

NAKLADATELSTVÍ
SVOBODA

PROLETÁŘI
VŠECH ZEMÍ,
SPOJTE SE!

LENIN
SEBRANÉ
SPISY

29

VYDÁVÁ SE NA ZÁKLADĚ
USNESENÍ ÚSTŘEDNÍHO VÝBORU
KOMUNISTICKÉ STRANY
ČESKOSLOVENSKA

VLADIMÍR
ILJIČ

LENIN

SEBRANÉ
SPISY

SVAZEK

29

FILOZOFICKÉ SEŠITY

NAKLADATELSTVÍ SVOBODA

PRAHA 1988

ВЛАДИМИР
ИЛЬИЧ
ЛЕНИН

Podle 5. ruského vydání
V. I. Lenin, Polnoje sobranije sočiněnij,
tom 29, Politizdat, Moskva 1977,
připraveného
Institutem marxismu-leninismu při ÚV KSSS,
přeložil kolektiv překladatelů

© Politizdat, Moskva 1977
Translation © Nakladatelství Svoboda, Praha 1988

PŘEDMLUVA K RUSKÉMU VYDÁNÍ

Dvacátý devátý svazek Sebraných spisů V. I. Lenina obsahuje konspekty, fragmenty a poznámky týkající se různých filozofických děl a statí a rovněž Leninovy glosy v textu a na okraji knih, pocházejících z jeho vlastní knihovny.

Většina rukopisů konspektů, fragmentů a glos zařazených do tohoto svazku byla poprvé rusky publikována v letech 1929—1930 v Leninských sbornících IX a XII; v letech 1933—1947 tyto materiály vyšly rusky knižně v pěti vydáních pod názvem Filozofskije tětřadi [Filozofické sešity] a roku 1958 jako 38. svazek 4. ruského vydání Leninových spisů pod názvem Sočiněnija. Rozsahem se předchozí ruská vydání Leninových Filozofických sešitů liší. Na rozdíl od nich je tento svazek doplněn o Leninovy poznámky z Dietzgenovy knihy Kleinere philosophische Schriften [Menší filozofické spisy], které jsou tu uveřejněny poprvé, a o glosy ke knize J. M. Stěklova N. G. Černyševskij, jeho žižň i dějatelnoť [N. G. Černyševskij, jeho život a činnost], jež byly otištěny již dříve; některé záznamy z Leninových Sešitů o imperialismu byly zařazeny do 28. svazku Sebraných spisů, a proto jsou v tomto svazku vynechány.

Jednotlivá ruská vydání Filozofických sešitů se od sebe odlišují nejen rozsahem, ale i uspořádáním dokumentů; tento svazek je rozdělen do tří částí a v každé z nich je více méně různorodý text. První oddíl zahrnuje konspekty a fragmenty, druhý rozmanité poznámky o knihách, statích a recenzích filozofické literatury, třetí výňatky z knih, jež

Lenin opatřil glosami nebo v nichž podtrhával části textu. Dokumenty jsou ve všech oddílech řazeny chronologicky podle dat zjištěných pro ruské vydání buď dříve, nebo až během přípravy tohoto svazku v ruštině, neboť Lenin téměř ani na jednom z dokumentů neuvedl datum.

V Sebraných spisech V. I. Lenina jsou Filozofické sešity zařazeny do období první světové války, kdy vznikla převážná část konspektů, fragmentů a poznámek. Právě tehdy Lenin konspektuje Hegelovo dílo *Wissenschaft der Logik* [Logika jako věda] a souběžně s ním první část *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* [Encyklopedie filozofických věd], *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Přednášky o dějinách filozofie] a *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Přednášky o filozofii dějin], Feuerbachův spis *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* [Výklad, rozbor a kritika Leibnizovy filozofie], Lassallovu *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos* [Filozofii Hérakleita Temného z Efesu], Aristotelovu *Metafyziku* a celou řadu jiných filozofických a přírodovědných děl. Tyto konspekty a poznámky tvoří obsah osmi stejných sešitů s modrými obálkami, jež Lenin nadepsal *Sešity k filozofii, Hegel, Feuerbach a jiné*; do této série náleží také konspekt Feuerbachových *Přednášek o podstatě náboženství*, napsaný na zvláštních listech někdy po roce 1909.

Leninovy vlastní názory jsou v sešitech zaznamenány jednak zvláště (např. *Osnova Hegelovy dialektiky* [logiky], *K otázce dialektiky*), jednak přímo v textu konspektů (fragment o prvcích dialektiky v konspektu *Logiky jako vědy*, fragment o teorii poznání v konspektu *Lassallovu knihy aj.*). Ze studia filozofických konspektů, fragmentů a poznámek z let 1914—1915 lze předpokládat, že se Lenin chystal napsat monografické dílo o dialektice; i když se k jejich konečnému zpracování už nedostal, mají i v této podobě velký význam pro rozvoj marxisticko-leninské filozofie.

Tak jako Materialismus a empiriokriticismus, i Filozofické sešity jsou teoreticky i politicky mimořádně závažné a tvoří základ leninské etapy ve vývoji marxistického filozofického myšlení. Jestliže však Lenin v Materialismu a empiriokriticismu věnuje pozornost zejména stěžejním problémům filozofického materialismu, těžiště Filozofických sešitů, v němž se jako v ohnisku sbíhají Leninovy myšlenky zasahující do nejrůznějších oblastí lidského vědění, je v materialistické dialektice, v jejích základních zákonech a kategoriích, historii jejich utváření a v jejich významu pro společenské i přírodní vědy a dialektický charakter vývoje techniky. Z Hegelovy idealistické dialektiky, dialektických názorů Hérakleita, Leibnize i jiných filozofů vychází Lenin při rozvíjení marxistické materialistické dialektiky.

V době, kdy se krajně vyostřily všechny rozpory kapitalismu a dozrávala nová revoluční krize, materialistická dialektika nabývala mimořádného významu: pouze z hlediska dialektiky bylo možné odhalit imperialistickou povahu války, odhalit skutečnou úlohu předáků II. internacionály, jejich oportunistus a sociálšovinismus. Jak velký význam měly Filozofické sešity pro rozvoj marxismu-leninismu, dokazují Leninova díla z tohoto období, např. Imperialismus jako nejvyšší stádium kapitalismu, Socialismus a válka, O hesle Spojené státy evropské, O Juniově brožuře, Socialistická revoluce a právo národů na sebeurčení aj. Leninova analýza základních otázek materialistické dialektiky sehrála důležitou úlohu při rozpracování marxistické teorie imperialismu, teorie socialistické revoluce, učení o státu, strategii a taktice strany. Bez znalosti Filozofických sešitů nelze pochopit Leninovo rozvíjení marxistické filozofie v pozdějších dílech, jako je Stát a revoluce, Ještě jednou o odborech, O současné situaci a chybách soudruhů Trockého a Bucharina, „Levičáctví“ — dětská nemoc komunismu, O významu bojovného materialismu aj.

Leninovy filozofické konspekty, fragmenty a poznámky naznačují cesty dalšího rozvoje dialektického a historického

materialismu a vědeckých dějin filozofie. „Pokračováním Hegelova a Marxova díla,“ napsal Lenin, „musí být *dialektické* zpracování dějin lidského myšlení, vědy a techniky“ (tento svazek, s. 156). Materialistická dialektika, již Lenin rozpracoval ve Filozofických sešitech, má velký metodologický význam pro studium zákonitostí budování komunistické společnosti, pro analýzu rozporů soudobého kapitalismu, pro stanovení taktiky světového komunistického hnutí v současných podmínkách a pro boj proti buržoazní filozofii a soudobému revizionismu a dogmatismu.

Svazek začíná konспекtem prvního Marxova a Engelsova společného díla Svatá rodina aneb Kritika kritické kritiky, nejstarším ze známých Leninových konспекtů prací zakladatelů marxismu. Lenin v konpektu sleduje, jak se utvářel Marxův a Engelsův světový názor. „Marx,“ píše Lenin, „zde přechází od Hegelovy filozofie k socialismu; přechod je zjevný, je vidět, co si už Marx osvojil a jak přechází k novému myšlenkovému okruhu“ (s. 40). Lenin mezi těmito idejemi vyzvedává „myšlenku společenských výrobních vztahů“ (s. 46), „téměř už hotový Marxův názor na revoluční úlohu proletariátu“ (s. 42), materialistický přístup k analýze společenského vědomí, myšlenku, že k uskutečnění idejí je nezbytně zapotřebí „praktická síla“. Podtrhuje a označuje zkratkou NB důležitou tezi historického materialismu ze Svaté rodiny, že s hloubkou a šíří dějinné akce roste také objem masy, jež akci provádí, sleduje, jak zakladatelé marxismu kritizují buržoazní společenské vztahy, a pozastavuje se u Marxova a Engelsova materialistického přepracování Hegelovy filozofie i u jejich kritického hodnocení dosavadního materialismu. Za zvlášť cennou pokládal Lenin Marxovu Kritickou bitvu proti francouzskému materialismu, v níž se poukazuje na to, že komunismus je logickým vyústěním celého historického vývoje materialistické filozofie.

Mnoho místa v konspektu věnoval Lenin kritice mladohegelovců, jejich subjektivně idealistickým představám o společenském vývoji, zejména jejich reakčním názorům na úlohu pracujících mas a osobnosti v dějinách. Lenin si poznamenal Marxův závěr namířený proti mladohegelovcům, že historickou skutečnost nelze poznat, jestliže z ní vyloučíme „teoretické a praktické chování člověka k přírodě, přírodní vědy a průmysl“, „bezprostřední způsob produkce života samého“ (s. 63). Marxovy a Engelsovy zkušenosti z boje proti mladohegelovcům Lenin využil ve své kritice subjektivní sociologie liberálních narodníků v dílech z devadesátých let, v boji proti narodnickým teoriím historické úlohy „kriticky myslících osobností“, hrdinů, a pasivity lidových mas, „davů“.

K Marxovým a Engelsovim dílům se Lenin nejednou vracel i v pozdějších konspektech, fragmentech a poznámkách zařazených do Filozofických sešitů. Lenin podává charakteristiku revolučního převratu, o který se ve vědě zasloužili zakladatelé marxismu, a všímá si, jaký význam měla jejich jednotlivá díla ve vývoji revolučního myšlení. Zároveň věnuje zvláštní pozornost dialektice v Marxově Kapitálu.

Za konspektem Svaté rodiny následují konspekty dvou Feuerbachových spisů: Přednášek o podstatě náboženství a knihy nazvané Výklad, rozbor a kritika Leibnizovy filozofie; první z nich vznikl nejdříve roku 1909, druhý na podzim 1914. Feuerbachova díla Lenin studoval už dříve — v sibiřském vyhnanství a zejména v době, kdy připravoval Materialismus a empiriokriticismus, v němž pak citoval práce z druhého a desátého svazku prvního vydání a ze sedmého svazku druhého vydání Feuerbachových spisů a rovněž jeho dvoudílnou korespondenci a literární pozůstalost, již vydal K. Grün (viz V. I. Lenin, Sebrané spisy 18, Praha 1984). Zachoval se výtisk druhého svazku Feuerbachových spisů s Leninovými poznámkami z tohoto období. V konspektech zařazených do Filozofických sešitů Lenin

pokračuje ve studiu filozofických názorů tohoto německého materialisty.

Při konspektování Přednášek o podstatě náboženství věnoval Lenin pozornost hlavně Feuerbachovu materialistickému chápání přírody a jejích objektivních zákonitostí, jeho kritice idealismu i náboženství a zdůvodňování ateismu; zvláště zdůrazňoval, že se u Feuerbacha setkáváme se „zárodky“ historického materialismu; ty však Feuerbach ve své filozofii nijak výrazněji nerozvinul. Lenin se v konspektu několikrát zmiňuje o historické omezenosti Feuerbachovy filozofie, o tom, že Feuerbach už v letech 1848—1851 zůstal značně pozadu za Marxem a Engelsem a nepochopil revoluci roku 1848. O Feuerbachově definici přírody Lenin píše: „To znamená, že příroda = vše kromě nadpřirozeného. Feuerbach je bystrý, ale ne hluboký. Engels vymezuje rozdíl mezi materialismem a idealismem hlouběji“ (tento svazek, s. 75). Na to, že termín „antropologický princip ve filozofii“ je příliš úzký, poukazuje Lenin v závěru konspektu: „Jak antropologický princip, tak naturalismus jsou jen nepřesné, slabé opisy *materialismu*“ (s. 90).

V konspektu Feuerbachovy knihy o Leibnizově filozofii Lenin sleduje stejně jako v předcházejícím konspektu Feuerbachův filozofický vývoj, jeho přechod od idealismu k materialismu. Středem pozornosti je tu však Feuerbachův zevrubný výklad složitého filozofického systému velkého německého myslitele 18. století. Lenin si zapisuje Feuerbachovu charakteristiku Leibnizových monád a poukazuje na to, že Leibniz idealisticky vykládá hmotu pouze jako „fenomén“, který nahrazuje „svazek monád“. „Moje volná reprodukce: Monády = duše svého druhu,“ píše Lenin. „Leibniz = idealista. Ale hmota je něco jako jinobyty duše či rosol, spojující je světským, tělesným svazkem“ (s. 97). Lenin vysoce hodnotí dialektické ideje Leibnizovy filozofie, zvláště „princip aktivity“ jako vnitřní atribut substance monád. „Toto,“ píše Lenin, „je dialektika svého

druhu, a to velmi hluboká, *bez ohledu* na idealismus a kněžourství“ (s. 98). Lenin si také všimá Leibnizovy racionalistické kritiky Lockova empirismu a upozorňuje na podobnost některých idejí v Leibnizově a Kantově filozofii. Ke konspektům obou Feuerbachových spisů jsou připojeny krátké poznámky svědčící o tom, že Lenin studoval i jiná díla z IX. svazku prvního vydání a ze IV. svazku druhého vydání Feuerbachových spisů.

Jádrem tohoto svazku jsou konspekty Hegelových spisů, s jehož díly, zejména s Logikou jako vědou, se Lenin obeznámil už v sibiřském vyhnanství; později, roku 1908, když pracoval na Materialismu a empiriokriticismu, studoval první díl jeho Encyklopedie filozofických věd. V letech 1914—1915 Lenin podrobně konspektoval Hegelův hlavní spis Logika jako věda a také jeho Přednášky o dějinách filozofie a Přednášky o filozofii dějin. V těchto konspektech Lenin kritizuje Hegelův idealismus a odhaluje historickou omezenost jeho filozofických názorů, jeho „daň mysticismu“, „hru s prázdnými analogiemi“, „zradu na vývoji“ a zároveň připomíná, že u Hegela často mají reálné vztahy mystickou formu.

„Hegelovu logiku,“ napsal Lenin, „nelze aplikovat v její dané podobě; nelze ji brát jako danou. Musíme z ní vybrat logické (gnoseologické) odstíny a očistit ji od *Ideenmystik*: to dá ještě mnoho práce“ (s. 255). Lenina především zajímaly obtížné přechody a odstíny mezi Hegelovými abstraktními pojmy, vyhledával „zrnko hluboké pravdy v mystické slupce hegelovštiny“ (s. 163). „Vůbec se snažím,“ poznamenává Lenin na počátku konspektu Logiky jako vědy, „čist Hegela materialisticky: Hegel je na hlavu postavený materialismus (podle Engelse), tj. vypouštím většinou pá-naboha, absolutno, čistou ideu etc.“ (s. 122). Tento přístup umožňuje Leninovi odhalit skutečný význam Hegelovy Logiky, pochopit ji jako „předvečer“ zvratu objektivního idealismu v materialismus“ (s. 175), postřehnout u Hegela „zárodky“ materialistického pojetí nejen přírody, ale i dě-

jin. Při vytváření svého velkolepého systému logických kategorií má Hegel nejbližší k vědeckému dialektickému materialismu ve své Logice jako vědě, nejvíce je mu vzdálen ve filozofii dějin. „Je to pochopitelné,“ píše Lenin, „neboť právě zde, právě v této oblasti, v této vědě udělali Marx a Engels největší krok kupředu. Zde Hegel nejvíce zastaral a zantikvárněl“ (s. 304). Jenomže i v Logice Hegel pouze „geniálně *vytušil* dialektiku věcí“, dialektiku objektivního světa. Lenin pojímá a dále rozvíjí základní zákony a kategorie dialektiky materialisticky, odhaluje jejich vzájemnou souvislost, ukazuje, jak se specificky projevují v myšlení, a charakterizuje vzájemný vztah mezi dialektikou, logikou a teorií poznání.

Na konspekty Hegelových děl bezprostředně navazují konspekty knih G. Noëla, F. Lassalla a Aristotela. Konspekt Noëlovy knihy Hegelova logika je závažný především jako příklad kritiky zploštělého chápání Hegelovy dialektiky „nehlubokým“ idealistou. O nekritickém přístupu k Hegelovi se Lenin zmiňuje také v konspektu Lassallové knihy Filozofie Hérakleita Temného z Efesu. „Lassalle,“ píše Lenin, „jednoduše *opakuje* Hegela, *opisuje* ho a milionkrát ho *přemílá* na jednotlivých místech z Hérakleita a zanáší svou práci neuvěřitelnou spoustou přeučeneckého balastu“ (s. 321). Proti Lassallové staví Lenin Marxe, který filozofii skutečně rozvíjel. Hlavní pozornost v tomto konspektu věnuje Lenin výkladu názorů starořeckého filozofa a vytýká Lassallové, že „ponechal ve stínu jeho materialismus či materialistické tendence“ (s. 331).

První část je zakončena konspektem Aristotelovy Metafyziky, jednoho z nejvýznamnějších děl starořecké filozofie, jež se podle Leninových slov „dotýká *všeho*, všech kategorií“ (s. 341). Lenin ve svém konspektu této knihy poukazuje na Aristotelovy „zájmy, hledání“, na jeho pojetí objektivní dialektiky, „naivní víru v sílu rozumu“, kritiku Platónova objektivního idealismu, mluví o složitosti poznávacího procesu, zdůrazňuje, že „rozdvojení lidského poznání a mož-

nost idealismu (= náboženství) jsou *dány* už v **první elementární** abstrakci“, a upozorňuje na to, jak je užitečná fantazie a snění „i v nejexaktnější vědě“ (s. 345).

