant und die Epigonen* [Kant a stoupenci] (1865). — 120

LOCKE John (1632—1704) — anglický filozof, senzualista. Ve své hlavní filozofické práci *An Essay concerning Human Understanding* [Rozprava o lidském rozumu] (1690) vypracoval senzualistickou teorii poznání. V knize *Two Treatises of Government* [Dvě pojednání o vládě] (1690; česky 1972) vypracoval na svou dobu progresivní teorii buržoazně monarchického konstitučního státu. Pokoušel se uvést do souladu víru a rozum a vytvořit náboženství, jež by bylo přijatelné pro „zdravý rozum“. Nedůslednost Lockova metafyzického materialismu a rozpornost jeho náboženských

a sociologických názorů byla podmíněna nejen tehdejšími stupněm poznání, ale i jeho politickými názory. Locke byl podle Engelse „v náboženství i v politice dítětem třídního kompromisu z roku 1688“, kterým skončila anglická buržoazní revoluce (K. Marx-B. Engels, Spisy 37, Praha 1972, s. 568).

Z Lockovy filozofie čerpali nejen materialisté, ale i idealisté.
— 44, 147

LODGE Oliver Joseph (1851—1940) — anglický fyzik, od roku 1879 profesor londýnské univerzity, od roku 1881 liverpoolské univerzity, v letech 1900—1919 rektor birminghamské univerzity; autor řady prací z různých oblastí fyziky. Jako idealista a mystik se stavěl proti materialismu, nové přírodovědecké poznatky se pokoušel využít na obranu náboženství.

Hlavní práce: *The Reality of a Spiritual World* [Reálnost duchovního světa] (1930) aj. — 115, 289, 312, 382

LOPATIN L. M. (1885—1920) — ruský idealistický filozof, profesor moskevské univerzity, předseda Moskevské společnosti psychologů, od roku 1894 redaktor idealisticky zaměřeného časopisu *Voprosy filosofii i psichologii*. Svými filozofickými názory se přikláněl k V. S. Solovjovovi. Za jeden z „nejaktuálnějších problémů“ filozofie považoval zdůvodnění „nesmrtelnosti duše“, duši chápal jako tvůrčí princip, obdařený svobodou vůle.

Hlavní práce: *Položitělnyje zadači filosofii* [Pozitivní úkoly filozofie] (1886—1891) aj. — 330—332, 334, 376, 386

LORENTZ Hendrik Antoon (1853—1928) — nizozemský fyzik, od roku 1923 ředitel výzkumného ústavu v Haarlemu. Vytvořil elektromagnetickou teorii hmoty, vysvětlil celou řadu nejdůležitějších elektrických a optických jevů (mimo jiné Zeemanův jev) a předpověděl nové. Vypracoval elektrodynamiku pohybujících se těles, která měla velký význam pro vypracování teorie relativity. Svými filozofickými názory byl materialista a aktivně vystupoval proti nejrozumnějším projevům idealismu ve fyzice.

Hlavní práce: *La théorie électromagnétique de Maxwell et son application aux corps mouvants* [Maxwellova elektromagnetická teorie a její aplikace na pohybující se tělesa] (1892), *The Theory of Electrons and Its Applications to the Phenomena of Light and Radiant Heat* [Elektronová teorie a její aplikace na jevy světelného a tepelného záření] (1909) aj. — 286, 293

LUCKA Emil (1877—1941) — rakouský spisovatel a filozof, kantovec.

Hlavní filozofické práce: *Die Phantasie* [Fantazie] (1908), *Grenzen der Seele* [Hranice duše] (1914). — 115, 189, 217

LUNAČARSKIJ A. V. (1875—1933) — profesionální revolucionář, později významný sovětský státník a politik. V revolučním hnutí pracoval od začátku 90. let. Po II. sjezdu SDDSR se stal bolševikem. Působil v redakcích bolševických listů *Vperjod*, *Proletarij* a později *Novaja žižň*. Na III. sjezdu Lunačarskij přednesl z Leninova pověření referát o ozbrojeném povstání. Zúčastnil se IV. (sjednocovacího) a V. (londýnského) sjezdu strany. V roce 1907 zastupoval bolševiky na mezinárodním socialistickém kongresu ve Stuttgartu. V období reakce se od marxismu odklonil, vstoupil do protistranické skupiny *Vperjod* a propagoval spojení marxismu s náboženstvím. V. I. Lenin podrobil tyto Lunačarského názory kritice v knize *Materialismus a empiriokriticismus*. V roce 1911 se Lunačarskij s *vperjodovci* rozešel. Za první světové války stál na pozicích internacionalismu. Začátkem roku 1917 vstoupil do skupiny mezirajonovců a byl s ní na VI. sjezdu SDDSR přijat do strany. Po Říjnové revoluci zastával až do roku 1929 funkci lidového komisaře osvěty a od roku 1929 byl předsedou vědecké rady při ústředním výkonném výboru SSSR. V srpnu 1933 byl jmenován *chargé d'affaires* SSSR ve Španělsku. Napsal řadu prací o umění a literatuře. — 33—34, 97, 99, 211—212, 312, 363, 376, 378—379, 383

MACH Ernst (1838—1916) — rakouský fyzik a filozof, subjektivní idealista, jeden ze zakladatelů empiriokriticismu. Přednášel matematiku a fyziku na univerzitě ve Štýrském Hradci a později v Praze, v letech 1895—1901 byl profesorem filozofie ve Vidni. V teorii poznání navazoval na Berkeleyovy a Humovy názory. Machovu reakční filozofii analyzoval a kritizoval Lenin v knize *Materialismus a empiriokriticismus*. — 28, 36—37, 41, 42, 49, 53, 54, 57—58, 59—65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 90, 91, 94, 95, 97, 106, 107, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 124, 127, 128—129, 132, 134, 135, 136, 147—148, 149, 151, 158, 160—163, 167, 168—169, 171, 172, 173, 181, 182—183, 184, 187, 190, 192, 193, 194—196, 199, 201—206, 208, 209, 210, 211, 212, 215, 216, 217, 218, 219, 223—224, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 257, 258, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 271, 275, 276, 277, 278, 283, 285, 286, 287, 298, 301, 309, 313, 314, 318, 319, 321, 324, 326, 327, 329, 332, 334, 335, 337, 342, 343, 350, 351, 354, 361, 372, 374—375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 386, 388, 390, 392, 393

MALINOVSKIJ A. A. — viz Bogdanov A.

MALON Benoît (1841—1893) — francouzský maloburžoazní socialista, člen I. internacionály. Účastnil se bojů za Pařížské komuny, po její porážce emigroval a připojil se k anarchistům, později se stal jedním z ideologů posibilismu. — 227

MALTHUS Thomas Robert (1766—1834) — anglikánský kněz, zakladatel teorie zabývající se přelidněním a způsobem, jak je odstranit. V díle *An Essay on the Principle of Population* [Pojednání o populačním principu] (1798) dokazoval, že příčiny přelidnění a bídy nelze hledat v ekonomických podmínkách života společnosti, ale v přírodě, v absolutním nedostatku existenčních prostředků. Podle Malthusova „teoretického schématu“ roste výroba existenčních prostředků pouze aritmetickou řadou, zatímco počet obyvatel, není-li brzděn, řadou geometrickou. Malthus ospravedlňoval války, epidemie a jiné pohromy snižující počet obyvatel; vyzýval pracující, aby neuzavírali sňatky. „Malthusovy vědecké závěry jsou ‚ohleduplné‘ vůči vládnoucím třídám vůbec a vůči reakčním elementům těchto vládnoucích tříd zvláště; to znamená, že falšuje vědu pro zájmy těchto tříd“ (K. Marx, *Teorie o nadhodnotě II*, Praha 1964, s. 122). V Rusku zastával Malthusovo stanovisko Struve, Bulgakov aj. Dnešní imperialistická buržoazie křísí Malthusovy teorie a využívá jich v boji proti pracujícím a k ospravedlnění imperialistické politiky. — 361

MARX Karel (1818—1883) — zakladatel vědeckého komunismu, geniální myslitel, vůdce a učitel mezinárodního proletariátu [viz Leninovu stať *Karel Marx* (Stručný životopis a výklad marxismu) — *Spisy* 21, Praha 1959, s. 37—87]. — 33, 34, 58, 65, 70, 73, 84, 103, 119, 124, 125, 126, 127, 138, 157, 159, 161, 163, 165, 169, 181, 182, 185, 192, 196, 209, 214, 215, 221, 226, 227, 229, 242, 266, 267, 268, 270, 271, 275, 276, 278, 283, 291, 293, 298, 328, 340, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 355, 356, 357, 360, 361, 362, 363, 366, 367, 369—370, 372, 375, 377, 378, 379, 390, 394

MAXWELL James Clerk (1831—1879) — anglický fyzik. Od roku 1856 byl profesorem aberdeenské, od roku 1860 londýnské a od roku 1871 cambridžské univerzity, kde stál v čele Cavendishovy laboratoře, která byla z jeho iniciativy založena v roce 1874. Je znám svými teoretickými výzkumy v oblasti optiky, kinetické teorie plynů a zejména teorie elektřiny. Zobecnil pokusy M. Faradaye v oblasti

zkoumání elektromagnetických jevů a vytvořil teorii elektromagnetického pole a elektromagnetickou teorii světla. Ve filozofii byl stoupencem mechanistickeho materialismu.

Hlavní práce: *Theory of Heat* [Teorie tepla] (1871), *A Treatise on Electricity and Magnetism* [Pojednání o elektřině a magnetismu] (1873) aj. — 286, 293, 328, 329

MAYER Julius Robert (1814—1878) — německý fyzik a lékař. Objevil zákon zachování energie a předpokládal, že platí i při biologických a kosmologických dějích. — 336

MEHRING Franz (1846—1919) — významný pracovník německého dělnického hnutí, jeden z vůdců a teoretiků levého křídla německé sociální demokracie, historik a literární vědec. Od konce 60. let byl znám jako publicista, redigoval demokratický list *Volkszeitung*, hájil sociální demokracii proti Bismarckovi.