Kromě konspektů patří do první části dva fragmenty Leninových textů, a to Osnova Hegelovy dialektiky (logiky) a K otázce dialektiky. V prvním fragmentu Lenin podává celkovou charakteristiku poznávacího procesu a vysvětluje vzájemný vztah logiky, dialektiky a teorie poznání; v druhém rozebírá protiklad mezi metafyzickou a dialektickou koncepcí vývoje, analyzuje základní zákony a kategorie dialektiky, zákonitosti historického a logického vývoje poznání a formuluje velice důležitou tezi o třídních a gnozeologických kořenech idealismu. Fragment K otázce dialektiky je završením Leninovy práce na filozofické problematice v letech 1914—1915, kdy se intenzívně zabýval dialektikou, jejími dějinami, zákony a kategoriemi, její úlohou v procesu poznávání a přetváření světa člověkem. Tento rozsahem nevelký fragment je zobecněním všeho důležitého a podstatného, co tvoří obsah materialistické dialektiky a hloubkou i bohatstvím myšlenek nebyl překonán.

Ve Filozofických sešitech považuje Lenin dialektiku za jedinou správnou teorii vývoje, jež „dává klíč k ‚samopohybu‘ všeho jsoícího“, odhaluje obecné momenty [„ve všech jevech a procesech přírody (*včetně* ducha i společnosti)] (s. 332—333), formuluje „obecné zákony *pohybu světa a myšlení*“ (s. 180).

O nejdůležitějších momentech poznávacího procesu Lenin píše: „Zde jsou *skutečně*, objektivně **tři** členy: 1. příroda; 2. lidské poznání = lidský **mozek** (jako nejvyšší produkt těžby přírody) a 3. forma odrazu přírody v lidském poznání, a touto formou jsou právě pojmy, zákony, kategorie etc.“ (s. 186). Zkoumání této „formy“, tj. logická analýza myšlení, během níž se objasňuje obsah dialektických zákonů a kategorií, zaujímá ve Filozofických sešitech výjimečné místo a má základní význam pro rozvoj marxistické filozofie.

Při analýze Lenin ukazuje, jak se myšlení vyvíjí od vědomí jednotlivých věcí, které jsou bezprostředně odráženy v počtcích a představách, k abstraktním pojmům, jež fixují podstatné stránky, souvislosti a vztahy předmětu a zprostředkovaně odrážejí jeho povahu „hlouběji, správněji, úplněji“. Avšak dialektické poznání, jehož podstatou je „rozvíjení celého souhrnu momentů skutečnosti“ (s. 166), není omezeno na tvorbu abstrakcí, ale dále směřuje po cestě od abstraktního ke konkrétnímu, po cestě reprodukce konkrétního jako „jednoty rozmanitého“ (Marx). „Význam *obecného* je rozporný: je mrtvé,“ připomíná Lenin, „nečisté, neúplné etc. etc., je však také *stupněm* k poznání *konkrétního*, neboť konkrétní nikdy nepoznáváme úplně. *Nekonečná* suma obecných pojmů, zákonů etc. dává *konkrétní* v jeho úplnosti“ (s. 268).

Lenin zdůrazňuje, že teoretické poznání nemůže zachytit objektivní pravdu, jestliže je odtrženo od praxe, jež je základem, cílem a kritériem pravdivosti poznatků. Jen tehdy, vymezíme-li správně úlohu praxe v poznávacím procesu, můžeme pochopit historický vývoj lidských poznatků o objektivní realitě i evoluci jejich logických forem — pojmů, soudů, úsudků, kategorií, zákonů atp. Lenin říká, „že lidská praxe se miliónkrát a miliónkrát opakuje a fixuje se tak ve vědomí člověka logickými figurami“ (s. 217), a na jiném místě zkoumá logické kategorie jako stupně historického procesu, v němž se člověk vyděloval z přírody, poznával ji a ovládal ji (viz s. 114). Lenin nejen materialisticky vysvětluje vznik kategorií, ale také analyzuje jejich obsah, jejich úlohu v procesu poznání. Ve Filozofických sešitech Lenin rovněž rozebírá takové důležité kategorie dialektiky jako jev a podstata, abstraktní a konkrétní, forma a obsah, příčina a účinek, možnost a skutečnost, nahodilost a nutnost, zákon aj.

V Leninových konspektech a fragmentech zaujímá významné místo analýza základních dialektických zákonů, zejména zákona jednoty a boje protikladů. „Rozdvojení

jednoho a poznání jeho protikladných částí,“ uvádí Lenin, „je *podstata* (jedna z ‚podstat‘, jedna ze základních — ne-li základní — vlastností či rysů) dialektiky“ (s. 332). Obecnou platnost tohoto zákona Lenin ilustruje příklady z matematiky, mechaniky, fyziky, chemie i společenských věd. Při objasňování jeho obsahu analyzuje „protiklad“ a „rozpor“ a uvádí, že jejich jednota jako vnitřní a zároveň přechodná forma souvislostí je relativní, zatímco jejich „boj“, jenž je zdrojem samopohybu, samovývoje jevů, je absolutní.

Zákon jednoty a boje protikladů je podle Lenina základním zákonem dialektiky a pouze jeho prostřednictvím lze pochopit ostatní zákony a kategorie. „Stručně,“ napsal Lenin, „lze dialektiku definovat jako učení o jednotě protikladů“ (s. 222). V porovnání s tímto zákonem zkoumání dalších dvou — zákona přechodu kvantitativních změn v kvalitativní a zákona negace negace — zaujímá ve Filozofických sešitech méně místa. „Přechod kvantity v kvalitu a *vice versa*“ Lenin ve fragmentu o prvcích dialektiky považuje za příklad přeměny jednoho protikladu ve druhý. V konspektu Hegelovy Logiky jako vědy si vypisuje jeho charakteristiku kategorií kvality, kvantity a jejich jednoty — míry a vyzvedává jejich význam. Při analýze všech momentů těchto kategorií (konečno a nekonečno, míra a jiné) se podrobně pozastavuje u formy vzájemného přerůstání kvantitativních a kvalitativních změn: u skoku, „přerušeni postupnosti“.

Za podstatnou charakteristiku vývojového procesu Lenin pokládá „opakování jistých rysů, vlastností etc. nižšího stadia na stadiu vyšším a zdánlivý návrat k starému (negace negace)“ (s. 222). Jestliže zákon jednoty a boje protikladů objasňuje vnitřní zdroj vývojového procesu a zákon přechodu kvantitativních změn v kvalitativní jeho obsah, pak zákon negace negace zachycuje proces jako celek, v němž každé stadium vývoje je pokládáno za moment, etapu celého procesu, a zároveň je zdůrazňována souvis-

lost, kontinuita a progresivnost vývoje, v němž každý moment je negací předcházejícího a zároveň předpokladem své vlastní negace. Při vysvětlování dialektické povahy negace Lenin píše: „Není to holá negace, není to neplodná negace, *není to skeptická* negace, kolísání nebo pochybnost, co je charakteristické a podstatné v dialektice... nikoli, nýbrž negace jako moment souvislosti, jako moment vývoje, a uchování pozitivního, tj. bez jakéhokoli kolísání, bez jakékoli eklektičnosti“ (s. 225—226).

V konspektech a fragmentech se Lenin znovu a znovu vrací k logice jako teorii poznání, jež je „nejen *přírodovědecký popis jevů* myšlení..., nýbrž i *shoda s pravdou*“ a odhaluje „rezultáty a výsledky dějin myšlení“. Lenin k tomu na okraji poznamenává: „V tomto pojetí spadá logika vjedno s *teorií poznání*. To je vůbec velmi závažná otázka“ (s. 179). Mají-li logické pojmy, kategorie a zákony vyjadřovat objektivní dialektiku života, musí být samy pohyblivé, plynulé, navzájem spjaté, dialektické. Na rozdíl od Hegela, který v dialektice pojmů pouze tušil samopohyb světa, Lenin vysvětluje vzájemné přechody pojmů jinak, materialisticky. „Myšlenka zahrnout *život* do logiky,“ píše Lenin „je pochopitelná — a geniální — z hlediska *procesu* odrazení objektivního světa v lidském (zprvu individuálním) vědomí a z hlediska ověřování tohoto vědomí (odrazu) praxí“ (s. 204). Jinými slovy Lenin považuje aplikaci dialektiky, jediné správné teorie vývoje, na proces poznání za geniální; v idealistické formě to učinil Hegel, v materialistické Marx. Ve fragmentu Osnova Hegelovy dialektiky (logiky) Lenin píše, že v „Kapitálu je na jednu vědu aplikována logika, dialektika a teorie poznání“, a v závorce podotýká: „není třeba tří slov, je to jedno a totéž“ (s. 316). Lenin poukazuje i na ty oblasti vědění, z nichž teorie poznání musí čerpat svůj materiál, což jsou dějiny filozofie a jednotlivých věd, dějiny duševního vývoje dítěte a zvířat, dějiny jazyka, psychologie a fyziologie smyslových orgánů.

Velkou pozornost věnuje Lenin vzájemnému vztahu mezi teorií poznání a jeho dějinami, zákony myšlení a procesy jejich konstituování, zabývá se dějinami myšlení z hlediska vývoje a aplikace obecných pojmů a kategorií moderní logiky. V tomto ohledu je zvláště závažný Leninův konspekt Hegelových Přednášek o dějinách filozofie. Při hodnocení Hegelovy teze, že dějiny filozofie musejí odpovídat logickému vývoji ideje, Lenin poznamenává: „Zde je velmi hluboká a správná myšlenka, v podstatě materialistická (skutečné dějiny jsou báze, základ, bytí, *za nímž* následuje vědomí)“ (s. 255).

Filozofické sešity jsou důležitým stupněm ve vývoji marxistických dějin filozofie jako vědy. Lenin kritizuje Hegelovu idealistickou koncepci dějin filozofie, zároveň si však všímá, jakou hodnotu má Hegelovo zkoumání dějin dialektiky, a zdůrazňuje význam jeho požadavku přísné historičnosti, který však právě pro svůj idealismus nemohl Hegel plně uplatnit. „Hegel,“ konstatuje Lenin, „vážně ‚věřil‘, myslel, že materialismus jakožto filozofie není možný, neboť filozofie je věda o myšlení, o *obecném*, a obecné je myšlenka. Zde opakoval chybu téhož subjektivního idealismu, jež vždy nazýval ‚špatným‘ idealismem“ (s. 267). A Lenin krok za krokem sleduje, jak se tento organický nedostatek Hegelovy koncepce dějin filozofie projevuje při posuzování různých filozofických učeních minulosti a vede k tomu, že Hegel v dějinách filozofie idealismus „podrobně rozmazává“, jeho slabosti „zakrývá“ a dějiny materialismu „zbaběle obchází“.

Na rozdíl od Hegela považuje Lenin za úkol dějin filozofie oddělit „zárodky vědeckého myšlení“ od fantazie, náboženství a mytologie, sleduje především vývoj materialismu a dialektiky a poukazuje na to, jak historicky vznikaly a vyvíjely se různé dnešní filozofické a přírodovědecké názory, například představy o stavbě hmoty. Lenin materialisticky vykládá Hegelovu myšlenku o „kruzích“ v dějinách filozofie, dále ji rozvíjí a poukazuje na to, že mož-

nost, zdroje a „gnozeologické kořeny“ idealismu, jež pevně zakotvuje „třídní zájem vládnoucích tříd“ (s. 338), spočívají přímo ve specifčnosti poznání. Lenin zdůrazňuje, že dějiny filozofie byly vždy sférou střetávání dvou hlavních směrů — materialismu a idealismu, objasňuje historické zvláštnosti obou, uvádí, že vývoj filozofie a přírodních věd potvrzuje pravdivost dialektického a historického materialismu a kritizuje různé směry buržoazní idealistické filozofie v tehdejší době: pozitivismus, novokantovství aj.

Ve druhé části svazku jsou shromážděny Leninovy poznámky o knihách, statích a recenzích filozofických a přírodovědných prací z let 1903—1916, jež významně doplňují naše poznatky o Leninově studiu filozofických problémů. Tyto poznámky nejsou zajímavé jen tím, že rozšiřují naši představu o okruhu filozofické a přírodovědecké literatury, jíž Lenin tehdy věnoval pozornost; obsahují řadu důležitých tezí týkajících se zejména filozofických problémů přírodních věd, kritiky buržoazní filozofie apod.

Ve Filozofických sešitech Lenin zkoumá přírodní vědy jako nejdůležitější oblast lidského poznání a zdůrazňuje, že jejich rozvoj závisí na praxi, na technice, že se rozvíjejí dialekticky. Lenin píše, že „dialektika je vlastní veškerému lidskému poznání vůbec. A přírodověda nám ukazuje... objektivní přírodu s týmiž vlastnostmi, přeměnu jednotlivého v obecné, nahodilého v nutné, přechody, přelivy, vzájemnou souvislost protikladů“ (s. 334, 337). Ve složitém procesu poznávání přírodních zákonitostí, vysvětluje Lenin, se skrývají zdroje jejich idealistického výkladu. V souvislosti s tím, že se někteří přírodovědci zřikají materialismu, Lenin poukazuje na to, jak je tento jev spojen s rychlým rozvojem přírodních věd: „Abychom se mohli svobodněji pohybovat v tom novém, ještě temném, hypotetickém, pryč s ‚materialismem‘, pryč se starými idejemi, které ‚spoutávají‘ (‚molekula‘), dejme tomu nový název (biogen), abychom mohli volněji hledat nové poznatky! NB. K otázce zdrojů a živých podnětných motivů soudobého ‚idealismu‘

ve fyzice a přírodních vědách vůbec“ (s. 371). Idealistická interpretace přírodovědeckých objevů je podle Lenina rovněž spjata s tím, že přírodovědci neznají dialektiku a nevyznají se v současném dialektickém materialismu. „Přírodovědci,“ poznamenává Lenin, „pojímají přeměnu úzce a nechápu dialektiku“, která je nezbytná k tomu, abychom dosáhli „umění zacházet s pojmy“ (s. 254). Lenin se nezajímá jen o celkový vývoj přírodovědeckého poznání, ale věnuje se také jeho jednotlivým problémům: nekonečnosti hmoty, podstatě prostoru a času, významu matematických abstrakcí, úloze symbolů v matematice aj.

Poslední část svazku obsahuje úryvky z knih J. Dietzgen, G. V. Plechanova, V. M. Šuljatikova, A. Reye, J. M. Stěklova a ze stati A. M. Děborina s Leninovými glosami a podtrženými místy. Tyto poznámky nejsou důležité jen pro hodnocení příslušného autora; Lenin se v nich dotýká širokého okruhu problémů dialektického a historického materialismu, dějin filozofie a filozofických otázek přírodních věd a vědeckého ateismu.

V tomto svazku jsou poprvé uveřejněny Leninovy poznámky na okrajích a v textu Dietzgenových Menších filozofických spisů; většina z nich pochází z roku 1908, když pracoval na Materialismu a empiriokriticismu, v němž je také do značné míry využil. Lenin vysoce hodnotí stranicost tohoto filozofického autodidakta, jenž samostatně dospěl k dialektickému materialismu, oceňuje jeho pojetí předmětu filozofie, teorie odrazu, jeho boj proti náboženství a idealistické filozofii apod. Lenin si všímá rovněž Dietzgenových chyb a zmatku ve filozofických pojmech, jehož příčinou bylo Dietzgenovo nedostatečné filozofické vzdělání a nekritické přebírání terminologie filozofických odpůrců. Přes tyto „jednotlivé chyby při výkladu dialektického materialismu“ (Sebrané spisy 18, Praha 1984, s. 372) Lenin spatřoval v Dietzgenovi člověka stejného filozofického názoru a využíval jeho práce v boji proti machistům.

Jinak Lenin hodnotí knihu V. M. Šuljatikova Ospra-

vedlňování kapitalismu v západoevropské filozofii, napsanou pod určitým vlivem A. Bogdanova. V poznámkách v této knize Lenin ostře kritizuje autorův vulgární, primitivní materialismus zkreslující historický vývoj filozofického myšlení v západní Evropě, odmítá jeho směšování různých, i poměrně blízkých filozofických směrů, zúžení celé buržoazní filozofie na apologii kapitalismu „bez rozboru podstaty věci“ (tento svazek, s. 487) atd. Leninovy glosy v Šuljatikovově knize mají velký význam pro boj proti vulgarizaci historického materialismu a dějin filozofie.

Poznámkami v knize *Moderní filozofie* pokračuje Lenin v kritice pozitivistických názorů A. Reye, kterého kritizoval už v *Materialismu a empiriokriticismu*, současně však konstatuje, že Rey při zkoumání mnoha konkrétních přírodovědeckých otázek zaujímá stanovisko „stydlivého materialismu“ a dokonce se přibližuje i „k dialektickému materialismu“ (viz například s. 529 a 530).

Mimořádně závažné jsou Leninovy záznamy v knihách G. V. Plechanova a J. M. Stěklova o Černyševském. Svědčí o tom, jak velkou pozornost věnoval Lenin dějinám ruského společenskovědního myšlení, zejména dějinám ruské filozofie, a jak vysoce hodnotil její pokrokové, materialistické tradice. Lenin vyzvedává Černyševského revoluční demokraticismus a materialismus, jeho rozhodný boj proti liberalismu a za rolnickou revoluci. Porovnává Plechanovovu knihu z roku 1909 s jeho prací o Černyševském z roku 1899, jež tvoří základ uvedené knihy, a ukazuje, jak autorovy menševické názory vedou k nesprávnému posouzení třídního obsahu Černyševského činnosti. „Ve snaze *teoreticky* rozlišit idealistický a materialistický názor na dějiny *zapomněl* Plechanov na praktický politický a *třídní* rozdíl mezi liberálem a demokratem“ (s. 574).

Ze srovnání Leninových glos v Plechanovově a Stěklovově knize je zřejmé, že Lenin odmítal obě protikladné tendence v hodnocení velkého ruského revolučního demokrata: jak přeceňování liberálnosti názorů Černyševského a za-

stírání jeho revolučně demokratických názorů (Plechanov v knize z roku 1909), tak také snahu do jisté míry stírat hranice mezi Černyševského názory a marxismem (Stěklov).

Leninovy rukopisy, podle nichž jsou publikovány materiály tohoto svazku, byly napsány v ruském, německém, francouzském a částečně anglickém jazyce; v textu se setkáváme také s několika názvy latinských a italských knih, se slovy a výrazy v latině a ve staré řečtině. Rukopisně zaznamenaná slova, jež si Lenin psal jako poznámky pro sebe a samozřejmě je nemínil v takovoto podobě uveřejnit, jsou často uvedena zkráceně, někdy i nečitelně, a proto se stalo, že některá z nich byla v jednotlivých vydáních různě dešifrována. Abychom se co nejvíce přiblížili Leninovu rukopisu, jinojazyčné termíny a výrazy, kromě všeobecně známých, střídajících se s ruským textem, napsané na okrajích nebo související s kontextem dalšího výkladu, jsme ponechali v originálu a přeložili jsme je pod čarou, pokud je v textu nepřeložil sám Lenin. Text citátů je odlišen od Leninova textu uvozovkami. Po Leninových odkazech na strany citovaných knih uzavřených do kulatých závorek jsou uvedeny *petitem* v hranatých závorkách strany posledního ruského vydání těchto knih.