V roce 1891 vstoupil do Sociálně demokratické strany Německa. Byl aktivním spolupracovníkem a jedním z redaktorů teoretického orgánu strany *Die Neue Zeit*, později redigoval list *Leipziger Volkszeitung*. V roce 1893 vyšla jeho práce *Lessing'slegende* [Lessingovská legenda] (česky 1949 pod názvem *Bedřich II.* a jeho doba (Lessingovská legenda)), v roce 1897 čtyřsvazkové dílo *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* [Dějiny německé sociální demokracie]. Významně se podílel na vydání literární pozůstalosti Marxe, Engelse a Lassalla a v roce 1918 vydal knihu o životě a díle K. Marxe. Ve svých pracích se od marxismu nejednou odklonil. V II. internacionále vystupoval aktivně proti oportunistu a revizionismu, odsuzoval kautskismus. Přitom se bál organizačního rozchodu s oportunisty. Byl důsledným internacionalistou, uvítal Říjnovou revoluci a správně pochopil význam brestlitevského míru. Od roku 1916 patřil k vůdcům Spartakova svazu a aktivně se podílel na založení Komunistické strany Německa. — 34, 277, 278, 389

MENGER Anton (1841—1906) — rakouský právník, představitel tzv. právního socialismu; od roku 1877 profesor vídeňské univerzity.

Hlavní práce: *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag in geschichtlicher Darstellung* [Právo na úplný výtěžek práce...] aj. — 354

MEŇŠIKOV M. O. (1859—1919) — ruský publicista. Novinářskou činnost zahájil v roce 1879. Psal do reakčního listu *Novoje vremja*. Lenin ho nazval „věrným hlídacím psem carské černé sotni“

(V. I. Lenin, Spisy 17, Praha 1958, s. 81). Po Říjnové revoluci bojoval proti sovětské moci a v roce 1919 byl za kontrarevoluční činnost zastřelen. — 91, 151, 237, 239

MERCIER Louis Sébastien (1740—1814) — francouzský osvícenský spisovatel, za francouzské buržoazní revoluce stoupenec girondistů. — 227

MICHAJLOVSKIJ N. K. (1842—1904) — významný ruský teoretik liberálního nacionalismu, publicista, literární kritik, pozitivistický filozof, jeden z představitelů subjektivní školy v sociologii. Svou publicistickou činnost zahájil v roce 1860. V roce 1868 se stal spolupracovníkem a později redaktorem časopisu Otčestvennyje zapiski. Koncem 70. let sestavoval a redigoval narodnické publikace. Od roku 1892 redigoval časopis Russkoje bogatstvo, na jehož stránkách ostře útočil proti marxistům. Názory Michajlovského kritizoval Lenin ve své práci Kdo jsou „přátelé lidu“ a jak bojují proti sociálním demokratům? (1894). — 229, 230, 359

MILL John Stuart (1806—1873) — anglický filozof, logik a ekonom, představitel pozitivismu a utilitarismu. V letech 1865—1868 byl členem Dolní sněmovny anglického parlamentu. Mill patřil k představitelům buržoazní politické ekonomie, kteří se podle Marxe „snažili uvést politickou ekonomii kapitálu v soulad s nároky proletariátu, které nebylo možno dále ignorovat“ (Kapitál I, Praha 1954, s. 24). Mill udělal krok zpět ve srovnání s D. Ricardem, opustil pracovní teorii hodnoty a nahradil ji vulgární teorií výrobních činitelů. Byl stoupenecem Malthusovy teorie přelidnění. Millovy ekonomické názory kritizoval N. G. Černyševskij ve svých poznámkách k překladu jeho knihy Základy politické ekonomie (1860—1861) a v Nástinu politické ekonomie (podle Milla) (1861).

Hlavní práce: A System of Logic, Ratiocinative and Inductive [Systém deduktivní a induktivní logiky] (1843), An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy [Přehled filozofie sira Williama Hamiltona] (1865), Principles of Political Economy [Základy politické ekonomie] (1848). — 129, 167, 326

MOLESCHOTT Jacob (1822—1893) — německý filozof a fyziolog nizozemského původu. V letech 1847—1854 byl soukromým docentem heidelberské univerzity, později univerzitním profesorem fyziologie v Curychu (1856—1861), Turíně (1861—1879) a v Římě (1879 až 1893). Patřil k hlavním představitelům vulgárního materialismu; ve svých dílech oživoval mechanicistické názory na přírodu

a společnost. Napsal řadu prací z fyziologie. Jeho hlavní filozofický spis má název *Der Kreislauf des Lebens* [Koloběh života] (1852). — 65, 267, 362

MORGAN Conwy Lloyd (1852—1936) — anglický biolog, psycholog a filozof. Od roku 1884 byl profesorem na bristolské univerzitě. V prvním období své činnosti zastával materialistické názory, později se jich vzdal a založil školu tzv. emergentní evoluce. Dokazoval, že ve světě existuje určitá „imanentní síla“, kterou ztotožňoval s bohem.

Hlavní práce: *Animal Life and Intelligence* [Život a inteligence zvířat] (1890—1891), *Introduction to Comparative Psychology* [Úvod do srovnávací psychologie] (1895), *Emergent Evolution* [Emergentní evoluce] (1923) aj. — 63, 207—208

MÜLLER Johannes Peter (1801—1858) — německý přírodovědec. Od roku 1830 byl profesorem bonnské, od roku 1833 berlínské univerzity. Je autorem prací z fyziologie, srovnávací anatomie, embryologie a histologie. Zkoumal centrální nervovou soustavu a smyslové orgány. V roce 1834 založil časopis *Archiv für Anatomie, Psychologie und wissenschaftliche Medizin* a vytvořil fyziologickou školu. Müller je jedním ze zakladatelů „fyziologického“ idealismu. Na základě takzvaného zákona specifické energie smyslových orgánů, který sám zformuloval, považoval počítky za výsledek projevu vnitřní energie smyslových orgánů člověka a v kantovském duchu docházel k závěru o nemožnosti poznání vnějšího světa.

Hlavní práce: *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Thiere...* [Srovnávací fyziologie lidského a zvířecího zraku...] (1826), *Handbuch der Physiologie* [Učebnice fyziologie] (1833—1840) aj. — 335

NAPOLEON I. (vl. jm. Bonaparte) (1769—1821) — francouzský císař v letech 1804—1814 a 1815. — 153, 154, 158, 165, 206

NĚVSKIJ V. I. (1876—1937) — ruský profesionální revolucionář, člen strany od roku 1898, jeden z organizátorů prvního donského výboru SDDSR. Řídil stranickou práci v Rostově na Donu, Moskvě, Petrohradě, Voroněži, Charkově a v dalších městech. Aktivně se účastnil revoluce v letech 1905—1907. Po únorové buržoazně demokratické revoluci v roce 1917 byl jedním z organizátorů a vedoucích pracovníků vojenské organizace v Petrohradě. Aktivně se zúčastnil říjnového ozbrojeného povstání a byl členem petrohradského vojenského revolučního výboru. Po Říjnové revoluci

pracoval v sovětech, ve straně a věnoval se vědecké práci. Byl lidovým komisařem dopravy, místopředsedou VÚVV, rektorem Komunistické univerzity J. M. Sverdlova, zástupcem vedoucího komise pro studium dějin strany (Ispart) při ÚV VKS(b) a ředitelem Leninovy státní knihovny. Je autorem celé řady filozofických prací. — 35

NEWTON Isaac (1642—1727) — anglický fyzik, astronom a matematik.

Od roku 1669 vedl katedru fyziky a matematiky na cambridžské univerzitě. Od roku 1672 byl členem londýnské Královské společnosti a od roku 1703 jejím prezidentem. Zformuloval základní zákony klasické mechaniky, objevil gravitační zákon, dispersi světla a paralelně s G. Leibnizem vypracoval základy diferenciálního a integrálního počtu. Hmotu považoval za inertní, neschopnou vlastního pohybu. Tvrdil, že „první impuls“, který uvedl vesmír do pohybu, pocházel od boha. Newtonovy názory významně ovlivnily formování mechanicistického materialismu.

Hlavní práce: *Philosophiae naturalis principia mathematica* [Matematické základy přírodní filozofie] (1687) aj. — 202—203, 282, 336

ORTODOX — viz Axelrodová L. I.

OSTWALD Wilhelm Friedrich (1853—1932) — německý přírodovědec

a idealistický filozof. Od roku 1882 byl profesorem řížské polytechniky, od roku 1887 profesorem fyzikální chemie na lipské univerzitě. Jeho základní práce jsou věnovány teorii elektrolytické disociace. Je autorem „energetické“ teorie, jedné z variant „fyzikálního“ idealismu. Energii považoval za nejobecnější pojem, přičemž odděloval pohyb a energii od hmoty. V. I. Lenin označil Ostwalda za velkého chemika a malého filozofa; kritizoval energetismus a dokázal jeho vědeckou neudržitelnost.

Hlavní filozofické práce: *Energie und ihre Wandlungen* [Energie a její přeměny] (1888), *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus* [Překonání vědeckého materialismu] (1895), *Vorlesungen über Naturphilosophie* [Přednášky z přírodní filozofie] (1902), od roku 1901 vydával časopis *Annalen der Naturphilosophie*. — 68, 77, 191, 252, 258, 283, 298, 300—303, 318, 365, 375, 376

PAULSEN Friedrich (1846—1908) — německý filozof, novokantovec, jeden z nejkonzervativnějších teoretiků německé pedagogiky z konce 19. a počátku 20. století. Od roku 1878 působil jako pro-

fesor na berlínské univerzitě. Byl ovlivněn Schopenhauerovou idealistickou filozofií. Obhajoval náboženství.