Všechna místa prvních dvou částí textu, jež Lenin zdůraznil, jsou v knize zachycena různým typem písma: slova (nebo části slov) podtržené jednou tenkou vlnovkou nebo rovnou čarou jsou vytištěna *kurzívou*, dvěma čarami *proloženu kurzívou*, třemi **polotučně** atd.

Text tohoto vydání byl znovu porovnán s Leninovými rukopisy a redakční překlady s originály. Na konci svazku jsou poznámky a seznam literatury, kterou V. I. Lenin cituje nebo o níž se zmiňuje, a jmenný rejstřík.

PŘEDMLUVA K ČESKÉMU VYDÁNÍ

Od prvního českého vydání Leninových Filozofických sešitů uplynulo více než třicet let. Nyní dostává český čtenář překlad Leninových konspektů, fragmentů, výpisků, poznámek a glos podle nejnovějšího ruského vydání z roku 1977, které je doposud nejpresnějším a nejkvalitnějším uspořádáním Leninových prací včetně poznámkového aparátu. Veliký zájem generace, která po osvobození naší vlasti pronikala do marxisticko-leninské teorie, o Leninovy Filozofické sešity, jež vyšly v překladu prof. L. Svobody ve Státním nakladatelství politické literatury v roce 1953, nebyl nahodilý. Filozofické sešity pro tuto generaci představovaly živý, tvůrčí odkaz Leninova nesmírného myšlenkového bohatství spojeného s jeho revoluční prací, s revoluční přeměnou společnosti. Představovaly návod, jak chápat historický vývoj teoretického základu revoluční cesty lidstva, „algebry revoluce“ — materialistické dialektiky.

Nové vydání Filozofických sešitů je významným edičním činem. Dostávají se do rukou nové generace, generace období budování rozvinuté socialistické společnosti v naší zemi, v době, kdy osudy lidstva na naší planetě jsou více než kdy jindy závislé na řešení rozporů třídně rozděleného světa, z nichž zachování míru je tou nejdůležitější metou současné civilizace. Materialistická dialektika jako teorie a metoda poznání a praktické činnosti není jen „algebrou revoluce“, ale i základním východiskem dalších společenských přeměn, ukazatelem cesty dalšího rozvoje socialistické společnosti a jejího přechodu ke komunismu. Složitě problémy současného světa a jeho perspektiv nelze pocho-

pit a řešit bez hluboké znalosti materialistické dialektiky. Tuto dialektiku si však nelze v žádném případě osvojit jen jako teorii, ale vždy jen na základě vlastní aktivní účasti na revoluční přeměně světa, jejíž podstatnou součástí je i úspěšné budování socialismu u nás. To je také Leninův odkaz nové generaci čtenářů Filozofických sešitů.

Filozofické sešity obsahují konspekty, fragmenty a rovněž poznámky k různým filozofickým pracím, které Lenin pořídil především v letech 1914—1916. Dále jsou do Filozofických sešitů zařazeny i připomínky a poznámky, které uvedl Lenin na okraji či v textu studovaných filozofických prací.

V roce 1914 začal Lenin připravovat monografickou práci o dialektice, které přikládal důležité místo v souvislosti se soudobými politickými a ideologickými otázkami. Kvůli teoretickému a praktickému řešení nahromaděných aktuálních problémů tuto svou práci v zamýšlené podobě nerealizoval, dochovaly se však některé fragmenty, konspekty a přípravné práce, které byly vydavateli Leninových děl shromážděny, tematicky doplněny a vydány pod názvem Filozofické sešity. Myšlenkově tedy souvisejí Filozofické sešity i s jinými významnými Leninovými díly, která v té době vznikala, např. s dílem Imperialismus jako nejvyšší stadium kapitalismu, Stát a revoluce, ale i dalšími, v nichž Lenin analyzoval sociálně ekonomickou problematiku, základní ideologické přístupy, strategii a taktiku komunistické strany atd.

Zatímco Leninovo stěžejní filozofické dílo Materialismus a empiriokriticismus bylo věnováno základním otázkám filozofického materialismu, výkladu jeho kategorií a obhajobě materialismu proti soudobým formám subjektivního idealismu, Filozofické sešity soustřeďují pozornost na problematiku materialistické dialektiky jako teorie a metody, zabývají se zákony a kategoriemi dialektiky, jejich vývojem a významem pro společenské a přírodní vědy. Obě zmíněné práce mají důležitý ideový, teoretický a politický

význam a tvoří základ leninské etapy ve vývoji marxistického filozofického myšlení.

Filozofické sešity obsahují nástin programu dialektiky jako vědy a metody. Na různých místech této knihy Lenin poukazuje, že ve vědě nejde pouze o to, uznat vývoj, nýbrž o to, jak vývoj a jeho zdroj pochopit a pojmově vyjádřit. Výrazně tuto myšlenku vyjádřil ve stati Karel Marx, napsané v roce 1914 (viz Sebrané spisy 26, Praha 1986, s. 67—115), v níž píše o dvou koncepcích vývoje — metafyzické a dialektické. Zatímco metafyzika ponechává ve stínu otázku samopohybu, vnitřního zdroje vývoje, a přenáší tento zdroj navenek (což bylo důsledkem zejména karteziánsko-newtonovského způsobu myšlení), dialektika se soustřeďuje právě na objasnění samopohybu, vnitřního zdroje změny a vývoje. Tato myšlenka je rozváděna na různých místech Filozofických sešitů. Program rozpracování dialektiky jako vědy a metody obsahuje především fragment K otázce dialektiky, v němž se objasňuje a konkrétnizuje jádro dialektiky — boj a jednota protikladů: „Marx analyzuje v Kapitálu zpočátku nejprostší, nejobvyklejší, nejzákladnější, nejběžnější *vztah* buržoazní (zbožní) společnosti, s nímž se miliónkrát setkáváme: směnu zboží. V tomto nejprostším jevu (v této „buňce“ buržoazní společnosti) odhaluje analýza *všechny* rozpory (respektive zárodky *všech* rozporů) soudobé společnosti. Další výklad nám ukazuje vývoj (*i* růst, *i* pohyb) těchto rozporů i této společnosti v sumě jejích jednotlivých částí, od jejího počátku až k jejímu konci. Taková pak musí být metoda výkladu (respektive zkoumání) dialektiky vůbec (neboť u Marxe je dialektika buržoazní společnosti jen zvláštním případem dialektiky)“ (tento svazek, s. 333—334).

Kromě tohoto fragmentu se týkají přípravy plánovaného díla o dialektice i další partie knihy. Je to hlavně 16 Leninových prvků dialektiky, uvedených v Konspektu Hegelovy knihy Logika jako věda, kde se zdůrazňuje, že kromě otázky, co zkoumat, vystupuje do popředí i otázka, jak

a jakým způsobem jevy zkoumat, v čem tkví problémy vývoje a boje protikladů, jak pronikat k podstatě věcí. Dále se v Osnově Hegelovy dialektiky (logiky) klade důraz na dějiny myšlení a vědy pro pochopení dialektiky, na postup od abstraktního ke konkrétnímu a na jednotu dialektiky, logiky a teorie poznání. V konspektu Lassalovy knihy Lenin uvádí, že teorie dialektiky musí zahrnout dějiny vědy, psychického vývoje živočichů i vývoj jazyka. Lenin tedy poukázal na to, jakým způsobem je třeba rozpracovávat, vytvářet a rozvíjet teorii dialektiky. Zdůraznil zde jednotu historického a logického, jednotu genetického a strukturního aspektu dialektiky.

Základ Leninovy práce tvoří Konspekt Marxovy a Engelsovy knihy Svatá rodina, Konspekt Feuerbachovy knihy Přednášky o podstatě náboženství a konspekty Hegelových prací: Logika jako věda, Přednášky o dějinách filozofie a Přednášky o filozofii dějin. V konspektu Svaté rodiny ukazuje Lenin, jak se formoval Marxův a Engelsův světový názor — pojem společenských výrobních vztahů, myšlenky o revoluční úloze proletariátu a pracujících mas jako skutečného tvůrce dějin oproti různým pokusům přehnaně vyzvedávat jednostrannou úlohu lidského individua (Bruno Bauer aj.). V konspektu Feuerbachovy knihy poukazuje Lenin na Feuerbachův materialismus a ateismus a zároveň na omezenost tohoto Feuerbachova materialismu, opírajícího se o antropologismus a naturalismus. V konspektech Hegelových prací oceňuje Lenin Hegelův přínos pro rozvoj dialektiky a dialektického způsobu myšlení a zdůrazňuje, že je třeba studovat a odhalovat racionální jádro Hegelových myšlenek a přecházet odtud k budování materialistické a marxistické teorie dialektiky a dialektické logiky. Lenin píše, že Hegelovu Logiku nelze jednoduše vzít a aplikovat v dané formě. Je třeba z ní vybrat správné, racionální stránky a očistit ji od pojmové mystiky. Na základě kritického rozboru Hegelových myšlenek a jeho idealismu dospěl Lenin k formulaci podstaty a obsahu teorie materia-

listické dialektiky; zobecnil vše, co tvoří náplň marxistického chápání dialektiky, a vytyčil její další úkoly. V dalších konspektech (Lassalova kniha, Aristotelova kniha atd.) Lenin ukázal, jak se v dějinách filozofie postupně formovala materialistická dialektika od Hérakleita až do současnosti, v čem spočívala její historická omezenost a jaké jsou její perspektivy.

Filozofické sešity jsou návodem, jak dialektiku studovat a jak ji tvůrčím způsobem rozvíjet. Lenin dokazuje, že je možné odhalovat pozitivní rysy a stránky v dílech různých filozofů a vědců a že je možné používat dialektiku jako tvořivý nástroj poznání.

Z nepřeberného bohatství Leninových myšlenek obsažených ve Filozofických sešitech vybereme aspoň dva nejdůležitější okruhy, a to myšlenky o podstatě dialektiky a myšlenky o podstatě pojmového poznání.

V učení o dialektice staví Lenin do popředí zejména myšlenku o jednotě dialektiky, logiky a teorie poznání a princip rozpornosti. Uvádí, že rozdvojení jednotného a poznání jeho protikladných částí je podstatou dialektiky. „Podmínkou poznání všech procesů světa v jejich ‚samopohybu‘, v jejich spontánním vývoji, v jejich živoucím životě, je poznávání těchto procesů jakožto jednoty protikladů“ (s. 333). Lenin, jak je zřejmé, klade důraz na tento samopohyb, hybnou sílu, kdy zdrojem samopohybu je boj a jednotnota protikladů. Charakteristikou dialektiky je samopohyb jako vnitřní zdroj činnosti, ve všech věcech a jevech jsou dány rozpory, protikladné síly a tendence. „Stručně lze dialektiku definovat jako učení o jednotě protikladů. Tím bude zachyceno jádro dialektiky, ale to vyžaduje vysvětlení a rozvinutí“ (s. 222).

Objektivní dialektika, dialektika věcí a jevů vnější reality se promítá do subjektivní dialektiky, do dialektiky pojmového myšlení a poznání. V souvislosti s otázkou rozvíjení dialektické logiky položil Lenin důraz na Hegelův požadavek, aby logické formy byly obsažnými formami,

formami živého, reálného obsahu, formami, které jsou nerozlučně spjaty s obsahem. V programu dialektiky klade Lenin důraz na všestrannost, univerzální vzájemnou souvislost, na celek, totalitu, na postižení veškerého souhrnu momentů reality. Všechno je spjato přechody, jde o zákonitou souvislost celé skutečnosti. Protože souvisí obsah a forma, objekt a subjekt atd., vyslovuje Lenin na několika místech Filozofických sešitů myšlenku o jednotě dialektiky, logiky a teorie poznání, resp. i ontického obsahu, gnozeologického odrazu a formy vyjádření. Gnozeologický odraz má tři členy: 1. přírodu, 2. lidské poznání, 3. formu odrážení. Pravda je podle Lenina souhrnem všech stránek jevů, veškeré reality.

Teorie materialistické dialektiky musí podle Lenina vycházet z pochopení dosavadních dějin myšlení, vědy a techniky. Dialektická logika je naukou o univerzálních zákonech vývoje. Objektivní jevy jsou bohatší než zákony a pojmy, s nimiž operuje naše poznání. Zákon je klidovým odrazem jevů, je proto úzký, neúplný, přibližný. Rovněž pojmy zachycují podle Lenina jen jednotlivé stránky pohybu a reality. Musí být proto „otesané, oblomené, pružné, pohyblivé, relativní, vzájemně spjaté, jednotné v protikladech“ (s. 156). „Zobrazení pohybu v myšlení je vždycky zhrubení, umrtvení — a to nejen v myšlení, nýbrž i v počítku, a nejen pohybu, nýbrž i jakéhokoli pojmu“ (s. 250). Lenin klade důraz na všestrannost, univerzální pružnost pojmů, docházející až k totožnosti protikladů. Lidské poznání má konečný, přechodný, relativní, podmíněný charakter, člověk se jen stále přibližuje k absolutní pravdě.

Lenin uvádí, že Kantova věc o sobě není striktně oddělena od poznání, což dokazuje praxe, která stojí výše než poznání. U Hegela je oproti Kantovi správně zdůrazněn přechod mezi obojím. Jevy a pojmy nemají ostré hranice. Pochopení univerzální vzájemné souvislosti je spojeno s myšlenkou absolutní kontinuity, kterou před Hegelem rozvinul Leibniz. Leibnizovy nekonečně malé veličiny lze

chápat jako střední stav mezi bytím a nebytím. Lenin oceňuje Hegelovu myšlenku, že není vůbec nic, co by nebylo středním stavem mezi bytím a ničím. Neexistuje nic, co by v sobě neobsahovalo obojí, bytí i nic (tj. pozitivní a negativní stránku). V negativním je obsažen základ všeho dění, zdroj samopohybu. Negativnost je imanentní stránkou samopohybu, vznikání rozdílů, věci jsou vnitřně rozporné. Podobně jako jsou neoddělitelně spjaty pojmy pozitivního a negativního, jsou takto spjaty i pojmy konečného a nekonečného, přetržitého a nepřetržitého atd.

K rozboru Hegelovy dialektiky a k rozvíjení jejích pozitivních rysů se později v dalším vývoji marxisticko-leninské filozofie vrací řada prací sovětských filozofů. Mnoho dalších sovětských prací se zabývá otázkami rozpracování Leninova teoretického dědictví, jeho myšlenek týkajících se budování teorie dialektiky, dialektické logiky atd.

Ve Filozofických sešitech Lenin rozpracoval otázky filozofického významu výsledků přírodovědeckého bádání. Kritizuje v nich pokusy smířit vědecký názor na přírodu s idealistickým světovým názorem a poukazuje na omezenost pouhého přírodovědeckého, živelného materialismu, který nerespektuje východiska a zásady materialistické dialektiky. Přírodovědci často chápou pojem pohybu a změny úzce, nebo nechápou dialektiku vůbec. Při zkoumání vývoje přírodovědeckého poznání zajímaly Lenina i zásadní problémy filozofie, jako je nekonečnost hmoty, podstata prostoru a času, význam matematických abstrakcí atd. Lenin si plně uvědomoval významnou úlohu přírodních věd ve společnosti a kladl důraz na nezbytnost využívání přírodovědeckých poznatků při rozvíjení základů dialektického materialismu.

Leninův důraz na hlubší sepětí dialektické teorie a metody s přírodními vědami má zásadní metodologický význam i v současném období vývoje vědy včetně její tendence k integraci poznání. Jednota dialektiky a vědy, o níž Lenin stále usiloval, se ovšem netýká jen věd přírodních,

nýbrž je vysoce aktuální i pro další rozvoj společenských věd. Filozofické sešity mají kromě toho své významné místo i v dějinách filozofického myšlení samotného, jsou důležitým mezníkem ve vývoji materialistické dialektiky.

Ve Filozofických sešitech rozvinul Lenin marxistické pojetí gnozeologických a třídních kořenů idealismu a náboženství.

Uvedl důležitou myšlenku, že filozofický idealismus je „jednostranné, nadměrné... rozvinutí jedné ze stránek, jednoho momentu poznání v absolutno... Přímočarost a jednostrannost, topornost a zkosnatělost, subjektivismus a subjektivní slepota voilà gnozeologické kořeny idealismu“ (s. 338). Lenin odhalil i zásadní rozdíl mezi materialistickým a idealistickým pojetím dějin, poukázal na růst úlohy subjektivního faktoru v dějinách, rozpracoval princip stranickosti ideologie atd. Velkou pozornost věnoval vývoji podstaty dialektiky, jejího racionálního jádra v dějinách filozofie a dospěl až ke geniálnímu nástinu teorie materialistické dialektiky jako vyššího stupně ve vývoji myšlení.

Základem Filozofických sešitů je deset sešitů, z nichž většina vznikla v letech 1914—1916, Lenin sám je nazýval Sešity k filozofii. Tyto práce vyšly nejdříve v publikaci Leninskij sbornik IX a XII (Moskva 1929—1930), v roce 1933 a v pozdějších letech byly vydávány jako samostatná kniha s názvem Filosofskije tětredi. Později byla kniha rozšířena o další texty a zařazena do souborného vydání Leninových spisů — Polnoje sobranije sočiněnij V. I. Lenina.

Česky vyšly Filozofické sešity samostatně v SNPL v roce 1953 (dotisk 1954) v zasvěceném překladu prof. L. Svobody (podle ruského vydání z roku 1947), který již předtím přeložil jiné Leninovo stěžejní dílo Materialismus a empiriokriticismus. Poté vyšly Filozofické sešity jako 38. svazek Spisů V. I. Lenina v SNPL v roce 1960; tento svazek se poněkud liší rozsahem a uspořádáním od samostatného vydání Filozofických sešitů.

Leninovy Filozofické sešity dokumentují způsob práce tohoto velkého myslitele a nastiňují program marxistické dialektiky. Měly a mají nesmírný metodologický význam pro další rozpracování materialistické dialektiky i pro řešení praktických problémů teorie revoluce, budování socialistické společnosti, strategie a taktiky strany, pro boj s buržoazní ideologií a pro metodologii přírodních a společenských věd.

Teorie a metoda materialistické dialektiky, kterou Lenin rozvinul, je důležitým nástrojem zkoumání a rozvíjení společenské praxe a má význam i pro řešení současných problémů socialistické společnosti. Filozofické sešity nejsou systematickou učebnicí, podávají však návod a ukazují cestu, jak promyšlet složité problémy a usilovat o jejich řešení. Myšlenky obsažené ve Filozofických sešitech byly a jsou i nadále jedním z důležitých zdrojů komunistického světového názoru.