Hlavní práce: *System der Ethik* [Systém etiky] (1899) aj. Leninovy poznámky týkající se Paulsenovy práce *Entleitung in die Philosophie* [Úvod do filozofie] (1892) viz *Filozofické sešity* (Spisy 38, Praha 1960, s. 51–53). — 382

PEARSON Karl (1857–1936) — anglický matematik, biolog a idealistický filozof. Od roku 1884 byl profesorem londýnské univerzity. Ve svých pracích obhajoval reakční eugenickou teorii „přirozeného výběru“ v lidské společnosti. Popularizoval pozitivismus, odmítal objektivnost přírodních zákonů a vystupoval proti materialistickému světovému názoru. Lenin o něm napsal: „...anglický machista K. Pearson, který ignoruje všechny filozofické úskoky a neuznává ani introjekci, ani koordinaci, ani ‚objev elementů světa‘, dochází k nevyhnutelnému závěru, že machismus, je-li zbaven podobných ‚roušek‘, musí dospět k čistému subjektivnímu idealismu.“ (Tento svazek, s. 112.) — 69–70, 112, 115–116, 167, 168–169, 183–184, 207, 208, 232, 239, 250, 288, 289, 298, 309, 314, 334, 337, 375

PELLAT Henri (1850–1909) — francouzský fyzik, profesor, autor významných prací o elektřině.

Hlavní práce: *Cours d'électricité* [Učebnice elektřiny] (1901 až 1908). — 289

PETZOLDT Joseph (1862–1929) — německý reakční filozof, subjektivní idealista, žák E. Macha a R. Avenaria. Odmítal materialismus jako filozofický směr a nahrazoval materialistické pojetí kauzality apriorním principem „jednoznačné určenosti“. Podle Leninových slov Petzoldt „...je skvělým příkladem reakční machistické scholastiky“. (Tento svazek, s. 184.)

Hlavní práce: *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung* [Úvod do filozofie čisté zkušenosti] (1900–1904), *Das Weltproblem von positivistischen Standpunkte aus* [Problém světa z pozitivistického hlediska] (1906) aj. — 28, 41, 59, 73, 74, 80, 84, 94, 97–99, 100, 101, 102, 104, 113, 150, 158, 169–170, 174, 184–187, 195, 197–198, 212, 215, 230, 232, 234, 239, 241, 246, 247, 249, 250, 278, 351–353, 354, 377, 378, 380, 383, 386

PILLON François (1830–1914) — francouzský filozof, novokantovec, žák nejvýznamnějšího francouzského představitele tohoto směru Ch. Renouviere; od roku 1890 redigoval časopis *L'Année Philoso-*

phique, v němž publikoval několik článků. Je autorem knihy *La philosophie Secrétan* [Secrétanova filozofie] (1898). — 49, 237, 258

PLATÓN (427—347 př. n. l.) — řecký filozof, tvůrce objektivně idealistického směru v antické filozofii. Platónova díla napsaná většinou ve formě dialogů (*Symposion*, *Theaitetos*, *Faidon* aj.) zahrnují nejrůznější oblasti antické filozofie — metafyziku, dialektiku, logiku atd. Platónova filozofie, zejména jeho náboženská etika a učení o „ideálním státě“, vyjadřovala zájmy otrokářské aristokracie. Platón tvrdil, že příroda, „svět smyslových věcí“ objektivně neexistuje, ale je jen „stínem“ věčného a neměnného „světa duchovních podstat“ — idejí. Platónova mystická teorie poznání je založena na víře v nesmrtelnost duše a její nezávislost na těle. Tvrdil, že poznání pravdy je možné jedině hlubokým sebezpozorováním, cestou „anamnézy“ — rozpomínáním se na svět idejí, který duše viděla tehdy, než vstoupila do smrtelného těla.

Leninovo hodnocení Platónovy filozofie viz *Filozofické sešity* (Spisy 38, Praha 1960). — 104, 151

PLECHANOV G. V. (Belto N.) (1856—1918) — marxistický filozof, literární historik a estetik, významný činitel ruského a mezinárodního dělnického hnutí, první propagátor marxismu v Rusku. Jako student navázal v roce 1875 spojení s narodniky a s petrohradskými dělníky a zapojil se do revolučního hnutí. V roce 1877 se stal členem narodnické organizace *Zemlja i volja* a po jejím rozštěpení v roce 1879 se postavil do čela nově vytvořené narodnické organizace *Čornyjпередěl*. V roce 1880 emigroval, rozešel se s narodnictvím a v roce 1883 založil v Ženevě první ruskou marxistickou organizaci — skupinu *Osvobození práce*. Po roce 1900 redigoval spolu s Leninem list *Jiskra* a časopis *Zarja*, podílel se na přípravě programu strany a II. sjezdu SDDSR. Na sjezd byl delegován skupinou *Osvobození práce*, patřil k většinovým jiskrovcům, byl členem byra (předsednictva) sjezdu.

Po II. sjezdu SDDSR zaujal smířlivecké stanovisko vůči oportunistům a později se přiklonil k menševikům. Za první ruské revoluce 1905—1907 souhlasil v zásadních otázkách s menševiky. V letech reakce vystupoval proti machistické revizi marxismu i proti likvidátorství. Postavil se do čela skupiny menševiků, kteří byli stoupenci zachování ilegální strany. Za první světové války patřil k sociálšovinistům. Po únorové revoluci 1917 se vrátil do Ruska a podporoval prozatímní vládu; s Říjnovou revolucí nesouhlasil.

Hlavní práce: Sozializm i političeskaja borba [Socialismus a politický boj] (1883; česky ve Vybraných filozofických spisech I, 1959), Naši raznoglasija [Naše neshody] (1884; česky ve Vybraných filozofických spisech I, 1959), K voprosu o razvitii monističeskogo vzgljada na istoriju [O vývoji monistického názoru na dějiny] (1895; česky ve Vybraných filozofických spisech I, 1959), Beiträge zur Geschichte des Materialismus [Očerki po istorii materializmu] (1896; česky pod názvem Příspěvky k dějinám materialismu, Vybrané filozofické spisy II, 1960), Obosnovanije narodničestva v trudach g-na Voroncova (V. V.) [Zdůvodnění narodnictví v pracích pana Voroncova (V. V.)] (1896), O materialističeskom ponimanii istorii [O materialistickém pojetí dějin] (1897; česky ve Vybraných filozofických spisech II, 1960), K voprosu o roli ličnosti v istorii [O úloze osobnosti v dějinách] (1898; česky ve Vybraných filozofických spisech II, 1960) aj. — 36, 37, 40, 75, 101, 103, 106, 118, 119, 120, 121, 124, 125, 130, 132, 133, 136, 142, 144, 163, 168, 173, 174, 175, 176, 221—222, 260, 266, 277, 280, 388

POINCARÉ Henri (1854—1912) — francouzský matematik a fyzik. Od roku 1886 působil jako profesor na pařížské univerzitě, od roku 1887 byl členem pařížské Akademie věd. Je znám svými pracemi z oblasti teorie diferenciálních rovnic, matematické fyziky a astrodynamiky. Současně s A. Einsteinem vytvořil základy teorie relativity. Svými filozofickými názory měl Poincaré blízko k machismu, odmítal objektivní existenci hmoty a objektivní zákonitosti přírody. Podle Poincarého neurčuje hodnotu vědecké teorie, do jaké míry správně a hluboce odráží skutečnost, ale zda je vhodná a účelná její aplikace.

Hlavní filozofické práce: La science et l'hypothèse [Věda a hypotéza] (1902), La valeur de la science [Hodnota vědy] (1905), Science et methode [Věda a metoda] (1909) aj. — 45, 70, 187—188, 206, 281—282, 285, 286, 292, 304, 308, 309, 313, 321—323, 327—328, 329, 334, 337, 340, 342, 375, 376

POINCARÉ Lucien Antoine (1862—1920) — francouzský fyzik, zabýval se teorií elektřiny. Nejznámější je jeho kniha La physique moderne [Moderní fyzika] (1906). — 328

POPPER Josef (1838—1921) — rakouský inženýr, pozitivista; představitel maloburžoazního „úřednického“ socialismu; autor knihy Das Recht zu Leben und Pflicht zu sterben [Právo žít a povinnost zemřít] (1884) aj. — 354

POYNTING John Henry (1852—1914) — anglický fyzik; od roku 1880 profesor birminghamské univerzity, od roku 1888 člen londýnské Královské společnosti.

Hlavní práce: *On the Transfer of Energy in the Electromagnetic Field* [O přenosu energie v elektromagnetickém poli] (1884). — 304, 309

PURIŠKEVIČ V. M. (1870—1920) — velkostatkář, černosotňovec, monarchista. Od roku 1900 pracoval na ministerstvu vnitra. Patřil k zakladatelům černosotňovského Svazu ruského národa. V roce 1907 z něho vystoupil a založil novou monarchistickou kontra-revoluční organizaci Svaz archanděla Michaila. Za Besarabskou gubernii byl poslancem II., III. a IV. státní dumy, proslul svými protižidovskými projevy. Za první světové války požadoval vytvoření silné vlády, která by dovedla válku do „vítězného konce“. Po Říjnové revoluci aktivně bojoval proti sovětské moci. — 223

PYRRHÓN z Élidy (asi 365—275 př. n. l.) — starořecký filozof, zakladatel antického skepticismu. Pyrrhón popíral existenci objektivní skutečnosti, hlásal odchod od praktického života do ústraní a naprostou lhostejnost k životu. — 162, 228

RACHMETOV N. (vl. jm. Bljum O. V.) (nar. 1886) — sociální demokrat menševik, později provokatér. Zabýval se publicistickou činností, přispíval do listu *Golos truda*. Od července 1909 byl agentem řížské tajné policie. V roce 1917 byl odhalen, odsouzen k trestu odnětí svobody a později vypovězen. — 28, 257

RAMSAY William (1852—1916) — anglický chemik a fyzik. Od roku 1880 byl profesorem bristolské a od roku 1887 londýnské univerzity. Stal se čestným členem petrohradské Akademie věd. Je autorem významných prací z oblasti organické a fyzikální chemie. Společně s J. Reylem objevil argon, společně s M. Traversem kryptón, xenón a neón a samostatně hélium, které tvoří tzv. nultý sloupec Mendělejevovy periodické soustavy prvků. Vypracoval projekt na podzemní zplynování uhlí a technické využití vzniklého plynu. Lenin vysoce hodnotil Ramsayův projekt a věnoval této otázce článek *Jedno z velikých vítězství techniky* (Spisy 19, Praha 1959, s. 49—50).