**ÚSTAV PRO FILOZOFII A SOCIOLOGII
ČESKOSLOVENSKÉ AKADEMIE VĚD**

I
K O N S P E K T Y
A F R A G M E N T Y

K O N S P E K T M A R X O V Y
A E N G E L S O V Y K N I H Y
S V A T Á R O D I N A¹

*Napsáno nejdříve 25. dubna (7. května) a
nejpozději 7. (19.) září 1895
Poprvé uveřejněno roku 1930
v publikaci Leninskij sbornik XII*

Podle rukopisu

Dr. Ludwig Feuerbach,

der

Universität

in Erlangen.

Gegen Herrn Dr. ...

von ...

Ergebenste

(H. D. ...)

1845.

Handwritten text, likely a list of references or a preface, containing names like Feuerbach, Hegel, and various page numbers and titles.

První strana Leninova rukopisu

Konspekt Marxovy a Engelsovy knihy Svatá rodina z roku 1895

Zmenšeno

SVATÁ RODINA
ANEB KRITIKA
KRITICKÉ KRITIKY²

PROTI BRUNOVI BAUEROVI
A SPOL.
NAPSAL BEDŘICH ENGELS
A KAREL MARX

FRANKFURT NAD MOHANEM
KNIŽNÍ NAKLADATELSTVÍ
(J. RÜTTEN) 1845

Malá knížka osmerkového formátu se skládá z předmluvy (s. III—IV)* (je datována: *Paříž*, září 1844), obsahu (V—VII) a textu (s. 1—335), rozděleného do 9 kapitol (Kapitel). Kapitoly I, II a III napsal Engels, kapitoly V, VIII a IX Marx, kapitoly IV, VI a VII oba, přičemž však každý zvláště podpisoval svůj paragraf nebo odstavec kapitoly opatřený zvláštním nadpisem. Všechny tyto nadpisy, včetně „kritické proměny řezníka v psa“ (tak je nadepsána 1. část kapitoly VIII), jsou satirické. Engels napsal strany **1—17** (kapitoly I, II, III a 1. a 2. část kapitoly IV), **138—142** (část 2a kapitoly VI), **240—245** (část 2b kapitoly VII),

tj. 26 stran z 335

První kapitoly, to je od začátku do konce kritika *stylu* (*celá(!)*) I. kapitola, s. 1—5) časopisu Allgemeine Litera-

* F. Engels und K. Marx, Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik, Frankfurt a. M. 1845^[891]. Red. [Srov. K. Marx-B. Engels, Spisy 2, Praha 1957, s. 15—232. *Čes. red.*]

tur-Zeitung[¹⁰⁴] von Bruno Bauer; v předmluvě se praví, že Marxova a Engelsova kritika je namířena proti jejich prvním 8 číslejům], kritika jejich překrucování dějin (kapitola II, s. 5—12, zvláště anglických dějin), kritika jejich témat (kapitola III, 13—14, výsměch Gründlichkeit*, s níž je vyložen jakýsi spor pana Nauwercka s berlínskou filozofickou fakultou³, kritika úvah o lásce (kapitola IV, 3 — Marx), kritika *výkladu* Proudhona⁴ v *Allgemeine Literatur-Zeitung* (IV, 4 — Proudhon, S. 22 u. ff. bis** 74. Nejprve je tu spousta *oprav překladu*: popletli slova formule et signification***, slovo justice přeložili jako Gerechtigkeit místo Rechtpraxis**** etc.). Po této kritice překladu (Marx to nazývá Charakterisierende Übersetzung No I, II usw.) následuje Kritische Randglosse No I usw., kde Marx hájí Proudhona proti kritikům novin *Literatur-Zeitung*, přičemž staví proti spekulaci své vysloveně socialistické názory.

Marxův tón vůči Proudhonovi je velmi pochvalný (i když má určité výhrady, např. odkaz na Engelsův spis *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*[¹⁶⁵] v *Deutsch-Französische Jahrbücher*⁵).

Marx zde přechází od Hegelovy filozofie k socialismu; přechod je zjevný, je vidět, co už si Marx osvojil a jak přechází k novému myšlenkovému okruhu.

„Politická ekonomie, která považuje soukromovlastnické vztahy za lidské a rozumné, se neustále dostává do rozporu se svým základním předpokladem, se soukromým vlastnictvím; je to obdobný rozpor jako ten, do něhož se dostává teolog, který stále interpretuje náboženské představy z hlediska člověka, a tím se ustavičně prohřešuje proti svému

* — důkladnosti. *Red.*

** — und folgende bis — a následující až po. *Red.*

*** — formule a význam. *Red.*

**** — spravedlnost [místo] právní praxe. *Red.*

základnímu předpokladu, nadlidskosti náboženství. Tak v politické ekonomii vystupuje mzda zpočátku jako podíl práce úměrný produktu. Mzda a zisk z kapitálu mají k sobě ten nejpřátelštější, pro obě strany výhodný, zdánlivě nej-lidštější vztah. Potom se ukáže, že k sobě mají nejnepřátel-štější, *obrácený* vztah. Hodnota je zpočátku určována zdán-livě rozumně výrobními náklady věci a její společenskou užitečností. Potom se ukáže, že hodnota je určení čistě nahodilé, že nemusí mít vůbec žádný vztah ani k výrobním nákladům, ani k společenské užitečnosti. Výše mzdy je zpo-čátku určována *svobodnou* dohodou mezi svobodným dělní-kem a svobodným kapitalistou. Potom se ukáže, že dělník je nucen dát si ji určit, stejně jako je kapitalista nucen sta-novit ji co nejnižší. Na místo *svobody* smluvní Parthei*“
[tak je to totiž v knize napsáno] „nastoupilo *přinucení*. Stejně je tomu s obchodem a se všemi ostatními ekonomickými vztahy. Sami ekonomové tyto rozpory někdy cítí a jejich vývoj je hlavním obsahem bojů, které spolu vedou. Ale tam, kde si je začnou uvědomovat, *sami* napadají *soukromé vlastnictví* v některé jeho *dílčí* podobě jakožto falzifikátora mzdy rozumné o sobě, totiž v jejich představě, hodnoty rozumné o sobě, obchodu rozumného o sobě. Tak Adam Smith příležitostně brojí proti kapitalistům, Destutt de Tracy proti bankéřům, Simonde de Sismondi proti továr-nímu systému, Ricardo proti pozemkovému vlastnictví a téměř všichni moderní ekonomové proti *neprůmyslovým* kapitalistům, jejichž vlastnictví se jeví jako pouhý *spotře-bitel*.

Ekonomové tedy někdy výjimečně — zejména když na-padají nějaký speciální zlořád — hájí na ekonomických vztazích zdánlivě lidské stránky, většinou však chápou tyto vztahy přímo v jejich naprosté *odlišnosti* od všeho lidského, v jejich přísně ekonomickém smyslu. V tomto rozporu se zmítají, aniž si jej uvědomují.

* — strany. *Red.*

S touto neuvědomělostí *Proudhon* jednou provždy skoncoval. Vzal *lidské zdání* ekonomických vztahů vážně a postavil je do protikladu k jejich *nelidské skutečnosti*. Přinutil tyto vztahy, aby se skutečně staly tím, čím jsou ve své představě o sobě, nebo spíše aby se této představě vzdaly a přiznaly svou skutečnou nelidskost. Proto důsledně prosazoval, že faktorem falzifikujícím ekonomické vztahy není určitý druh soukromého vlastnictví, jak to dokazovali ostatní ekonomové, ale že falzifikátorem ekonomických vztahů je prostě soukromé vlastnictví vůbec. Vykonal všechno, co může vykonat kritika politické ekonomie z hlediska politické ekonomie“ (36—39).

Edgarovu výtku (Edgar je z *Literatur-Zeitung*), že *Proudhon* dělá „božstvo“ ze „spravedlnosti“, Marx odmítá s tím, že totiž *Proudhonův* spis z roku 1840^[345] nestojí na „stanovisku německých poměrů z roku 1844“ (39), že je to všeobecná chyba Francouzů, že je nutné připomenout i *Proudhonův* odkaz na negaci prosazující spravedlnost — na konci s. 39, odkaz dovolující nám zbavit se i tohoto absolutna v dějinách (um auch dieses Absoluten in der Geschichte überhoben zu sein). „Nedospívá-li *Proudhon* až k tomuto důsledku, je to tím, že se nešťastnou náhodou narodil jako Francouz, a ne jako Němec“ (39—40).

Pak následuje Kritická glosa č. 2 (40—46), v níž se velmi výrazně projevuje téměř už hotový *Marxův* názor na revoluční úlohu proletariátu.

„Dosavadní politická ekonomie dospěla od *bohatství*, které prý pro *národy* vytváří pohyb soukromého vlastnictví, k obhajobě soukromého vlastnictví. *Proudhon* vychází z opačné strany, v politické ekonomii sofisticky skrývané, z chudoby, kterou plodí soukromé vlastnictví, a dospívá k závěrům negujícím soukromé vlastnictví. První kritika soukromého vlastnictví vychází samozřejmě z faktu, v němž se jeho rozporná podstata projevuje v nejzjevnější, nejkriklavější podobě, nejbezprostředněji pobuřující lidský cit — z faktu chudoby, bídy“ (41).

„Proletariát a bohatství jsou protiklady. Jako takové tvoří celek. Oba jsou výtvořeny světa soukromého vlastnictví. Jde o určité postavení, jaké každý z nich v tomto protikladu zaujímá. Nestačí prohlásit je za dvě stránky jednoho celku.

Soukromé vlastnictví jakožto soukromé vlastnictví, jakožto bohatství, je nuceno udržovat *samo sebe* a tím i svůj protiklad, proletariát. To je *pozitivní* stránka protikladu, soukromé vlastnictví uspokojené v sobě samém.

Proletariát je naopak jakožto proletariát nucen zrušit sám sebe a tím i protiklad, který jej podmiňuje, který jej činí proletariátem — soukromé vlastnictví. To je *negativní* stránka protikladu, jeho neklid v sobě, zrušené a rušící se soukromé vlastnictví.

Majetná třída a třída proletariátu představují totéž lidské sebeodcizení. Avšak majetná třída se v tomto sebeodcizení cítí dobře a utvrzuje se jím, vidí v odcizení *svou vlastní moc* a má v něm *zdání* lidské existence; třída proletariátu se v tomto odcizení cítí zničená, vidí v něm *svou bezmocnost* a skutečnost nelidské existence. Tato třída je, abychom použili Hegelova výrazu, v zavržení *vzpourou* proti tomuto zavržení, *vzpourou*, k níž jí nutně dohání rozpor mezi její lidskou *přirozeností* a její životní situací, která je otevřeným, rozhodným a všeobsáhlým popřením této přirozenosti.

V tomto protikladu je tedy soukromý vlastník *konzervativní* stránkou, proletář *destruktivní*. Od soukromého vlastníka vychází akce usilující o zachování protikladu, od proletáře akce usilující o jeho zničení.

Soukromé vlastnictví ovšem samo ve svém ekonomickém pohybu napomáhá svému vlastnímu zrušení, ale jen vývojem na něm nezávislým, neuvědomovaným, probíhajícím proti jeho vůli, podmíněným povahou věci, jen tím, že plodí proletariát *jako* proletariát, bídu, která si je vědoma své duchovní i fyzické bídy, odlidštění, které si je vědomo svého odlidštění, a proto samo sebe ruší. Proletariát vykonává rozsudek, který soukromé vlastnictví samo nad sebou

vynáší tím, že plodí proletariát, jako provádí rozsudek, který nad sebou vynáší námezdní práce tím, že plodí cizí bohatství a vlastní bídu. Zvítězí-li proletariát, nestane se tím nikterak absolutní stránkou společnosti, neboť zvítězí jen tím, že zruší sám sebe i svůj protiklad. Pak zmizí jak proletariát, tak soukromé vlastnictví, protiklad, který jej podmiňuje.

Jestliže socialističtí spisovatelé připisují proletariátu tuto světodějnou úlohu, není to vůbec proto, jak nám namlouvá kritická kritika, že považuje proletáře za *bohy*. Spíše naopak. Protože ve vyvinutém proletariátu je prakticky dovršena abstrakce od veškeré lidskosti, a dokonce i od *zdání* lidskosti, protože v životních podmínkách proletariátu jsou shrnuty všechny životní podmínky dnešní společnosti v nejnelidštější míře, protože v něm člověk ztratil sám sebe, ale zároveň si nejen teoreticky uvědomil tuto ztrátu, nýbrž je pro něho také naprosto neodvratnou *nouzí* — praktickým výrazem *nutnosti* — kterou již nelze odvrátit ani zastřít, přímo donucen vzbouřit se proti této nelidskosti, proto proletariát může a musí osvobodit sám sebe. Ale nemůže sám sebe osvobodit, aniž odstraní své vlastní životní podmínky. A nemůže odstranit své vlastní životní podmínky, aniž odstraní *všechny* nelidské životní podmínky dnešní společnosti, jejichž souhrn tvoří jeho situace. Nadarmo neprochází tvrdou, ale zocelující školou *práce*. Nejde o to, co si zatím ten či onen proletář nebo dokonce veškerý proletariát *představuje* jako cíl. Jde o to, *co* proletariát *je* a co ve shodě s tímto *bytím* bude historicky nucen dělat. Jeho cíl a jeho dějinný čin je jasně, neodvolatelně předznamenán jeho vlastní životní situací a celou organizací dnešní buržoazní společnosti. Není třeba šířit se zde o tom, že veliká část anglického a francouzského proletariátu si už svou dějinnou úlohu *uvědomuje* a neustále usiluje o to, aby si ji uvědomila zcela jasně“ (42—45).

„Pan Edgar nemůže nevědět, že pan Bruno Bauer založil všechny své závěry na ‚*nekonečném* sebevědomí‘ a že chápal tento princip i jako tvůrčí princip evangelií, která svým nekonečným nevědomím na první pohled přímo odporují nekonečnému sebevědomí. Právě tak pojímá Proudhon rovnost jako tvůrčí princip soukromého vlastnictví, které jí přímo odporuje. Porovná-li pan Edgar na okamžik francouzskou *rovnost* s německým sebevědomím, shledá, že poslední princip *německy*, tj. v abstraktním myšlení, vyjadřuje to, co první vyjadřuje *francouzsky*, tj. řečí politiky a myslícího nazírání. Sebevědomění je rovnost člověka se sebou samým v čistém myšlení. Rovnost je vědomí člověka o sobě samém v živlu praxe, tj. vědomí člověka o druhém člověku jakožto sobě rovném a vztah člověka k druhému člověku jakožto sobě rovnému. Rovnost je francouzský výraz pro jednotu lidské podstaty, pro rodové vědomí a rodové chování člověka, pro praktickou totožnost člověka s člověkem, tj. pro společenský neboli lidský vztah člověka k člověku. Jako se tedy destruktivní kritika v Německu, než ve *Feuerbachovi* dospěla k nazírání *skutečného člověka*, snažila všechno určité a existující rozložit principem *sebevědomí*, tak se toho snažila destruktivní kritika ve Francii dosáhnout principem *rovnosti*“ (48—49).

„Názor, že filozofie je abstraktním výrazem existujících poměrů, původně nepochází od pana Edgara, ale od *Feuerbacha*, který byl prvním, kdo označil filozofii za spekulativní a mystickou empirii a dokázal to“ (49—50).

„Stále znovu se k tomu vracíme... Proudhon píše v zájmu proletářů.* Nepíše proto, aby kritikou uspokojil sama sebe, z nějakého abstraktního, vyspekulovaného zájmu, nýbrž z masového, skutečného, historického zájmu, ze zájmu, který dojde dále než ke *kritice*, totiž ke *krizi*.

* To je Marxův citát z Edgara.

Proudhon nejen píše v zájmu proletářů; on sám je proletář, ouvrier*. Jeho dílo je vědeckým manifestem francouzského proletariátu, má tedy úplně jiný historický význam než literární slátanina nějakého kritického kritika“(52—53).

„To, že Proudhon chce zrušit jak nevlastnění, tak starý způsob vlastnění, je úplně totožné s tím, že chce zrušit prakticky odcizený vztah člověka ke své *předmětné podstatě*, že chce zrušit *ekonomický* výraz lidského sebeodcizení. Ale protože jeho kritika politické ekonomie je ještě v zajetí předpokladů politické ekonomie, je znovuosvojení předmětného světa samo ještě chápáno v ekonomické formě *držby*.

Proudhon totiž nestaví proti nevlastnění vlastnění, jak to o něm tvrdí kritická kritika, nýbrž proti starému způsobu vlastnění, proti *soukromému vlastnění, držbu*. Držbu prohlašuje za *„společenskou funkci“*. V nějaké funkci však není, zajímavé to, abych vyloučil‘ druhého, nýbrž to, abych uplatnil a prosadil své vlastní bytostné síly.

|| Proudhonovi se nepodařilo tuto myšlenku náležitě rozvést. Představa *„rovné držby“* je ekonomický, tedy stále ještě odcizený výraz pro to, že *předmět* jakožto *bytí pro člověka*, jakožto *předmětné bytí člověka*, je zároveň *jsoucnou člověka pro druhého člověka*, jeho *lidský vztah k druhému člověku*, *společenský vztah člověka k člověku*. Proudhon překonává ekonomické odcizení *v rámci ekonomického odcizení“* (54—55).

[[Toto místo je nanejvýš charakteristické, neboť ukazuje, jak Marx dochází k základní myšlence celého svého „systému“ — sit venia verbo* —, a to k myšlence společenských výrobních vztahů.]]

Jako drobnost poznamenávám, že na s. 64 Marx věnuje

* — dělník. *Red.*

** — můžeme-li to tak nazvat. *Red.*

5 řádků tomu, že „kritická kritika“ překládá slovo maréchal jako „Marschall“ místo „Hufschmied“*.

Velmi zajímavé jsou s. 65—67 (Marx tu *dochází* k pracovní teorii hodnoty); s. 70—71 (Marxova odpověď na Edgarovu výtku, že Proudhon se mylí, říká-li, že dělník si nemůže svůj výrobek koupit nazpět), 71—72 a 72—73 (iluzivní, idealistický, „éterický“ [ätherisch] socialismus — a „masový“ socialismus a komunismus).