Hlavní práce: *A System of Chemistry* [Systém chemie] (1891), *The Gases of the Atmosphere* [Atmosférické plyny] (1896), *Modern*

Chemistry [Moderní chemie] (1901), Essays Biographical and Chemical [Biografické a chemické studie] (1908) aj. — 344

RAPPOFORT Charles (1865—1941) — francouzský socialista. Pro revizi marxistické filozofie byl kritizován P. Lafarguem. Je autorem řady filozofických a sociologických prací. — 227

RAU Albrecht (1843—1920) — německý filozof, stoupenec L. Feuerbacha.

Hlavní práce: Ludwig Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart [Filozofie Ludvíka Feuerbacha, dnešní přírodověda a dnešní filozofická kritika] (1882) aj. Poznámky V. I. Lenina o Rauově práci Fr. Paulsen über E. Haeckel [F. Paulsen o E. Haeckelovi] viz Filozofické sešity (Spisy 38, Praha 1960, s. 402). — 226—227, 263, 392

REHMKE Johannes (1848—1930) — německý idealistický filozof, jeden z představitelů imanentní školy. Od roku 1885 byl profesorem na univerzitě v Greifswaldu. Vystupoval proti dialektickému a přírodovědeckému materialismu, obhajoval náboženství a považoval boha za „reálný pojem“.

Hlavní práce: Philosophie als Grundwissenschaft [Filozofie jako základ vědy] (1910), Logik oder Philosophie als Wissenslehre [Logika neboli filozofie jako teorie vědění] aj. — 89, 204, 224, 234, 235, 238, 239, 255, 307, 335, 381, 382

RENOUVIER Charles (1815—1903) — francouzský matematik a filozof, čelný představitel neokritické filozofické školy. Od roku 1890 se aktivně podílel na vydávání časopisu L'Année Philosophique.

Hlavní práce: Essais de critique générale [Pojednání o obecné kritice] (1854—1864), Le personalisme [Personalismus] aj. — 49, 232, 236, 237, 239, 258

REV Abel (1873—1940) — francouzský pozitivista. Od roku 1919 působil jako profesor na Sorbonně. V oblasti přírodovědy byl nedůsledným materialistou, v teorii poznání zastával machistické názory.

Hlavní práce: La théorie de la physique chez les physiciens contemporains [Teorie fyziky u současných fyziků] (1907), La philosophie moderne [Moderní filozofie] (1908), k níž jsou uveřejněny Leninovy poznámky ve Filozofických sešitech (Spisy 38, Praha 1960, s. 415—482). — 282—287, 289, 293, 294, 295, 315—316, 323—330, 336—339, 340, 342

RICARDO David (1772—1823) — anglický ekonom, jeden z nejvýznamnějších představitelů klasické buržoazní politické ekonomie. Ve svých názorech vycházel z pracovní teorie hodnoty. — 348

RIEHL Alois (1844—1924) — německý filozof, novokantovec. Od roku 1873 působil postupně jako univerzitní profesor ve Štýrském Hradci, Freiburgu, Kielu, Halle a Berlíně. Pokoušel se o „realistický“ výklad Kantova učení ve vztahu k současným přírodním vědám.

Hlavní práce: *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaften* [Filozofický kriticismus a jeho význam pro pozitivní vědu] (1876—1887). — 120, 171, 231, 236

RIGHI Augusto (1850—1921) — italský fyzik, od roku 1873 profesor boloňského technického institutu. Je znám svými pracemi z oblasti elektřiny a magnetismu. Byl stoupencem živelného materialismu.

Hlavní práce: *La moderna teoria dei fenomeni fisici* [Moderní teorie fyzikálních jevů] (1904), *Le nuove vedute sull' intima struttura della materia* [Nové názory na vnitřní stavbu hmoty] (1907) aj. — 288, 289, 292

ROBESPIERRE Maximilien Marie Isidore de (1758—1794) — ústřední postava Velké francouzské revoluce. Stál v čele jakobínské diktatury a zasloužil se o porážku girondistů. Byl mezi lidem velice populární; dostalo se mu přezdívky „nepodplatitelný“. Po svržení jakobínů reakcí 27. července 1794 (9. thermidoru podle republikánského kalendáře) byli Robespierre a jeho stoupenci zatčeni a bez soudu popraveni. — 227

RODIER Georges (1848—1954) — profesor dějin antické filozofie v Paříži. — 250

RÜCKER Arthur William (1848—1915) — anglický fyzik, v letech 1901—1908 byl rektorem londýnské univerzity, pracoval v oblasti geofyziky a teorie elektřiny a magnetismu. Byl stoupencem živelného materialismu. — 303—306, 308—310

RUDNĚV V. A. — viz Bazarov, V.

RYLE Reginald John (1854—1922) — anglický přírodovědec. V časopise *Natural Science* uveřejnil roku 1862 článek *Professor Lloyd Morgan on the Grammar of Science* [Profesor Lloyd Morgan

o gramatice vědy], v němž obhajoval Pearsonovy idealistické názory. — 208

SENIOR Nassau William (1790—1864) — anglický vulgární ekonom. Hájil zájmy továrníků a ve 30. letech 19. století se aktivně zúčastnil jejich kampaně proti zkrácení pracovní doby v Anglii. Jeho pamflet *Letters on the Factory Act, as It Affects the Cotton Manufacture* [Dopisy o vlivu továrního zákona na bavlnářský průmysl] (1837) ostře kritizoval K. Marx v *Kapitálu* (viz K. Marx-B. Engels, *Kapitál I*, Praha 1954, s. 241—247). — 160

SEXTOS Empeiricos (kolem 150 nebo 200 n. l.) — řecký filozof a lékař, významný představitel antického skepticismu. Odmítal možnost pravdivého poznání, vystupoval proti „dogmatickým“ názorům a mravním principům. Tvrdil, že člověk nemá mít žádné názory, protože jakýkoli názor je podle něho hlavní překážkou na cestě ke štěstí (ataraxie). Jeho obsáhlé spisy *Základy pyrrhonismu* a *Proti matematikům* obsahují bohatý historickofilozofický materiál. — 162

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph (1755—1854) — představitel německé klasické filozofie. Od roku 1798 byl univerzitním profesorem v Jeně, od roku 1803 ve Würtzburgu, od roku 1806 v Mnichově a od roku 1841 v Berlíně. Nejdříve byl stoupencem Fichteovy filozofie, později vytvořil vlastní objektivně idealistickou „identitní filozofii“, neboť vyslovil myšlenku absolutní identity bytí a myšlení, hmoty a ducha, objektu a subjektu. Přírodní vývoj chápal Schelling jako nevědomou dialektickou činnost „světového ducha“. Přírodní filozofie bez ohledu na její idealistický charakter byla nejvyšším přínosem jeho filozofického systému. V posledním období své činnosti, kdy se stal oficiálním ideologem královského Pruska, hlásal náboženskou a mystickou „filozofii zjevení“, proti které vystupoval B. Engels (viz K. Marx-B. Engels, *Ergänzungsband*, Berlin 1967, S. 163—246).

Hlavní práce: *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* [První náčrt soustavy přírodní filozofie] (1799), *System des transzendentalen Idealismus* [Soustava transcendentálního idealismu] (1800). — 115, 369, 393

SCHMIDT Heinrich (1874—1935) — německý biolog, žák a stoupenec učení Ernesta Haeckela. Aktivně se účastnil Haeckelova boje proti idealismu a klerikalismu. Obhajoval Haeckela před útoky reakčních filozofů a teologů.

Hlavní práce: *Der Kampf um die „Welträtsel“ und die Kritik* [Boj o „Záhady světa“ a kritika] (1900), *Haeckels biogenetisches Grundgesetz und seine Gegner* [Haeckelův základní biogenetický zákon a jeho odpůrci] (1902), *Monismus und Christentum* [Monismus a křesťanství] (1906) aj. — 382

SCHOPENHAUER Arthur (1788—1860) — německý filozof, subjektivní idealista, který vyjadřoval názory reakčních vrstev německé buržoazie. Vnější svět je podle Schopenhauera fenomenálním světem, který je produktem aktivity vnitřní iracionální podstaty subjektu, a není dostupný poznání. Schopenhauer odmítal myšlenku společenského pokroku. Voluntarismus, iracionalismus a pesimismus Schopenhauerovy filozofie značně ovlivnil buržoazní filozofii druhé poloviny 19. století. Základní myšlenky své filozofie zformuloval v roce 1813 v doktorské práci a pak je vyložil ve svém hlavním díle *Die Welt als Wille und Vorstellung* [Svět jako vůle a představa] (1819). — 217, 255

SCHUBERT-SOLDERN Richard (1852—1935) — profesor filozofie v Lipsku, představitel tzv. imanentní filozofie; podílel se na vydávání německého reakčního časopisu *Zeitschrift für immanente Philosophie*.

Hlavní práce: *Über Transcendenz des Objects und Subjects* [O transcenci objektu a subjektu] (1882), *Grundlagen einer Erkenntnistheorie* [Základy teorie poznání] (1884), *Das menschliche Glück und die soziale Frage* [Lidské štěstí a sociální otázka] (1896) aj. — 89, 95, 105, 204, 234, 235, 236, 238, 239, 241—242, 243, 258, 277, 356, 358, 378, 381

SCHULZE Gottlieb Ernst (1761—1833) — německý idealistický filozof, stoupenec D. Huma. Byl profesorem v Helmstedtu a později v Göttingenu. Schulze odmítl Kantovu „věc o sobě“ jako reziduující dogmatického myšlení a omezil poznání na zkušenost danou počítky. Pokoušel se obnovit a modernizovat antický skepticismus. V dějinách filozofie je znám jako Schulze-Aenesidemos, podle jména řeckého filozofa, skeptika Aenesidema, o němž napsal své hlavní dílo.

Kromě knihy, o níž se zmiňuje V. I. Lenin, napsal *Grundriss der philosophischen Wissenschaften* [Základy filozofických věd] (1788—1790), *Kritik der theoretischen Philosophie* [Kritika teoretické filozofie] (1801) aj. — 162—163, 210, 219—220, 221, 223

SCHUPPE Wilhelm (1836—1913) — německý filozof, subjektivní idea-

lista, představitel tzv. imanentní školy. Od roku 1873 profesor greifswaldské univerzity. Podle Schuppeho je bytí totožné s vědomím, které se skládá z jednotlivých Já. Schuppe spolupracoval s německým reakčním časopisem Zeitschrift für immanente Philosophie.