S. 76. (1. odstavec 1. části: *Feuerbach* odhalil skutečná tajemství, Szeliga⁶ — vice versa**.)

S. 77. (Poslední odstavec: *anachronismus* *naivního* vztahu bohatých a chudých: „si le riche le savait!“***.)

S. 79—85. (Všech těchto 7 stránek je vcelku *neobyčejně* zajímavých. Je to část 2: *Tajemství spekulativní konstrukce* — kritika spekulativní filozofie se známým příkladem „plodu“ — *der Frucht* — kritika *přímo* *namířená i proti Hegelovi*. Je tu také mimořádně zajímavá poznámka, že Hegel ve spekulativním výkladu „velmi často“ podává skutečný výklad, zachycující samu věc — *die Sache* *selbst*.)

S. 92, 93 — *úryvkovitě* poznámky proti *Degradierung der Sinnlichkeit*****.

S. 101. (Szeliga) „nemůže... vidět, že *průmysl a obchod* zakládají zcela jiné univerzální říše než křesťanství a morálka, rodinné štěstí a měšťácký blahobyt“.

S. 102. (Konec 1. odstavce — jízlivé poznámky o významu *notářů* v soudobé společnosti... „Notář je světský zpovědník. Je *puritán* z povolání, a ‚poctivost‘, praví Shakespeare, ‚není puritánka‘⁷. Je zároveň kuplířem pro všechny možné účely, strůjcem maloměšťáckých intrik a úkladů.“)

S. 110. Jiný příklad výsměchu abstraktní spekulaci: „kon-

* — „maršál“ [místo] „podkovář“. *Red.*

** — naopak. *Red.*

*** — „kdyby to tak věděl boháč!“ *Red.*

**** — degradování smyslovosti. *Red.*

strukce“ toho, jak se člověk stane pánem zvířat: „*zvíře*“ (*das Tier*) jako abstrakce se mění ze lva v mopslíka atd.

S. 111. Charakteristické místo, týkající se Eugèna Sue⁸: z licoměrnosti před bourgeoisie morálně idealizuje grizetku, nevšímaje si jejího vztahu k manželství, jejího „naivního“ poměru s étudiant či ouvrier*. „Právě tímto poměrem tvoří“ (grizeta) „skutečně lidský kontrast k pokrytecké, úzkoprsé a sobecké manželce maloměšťáka, k celé buržoazii, tj. k oficiální společnosti.“

S. 117. „Masa“ 16. a „masa“ 19. století byly rozdílné „von vorn herein“**.

S. 118—121. Tento pasus (v VI. kapitole nazvané Absolutní kritická kritika aneb kritická kritika v podobě pana Bruna. 1. První tažení absolutní kritiky. a) „*Duch*“ a „*masa*“) je *krajně* důležitý: kritika názoru, podle něhož byly dějiny neúspěšné, protože na nich měla zájem masa a že počítaly s masou, která se spokojovala „povrchním“ chápáním „ideje“.

„Jestliže tedy absolutní kritika něco zatracuje jako ‚povrchní‘, pak jsou to dosavadní dějiny vůbec, dějiny, jejichž akce a ideje byly idejemi a akcemi ‚mas‘. Zavrhuje dějiny *mas* a na jejich místo chce dosadit *kritické* dějiny (viz články pana Julese Fauchera o aktuálních otázkách v Anglii⁹)“ (119).

NB „*Idea*“ se vždy blamovala, jakmile se odlišovala od ‚*zájmu*‘. Na druhé straně není těžké pochopit, že každý masový, historicky se prosazující ‚*zájem*‘, když poprvé vstupuje na světovou scénu, v ‚*ideji*‘ nebo ‚*představě*‘ daleko překračuje své skutečné meze a je zaměňován s *lidským* zájmem vůbec. Tato *iluze* vytváří to, co *Fourier* nazývá *tónem* každé dějinné epochy“ (119) — ilustruje to například francouzská revoluce; pak známá slova (120 na konci):

* — studentem [či] dělníkem. *Red.*

** — „už předem“. *Red.*

„S důkladností dějinné akce bude tedy růst objem masy, která akci uskutečňuje.“ ||NB

Kam až dospěl Bauer v striktním oddělování Geist a Masse*, to je vidět z takového výroku, na který Marx útočí: „v mase a ne nikde jinde je třeba hledat pravého nepřítele ducha“¹⁰(121).

Marx na to odpovídá, že nepřáteli pokroku jsou osamostatněné (verselbständigten) produkty sebeponížení masy, nikoli však produkty ideální, ale materiální, existující navenek. Už Loustalotův časopis¹¹ v roce 1789 měl moto:

Les grands ne nous paraissent grands
Que parceque nous sommes à genoux.
Levons-nous! **

Má-li se však povstat (122), říká Marx, nestačí provést to v myšlení, v ideji.

„Absolutní kritika se však z Hegelovy *Fenomenologie*¹² naučila alespoň umění proměňovat reálné, objektivní, mimo mne existující okovy v pouze ideální, pouze subjektivní, pouze ve mně existující okovy, a tedy všechny vnější, smyslové boje proměňovat v pouhé střetávání myšlenek“ (122).

Tím lze dokázat — poznamenává jízlivě Marx — prestabilizovanou*** harmonii kritické kritiky a cenzury a cenzora vykreslit ne jako náhončího policie (Polizeischarge), ale jako můj vlastní personifikovaný smysl pro takt a míru.

Absolutní kritika se stále zabývá svým „Geist“ a nezkoumá, není-li v jeho pochybných (windigen) nárocích fráze, sebeklam a slaboštví (Kernlosigkeit).

„Stejně je tomu s ‚pokrokem‘. Přes nároky na ‚pokrok‘ po-

* — ducha a masy. Red.

** Velcí se nám zdají velcí jen proto, že jsme na kolenou.

Povstaňme! Red.

*** — předem danou. Red.

zorujeme ustavičné *kroky zpět a pohyb v kruhu*. Absolutní kritika zdaleka netuší, že kategorie „*pokroku*“ je úplně bezobsažná a abstraktní, naopak, je tak duchaplná, že uznává „*pokrok*“ za absolutní, aby mohla k vysvětlení kroku zpět podezřívát „*osobního odpůrce*“ pokroku, *masu*“ (123—124).

„Všichni komunističtí a socialističtí autoři vycházeli z pozorování, že na jedné straně i skvělé činy, které mají nejpriznivější podmínky, nemají skvělé výsledky a končí triviálnostmi a že na druhé straně veškerý *pokrok ducha* byl dosud pokrokem naměřeným proti *mase lidstva*, která byla vhnána do stále *nelidštější* situace. Proto prohlásili (viz *Fourier*) „*pokrok*“ za nedostačující, abstraktní *frázi* a tušili (viz mezi jiným *Owen*), že v civilizovaném světě existuje nějaký základní neduh; proto *skutečné* základy nynější společnosti podrobili radikální *kritice*. Této komunistické kritice pak v praxi od počátku odpovídalo hnutí *široké masy*, na jejíž úkor probíhal dosavadní dějinný vývoj. Jen ten, kdo poznal vědychtivost, zvědavost a morální sílu francouzských a anglických dělníků a jejich neúnavné úsilí zdokonalovat se, dovede si udělat představu o *lidské* ušlechtilosti tohoto hnutí“ (124—125).

„Jaká to naprostá převaha nad komunistickými autory, nehledat zdroje bezduchosti, indolence, povrchnosti, sebeuspokojení, ale *morálně* je odsoudit a *odhalit* jako protiklad ducha, pokroku!“ (125)

„Vztah mezi ‚duchem a masou‘ má však ještě *skrytý* smysl, který vyjde úplně najevo v našem dalším výkladu. Zde jej pouze naznačíme. Tento vztah, *objevený* panem Brunem, není totiž nic jiného než *kriticky zkarikované douršení Hegelova pojetí dějin*, které zase není nic jiného než spekulativní výraz *křesťansko-germánského* dogmatu o protikladu *ducha a hmoty, boha a světa*. Tento protiklad se totiž v dějinách, v lidském světě projevuje tak, že hrstka vyvolených *jedinců* stojí jako *aktivní* duch proti ostatnímu lidstvu jako *bezduché mase*, jako *hmotě*“ (126).

Marx poukazuje na to, že Hegelovo Geschichtsauffas-

sung* předpokládá abstraktního a absolutního ducha, jehož nositelem je masa. Souběžně s Hegelovou doktrínou se ve Francii rozvíjelo učení *doktrinářů*¹³ (126), kteří prosazovali svrchovanost rozumu proti svrchovanosti lidu, aby vyloučili masu a vládli sami (allein).

Hegel „se dopouští dvojí polovičitosti“ (127): 1. tím, že prohlašuje filozofii za bytí absolutního ducha, ale neprohlašuje za tohoto ducha filozofujícího jedince; 2. tím, že z absolutního ducha dělá tvůrce dějin jen zdánlivě (nur zum Schein), jen post festum**, jen ve vědomí.

Bruno odstraňuje tuto polovičitost: *kritiku* prohlašuje za absolutního ducha a — za skutečného tvůrce dějin.

„Na jedné straně stojí masa jako pasivní, bezduchý, nehistorický, *materiální* prvek dějin; na druhé straně stojí *Duch, Kritika*, pan Bruno a spol. jako aktivní prvek, z něhož vychází všechno *historické* dění. Akt přetváření společnosti se redukuje na *mozkovou činnost* kritické kritiky“ (128).

Jako první příklad „tažení absolutní kritiky proti mase“ Marx uvádí postoj B. Bauera k *Judenfrage* — přičemž se dovolává vyvrácení Bauera v *Deutsch-Französische Jahrbücher*¹⁴.

„Absolutní kritika usiluje především o to, aby *správně formulovala* všechny otázky doby. Neodpovídá totiž na *skutečné* otázky, nýbrž podsouvá otázky *úplně jiné*... Překroutila tedy i ‚židovskou otázku‘ tak, že nepotřebovala zkoumat *politickou emancipaci*, o kterou v této otázce jde, ale že se naopak mohla spokojit s kritikou židovského náboženství a popisem křesťanského germánského státu.

I tato metoda stejně jako všechny originality absolutní kritiky je opakováním *spekulativního triku*. *Spekulativní* filozofie, zejména filozofie *hegelovská* musela překládat všechny otázky z formy zdravého lidského rozumu do formy *spekulativního rozumu* a zaměňovat skutečnou otázku za otázku *spekulativní*, aby na ni mohla odpovědět. Když mi spekulace

* — pojetí dějin. *Red.*

** — dodatečně. *Red.*

jako katechismus překroutila v ústech *mou* vlastní otázku a vložila mi do nich *svou* otázku, mohla ovšem stejně jako katechismus mít pohotovou odpověď na každou z mých vlastních otázek“ (134—135).

V části 2a, napsané Engelsem („Kritika‘ a ‚Feuerbach‘. Zatracení filozofie“), s. 138—142, nacházíme nadšenou chválu Feuerbacha. K útokům „kritiky“ vůči filozofii. k tomu, že se proti ní (filozofii) staví skutečné bohatství lidských vztahů, „nesmírný obsah dějin“, „význam člověka“ aj. aj. až po větu „tajemství systému je odhaleno“, Engels říká:

„Kdo však odhalil tajemství ‚systému‘? *Feuerbach*. Kdo zničil dialektiku pojmů, tuto válku bohů, kterou znali jen filozofové? *Feuerbach*. Kdo dosadil, ne sice ‚význam člověka‘ — jako by člověk měl ještě nějaký jiný význam než ten, že je člověk! — ale ‚člověka‘ na místo staré veteše, i ‚nekonečného sebeuvědomování‘? *Feuerbach* a nikdo jiný než *Feuerbach*. Vykonal ještě víc. Dávno odstranil kategorie, kterými se nyní ‚kritika‘ ohání: ‚skutečné bohatství lidských vztahů, nesmírný obsah dějin, boj v dějinách, boj masy s duchem““ atd. atd.

„Když už byl člověk poznán jako podstata, jako základ veškeré lidské činnosti a všech situací, může už jen ‚kritika‘ vynalézat *nové kategorie*, a *člověka* samého, jak to právě dělá, znovu proměňovat v kategorii a v princip celé řady kategorií; tím se ovšem vydává na poslední cestu záchrany, která ještě zbývá vyděšené a pronásledované *teologické* nelidskosti. *Dějiny* nedělají *nic*, ‚nemají *žádné* nesmírné bohatství‘, ‚neprobójovávají *žádné* boje‘! To všechno dělá, má a probójovává *člověk*, skutečný, živý člověk; není to tak, že by ‚dějiny‘ používaly člověka jako prostředku k dosažení *svých* cílů — jako by byly nějakou zvláštní osobou — ne, dějiny nejsou *ničím jiným* než činností člověka, který sleduje své cíle. Že si *absolutní* kritika po *Feuerbachových* geniálních závěrech ještě troufá předkládat nám všechno to staré ha-

raburdí v nové podobě...“ (139—140) atd. — ten jediný fakt stačí, abychom ocenili naivnost kritiky etc.

A pak k tomu, že se staví duch proti „hmotě“ (kritika nazvala masu „*hmotou*“), Engels říká:

„Není tedy absolutní kritika kritikou ryze *křesťansko-germánskou*? Když byl starý protiklad spiritualismu a materialismu po všech stránkách dovršen a byl *Feuerbachem* jednou provždy překonán, dělá z něho ‚kritika‘ znovu v nejdopornější formě základní dogma a dává zvítězit ‚*křesťansko-germánskému duchu*““ (141).

Na Bauerova slova „jak daleko nyní židé pokročili v teorii, potud jsou emancipováni, jak dalece chtějí být svobodni, potud jsou svobodni“¹⁵, Marx odpovídá:

„Z tohoto tvrzení lze ihned poznat, jaká kritická propast odděluje *masový*, světský komunismus a socialismus od *absolutního* socialismu. Základní teze světského socialismu odmítá emancipaci v *pouhé* teorii jako iluzi a pro *skutečnou* svobodu žádá kromě idealistické ‚*vůle*‘ ještě absolutně hmatatelné, absolutně materiální podmínky. Jak hluboko pod svatou kritikou je ‚*masa*‘, ta masa, která považuje za nutné materiální, praktické převraty už i jen proto, aby si vydobyla čas a prostředky, kterých je zapotřebí k tomu, aby se člověk vůbec mohl zabývat ‚*teorií*““ (142)!

Následuje (s. 143—167) naprosto nudná, neuvěřitelně malicherná kritika novin Literatur-Zeitung, jakýsi „zdrucující“ komentář pod čarou. Vůbec nic zajímavého.

Na konci části (b) Židovská otázka č. 2.^[116] (142—185) je na s. 167—185 zajímavá Marxova odpověď Bauerovi, který obhajuje svou knihu Judenfrage^[115], kritizovanou v *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Marx se na ně stále odvolává). Marx zde jasně a názorně vyzdvihuje základní principy *celého* svého světového názoru.

„Aktuální náboženské otázky mají dnes společenský význam“ (167), to bylo už ukázáno v *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Tam bylo charakterizováno „*skutečné* posta-

vení židů v dnešní buržoazní společnosti“. „Pan Bauer proto vysvětluje otázku *skutečných židů židovským náboženstvím*, místo aby při vysvětlování tajemství židovského náboženství vycházel od *skutečných židů*“ (167—168).

Pan Bauer netuší, „že skutečné světské židovství, a proto i náboženské židovství neustále plodí dnešní život buržoazie a jeho vývoj vyúsťuje v *peněžní soustavě*“.

V Deutsch-Französische Jahrbücher se poukazovalo na to, že vývoj židovství je třeba hledat „v obchodní a průmyslové praxi“ (169), že praktické židovství „je dovršenou praxí křesťanského světa samého“ (169).

„Bylo dokázáno, že úkol překonat podstatu židovství je ve skutečnosti úkol spočívající v odstranění *židovství občanské společnosti*, nelidskosti dnešní životní praxe, která vrcholí v *peněžní soustavě*“ (169).

Žádá-li žid svobodu, žádá tím něco, co vůbec není v rozporu s politickou svobodou (172) — jde o *politickou* svobodu.

„Ukázali jsme panu Bauerovi, že *rozpolcení* člověka na *občana státu* bez ohledu na religiozitu a jedince, pro kterého je náboženství *soukremou záležitostí*, není vůbec v rozporu s politickou emancipací“ (172).

A hned dále:

„Ukázali jsme mu, že jako se stát emancipuje od náboženství tím, že se emancipuje od *státního náboženství*, ale uvnitř občanské společnosti ponechává náboženství samo sobě, tak se jedinec *politicky* emancipuje od náboženství tím, že se k němu již nechová jako k *veřejné záležitosti*, nýbrž jako ke své *soukromé záležitosti*. Nakonec jsme ukázali, že teroristický postoj Francouzské *revoluce k náboženství* toto pojetí nejen nevyvrací, nýbrž naopak potvrzuje“ (172).

Židé požadují Allgemeine Menschenrechte*.

„V Deutsch-Französische Jahrbücher bylo panu Bauerovi vyloženo, že toto ‚svobodné lidství‘ a jeho ‚uznání‘ není nic jiného než uznání *egoistického, občansky smýšlejícího jedince* a *nespoutaného* pohybu duchovních a materiálních

* — všeobecná lidská práva. Red.

prvků, které jsou obsahem jeho životní situace, obsahem dnešního života občanské společnosti, že tedy lidská práva neosvobozují člověka od náboženství, dávají mu však náboženskou svobodu, že ho neosvobozují od vlastnictví, poskytují mu však svobodu vlastnictví, neosvobozují ho od špinavé honby za výdělkem, ale naopak mu umožňují svobodu podnikání.

Dokázali jsme mu, že uznání lidských práv moderním státem nemá jiný smysl než uznání otroctví antickým státem. Jako totiž bylo přirozenou základnou antického státu otroctví, tak je přirozenou základnou moderního státu občanská společnost, jakož i člověk v občanské společnosti, tj. nezávislý člověk, spojený s druhým člověkem jen poutem soukromého zájmu a neuvědomělé přírodní nutnosti, otrok výdělečné práce a své vlastní i cizí zjištěné potřeby. Moderní stát tuto svou přirozenou základnu jako takovou uznal ve všeobecných lidských právech¹⁸⁶ (175).

„Žid má na toto uznání svého ‚svobodného lidství‘ tím větší právo“, „že ‚svobodná občanská společnost‘ má veskrze obchodnickou židovskou podstatu a žid je už předem jejím nutným článkem“ (176).

Že „lidská práva“ nejsou přirozená, ale že vznikla historicky, to věděl už Hegel (176).

I když „kritika“ poukazuje na rozpory konstitucionalismu, nezevšeobecňuje je (fasst nicht den allgemeinen Widerspruch des Konstitutionalismus*) (177—178). Kdyby to dělala, došla by od konstituční monarchie k demokratickému zastupitelskému státu, k vyspělému modernímu státu (178).

Práce řemeslníků se neruší zrušením výsad (cechů, korporací etc.), naopak vyvíjí se ještě intenzivněji. Pozemkové vlastnictví se neruší zrušením privilegované držby půdy, „naopak teprve zrušením jejích výsad, ve svobodné parcelaci a svobodném zcizování začíná jeho univerzální pohyb“ (180).

* — nepostihuje všeobecný rozpor konstitucionalismu. Red.

Obchod se neruší zrušením obchodních výsad, nýbrž teprve tehdy se stává skutečně svobodným obchodem; právě tak náboženství: „náboženství se tedy rozvíjí ve své *praktické* univerzálnosti (vzpomeňme na severoamerické svobodné státy) teprve tam, kde neexistuje žádné *privilegované* náboženství“ (181).

„Právě *otroctví občanské společnosti* je *zdánlivě* největší svoboda...“ (181).

Zrušení (Auflösung) (182) *politické* existence náboženství (zrušení státní církve), *vlastnictví* (zrušení volebního cenzu) atd. odpovídá jejich „mohutně kypící život, který se nyní nerušeně řídí svými vlastními zákony a všestranně se rozvíjí“.

Anarchie — to je zákon buržoazní společnosti emancipované od výsad (182—183).

... c) KRITICKÁ BITVA

PROTI FRANCOUZSKÉ REVOLUCI

„Ideje,“ cituje Marx Bauera, „které Francouzská revoluce vyvolala, nevedly však za *stav*, který chtěla násilím zrušit.“

„*Ideje* nikdy nemohou vést za starý stav světa, nýbrž vždy jen za ideje starého stavu světa. Ideje nemohou vůbec *nic uskutečnit*. K uskutečnění idejí je třeba lidí, kteří vynaloží praktickou sílu“ (186).

Francouzská revoluce zrodila ideje komunismu (Babeuf), které, důsledně rozpracovány, byly ideou nového Weltzustands*.

K Bauerovým slovům, že stát musí ovládat jednotlivé sobecké atomy, praví Marx (188—189), že členové buržoazní společnosti vlastně vůbec nejsou atomy, že se za ně jen pokládají, neboť nejsou soběstační jako atomy, nýbrž jsou závislí na druhých lidech, a do této závislosti je ustavičně přivádějí jejich potřeby.

* — stavu světa. *Red.*

„Tak tedy *přirodní nutnost, lidské bytostné vlastnosti*, ať už se zdají sebeodcizenější, *zájem* udržují členy občanské společnosti pohromadě. *Reálným* svazkem mezi nimi je *občanský*, a ne *politický* život... Jen *politická pověra* si ještě dnes namlouvá, že stát musí udržovat pohromadě občanský život, kdežto ve skutečnosti naopak občanský život udržuje pohromadě stát“ (189).

Robespierre, Saint-Just a jejich strana zahynuli proto, že zaměňovali antické, realisticky demokratické společenství založené na otroctví za moderní spiritualisticko-demokratický zastupitelský stát založený na buržoazní společnosti. Před popravou ukázal Saint-Just na desku (Tablelle — vyhlášku? tam vyvěšenou) *lidských práv* a řekl: „C'est pourtant moi qui ai fait cela.“* „Právě na této desce bylo proklamováno právo člověka, který nemůže být člověkem antického společenství zrovna tak, jako nejsou *antické* jeho *ekonomické a průmyslové* vztahy“ (192).

Napoleonovou kořistí 18. brumairu¹⁷ nebylo revoluční hnutí, nýbrž liberální buržoazie. Po Robespierrově pádu, za direktoria, se začíná prozaicky prosazovat buržoazní společnost: Sturm und Drang** obchodních podniků, závratný vír (Taumel) nového buržoazního způsobu života; „*skutečné* osvětlenství francouzské *půdy*, jejíž feudální rozčlenění rozbilo kladivo revoluce a kterou nyní nesčetní noví vlastníci v prvním horečném zápalu všestranně vzdělávají; první pohyby osvobozeného průmyslu — to jsou některé ze známek života nedávno vzniklé občanské společnosti“ (192—193).

* „A přece jsem to udělal já.“ *Red.*

** — Bouře a vzdor. *Red.*

VI. KAPITOLA
ABSOLUTNÍ KRITICKÁ KRITIKA
ANEB KRITICKÁ KRITIKA
V PODOBĚ PANA BRUNA

...3) TŘETÍ TAŽENÍ
ABSOLUTNÍ KRITIKY...

d) KRITICKÁ BITVA PROTI
FRANCOUZSKÉMU MATERIALISMU
(195—211)

Tato kapitola (část d) v 3. podkapitole VI. kapitoly je jednou z nejcennějších z celé knihy. Vůbec to není kritika slovo od slova, nýbrž jen pozitivní výklad. Je to *stručný nástin dějin francouzského materialismu*. Zde by bylo třeba vy-psat vůbec celou kapitolu, a proto se omezují na stručný přehled obsahu.

Francouzské osvícenství 18. století a francouzský materialismus jsou nejen bojem proti tehdejším politickým institucím, ale stejně tak otevřeným bojem proti *metafyzice* 17. století, zejména proti metafyzice *Descartově*, *Malebranchově*, *Spinozově* a *Leibnizově*. „Proti metafyzice byla postavena filozofie, tak jako Feuerbach při svém prvním rozhodném vystoupení proti Hegelovi postavil proti opilé spekulaci střízlivou filozofii“ (196).

Metafyzika 17. století, poražená materialismem 18. století, prožila vítěznou a obsažnou (gehaltvolle) restauraci v německé filozofii, zejména ve spekulativní německé filozofii 19. století. Hegel ji geniálně spojil s veškerou metafyzikou a německým idealismem a založil ein metaphysisches Universalreich*. Pak opět následoval „útok proti spekulativní metafyzice a proti veškeré metafyzice. Metafyzika

* — metafyzickou univerzální říši. *Red.*

provždy podlehe materialismu, který je nyní dovršen díky tomu, co vykonala spekulace sama, a spadá vjedno s humanismem. A jako Feuerbach v teoretické oblasti, tak francouzský a anglický socialismus a komunismus v praktické oblasti představoval materialismus spadající vjedno s humanismem“ (196—197).

Existují dva směry francouzského materialismu: 1. od Descarta, 2. od Locka. Druhý směr mündet direkt in den Socialismus* (197).

První, mechanistický materialismus, se mění ve francouzskou přírodovědu.

Descartes prohlašuje ve své fyzice hmotu za jedinou substanci. Francouzský mechanistický materialismus přejímá *Descartovu* fyziku a odmítá jeho metafyziku.

„Lékařem *Le Royem* tato škola začíná, lékařem *Cabanisem* vrcholí a lékař *La Mettrie* je jejím centrem“ (198).

Descartes byl ještě naživu, když *Le Roy* aplikoval mechanickou konstrukci zvířete na člověka, prohlásil duši za *modus těla* a ideje za mechanické pohyby (198). *Le Roy* byl dokonce přesvědčen, že *Descartes* si nechal svůj skutečný názor pro sebe. *Descartes* protestoval.

Koncem 18. století *Cabanis* dovršil *karteziánský materialismus*¹⁸ v knize *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

Metafyzika 17. století měla od samého počátku antagonistu v materialismu. *Descartes* — *Gassendi*, obnovitel epikúrovského materialismu¹⁹, v Anglii — *Hobbes*.

Voltaire (199) poznamenal, že lhostejnost Francouzů 18. století k jezuitským a jiným sporům vyvolaly spíše *Lawovy* finanční spekulace než filozofie. Teoretické směřování k materialismu se vysvětluje praktickým *Gestaltung*** tehdejšího francouzského života. Materialistické praxi odpovídaly materialistické teorie.

Metafyzika 17. století (*Descartes*, *Leibniz*) měla ještě

* — ústí přímo do socialismu. *Red.*

** — uspořádáním. *Red.*

kladný (positiv) obsah. Dějala objevy v matematice, fyzice aj. V 18. století se pozitivní vědy oddělily a metafyzika war fad geworden*.

V roce, kdy zemřel Malebranche, se narodili Helvétius a Condillac (199—200).

Metafyziku 17. století teoreticky podkopal *Pierre Bayle*; jeho zbraní byl skepticismus²⁰. Vyvrátil hlavně Spinozu a Leibnize. Propagoval ateistickou společnost. Podle slov jednoho francouzského spisovatele byl „posledním metafyzikem ve smyslu 17. století a prvním filozofem ve smyslu 18. století“ (200—201).

Toto negativní vyvrácení vyžadovalo pozitivní, antimefyzický systém. Jeho tvůrcem byl *Locke*.

Materialismus je synem Velké Británie. Již její scholastik *Duns Scotus* si kladl otázku, „zda hmota nemůže myslet“. Byl nominalista. Nominalismus²¹ je vůbec prvním projevem materialismu.

Skutečným praotcem anglického materialismu je *Bacon*. („První a nejvýznamnější z přirozených vlastností hmoty je pohyb, a to nejen jako mechanický a matematický pohyb, nýbrž ještě více jako pud, životní duch, napětí, jako trýzeň (Qual) ... hmoty“ 202.)

„U *Bacona*, svého zakladatele, materialismus v sobě ještě v naivní formě chová zárodky všestranného vývoje. Hmota se usmívá na celého člověka poeticky smyslovým leskem.“

U *Hobbese* se materialismus stává *jednostranným*, *menschenfeindlich*, *mechanisch***.

Hobbes systematizoval *Bacona*, ale nezdůvodnil (begründet) blíže jeho základní princip: původ poznatků a idejí ze smyslového světa (Sinnenwelt) — s. 203.

Jako *Hobbes* odstranil *teistické* předsudky *baconovského* materialismu, tak *Collins*, *Dodwell*, *Coward*, *Hartley*, *Priestley* etc. odstranili poslední teologické meze *Lockova* senzualismu²².

* — zjalověla. *Red.*

** — člověku nepřátelským, mechanistickým. *Red.*

Condillac zaměřil Lockův senzualismus proti metafyzice 17. století, uveřejnil vyvrácení Descartova, Spinozova, Leibnizova a Malebranchova systému.²³

Francouzi „zcivilnili“ (205) materialismus Angličanů.

U *Helvétia* (který rovněž vychází z Locka) nabývá materialismus vlastního francouzského rázu.

La Mettrie — spojení karteziánského a anglického materialismu.

Robinet — je nejvíce spojen s metafyzikou.

„Jako karteziánský materialismus přechází v přírodovědu ve vlastním smyslu, tak ústí druhý směr francouzského materialismu přímo do socialismu a komunismu“ (206).

Není nic snazšího, než z materialistických premis odvodit socialismus (přebudování smyslového světa — spojit soukromý a obecný zájem — zničit antisociální Geburtsstätten* zločinu aj.).

Fourier vychází přímo z učení francouzských materialistů. *Babeufovci*²⁴ byli primitivní, necivilizovaní materialisté. Bentham založil svůj systém na Helvétiově morálce, a z Benthamova systému vychází *Owen*, aby zdůvodnil anglický komunismus. *Cabet* přináší z Anglie do Francie komunistické myšlenky (populärste wenn auch flachste** představitel komunismu) (208). „Vědečtější“ jsou *Dézamy*, *Gay* aj., kteří rozvíjejí materialismus jako reálný humanismus.

Na s. 209—211 uvádí Marx v poznámce (dvě stránky petitem) *výpisky z Helvétia, Holbacha a Benthama*, aby dokázal souvislost materialismu 18. století s anglickým a francouzským komunismem 19. století.

Z dalších částí stojí za zaznamenání toto místo:

„Boj mezi *Straussem* a *Bauerem* o *substanci* a *sebevědomí* je boj v mezích hegelovské spekulace. V Hegelovi jsou tři prvky: *spinozovská substance*, *fichtovské sebevědomí* a *hegelovská* nutně

* — semenišťe. Red.

** — nejpopulárnější, ač nejplošší. Red.

rozporná *jednota* obou, *absolutní duch*. První prvek je metafyzicky zkarikovaná *příroda odtržená* od člověka, druhý je metafyzicky zkarikovaný *duch odtržený* od přírody, třetí je metafyzicky zkarikovaná *jednota* obou, *skutečný člověk* a skutečný *lidský rod*“ (220), a další odstavec s hodnocením Feuerbacha:

„V teologické oblasti Strauss rozvinul *Hegela ze spinozovského stanoviska*, Bauer z *fichtovského stanoviska*. Oba kritizovali Hegela potud, pokud je u něho každý z obou prvků *zfalšován* jiným prvkem, zatímco Strauss a Bauer rozvinuli každý z těchto prvků *jednostranně*, tedy důsledně. Ve své kritice tedy oba jdou *za Hegela*, ale oba zároveň *zůstávají v mezích* jeho spekulace a každý z nich je představitelem jen *jedné* stránky jeho systému. Teprve *Feuerbach*, který dovršil a kritizoval *Hegela z hegelovského stanoviska* tím, že převedl metafyzického *absolutního ducha* na *skutečného člověka na základě přírody*“, dovršil *kritiku náboženství*, čímž zároveň velkolepě a mistrovsky nastínil základy ke *kritice hegelovské spekulace* a tedy *veškeré metafyziky*“ (220—221).

Marx se vysmívá Bauerově „teorii sebevědomí“ pro její idealismus (sofizmata absolutního idealismu — 222), ukazuje, že je to parafráze Hegela, a cituje jeho *Fenomenologii* a *Feuerbachovy* kritické poznámky (z *Philosophie der Zukunft*²⁵, s. 35, o tom, že filozofie neguje — negiert — „materiálně smyslové“, jako teologie neguje „přírodu otrávenou dědičným hříchem“).

Další kapitola (VII.) začíná opět úplně nudnou a malichernou kritikou [1. Stránky 228—235]. V *části 2a* je zajímavé místo.

Marx uvádí z *Literatur-Zeitung* dopis jednoho „představitele masy“, jenž žádá, aby byla studována skutečnost, přírodní vědy, průmysl (236), a jenž za to byl „kritikou“ vyplíněn:

„Nebo (!) si snad myslíte,“ volali „kritikové“ na tohoto představitele masy, „že jsme již u konce s poznáním dějinné

skutečnosti? Nebo (!) snad znáte jedno jediné dějinné období, které je skutečně již poznáno?“

„Nebo si snad kritická kritika myslí,“ odpovídá Marx, „že v poznání dějinné skutečnosti dospěla třeba jen k *začátku*, pokud z dějinného pohybu vylučuje teoretické a praktické chování člověka k přírodě, přírodní vědy a průmysl? Nebo si snad myslí, že nějaké období skutečně již poznala, aniž poznala např. průmysl tohoto období, bezprostřední způsob produkce života samého? Spiritualistická, *teologická* kritická kritika zná ovšem — zná alespoň pomyslně — jen politická, literární a teologická dějinná dramata. Jako odtrhuje myšlení od smyslů, duši od těla, sebe samu od světa, tak odtrhuje dějiny od přírodovědy a průmyslu, tak nevidí kolébkou dějin v hrubě *materiální* výrobě na zemi, nýbrž v mlžných oblacích na nebi“ (238).

Nota bene

Kritika posměšně nazvala tohoto představitele masy — *massenhafter Materialist** (239).

„Kritika Francouzů a Angličanů není nějakou abstraktní bytostí z onoho světa, jež stojí mimo lidstvo; je to *skutečná lidská činnost* individuí, která jsou činnými členy společnosti, která jako lidé trpí, cítí, myslí a jednájí. Proto je jejich kritika zároveň praktická, jejich komunismus je socialismem, v němž činí praktická, hmatatelná opatření, v němž nejen myslí, nýbrž ještě více jednájí, je to živá, skutečná kritika existující společnosti, poznání příčin, úpadku“ (244).

☐ V celé VII. kapitole 228—257 jsou kromě uvedených míst jen zcela neuvěřitelné malichernosti, posměšky, nejmalichernější honba za rozpory, výsměch různým hloupostem v časopisu *Literatur-Zeitung* apod.☐

V VIII. kapitole (258—333) máme část o „kritické proměně řezníka v psa“ — a dále o *Fleur de Marie*²⁶ *Eugèna*

* — *masovým materialistou. Red.*

Sue (asi román tohoto názvu nebo jeden z hrdinů kteréhosi románu) s některými „radikálními“, ale nezajímavými poznámkami Marxovými. Za zmínku stojí jen s. 285×: několik poznámek o Hegelově teorii trestu, s. 296 proti *Sueově* obhajobě samovazby (Zellularsystem).

((Marx se tu *zřejmě* staví proti tomu povrchnímu socialismu, který propagoval Eugène Sue a který časopis *Literatur-Zeitung* *zřejmě* hájil.))

Marx se např. vysmívá *Sueově* myšlence, že tak jako se trestá zlo, měl by stát odměňovat ctnost (na s. 300—301 je i srovnávací tabulka justice criminelle a justice vertueuse*!).

S. 305—306: Kritické poznámky o Hegelově Fenomenologii.

307: Někdy však Hegel ve Fenomenologii podává — přes svou teorii — *skutečnou* charakteristiku *lidských* vztahů.

309: Dobročinnost jako *Spiel*** bohatých (309—310).

312—313: Citáty z *Fouriera* o ponižování ženy, velmi výrazné²⁷ [contra umírněná přání „kritiky“ a Rudolfa, hrdiny Eugèna Sue?]

× „Podle Hegela vynáší zločinec v trestu sám nad sebou rozsudek. *Gans* tuto teorii širě rozvedl. U *Hegela* je tato teorie *spekulativní náplastí* na staré *ius talionis****, jež *Kant* vykládal jako *jedině právní* teorii trestu. U *Hegela* zůstává sebeodsouzení zločincovo pouhou ‚*idejí*‘, pouhou spekulativní interpretací *běžných empirických kriminálních trestů*. Jejich modus přenechává proto Hegel vždy určitému vývojovému stupni státu, tj. ponechává trest, jaký je. Právě v tom se ukazuje kritičtějším než jeho kritický nohsled. Teorie *trestu*, která zároveň v zločinci uznává *člověka*, může tak činit jen *v abstrakci*, v představě, právě proto, že *trest*, *donucení* odpo-

* — trestní justice a justice ctnosti. *Red.*

** — hra. *Red.*

*** — právo odplaty, krevní msta. *Red.*

ruje *lidskému* počínání. Kromě toho by její uskutečnění bylo nemožné. Na místo abstraktního zákona by nastoupila ryze subjektivní zvůle, protože by vždy muselo záviset na oficiálních ‚počestných a slušných‘ lidech, aby přizpůsobili trest zločincově individualitě. Již Platón chápal, že *zákon* musí být jednostranný a *nemůže přihlížet* k individualitě. V *lidských* vztazích však trest *skutečně* nebude ničím jiným než rozsudkem provinilce nad sebou samým. Nikdo ho nebude chtít přesvědčovat, že *vnější násilí*, které mu činí druhí, je násilím, které si činí sám. V *druhých* lidech naopak najde přirozené vykupitele z trestu, který si sám uložil, tj. poměr se přímo obrátí“ (285—286).