Hlavní práce: Erkenntnistheoretische Logik [Logika na základě teorie poznání] (1878), Die immanente Philosophie... [Imanentní filozofie...] (1897), Der Solipsismus [Solipsismus] (1898) aj. — 28, 89, 91, 93, 97, 105, 132, 204, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 244, 249, 250, 255, 257, 270, 356, 378, 388

SCHWEGLER Albert (1819—1859) — německý teolog, filozof, filolog a historik, autor knihy Geschichte der Philosophie im Umriss [Nástin dějin filozofie] (1847). Přeložil do němčiny Aristotelovu Metafyziku, redigoval časopis Jahrbücher der Gegenwart, který vycházel ve Stuttgartu a v Tübingenu v letech 1843—1848. — 152

SMITH Norman Kemp (1872—1958) — anglický idealistický filozof blízký neorealismu. V letech 1919—1945 byl profesorem edinburghské univerzity.

Hlavní práce: Prolegomena to an Idealistic Theory of Knowledge [Prolegomena k idealistické teorii poznání] (1924) aj. — 89—91, 111, 171

SNYDER Carl (nar. 1869) — americký ekonom a spisovatel, autor populárních přírodovědných knih New Conceptions in Science [Nové koncepce ve vědě] (1903), The World Machine [Stroj světa] (1907). — 386—387

SÓKRATES (asi 469—399 př. n. l.) — řecký idealistický filozof, zahájil novou etapu antické filozofie tím, že zaměřil pozornost na člověka, myšlení a etické problémy. — 104

SOLOVJOV V. S. (1853—1900) — ruský filozof, iracionalista a mystik. Navázal na platónské učení o ideách a nad veškeré bytí stavěl „duchovní počátek“ — boha, v němž viděl základ „všejednoty“ světa. Vystupoval proti materialismu, zdůrazňoval význam filozofického výkladu křesťanství a propagoval myšlenku světové církve a náboženského „obrození“ lidstva.

Solovjovova filozofie silně ovlivnila nejen ruské buržoazní filozofy konce 19. a první poloviny 20. století, ale i řadu moderních idealistických filozofů v kapitalistických zemích.

Hlavní práce: Krizis zapadnoj filosofii [Krise západní filozofie]

(1874), Filozofskije načala celnogo znanija [Filozofické principy jednotného vědění] (1877), Kritika otlvečennych načal [Kritika abstraktních principů] (1877–1880). — 331

SOREL Georges (1847–1922) — francouzský sociolog a filozof, teoretik anarchosyndikalismu, ve filozofii eklektik. Na jeho filozofii měl vliv Proudhon, Nietzsche a Bergson. Sorel se pokoušel spojit marxismus s proudhonismem, hájil iracionalismus a voluntarismus. — 323

SPENCER Herbert (1820–1903) — anglický filozof, psycholog a sociolog, význačný představitel pozitivismu, jeden ze zakladatelů tzv. organistické teorie společnosti. Ve snaze ospravedlnit sociální nerovnost přirovnával lidskou společnost ke zvířecímu organismu a přenášel biologické učení o existenčním boji na dějiny lidstva. Byl předním ideologem evropského buržoazního liberalismu.

Hlavní práce: System of Synthetic Philosophy [Systém syntetické filozofie] (1862–1896; česky pod názvem Filozofie souborná, 1901). — 230, 250, 359

STALLO John Bernard (1823–1900) — americký filozof a fyzik. Nejprve byl stoupencem hegelovského idealismu, později přešel k empiriokriticismu. — 341, 342

STARCKE Carl Nicolai (1858–1926) — dánský filozof a sociolog. Působil od roku 1916 jako profesor v Kodani. Je autorem knihy Ludwig Feuerbach (1855), kterou podrobil kritice B. Engels v práci Ludwig Feuerbach a vyústění německé klasické filozofie. — 230–231

STOLYPIN P. A. (1862–1911) — státník carského Ruska, velkostatkář. V letech 1906–1911 byl předsedou rady ministrů a ministrem vnitra. Po porážce revoluce prováděl krvavé represálie (stolypinská reakce v letech 1907–1910). V roce 1907 car na jeho návrh rozpustil II. státní dumu a vydal 3. června nový volební zákon, který zajišťoval v dumě většinu kontrarevoluci. Stolypin byl autorem agrární reformy, jejímž cílem bylo získat na vesnici oporu carskému absolutismu. Touto oporou se měli stát kulaci. Avšak jeho pokus upevnit samoděržaví shora, v zájmu buržoazie a statkářů, ztroskotal. V roce 1911 zavraždil Stolypina v Kyjevě agent tajné policie eser Bogrov. — 246

STRUVE P. B. (1870–1944) — ruský buržoazní ekonom a publicista, představitel legálního marxismu, spolupracovník a redaktor časopisů Novoje slovo (1897), Načalo (1899) a Žizň (1900). Již ve své první práci Kritičeskije zametki k voprosu ob ekonomičeskom razvi-

tii Rossii [Kritické poznámky k ekonomickému vývoji Ruska] (1894) kritizoval narodnictví, „doplňoval“ a „kritizoval“ Marxovo ekonomické a filozofické učení, sympatizoval s představiteli vulgární buržoazní politické ekonomie a propagoval matlhuziánství. Lenin ho nazval „velikým mistrem renegátství“ (Spisy 13, Praha 1956, s. 495). Na přelomu století se Struve definitivně rozešel s marxismem a sociální demokracií, přešel k liberálům a stal se jedním z teoretiků a organizátorů buržoazně liberální organizace Svaz osvobození (1904—1905) a redaktorem jejího ilegálního orgánu Osvobožděnjje (1902—1905). Od roku 1905 byl členem ústředního výboru kadetské strany a po porážce revoluce roku 1905—1907 vůdcem pravého křídla liberálů. Po Říjnové revoluci byl členem Wrangelovy kontrarevoluční vlády; později emigroval. — 91, 237, 378

SUVOROV S. A. (Borisov) (1869—1918) — ruský sociální demokrat, publicista a statistik. Do revoluční činnosti se zapojil v 90. letech jako narodovoljovec. V roce 1900 se stal sociálním demokratem; v letech 1905—1907 pracoval v bolševických organizacích v různých městech Ruska. Byl delegátem IV. (sjednocovacího) sjezdu SDDSR. Na sjezdu vystoupil jako jeden z referentů o agrární otázce a hájil požadavek, aby byla statkářská půda rozdělena a předána do soukromého vlastnictví rolníků. Po porážce revoluce v letech 1905—1907 se přiklonil k přívržencům machismu ve straně, kteří zahájili tažení proti marxistické filozofii. Byl spoluautorem jejich sborníku Očerki po filosofii marksizma [Příspěvky k filozofii marxismu] (1908). Suvorovovy protimarxistické filozofické názory podrobil kritice Lenin v práci Materialismus a empiriokriticismus (1909).

Po roce 1910 zanechal Suvorov stranické práce a věnoval se statistice. V roce 1917 se přiklonil k menševikům-internacionalistům. Před Říjnovou revolucí i po ní zastával řadu volených funkcí v Moskvě a v Jaroslavi. Zahynul za kontrarevolučního povstání v Jaroslavi v červenci 1918. — 33—34, 363—367

ŠIŠKIN N. I. (1840—1906) — ruský matematik a fyzik, člen Moskevské psychologické společnosti. Přispíval do časopisu Voprosy filosofii a psichologii. Ve svých článcích obhajoval myšlenky empiriokriticismu v přírodních vědách. — 330—333

THALÉS z Milétu (asi 624—asi 543 př. n. l.) — řecký filozof, živelný materialista. Byl zakladatelem iónské školy, za počátek (pralátku) všeho jsoucna pokládal vodu. — 313

THOMSON Joseph John (1856—1940) — anglický fyzik. Od roku 1884 byl profesorem na Trinity College a ředitelem Cavendishovy laboratoře cambridžské univerzity. Byl členem londýnské Královské společnosti a v letech 1915—1920 jejím prezidentem. Je znám svými pracemi z teorie víření, aplikace obecných principů mechaniky na fyzikální a fyzikálně chemické jevy a zejména výzkumy v oblasti elektřiny a magnetismu. V roce 1897 objevil elektron, v roce 1903 vytvořil jeden z prvních modelů atomu. Svými filozofickými názory patřil k živelným materialistům. — 289

THOMSON William, lord Kelvin (1824—1907) — anglický fyzik. Od roku 1846 do roku 1899 působil jako univerzitní profesor v Glasgowě. Byl členem londýnské Královské společnosti a v letech 1890—1895 jejím prezidentem. Byl čestným členem petrohradské Akademie věd. Věnoval velkou pozornost otázkám matematické fyziky, jejímu vyučování a technické aplikaci. Velký význam mají jeho práce z oblasti termodynamiky, elektřiny, magnetismu atd. Thomson je také autorem několika vynálezů a zlepšení fyzikálních přístrojů (kompasu, galvanometru aj.). Svými filozofickými názory se řadí mezi mechanicistické materialisty.

Hlavní Thomsonovy práce byly uveřejněny ve sbornících: Reprint of Papers on Electricity and Magnetism [Nové vydání prací o elektřině a magnetismu] (1872), Mathematical and Physical Papers [Práce z matematiky a fyziky] (1882—1911), Popular Lectures and Addresses [Populární přednášky a projevy] (1889—1894). — 286, 293

TURGENEV I. S. (1818—1883) — ruský spisovatel. Napsal řadu románů, povídek a divadelních her, v nichž vylíčil mentalitu ruské společnosti 30.—70. let minulého století. Vytvořil celou galerii „zbytečných lidí“, kteří si uvědomovali, že šlechtické zřízení je odsouzeno k zániku, avšak prakticky nebyli schopni podniknout nic, aby toto zřízení změnili. Jako první uvedl do literatury představitele nové generace — revolučního demokrata-raznočince. Protest proti nevolnictví se v Turgeněvově tvorbě mísil s umírněně liberálními požadavky. — 108, 120

ULJANOV V. I. — viz Lenin V. I.