„Tajemstvím této“ (305) (výše byl citát ze sborníku Anekdoty²⁸) „Bauerovy odvahy je *Hegelova Fenomenologie*. Protože Hegel v ní na místo *člověka* dosazuje sebevědomí, jeví se *nejrozmanitější* lidská skutečnost jen jako *určitá* forma sebevědomí, jako *určenost sebevědomí*. Pouhá určenost sebevědomí je však ‚*čistá kategorie*‘, pouhá ‚*myšlenka*‘, mohu ji tedy zrušit rovněž v ‚*čistém*‘ myšlení a čistým myšlením ji překonat. V Hegelově *Fenomenologii* se *opomíjejí materiální, smyslové, předmětné* základy různých odcizených podob lidského sebevědomí a výsledkem celého destruktivního díla je pak *nejkonzervativnější filozofie* [Sic!], protože si myslí, že překonalo *předmětný svět*, smyslově skutečný svět, jakmile jej proměnilo v ‚*myšlenkovou věc*‘, v pouhou *určenost sebevědomí*, a že nyní může protivníka, který se stal *éterickým*, také rozpustit v ‚*éteru čistého myšlení*‘. *Fenomenologie* končí proto důsledně tím, že na místo veškeré lidské skutečnosti dosazuje ‚*absolutní vědění*‘ — *vědění* proto, že to je jediný způsob jsoucná sebevědomí a protože sebevědomí je považováno za jediný způsob existence člověka; *absolutní vědění* proto, že sebevědomí ví jen o sobě samém a není již obtěžováno žádným předmětným světem. Hegel dělá z člověka *člověka sebevědomí*, místo aby ze sebevědomí dělal *sebevědomí člověka*, skutečného člověka, tedy také člověka, žijícího ve skuteč-

ném, předmětném světě a jím podmíněného. Staví svět na *hlavu* a může proto také v *hlavě* odstranit všechny meze, což ovšem neznamená, že by *pro špatnou smyslovost*, pro *skutečného* člověka neexistovaly dál. Kromě toho je mu nutně mezi všechno, co svědčí o *omezenosti obecného sebevědomí*, všechna smyslovost, skutečnost, individualita lidí i jejich světa. Celá Fenomenologie chce dokázat, že *sebevědomí je jedinou a veškerou realitou...*“ (306)

„Rozumí se nakonec samo sebou, že podává-li Hegelova Fenomenologie přes svůj spekulativní dědičný hřích v mnoha bodech prvky skutečné charakteristiky lidských vztahů, pan Bruno a spol. naproti tomu podávají jen bezobsažnou karikaturu...“ (307)

„Rudolf tím nevědomky vyslovil dávno odhalené tajemství, že i lidská bída, nekonečné pokořování, musí přijímat almužnu, musí sloužit aristokracii peněz a vzdělání jako *hra* k ukojení samolibosti, k polechtání bujnosti, k pobavení.

Ty spousty dobročinných spolků v Německu, spousty dobročinných společností ve Francii, ty četné dobročinné donkichotiády v Anglii, koncerty, plesy, divadla, obědy pro chudé, ba i veřejné sbírky pro postižené nemají jiný smysl“ (309—310).

A Marx cituje z Eugèna Sue:

„Ó, madame... nestačí, že jsme si zatančili ve prospěch těch ubohých Poláků... buďme dobročinní až do konce... pojďme se *navečeřet ve prospěch chudých!*“ (310)

Na s. 312—313 citáty z *Fouriera* (cizoložství je dobrým tónem, vražda dítěte svedenými dívkami je bludný kruh... „Stupeň emancipace ženy je přirozenou mírou všeobecné emancipace...“ (312). Civilizace proměňuje každou prostou neřest v složitou, dvojsmyslnou, pokryteckou), a Marx dodává:

„Je zbytečné stavět proti Rudolfovým myšlenkám Fourierovu mistrnou charakteristiku *manželství* i spisy materialistické odnože francouzského komunismu“ (313).

S. 313 a další proti *ekonomickým* projektům Eugèna Sue a Rudolfa (patrně hrdiny Sueova románu), projektům sdružení bohatých a chudých a organizace práce (což má zařídit stát) etc. — například ještě *Armenbank** [7. — b) Banka chudých, s. 314—318] = bezúročné půjčky nezaměstnaným. Marx uvádí *číselné údaje* projektu a ukazuje, jak ubohá jsou ve srovnání s potřebou. I pokud jde o myšlenku, není *Armenbank* o nic lepší než *Sparkassen*** ... tj. beruht die Einrichtung*** banky „na bludu, že je zapotřebí jen jiné *rozdělení* mzdy, aby mohl být dělník živ po celý rok“ (316—317).

V části c) 318—320 *Vzorné hospodářství v Bouquevalu* „kritika“ drtí vychválený Rudolfův projekt, v němž popisuje vzorné hospodářství; Marx jej prohlašuje za utopii, neboť na jednoho Francouze připadá průměrně jen čtvrt libry masa denně, jen 93 franků ročního důchodu etc., podle projektu se pracuje *dvakrát tolik* než obvykle etc. ((Nezajímavé.))

320: „Zázračným prostředkem, jímž Rudolf provádí všechny své spasitelné skutky a divotvorné kúry, nejsou jeho krásná slova, nýbrž jeho *hotové peníze*. Takoví jsou moralisté, říká Fourier. Člověk by musel být milionářem, aby si mohl počínat jako jejich hrdinové.

Morálka je „Impuissance, mise en action“²⁹. Kdykoli bojuje proti neřesti, podlehne. A Rudolf se nepozvedá ani na stanovisko autonomní morálky, která spočívá alespoň na vědomí *lidské důstojnosti*. Jeho morálka spočívá naopak na vědomí lidské slabosti. Je to *teologická morálka*“ (320—321).

„Tak jako ve *skutečnosti* všechny rozdíly stále více splývají v rozdíl mezi *chudobou* a *bohatstvím*, tak se v *ideji* všechny aristokratické rozdíly redukuje na protiklad *dobra* a *zla*.

* — banka chudých. *Red.*

** — spořitelny. *Red.*

*** — spočívá zřízení. *Red.*

Toto rozlišení je poslední formou, kterou aristokrat dává svým předsudkům“ (323—324).

„Každé z vlastních duševních hnutí je pro Rudolfa nekonečně významné. Proto je neustále váží a pozoruje...“ (Příklady.) „Tento urozený pán se podobá stoupencům *Mladé Anglie*, kteří také chtějí reformovat svět, dělají šlechetné skutky a mají podobné hysterické záchvaty“ (326).

Nemá zde Marx na mysli anglické toryovské filantropy, kteří se zasazovali o přijetí desetihodinového billu?³⁰

K O N S P E K T
F E U E R B A C H O V Y K N I H Y
P Ř E D N Á Š K Y
O P O D S T A T Ě N Á B O Ž E N S T V Í³¹

Napsáno nejdříve roku 1909
Poprvé uveřejněno roku 1930
v publikaci Leninskij sbornik XII

Podle rukopisu

L. F E U E R B A C H

S E B R A N Ě S P I S Y. S V. 8, 1851

P Ř E D N Á Š K Y

O P O D S T A T Ě N Á B O Ž E N S T V Í³²

8°. R. 807

Předmluva je datována 1. I. 51 — Feuerbach zde mluví o příčinách své neúčasti v revoluci roku 1848, která měla „tak potupný, tak bezvýsledný konec“ (VII)*. Revoluce roku 1848 neměla Orts- und Zeitsinn**, *konstitutionalisté* očekávali svobodu od *slova des Herrn****, *republikáni* (VII—VIII) — od svého *přání* („stačí prý jen *chtít* republiku, aby již tím byla vyvolána v život“) ... (VIII)

„Vypukne-li opět nějaká revoluce a já se jí aktivně zúčastním, pak můžete... být jisti, že půjde o revoluci vítěznou, že nadejde soudný den monarchie a hierarchie.“ (VII)

Feuerbach nepochopil revoluci roku 1848

1. *přednáška* (1—11)

S. 2: „Jsme již syti jak filozofického, tak politického idealismu; chceme teď být politickými materialisty.“

Sic!!

3—4 — Proč se Feuerbach izoloval na venkově: rozchod se „světem věřícím v boha“

* *L. Feuerbach*, *Sämtliche Werke*, Bd. 8, Leipzig, 1851. *Red.*
[*Srov. Feuerbach, L., Přednášky o podstatě náboženství, Praha 1953, s. 30 nn. Čes. red.*]

** — smysl pro místo a čas. *Red.*

*** — pánova. *Red.*

pryč s „über-spanntes“! || s. 4 (7. ř. zdola), (srov. s. 3 na konci) — žít v souladu s „přírodou“ (5), ablegen* všechny „überspannten**“ představy.

7—11 Feuerbach podává přehled svých spisů (7—9): Dějiny novější filozofie (9—11 Spinoza, Leibniz)³³.

2. přednáška (12—20)

12—14 — Bayle.

„smyslovost“ u Feuerbacha || 15: *Sinnlichkeit**** u mne znamená „pravou, ne myšlenou a uměle vytvořenou, nýbrž existující jednotu hmotného a duchovního, je to tedy u mne totéž co skutečnost“.

Sinnlich je nejen Magen, ale i Kopf**** (15).

(16—20: Feuerbach, spis o nesmrtnosti³⁴, přehled.)

3. přednáška (21—30)

Proti mé Podstatě křesťanství³⁵ namítali, že *člověk* u mne není na ničem závislý, „stavěli se proti tomuto mému domnělému zbožštění člověka“. (24) „Bytost, již člověk předpokládá před svou existencí..., není *nic jiného než příroda*, a nikoli váš bůh“ (25).

„Nevědomá podstata přírody je pro mne věčnou, nezrozenou podstatou, první podstatou, ale v čase, nikoli řádově, fyzicky, nikoli však morálně první bytostí...“ (27)

Mé popírání obsahuje i kladné tvrzení... „Z mého učení ovšem vyplývá, že není bůh“ (29), to však plyne z poznání podstaty boha (= vyjádření podstaty přírody, podstaty člověka).

* — odložit. *Red.*

** — přepjaté. *Red.*

*** Smyslovost. *Red.*

**** Smyslový [je nejen] žaludek, [ale i] hlava. *Red.*

4. přednáška

„Pocit závislosti je základem náboženství“ (31).

(„Furcht“* 33—4—5—6.)

„Takzvaní spekulativní filozofové jsou...
ti filozofové, kteří nepodřizují své pojmy vě-
cem, nýbrž naopak věci podřizují svým
pojům“ (31).

cf.**
Marx
und
Engels³⁶

(5. přednáška)

— zvláště *smrt* plodí strach, víru v boha (41).

„Nenávidím idealismus, který vytrhává člověka z pří-
rody; nestydím se za svou závislost na přírodě“ (44).

„Jako jsem ve Wesen des Christenthums*** nezbožštil
člověka, jak mi bylo pošetile vytýkáno..., tak také nechci,
aby byla zbožšťována příroda ve smyslu teologickém...“
(46—47)

6. přednáška — Kult zvířat (50 a další).

„To, na čem je člověk závislý..., je příroda, předmět
myslů... všechny dojmy, jimiž příroda prostřednictvím
myslů na člověka působí..., se mohou stát motivy nábo-
ženského uctívání...“ (55)

(7. přednáška)

Egoismem rozumím nikoli egoismus „fi-
listra a měšťáka“ (63), nýbrž filozofický prin-
cip souladu s přírodou, s lidským rozumem,
proti „teologickému pokrytectví, náboženské
a spekulativní fantastice, politické despocii“.
(63 na konci) srov. 64, *velmi důležité*.³⁷

„Egois-
mus“ a
jeho
význam

Id. 68 na konci a 69 na konci — egoismus (ve filozofickém
smyslu) je kořenem náboženství.

(70: Die Gelehrten**** lze potříť jen jejich zbraní, tj. ci-

* — „strach“. Red.

** — confer — srovnej. Red.

*** Podstatě křesťanství. Red.

**** — učence. Red.

táty) „...man die Gelehrten nur durch ihre eigenen Waffen, d. h. Zitate schlagen kann...“ (70)

k otázce
slova
energie

Mezi jiným používá Feuerbach, s. 78, výrazu: Energie, d. h. Tätigkeit*. To stojí za zaznamenání. Vskutku, v pojmu energie je obsažen subjektivní moment, jež například v pojmu pohyb nenacházíme. Nebo přesněji v pojmu nebo ve způsobu užívání pojmu energie je něco, co vylučuje objektivnost. Energie Měsíce (srov.) versus pohyb Měsíce.

107 na konci: „Příroda je prvotní, první a poslední bytost...“

smyslové
= prvotní,
samo o sobě
jsoucí a
pravdivé

111: „Pro mne je... ve filozofii... smyslové prvotní; ale prvotní nejen ve smyslu spekulativní filozofie, kde prvotní znamená to, od čeho je nutno jít dále, nýbrž prvotní ve smyslu z ničeho neodvoditelné, samo sebou jsoucí a pravdivé.“

„Duchovno není nic mimo smyslové a bez smyslového.“

NB vůbec s. 111 „...pravdivost a bytostnost (NB) smyslů, z nichž... filozofie... vychází...“

112 „Člověk myslí jen svou smyslově existující hlavou, rozum má trvalý smyslový základ a podklad v hlavě, v mozku, ve smyslovém centru.“

Dále na s. 112 o pravdivosti (Urkunden**) smyslů.

* — energie, tj. činnost. Red.

** — svědectví. Red.

114: Příroda = první, unableitbares, ursprüngliches Wesen*.

„Tak souvisí s Wesen der Religion Die Grundsätze der Philosophie“ (113).³⁸

„Nezbožšťuji nic, tedy ani přírodu“ (115).

116 — odpověď na výtku, že Feuerbach nepodává *definici přírody*:

„Přírodou rozumím souhrn všech smyslových sil, věcí a bytostí, jež člověk od sebe odlišuje jakožto mimolidské... Neboli prakticky vzato: Příroda je všechno, co se člověku bezprostředně smyslově jeví jako základ a předmět jeho života bez ohledu na to, co nám chce vštípit nadpřirozená teistická víra. Příroda je světlo, elektřina, magnetismus, vzduch, voda, oheň, země, zvíře, rostlina, člověk, pokud je bytostí jednající bezděčně a neuvědoměle — slovem ‚příroda‘ nerozumím už nic jiného, nic mystického, nic mlhavého, nic teologického“ (výše: na rozdíl od Spinozy).

„Příroda je vše, co vidíš a co není dílem lidských rukou a myšlenek. Z hlediska anatomie přírody je příroda podstatou nebo souhrnem bytostí a věcí, jejichž projevy, působení a účinky, jimiž se prokazuje a v nichž spočívá jejich existence a podstata, nepramení z myšlenek, záměrů a aktů vůle, nýbrž z astronomických či kosmických, mechanických, chemických, fyzických, fyziologických či organických sil nebo příčin“ (116—117).

I zde se dochází k tomu, že hmota je kladena proti duchu, fyzično proti psychičnu.

NB



To znamená, že příroda = vše kromě nadpřirozeného. Feuerbach je bystrý, ale ne hluboký. Engels vymezuje rozdíl mezi materialismem a idealismem hlouběji.³⁹

* — neodvoditelná, prvotní podstata. *Red.*

121 — proti argumentu, že musí být první příčina (= bůh).

„Jen omezenost člověka a jeho sklon k pohodlí klade místo času věčnost, místo nepřetržitého pohybu od příčiny k příčině nekonečnost, místo neúnavné přírody nehybné božstvo, místo věčného pohybu věčný klid“ (121 na konci).

124—125. Ze subjektivních potřeb zaměňují lidé konkrétní abstraktním, názor pojmem, mnohé jedním, nekonečnou Σ^* příčin příčinou jedinou.

objectiv || Avšak těmto abstrakcím „nepřipisujeme
= ausser || žádnou objektivní platnost a existenci, existens** || tenci mimo nás“ (125).

„Příroda nemá začátek ani konec. Všechno v ní na sebe vzájemně působí, všechno je relativní, všechno je zároveň účinkem i příčinou, všechno v ní je všestranné a vzájemné...“ (129)

bůh je tu zbytečný (129—130; jednoduché argumenty proti bohu).

„Příčinou první a všeobecné příčiny věcí ve smyslu teistů, teologů, takzvaných spekulativních filozofů je lidský rozum...“ (130) „Bůh je... příčina vůbec, pojem příčiny jakožto personifikované, osamostatněné podstaty...“ (131)

bezpro- || „Bůh je abstraktní příroda, tj. odvozená od
středně || smyslového názoru, myšlená, učiněná objektem
|| a podstatou rozumu; příroda ve vlastním smyslu je příroda smyslová, skutečná, jak se našim
|| smyslům bezprostředně jeví a ukazuje“ (133).

Teisté vidí příčinu pohybu v přírodě (již přeměňují v mrtvou masu čili hmotu) v bohu (134). Avšak boží moc je ve skutečnosti *moc přírody* (Naturmacht: 135).

„Vlastnosti věcí přece poznáváme jen z jejich účinků...“ (136)

* — sumu. Red.

** — objektivní = mimo nás. Red.

Ateismus (136—137) neruší ani *das moralische Über* (= das Ideal)*, ani *das natürliche Über* (= die Natur)**.

„Což není čas jen jednou formou světa, způsobem, jak po sobě jednotlivé bytosti a jevy světa následují? Jak tedy mohu světu připisovat nějaký počátek v čase?“ (145)

čas
a svět

„Bůh je jen svět v myšlenkách... Rozdíl mezi bohem a světem je jen rozdíl mezi duchem a smysly, myšlením a představou...“ (146)

Boha si chtějí představit jako bytost, která existuje mimo nás. Ale což tím zároveň také nepřiznávají pravdivost smyslové existence? „Neuznává se,“ (již tím) „že mimo smyslovou existenci žádná jiná existence není? Což máme jiný znak, jiné kritérium pro existenci mimo nás, pro existenci na myšlení nezávislou, než smyslovost?“ (148)

existence
mimo nás =
nezávislá
na myšlení

„Příroda... oddělená od své materiálnosti a tělesnosti... je bůh...“ (149).

NB
příroda mimo,
nezávisle na
hmotě = bůh

„Odvozovat přírodu od boha je totéž, jako kdybychom chtěli odvozovat z obrazu, z kopie originál, z představy nějaké věci tuto věc“ (149).