UEBERWEG Friedrich (1826—1871) — německý buržoazní filozof, od roku 1867 profesor královecké univerzity. Ve svých filozofických názorech se přibližoval materialismu. Proslavil se svou knihou Grundriss der Geschichte der Philosophie [Nástin dějin filozofie] (1862—1866). — 217

VALENTINOV N. (vl. jm. Volskij N. V.) (1879—1964) — menševik, novinář. Po II. sjezdu SDDSR se přiklonil k bolševikům, koncem roku 1904 přešel k menševikům. Redigoval legální menševický list Moskovskaja gazeta a publikoval v menševických časopisech Pravda, Naše dělo, Dělo žizni aj. i v buržoazním listu Russkoje slovo. V letech reakce patřil k likvidátorům. Pokoušel se o revizi marxismu a obhajoval subjektivně idealistické názory E. Macha a R. Avenaria. Valentinovovy filozofické názory kritizoval Lenin ve své práci Materialismus a empiriokriticismus (1909).

Po Říjnové revoluci byl Valentinov zástupcem redaktora listu Torgovo-promyšlennaja gazeta, orgánu Nejvyšší národohospodářské rady, později pracoval v obchodním zastupitelství SSSR v Paříži. V roce 1930 emigroval a šířil protisovětskou propagandu. — 28, 33—34, 36, 53—54, 105, 118, 172, 175, 176, 210, 221—222, 237, 241, 257, 266, 275, 288, 291, 292, 334

VAUBEL Johann Wilhelm (1864—1957) — německý vědec, zabýval se organickou chemií. Od roku 1898 soukromý docent, pak profesor Vysoké školy technické v Darmstadtu. V. I. Lenin má na mysli jeho knihu Lehrbuch der theoretischen Chemie [Učebnice teoretické chemie] (1903). — 320

VERNADSKIJ I. V. (1821—1884) — buržoazní ekonom, profesor politické ekonomie na kyjevské a moskevské univerzitě, redaktor časopisů Ekonomičeskij ukazatel (1857—1861) a Ekonomist (1858—1865). Kritizoval nevolnictví, obhajoval buržoazní zřízení a zásady ekonomického liberalismu. N. G. Černyševskij s Vernadským často polemizoval v časopise Sovremennik. Tato polemika signalizovala počátek boje mezi buržoazně liberální a socialistickou ideologií v Rusku. — 331

VERWORN Max (1863—1921) — německý fyziolog a biolog. Od roku 1895 působil jako univerzitní profesor v Jeně, pak v Göttingenu a Bonnu. Vydával Zeitschrift für allgemeine physiologie. Věnoval se převážně otázkám obecné fyziologie. Je autorem řady monografií. Leninovy poznámky k Verwornově knize Die Biogenhypothese [Biogenní hypotéza] (1903) viz Filozofické sešity (Spisy 38, Praha 1960, s. 337—338). Svými filozofickými názory byl eklektik blízký machismu. — 249

VOGT Karl (1817—1895) — německý přírodovědec, hlavní představitel vulgárního materialismu. Účastnil se revoluce 1848—1849 v Německu. Byl poslancem frankfurtského parlamentu a jako malo-

buržoazní demokrat patřil k jeho levému křídlu. Po porážce revoluce emigroval do Švýcarska. Napsal řadu prací ze zoologie, geologie a fyziologie. Byl fanatickým nepřítelem vědeckého socialismu, podílel se na pronásledování proletářských revolucionářů, psal hanlivé články o činnosti Marxe a Engelse. Marx ho ve svém pamfletu Pan Vogt (1860) demaskoval jako tajného placeného agenta Ludvíka Bonaparta (K. Marx - B. Engels, Spisy 14, Praha 1963, s. 421—728). — 65, 267, 362

VOLKMANN Paul (1856—1938) — profesor teoretické fyziky v Královci od roku 1894; ve filozofii byl eklektik, bojoval proti materialismu a obhajoval protestantskou církev; byl přívržencem Vaihingerova fikcionalismu. Poznámky k Volkmannově knize Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften [Základní gnozeologické aspekty přírodních věd] (1896) viz V. I. Lenin, Filozofické sešity (Spisy 38, Praha 1960, s. 336). — 189

VOLSKIJ N. V. — viz Valentinov N.

WARD James (1843—1925) — anglický psycholog, idealistický filozof, mystik; od roku 1897 profesor cambridžské univerzity. Ve svých pracích, především v knize Naturalism and Agnosticism [Naturalismus a agnosticismus] (1889) se pokoušel využít fyzikálních objevů v boji proti materialismu a na obranu náboženství. — 111—112, 196, 232—233, 303, 307—312, 313, 315, 320, 323, 330, 374, 376, 378

WILLY Rudolf (1855—1920) — německý filozof, žák R. Avenaria. Kromě prací, které analyzuje Lenin, napsal knihy Die Gesamterfahrung vom Gesichtspunkte des Primärmonismus [Obecná zkušenost z hlediska prvotního monismu] (1908) a Ideal und Leben [Ideál a život] (1909). — 66, 79, 93, 94, 98, 99, 100, 101, 104, 113, 187, 232, 235, 237, 380, 386, 388

WINDELBAND Wilhelm (1848—1915) — německý idealistický filozof, historik filozofie. Zakladatel bádenské (freiburské) novokantovské školy. Profesor curyšské (od roku 1876), freiburské (od roku 1877), strasburské (1882) a heidelberské (od roku 1903) univerzity. Rozvíjel Kantovo učení v duchu iracionalismu, filozofii chápal jako vědu o „absolutních hodnotách“.

Hlavní práce: Geschichte der neueren Philosophie [Dějiny novější filozofie] (1878—1880), Präludien [Preludia] (1884) aj. — 231

WOLTMANN Ludwig (1871—1907) — německý reakční sociolog a antropolog. V četných pracích se pokoušel dokázat, že marxistická filozofie se názorově sblíží s kantovstvím. Za hlavní úkol dělnického hnutí považoval hospodářský boj. Aplikoval Darwinovo učení na společenský vývoj a tvrdil, že třídní struktura společnosti je určována nejenom historickými příčinami, nýbrž i přirozenou nerovností mezi lidskými jedinci. Hájil rasismus, rasové znaky považoval za nejdůležitější faktor politického i hospodářského vývoje. Ve svých pracích i v časopise *Politisch-Antropologische Revue* hlásal nadřazenost německé rasy; Woltmannovy názory převzal jako součást své ideologie německý fašismus. — 359

WUNDT Wilhelm Max (1832—1920) — německý filozof a psycholog, jeden ze zakladatelů experimentální psychologie. Od roku 1864 působil jako profesor fyziologie na heidelberské univerzitě, od roku 1874 jako profesor filozofie v Curychu, od roku 1875 v Lipsku. Lenin ho charakterizoval jako „idealistu a fideistu“. Wundta ovlivnil Kant a Leibniz a také novokantovství a pozitivismus. Za základní filozofickou disciplínu považoval psychologii, v níž hájil spolu s experimentální metodou i dualistickou teorii psychofyzického paralelismu. Pokoušel se vysvětlit lidské jednání osobností na základě sociální psychologie. Zákony historického vývoje považoval za nepoznatelné.

Hlavní práce: *Grundzüge der physiologischen Psychologie* [Základy fyziologické psychologie] (1873—1874), *System der Philosophie* [Systém filozofie] (1889), *Grundriss der Psychologie* [Nástin psychologie] (1896) aj. — 79—80, 81, 84, 85, 88, 89, 95, 110, 111, 113, 171, 174, 175, 182, 195, 217, 231, 240

ZEEMAN Pieter (1865—1943) — holandský fyzik; od roku 1900 profesor amsterdamské univerzity, nositel Nobelovy ceny. V roce 1896 objevil rozštěpení spektrálních čar vlivem vnějšího magnetického pole (tzv. Zeemanův jev). Tento objev měl velký význam pro vytvoření a rozpracování elektronové teorie. — 320

ZIEHEN Theodor (1862—1950) — německý idealistický filozof, fyziolog a psychiatr. Od roku 1892 působil jako profesor psychiatrie v Jeně, později v Utrechtu a Halle, od roku 1904 v Berlíně, od roku 1917 jako profesor filozofie v Halle. Byl přívržencem empiriokriticizmu a imanentní filozofie.

Hlavní práce: *Psychophysiologicalische Erkenntnistheorie* [Psychofyziologická teorie poznání] (1898), *Die Grundlagen der Psychologie* [Základy psychologie] (1915), *Vorlesungen über Ästhetik* [Přednášky z estetiky] (1923—1925) aj. — 249, 258

ÚDAJE O LENINOVĚ PRÁCI NA KNIZE MATERIALISMUS A EMPIRIOKRITICISMUS

1908

V první polovině února Lenin začíná pracovat na knize Materialismus a empiriokriticismus, stává se členem ženevské Société de Lecture, v jejíž knihovně studuje filozofickou literaturu.

25. ledna (7. února) V dopise A. M. Gorkému Lenin sděluje, že pozorně pročítá práce A. Bogdanova, V. Bazarova, A. V. Lunáčarského a dalších machistů a přesvědčuje se o nesprávnosti jejich filozofických názorů. V dopise píše: „Jsem pro materialismus a proti ‚empirio‘ atd.“

31. ledna (13. února) V dopise Gorkému Lenin uvádí námítky proti jeho názorům na některé filozofické otázky; obhajuje Marxův a Engelsův materialismus.

11. (24.) února Lenin se účastní porady redakce listu Proletarij, na níž se projednávala noticka o boji vedeném v SDDSR kolem filozofických otázek. Noticku uveřejnil časopis Die Neue Zeit. Porada jednomyslně schválila prohlášení redakce listu Proletarij, zformulované Leninem, v němž se zdůrazňovalo, že uvedený filozofický spor není sporem frakcí a že jakékoli pokusy vydávat názorové neshody ve filozofii za frakční jsou od základu pochybené.

Před 12. (25.) únorem Lenin píše svým příbuzným do Petrohradu a žádá, aby mu vyhledali a poslali jeho filozofický rukopis z roku 1906, v němž podrobil kritice Bogdanovův empiriomonismus. Lenin chtěl tento rukopis vydat pod názvem Poznámky řadového marxisty o filozofii.

12. (25.) února Lenin píše Gorkému, že je nezbytné nemilosrdně

bojovat proti machismu a ruským machistům (Bogdanov aj.); objasňuje historii názorových neshod mezi bolševiky v otázkách filozofie, které se prohloubily po vyjití sborníku machistů Příspěvky k filozofii marxismu.

11. (24.) března V dopise Gorkému Lenin ostře odsuzuje sborník Příspěvky k filozofii marxismu a zdůrazňuje, že je nezbytné ve filozofických otázkách s machisty bojovat.

Ve druhé polovině března — nejpozději 3. (16.) dubna Lenin píše stať Marxismus a revizionismus pro sborník Karel Marx (1818—1883). V poznámce k této stati se zmiňuje o svém záměru napsat v nejbližší době řadu statí nebo brožuru namířenou proti sborníku Příspěvky k filozofii marxismu.

Nejdříve v březnu a nejpozději 14. (27.) října Lenin studuje knihu J. Dietzgena Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl. [Menší filozofické práce. Výbor.], Stuttgart 1903 a dělá si z ní poznámky. Tuto knihu pak zevrubně analyzuje v práci Materialismus a empiriokriticismus.

3. (16.) dubna Lenin píše Gorkému o „oficiálním vyhlášení války“ machistům, čímž míní svou stať Marxismus a revizionismus.

V dopise A. V. Lunačarskému sděluje, že se názorově rozešel s propagátory myšlenky „spojení vědeckého socialismu s náboženstvím“ a se všemi machisty.

Mezi 10. a 17. (23. a 30.) dubnem Na pozvání A. M. Gorkého jede za ním na Capri. Oznamuje A. Bogdanovovi, V. Bazarovovi a A. V. Lunačarskému, že se s nimi úplně rozchází v otázkách filozofie.

V dubnu Lenin čte Engelsovu stať Über historischen Materialismus [O historickém materialismu], uveřejněnou v časopise Die Neue Zeit, Nr. 1, XI. Jahrgang, 1. Band, 1892/93, a dělá si v ní poznámky. Tuto stať pak použije v knize Materialismus a empiriokriticismus.

V květnu

Lenin studuje v knihovně Britského muzea v Londýně filozofickou a přírodovědeckou literaturu, kterou si nemohl opatřit v ženevských knihovnách a nezbytně ji potřeboval k napsání knihy *Materialismus a empiriokriticismus*.

Zároveň píše Deset otázek přednášejícímu a posílá je z Londýna jako teze pro diskusní příspěvek I. F. Dubrovinského (Innokentije) k Bogdanovovu referátu *Historie jedné filozofické školy*. Referát byl přednesen v Ženevě 15. (28.) května 1908.

Koncem května a začátkem června

Po návratu z Londýna do Ženevy odmítá Lenin na zasedání redakce listu *Proletarij* spolu s I. F. Dubrovinským Bogdanovův návrh rezoluce, v němž se tvrdilo, že propagování empiriokriticismu „není v rozporu“ se zájmy bolševické frakce, a navrhovalo se, aby byl odsouzen diskusní příspěvek Dubrovinského k Bogdanovovu referátu.

Nejdříve v květnu

Lenin studuje Plechanovovu knihu *Základní otázky marxismu* (Petrohrad 1908) a dělá si v ní poznámky.

7. (20.) června

V dopise M. A. Uljanovové Lenin vyjadřuje své zklamání z toho, že moskevský vydavatel filozofické literatury P. G. Dauge odmítl vydat knihu *Materialismus a empiriokriticismus*, a žádá, aby našli jiného vydavatele.

*18. června
(1. července)*

V dopise V. V. Vorovskému do Oděsy Lenin píše o prohloubení názorových neshod s A. Bogdanovem a G. A. Alexinským a o nevyhnutelném rozchodu s nimi. Ptá se, zda by bylo možné vydat *Materialismus a empiriokriticismus*.

*30. června
(13. července)*

Lenin informuje v dopise M. I. Uljanovovou o své práci na knize *Materialismus a empiriokriticismus* a žádá, aby mu poslala dvě knihy G. I. Čelpanova: *Avenarius* a jeho škola a *Imanentní filozofie*.

V srpnu

Jménem redakce listu *Proletarij* Lenin žádá A. Bogdanova, aby v tisku vyložil své filozofické a politické názory.

- V září* Lenin píše předmluvu ke knize Materialismus a empiriokriticismus. Rukopis této knihy dává přečíst V. F. Gorinovi (Galkinovi).
- 14. (27.) října* V dopise A. I. Uljanovové Lenin sděluje, že dokončil svou knihu Materialismus a empiriokriticismus, žádá ji, aby mu sdělila spolehlivou adresu, na niž by mohl rukopis odeslat, a prosí ji, bude-li to jen trochu možné, aby uzavřela smlouvu na vydání této knihy.
- 26. října
(8. listopadu)* V dopise A. I. Uljanovové-Jelizarovové Lenin žádá adresu, na niž by mohl odeslat rukopis knihy Materialismus a empiriokriticismus. Sděluje jí, že souhlasí, aby bylo slovo „kněžourství“ z cenzurních důvodů nahrazeno slovem „fideismus“ a v poznámce pod čarou objasněn jeho význam.
- 28. října
(10. listopadu)* V dopise menševikovi machistovi P. S. Juškevičovi do Petrohradu Lenin odmítá jeho návrh na spolupráci při eventuálním vydávání literárně filozofických sborníků.
- Nejpozději 4.
(17.) listopadu* Lenin posílá do Podolska na adresu V. A. Levického rukopis knihy Materialismus a empiriokriticismus.
- 13. (26.)
listopadu* Lenin sděluje A. I. Uljanovové-Jelizarovové, že obdržel její dopis z 9. (22.) listopadu, v němž ho informovala, že zásilka s rukopisem knihy Materialismus a empiriokriticismus došla; v případě, že by se nenašel jiný vydavatel, Lenin doporučuje, aby rukopis poslala V. D. Bončovi-Brujevičovi do vydavatelství Žižň i znanije; žádá sestru, aby na konec předmluvy připojila text, v němž se mluví o N. Valentinovi.
- 27. listopadu
(10. prosince)* Lenin posílá A. I. Uljanovové-Jelizarovové telegram, že souhlasí s podmínkami moskevského vydavatelství Zveno pro vydání knihy Materialismus a empiriokriticismus.
- V dopise M. A. Uljanovové žádá A. I. Uljanovovou-Jelizarovovou, aby urychlila vyhotovení smlouvy s vydavatelstvím Zveno, a trvá na tom, aby byl ve smlouvě zakotven požadavek vydat knihu Materialis-

mus a empiriokriticismus neprodleně; doporučuje, aby byla smlouva uzavřena na jeho jméno, a nikoli na jméno Anny Iljiničny, protože by mohla být volána k odpovědnosti na základě tiskového zákona.

Mezi 29. listopadem a 1. prosincem (12. a 14. prosincem) Lenin a N. K. Krupská se stěhují ze Ženevy do Paříže, kam bylo přemístěno vydávání listu Proletarij.

6. (19.) prosince V dopise A. I. Uljanovové-Jelizarovové Lenin souhlasí, aby byl v knize Materialismus a empiriokriticismus zmírněn tón vůči Bazarovovi a Bogdanovovi, ale je proti tomu zmírnit některé výrazy týkající se Juškeviče a Valentinova; sděluje, že souhlasí, aby byla zaměněna slova „kněžourství“ a „přimysel boha“ jen v případě ultimativního požadavku vydavatele a z cenzurních důvodů.

11. (24.) prosince Lenin žádá v dopise A. I. Uljanovovou-Jelizarovovou, aby mu poslala neopravenou korekturu a vytištěné stránky knihy Materialismus a empiriokriticismus, aby mohl udělat nejzávažnější opravy; dává pokyny, jakého písma použít v názvech částí, a sděluje, že již dříve odeslal dva dopisy s dodatky o knize E. Bechera a s jednotlivými opravami textu.

30. prosince (12. ledna 1909) V dopise (psaném francouzsky) řediteli Národní knihovny v Paříži Lenin žádá o vystavení čtenářského průkazu.

V roce 1908 Lenin studuje Feuerbachovy *Sämtliche Werke, Zweiter Band* [Sebrané spisy, druhý díl], Leipzig 1846, a dělá si poznámky. Tuto knihu pak použije v práci *Materialismus a empiriokriticismus*.

Nejdříve v roce 1908 Lenin studuje knihu V. Šuljatikova *Oprávdanije kapitalizma v zapadnoevropejskoj filozofii. Ot Dekarta do E. Macha. [Ospravedlňování kapitalismu v západoevropské filozofii. Od Descarta k Machovi.]*, Moskva 1908, dělá si v ní poznámky a v závěru ji hodnotí.

Po roce 1908 Lenin studuje knihu A. Reye La philosophie moderne [Současná filozofie], Paris 1908, a dělá si v ní poznámky.

1909

Na začátku roku Lenin přednáší filozofii v pařížském kroužku bolševiků.

V lednu až červnu Lenin studuje filozofickou a přírodovědeckou literaturu v pařížské Národní knihovně a v knihovně Sorbonny.

24. ledna
(6. února) V dopise A. I. Uljanovové-Jelizarovové Lenin sděluje, že dostal první část korektury knihy Materialismus a empiriokriticismus.

V lednu až dubnu Lenin čte korekturu knihy Materialismus a empiriokriticismus.

1. (14.) února Na zasedání redakce listu Proletarij Lenin požaduje, aby redakce otevřeně vystoupila proti teorii bohostrůjcovství A. V. Lunačarského. Redakční článek proti bohostrůjcovství (Naše cesty se rozcházejí) byl uveřejněn 12. (25.) února 1909 v listu Proletarij, č. 42.

4. nebo 5.
(17. nebo 18.)
února Lenin posílá v dopise A. I. Uljanovové-Jelizarovové další stránky korektury, sděluje jí, že v korektuře chybí 27 stránek rukopisu, a žádá ji, aby dohlédla na vytištění knihy.

10. (23.) února V dopise A. I. Uljanovové-Jelizarovové Lenin sděluje, že dostal úplný text 8. a 9. archu korektur. Konstatuje, že všechno bylo dobře opraveno; zároveň posílá další korektury.

24. února
(9. března) Lenin posílá A. I. Uljanovové-Jelizarovové dopis s opravami k 10. a 11. archu; informuje ji o svém rozchodu s Bogdanovem a Lunačarským, žádá ji, aby při čtení korektur nezmírňovala formulace namířené proti nim a snažila se urychlit vydání knihy; děkuje

I. I. Skvorcovovi-Stěpanovovi za pomoc při vydávání
Materialismu a empiriokriticismu.

27. února
(12. března) Lenin posílá v dopise A. I. Uljanovové-Jelizarovové seznam tiskových chyb k 6.—9. a 13. archu a znovu ji žádá, aby se vydání knihy urychlilo. V postskriptu opět naléhavě žádá, aby se nezmírňovalo nic z toho, co je namířeno proti Bogdanovovi, Lunačarskému a dalším machistům.
- 8.—9. (21.—22.)
března V dopise A. I. Uljanovové-Jelizarovové Lenin ještě jednou žádá, aby se žádným způsobem nezmírňovala jeho kritika Bogdanova, Lunačarského a dalších machistů, a posílá seznam tiskových chyb k 1.—5. archu knihy.
10. nebo 11.
(23. nebo 24.)
března Lenin posílá do Moskvy A. I. Uljanovové-Jelizarovové Dodatek k první části kapitoly IV Z které strany přistoupil N. G. Černyševskij ke kritice kantovství? své knihy Materialismus a empiriokriticismus.
13. (26.) března Lenin posílá A. I. Uljanovové-Jelizarovové seznam tiskových chyb k 15.—18. archu korektur a žádá ji o sdělení, kdy asi kniha vyjde.
23. března
(5. dubna) Lenin posílá A. I. Uljanovové-Jelizarovové seznam tiskových chyb ke 14. archu korektury a prosí ji, aby v korektuře provedla opravu týkající se V. I. Vernadského: místo slov „materialistický myslitel“ má být správně „myslitel a přírodovědec“, anebo uvedla tuto opravu v opravném lístku.
24. března
(6. dubna) Lenin sděluje v dopise A. I. Uljanovové-Jelizarovové, že dostal 10.—12. arch vývěsek a 21. arch korektury a že jí posílá seznam tiskových chyb.
26. března
(8. dubna) Lenin píše A. I. Uljanovové-Jelizarovové, že dostal 22. arch korektury a že jí posílá opravy; žádá, aby udělala vše pro to, aby Materialismus a empiriokriticismus vyšel v první polovině dubna. „S vydáním této knihy,“ psal Lenin, „souvisí moje nejen publicistické, ale i závažné politické závazky.“

21. dubna (4. května) V dopise I. F. Dubrovinskému Lenin sděluje, že dostal zprávu o vydání knihy *Materialismus a empiriokriticismus* a že mu ji pošlou do Paříže kolem 25.—26. dubna (8.—9. května), jak to slíbili.
- Mezi 29. dubnem a 4. květnem (12. a 17. květnem) V moskevském vydavatelství Zveno vychází Leninova kniha *Materialismus a empiriokriticismus*. Kritické poznámky k jedné reakční filozofii.
4. (17.) května Lenin posílá svou knihu *Materialismus a empiriokriticismus* R. Luxemburgové a žádá ji, aby zprávu o jejím vyjití uveřejnila v časopise *Die Neue Zeit*. Zpráva byla uveřejněna v tomto časopise 8. října 1909 (1. Band, Nr. 2, S. 64).
8. (21.) května Lenin píše M. A. Uljanovové, že dostal knihu *Materialismus a empiriokriticismus*, a pozitivně hodnotí její vydání.
- Před 12. (25.) květnem Lenin daroval knihu *Materialismus a empiriokriticismus* V. F. Gorinovi (Galkinovi).
13. (26.) května V dopise A. I. Uljanovové-Jelizarovové Lenin sděluje, že dostal knihu *Materialismus a empiriokriticismus*, kladně hodnotí její vydání a zmiňuje se o blížící se roztržce s otzovisty a ultimativisty.
- V květnu až září V časopisech *Vozrožděnije* (č. 7/8), *Sovremennyj mir* (č. 7), *Kritičeskoje obozrenije* (sešit V) a v listu *Russkije vědomosti* (č. 222) byly uveřejněny recenze buržoazních a menševických autorů o knize *Materialismus a empiriokriticismus*.
5. (18.) června List Oděsskoje obozrenije (č. 439) uveřejnil noticku V. V. Vorovského o knize *Materialismus a empiriokriticismus*; z cenzurních důvodů se zabývala knihou Maxe Verworna *Jestěstvovznanije i mirosozercanije. Problema žizni*. [Přírodní vědy a světový názor. *Problém života*.] Moskva 1909.
- Začátkem léta Lenin posílá knihu *Materialismus a empiriokriticismus* I. I. Skvorcovovi-Stěpanovovi.

V létě

Lenin navštívil P. Lafargua a diskutoval s ním o filozofických otázkách a o své knize *Materialismus a empiriokriticismus*.

OBSAH

Předmluva	7
DESET OTÁZEK PŘEDNÁŠEJÍCÍMU	23—28
MATERIALISMUS A EMPIRIOKRITICISMUS	
Kritické poznámky k jedné reakční filozofii	29—394
Předmluva k prvnímu vydání	33
Předmluva k druhému vydání	35
Místo úvodu	
JAK VYVRACELI MATERIALISMUS NĚKTEŘÍ „MARXISTÉ“ ROKU 1908 A NĚKTEŘÍ IDEALISTÉ ROKU 1710	36
Kapitola I	
TEORIE POZNÁNÍ EMPIRIOKRITICISMU A DIALEKTICKÉHO MATERIALISMU I	57—117
1. Počítky a komplexy počítků	57
2. „Objev elementů světa“	70
3. Principiální koordinace a „naivní realismus“	85
4. Existovala příroda před člověkem?	94
5. Myslí člověk mozkem?	106
6. O Machově a Avenariově solipsismu	114
Kapitola II	
TEORIE POZNÁNÍ EMPIRIOKRITICISMU A DIALEKTICKÉHO MATERIALISMU II	118—165
1. „Věc o sobě“ neboli V. Černov vyvrací B. Engelse	118
2. O „transcensu“ neboli V. Bazarov „upravuje“ Engelse	127
3. L. Feuerbach a J. Dietzgen o věci o sobě	138
4. Existuje objektivní pravda?	143

5. Absolutní a relativní pravda neboli o Engelsově eklekticismu, který objevil A. Bogdanov	152
6. Kritérium praxe v teorii poznání	159

Kapitola III

TEORIE POZNÁNÍ DIALEKTICKÉHO MATERIALISMU A EMPIRIOKRITICISMU	
III	166—217
1. Co je hmota? Co je zkušenost?	166
2. Plechanovův omyl, pokud jde o pojem „zkušenost“	173
3. O příčinnosti a nutnosti v přírodě	176
4. „Princip ekonomie myšlení“ a otázka „jednoty světa“	192
5. Prostor a čas	198
6. Svoboda a nutnost	211

Kapitola IV

FILOZOFIČTÍ IDEALISTÉ JAKO SPOLUBOJOVNÍCI A NÁSLEDOVNÍCI EMPIRIOKRITICISMU	
	218—278
1. Kritika kantovství zleva a zprava	218
2. Jak se „empiriosymbolista“ Juškevič vysmál „empirio-kritikovi“ Černovovi	229
3. Imanentisté jako Machovi a Avenariovi spolubojovníci	233
4. Kam směřuje empirio-kriticismus?	243
5. „Empiriomonismus“ A. Bogdanova	252
6. „Teorie symbolů“ (neboli hieroglyfů) a kritika Helmholtze	259
7. O dvojí kritice Dühringa	266
8. Proč se mohl J. Dietzgen zalíbit reakčním filozofům?	271

Kapitola V

NEJNOVĚJŠÍ REVOLUCE V PŘÍRODNÍCH VĚDÁCH A FILOZOFICKÝ IDEALISMUS	
	279—345
1. Krize soudobé fyziky	281
2. „Hmota zmizela“	287
3. Je myslitelný pohyb bez hmoty?	295
4. Dva směry v soudobé fyzice a anglický spiritualismus	303
5. Dva směry v soudobé fyzice a německý idealismus	312
6. Dva směry v soudobé fyzice a francouzský fideismus	321
7. Ruský „fyzik idealista“	330
8. Podstata a význam „fyzikálního“ idealismu	333

Kapitola VI	
EMPIRIOKRITICISMUS A HISTORICKÝ	
MATERIALISMUS	346—389
1. Exkursy německých empiriokritiků do oblasti společen- ských věd	346
2. Jak Bogdanov opravuje a „rozvíjí“ Marxe	354
3. O Suvorovových Základech sociální filozofie	363
4. Strany ve filozofii a filozofičtí popletové	368
5. Ernst Haeckel a Ernst Mach	379
Závěr	390
Dodatek k první části kapitoly IV	
Z KTERÉ STRANY PŘISTOUPIL	
N. G. ČERNYŠEVSKIJ KE KRITICE KANTOVSTVÍ?	392
Poznámky	
Seznam literatury, kterou V. I. Lenin cituje nebo o níž se zmiňuje	432
Jmenný rejstřík	470
Údaje o Leninově práci na knize Materialismus a empirio- kriticismus	525

V. I. L E N I N
S E B R A N Ě S P I S Y

18

Podle 5. ruského vydání V. I. Lenin, Polnoje sobranije sočiněnij, tom 18, Politizdat, Moskva 1976, připraveného Institutem marxismu-leninismu při ÚV KSSS, přeloženo v redakci. Kontrolní redaktorka Miluše Hančilová. Odpovědný redaktor Přemysl Boháček. Obálka, vazba a grafická úprava Milan Hegar. Výtvarný redaktor František Kraus. Technická redaktorka Jaroslava Lorenzová. Vydání II. Praha 1984. Vydalo Nakladatelství Svoboda jako svou 5276. publikaci. Vytisklo Rudé právo, tiskařské závody, Praha. Náklad 1—30 000. AA 29,62 (text 29,42, ilustrace 0,20), VA 30,50. Tematická skupina 00/3. Cena brož. výt. 11,30 Kčs, váz. výt. 17,— Kčs.

73/202-21-8.5

25—072—84 Kčs 17,—