NB
teorie
„kopie“

Člověku je vlastní *Verkehrtheit**** (149 na konci), *verselbständigen***** abstrakce — například **čas** a **prostor** (150):

„Ačkoli... člověk abstrahoval prostor a čas z věcí v prostoru a v čase, přesto prá-

* — to, co je morálně nadřazené (= ideál). Red.

** — to, co je přirozeně nadřazené (= přírodu). Red.

*** — schopnost převracet. Red.

**** — osamostatňovat. Red.

čas mimo pomíjivé věci = bůh	<p>vě prostor a čas kladou jako první příčiny a podmínky existence těchto věcí. Myslí si tedy svět, tj. souhrn skutečných věcí, látku, obsah světa jako vzniklé v prostoru a v čase. Dokonce i Hegel ještě dává hmotě vzniknout nejen v prostoru a v čase, nýbrž z prostoru a z času...“ (150) „Není také důvod, proč by čas odtržený od pomíjivých věcí neměl být ztotožněn s bohem“ (151).</p>
čas a prostor	<p>„Ve skutečnosti je tomu právě naopak ...prostor a čas není předpokladem věcí, nýbrž věci jsou předpokladem prostoru a času, neboť prostor či prostorovost předpokládá něco, co se rozprostírá, a čas pohyb — vždyť čas je jen pojem odvozený z pohybu — předpokládá něco, co se pohybuje. Vše je v prostoru a v čase...“ (151—152)</p>
cf. Engels idem v „Ludvíku Feuerbachovi“	<p>„Otázka, zdali bůh stvořil svět... je otázka vztahu ducha a smyslovosti“ (152) — je to nejdůležitější a nejobtížnější otázka filozofie (153), točí se kolem ní celé dějiny filozofie (153) — spor stoiků a epikúrovců, platoniků a aristoteliků, skeptiků a dogmatiků ve staré filozofii, nominalistů a realistů ve středověku, idealistů a „realistů či empiriků“ (sic! 153) v nové době.</p>
153	<p>Sklon k té či oné filozofii je částečně závislý na charakteru lidí (knihomolové versus praktikové).</p>
153	<p>„Nepopírám... moudrost, dobro, krásu; popírám jen, že to jsou podstaty jakožto rodové pojmy, ať už jako božové nebo atributy boží či jako sebe samy kla-</p>
(materialismus) kontra teologie	

doucí Hegelovy pojmy...“ (158) — exis- || a idealismus
tují jen jako vlastnosti lidí. || (v **teorii**)

Jiná příčina víry v boha: člověk přenáší na přírodu představu o své účelné činnosti. Příroda je účelná — ergo ji vytvořila rozumná bytost (160).

„Co totiž člověk nazývá účelností přírody a co jako takovou chápe, není ve skutečnosti nic jiného než jednota světa, harmonie příčin a účinků, vůbec souvislost, v níž všechno v přírodě existuje a působí“ (161).

„Nemáme také důvody domnívat se, že kdyby měl člověk více smyslů či orgánů, poznal by také v přírodě více vlastností nebo věcí. Ve vnějším světě, v anorganické přírodě, není nic víc než v přírodě organické. Člověk má právě tolik smyslů, kolik jich potřebuje, aby pochopil svět v jeho totalitě, v jeho celistvosti“ (163).

Kdyby měl
člověk více
myslů,
objevil by
ve světě
více věcí?
Ne.

důležité proti agnosticismu⁴⁰

168 — proti Liebigovi za fráze o „nekonečné (boží) moudrosti“... [Feuerbach a přírodní vědy!! NB Srov. nyní

Mach a spol.⁴¹]

174—175—178 — Natura (příroda) = republikánka; bůh = monarcha.

[To Feuerbach *nejednou* opakuje!]

188—190 — Bůh byl patriarchálním monarchou a teď je konstitučním monarchou: vládne, ale podle zákonů.

Odkud se vzal *duch* (Geist)? ptají se teisté ateisté (196). Dělalí si o přírodě příliš přezíravou (despektierliche: 196) a o duchu příliš vysokou představu (zu hohe, zu vornehme (!!)) Vorstellung).

NB
(Srov.
Dietzgen⁴²)

vtipné! | Z přírody není možno přímo odvodit ani
Regierungsrate* (197).

„Duch se přece vyvíjí s tělem, se smysly... je spjat se smysly... Odkud je lebka, odkud mozek, odtud je i duch; odkud je orgán, odtud je i jeho funkce“ (197: srov. výše (197) „duch v hlavě“).

Idem ||| „I duchovní činnost je tělesná“ (197 až Dietzgen⁴³ 198).

||| Vznik tělesného světa z ducha, z boha, vede ke stvoření světa z ničeho — „neboť odkud bere duch hmotu, tělesné látky, ne-li z ničeho?“ (199)

příroda je ||| „Příroda je tělesná, materiální, smyslo-
materiální ||| vá...“ (201)

{ Jakob Böhme = „*materialistický teista*“: zbožšťuje nejen ducha, nýbrž i hmotu. U něho je bůh materiální, v tom je jeho mysticismus (202).

„Kde začínají oči a ruce, tam přestávají bohové“ (203).

nutnost ||| „Zlo v přírodě“ (teisté) „přičítali... hmotě
přírody ||| nebo *nevyhnutelné nutnosti přírody*“ (212).

zárodek ||| 213 uprostřed a 215 uprostřed „na-
historic- ||| türliche“ und „bürgerliche Welt“***.
kého mate-
rialismu⁴⁴ |||

(226): Feuerbach praví, že zde končí 1. část (o přírodě jakožto podstatě náboženství), a přechází k 2. části: v Geistesreligion*** se projevují vlastnosti lidského ducha.

(232) — „Náboženství je poezie“ — dá se říci, neboť víra = fantazie. Ale neruším (Feuerbach) tím poe-

* — vládního radu. Red.

** — „přírodní“ a „občanský svět“. Red.

*** — [v] náboženství ducha. Red.

zii? Nikoli. Ruším (aufhebe) náboženství „jen *potud*“ (podtrženo Feuerbachem), „pokud to *není* poezie, nýbrž obyčejná próza“ (233). NB

Umění nežádá, aby jeho výtvořby byly uznávány za *skutečnost* (233).

Kromě fantazie je v náboženství velmi důležitý Gemüth* (261), *praktická* stránka (258), hledání lepšího, ochrany, pomoci etc.

(263) — v náboženství hledají *útěchu* (ateismus prý je *trostlos***) — — —

„Avšak představa, že příroda nepůsobí s nezměnitelnou nutností, nýbrž že nad nutností přírody stojí bytost milující člověka... je představa, odpovídající lidské sebelásce“ (264). *A v následující větě* „Naturnotwendigkeit“*** pádu kamene (264). nutnost přírody

S. 287 uprostřed *dvakrát*: rovněž „Notwendigkeit der Natur“**** NB

Náboženství = období dětství, dětství lidstva (269), křesťanství učinilo z *morálky* boha, vytvořilo *morálního boha* (274).

Náboženství je počátek vzdělanosti a lze říci: „vzdělanost je pravé náboženství...“ (275) „Nicméně je to... zneužívání slov, neboť se slovem náboženství jsou vždy spjaty pověřivé a nehumánní představy“ (275). Feuerbach proti zneužívání slova náboženství

Hymnus na *osvětlu* — (277).

„**Povrchní** je názor a tvrzení, že náboženství je k životu, zejména k životu veřejnému, politickému, zcela lhostejné.“ „Za NB

* — cit. *Red.*

** — bezútěšný. *Red.*

*** — „přírodní nutnost“. *Red.*

**** — „nutnost přírody“. *Red.*

takovou politickou svobodu, v níž je člověk otrokem náboženství, nedám ani zlámanou grešli“ (281).

Náboženství je člověku vrozeno („tato věta..., přeložená do srozumitelného jazyka, znamená“) = pověra je člověku vrozena (283).

„Křesťan má svobodnou příčinu přírody, pána přírody, jehož vůle a jehož slova je příroda poslušna, má boha, jenž není vázán na takzvanou kauzální souvislost, na nutnost, na řetěz, který spojuje účinek s příčinou a příčinu s účinkem, kdežto pohanský bůh je vázán na nutnost přírody a nemůže zbavit údělu nutné smrti ani své oblíbenec“ (301) (Feuerbach tedy soustavně říká: *Notwendigkeit der Natur*).

nutnost
přírody

NB

NB

NB

„Křesťan má však svobodnou příčinu, protože se ve svých přáních neváže na souvislost, na nutnost přírody“ (301). ((A ještě *třikrát* na této stránce: *Notwendigkeit der Natur*.)

A s. 302: „...všechny **zákony či nutnosti přírody**, jimž je podřízena lidská existence...“

cf. 307: „*Lauf der Natur*“*.

„Činit přírodu závislou na bohu znamená činit světový řád, nutnost přírody, závislé na vůli“ (312). Ale s. 313 (shora) — „*Naturnotwendigkeit*“!!

320: „nutnost přírody“ (der Natur)...

V náboženských představách „máme... příklady, jak vůbec člověk mění to, co je subjektivní, v objektivno, tj. jak z toho, co je jen v něm, jen v jeho myšlení, v představách,

Co je
objektivní?
(podle

* — „běh přírody“. Red.

ve fantazii, dělá něco, co existuje **mimo myšlení, představy, fantazii...**“ (328) ||||| Feuerbacha)

„Tak vytrhují křesťané ducha, duši člověku z těla a z tohoto vytrženého, těla zbaveného ducha si dělají boha“ (332). ||||| Entleibter Geist* = bůh

Náboženství dává (332) člověku ideál. Člověk potřebuje ideál, avšak ne ideál nadpřirozený, nýbrž ideál lidský, odpovídající přírodě:

„Naším ideálem nechť není vykleštěná, netělesná, abstraktní bytost, naším ideálem budiž celý, skutečný, všestranný, dokonalý, vzdělaný člověk“ (334).

Ideál Michajlovského je jen zvalgarizovaná kopie tohoto ideálu pokrokové buržoazní demokracie či revoluční buržoazní demokracie.

„Člověk nemá představu, nemá ani tušení o nějaké jiné skutečnosti, nějaké jiné existenci než o smyslové, fyzické...“ (334)

Sinnlich,
physisch**
(((znamenité přirovnání!))

„Když už se lidé nestydí dát smyslovému tělesnému světu vzniknout z myšlenky a vůle nějakého ducha, když se nestydí tvrdit, že věci nejsou myšleny proto, že jsou, nýbrž jsou proto, že jsou myšleny, pak ať se také nestydí dát jim vzniknout ze slova, ať se ani nestydí tvrdit, že slova nejsou proto, že jsou věci, nýbrž že věci jsou jen kvůli slovům“ (341—342).

NB

* — duch zbavený těla. *Red.*

** — smyslový, fyzický. *Red.*

Bůh bez nesmrtnosti lidské duše je bohem jen podle jména:

„Takovým bohem je... bůh některých racionalistických přírodovědců, jenž není nic jiného než personifikovaná příroda či přírodní nutnost, svět, vesmír, s čímž se ovšem neshoduje představa nesmrtnosti“ [349].

Poslední (30.) přednáška, s. (358—370), může být téměř celá uvedena jako typický příklad osvícenského ateismu se socialistickým nádechem (o mase strádajících etc., s. 365 uprostřed) atd. Závěrečná slova: mým cílem bylo dovést vás, posluchače,

podtrhl || „od lásky k bohu k lásce k člověku, od víry k myšlení, od modlitby k práci, od očekávání onoho světa k poznávání tohoto světa, k tomu, abyste se z křesťanů, kteří jsou podle svého vlastního vyznání a přiznání ‚*napůl zvířaty, napůl anděly*‘, stali *lidmi, celými lidmi*“ (370 konec).

Dále následují *Zusätze und Anmerkungen** (371—463).

Počátek |||| Zde je mnoho podrobností a citátů, historického |||| v nichž se autor opakuje. To vše přecházím. Zaznamenám jen to nejdůležitější, materia- |||| co může být poněkud zajímavé: základem listumu! |||| morálky je egoismus (392). („Láska k životu, zájem, egoismus“) „...není jen egoismus singulární či individuální, nýbrž i egoismus sociální, egoismus rodinný, egoismus korporativní, egoismus obce, egoismus patriotický“ (393).

„Dobro není nic jiného než to, co odpovídá egoismu všech lidí...“ (397)

* — dodatky a poznámky. Red.

„Pohleďme jen letmo do dějin! Kde začíná v dějinách nová epocha? Jen všude tam, kde proti výlučnému egoismu určitého národa nebo kasty uplatňuje utlačovaná masa nebo většina svůj oprávněný egoismus, kde třídy lidí (sic!) nebo celé národy po vítězství nad drzou domýšlivostí patricijské menšiny vystoupí z opovrhovaného temna proletariátu na světlo dějinné slávy. Tak má egoismus nynější utlačené většiny lidstva dojít a také dojde svého práva a zahájí novou epochu dějin. Aristokracie vzdělání, ducha nebude zrušena, nikoli! Pouze nebudou aristokraty jen někteří, a ostatní luzou, nýbrž všichni mají — alespoň *mají* — být vzdělání. Ani vlastnictví nemá být zrušeno, nikoli! Pouze nemají vlastnit jen nemnozí a všichni ostatní nic, nýbrž všichni mají být vlastníky“ (398).

NB
NB
Počátek
historického
materialismu,
srov.
Černyševskij⁴⁵

NB
Feuerbachův
„socialismus“

Tyto přednášky se konaly od 1. XII. 48 do 2. III. 49 (Předmluva, s. V), a předmluva ke knize je datována 1. I. 51. Jak značně již v této době (1848—1851) zaostal Feuerbach za *Marxem* (Komunistický manifest 1847, Neue Rheinische Zeitung etc.) a *Engelsem* (1845: Lage⁴⁶).

Příklady z klasiků, jak používají bez významového rozlišení slova *bohové* a *příroda* (398—399).

S. 402—411 — *skvělé, filozofické* (a zároveň jednoduché a jasné) vysvětlení podstaty náboženství. ||

NB || „Tajemství náboženství je konec konců jen tajem-
 stvím spojení vědomí s nevědomím, vůle s bezděčností
 v jedné a téže bytosti“ (402). *Já* i *Ne-já* jsou v člověku
 nerozlučně spjaty. „Člověk nechápe a nesnáší svou
 NB || vlastní hloubku, a proto rozděluje svou bytost na *Já*
 bez *Ne-já*, jež nazývá bohem, a na *Ne-já* bez *Já*, jež
 nazývá přírodou“ (406).

S. 408 — pozoruhodný citát ze Seneky (proti ateistům),
 že prý z přírody dělají boha. Modli se! Pracuj! (s. 411)⁴⁷

V náboženství je bohem příroda, avšak
 NB || příroda jakožto Gedankenwesen*. „**Tajem-
 ství náboženství je ,totožnost subjektiv-
 ního a objektivního‘**, tj. jednota lidské a
 přírodní podstaty, avšak odlišná od skuteč-
 né podstaty přírody a lidstva“ (411).

Sehr gut!** || „Bezdná je lidská nevědomost a bezmez-
 ná je lidská fantazie; moc přírody zbavená
 nevědomostí svého dna a fantazií svých mezí
 je boží všemohoucnost“ (414).

Sehr gut! || „Objektivní podstata jako podstata sub-
 jektivní, podstata přírody jako podstata od
 přírody odlišná, lidská podstata člověka jako
 podstata od člověka odlišná, ne-lidská — to
 znamenité || je podstata boha, to je podstata nábožen-
 ství, to je tajemství mystiky a spekulace...“
 místo! || (415)

Spekulace u Feuerbacha = idealis-
 tická filozofie NB.

NB || „Člověk v myšlení odděluje adjektivum
 od substantiva, vlastnost od podstaty...
 A metafyzický bůh není nic než kompen-
 dium, souhrn nejobecnějších, z přírody ab-

* — myšlená podstata. *Red.*

** Velmi dobře! *Red.*

407 // Hodenlos ist die ethische Unvollständigkeit; im Gegensatz die menschliche
408 // Einbildungskraft; die Naturmittel, sind die Unvollständigkeit ihres Natur, die
409 // die Platonen ihre ethischen Bereich, ist die göttliche Weltmacht. (414)

410 // ... Das objektive Wesen als subjektiv, das Wesen der Natur als
411 // von der Natur unterschieden, als menschliches Wesen, das Wesen der
412 // Menschen als von Menschen unterschieden, als nicht menschliches Wesen.
413 // in - das ist das göttliche Wesen, das Wesen der Religion. (415)

414 // "das Geheimnis der Mystik und Spekulation" (415)...

415 // (Cicero, Platon, 7 Platon = uge. geis ist
416 // "Der Mensch kommt in Danks des Adjektiv von Substantiv,
417 // die Eigenschaft von Wesen... Und der metaphysische Gott ist nicht
418 // als das Compendium, der Integrität der abgeleiteten von der Natur
419 // accepten Eigenschaften, welche aber der Mensch in, zwar dass er
420 // diese Ableitung von dem natürlichen Wesen, der Natur der Natur
421 // vermittelst der Einbildungskraft wieder in ein selbständiges hat
422 // ist d. Wesen vernünftig." (417).

423 // May (p. 101) Tomson (418) - aber Obduktion (p. 101) -
424 // Grazianus, das kein, das Wesen Obduktion (p. 101) -
425 // thürisch ist es, die metaphysische Existenz zu einer physischen
426 // oder, die subjektive Existenz zu einer objektiven, die logische
427 // d. abstrakte Existenz wieder zu einer unabh. von, wie
428 // einen Existenz machen zu wollen! (418).

429 // ... Also ist ein, weniger Rip u. Kräftepunkt zwischen Sein u. Sein
430 // was? Abduktion im Kopf, aber in der Wirklichkeit ist es
431 // wenig gelöst, freilich nur auf die zu Wirklichkeit, nicht
432 // seinen Abduktionen entsprechende Weise, "zwar ge-
433 // löst durch nicht weniger als fünf Sinne" (418).

434 // 428. Tout ce qui n'est pas Dieu, n'est rien d. h. tout ce qui n'est
435 // pas Dieu, n'est rien
436 // 431-435 ^{komplex. u. Taccato.}
437 // o komplex. u. Taccato. ^{all} _{o komplex. u. Taccato. (431-435) (n. = komplex. u. Taccato. (431-435))}

Strana Leninova rukopisu

Konspekt Feuerbachovy knihy Přednášky o podstatě náboženství
z roku 1909

Zmenšeno

strahovaných vlastností, jež však člověk, a to právě tímto odloučením od smyslové podstaty, od hmoty přírody, pomocí fantazie opět přeměňuje v samostatný subjekt či podstatu“ (417).

hluboce
pravdivé!
NB

Stejnou úlohu má *Logika* ((418) — zřejmě je míněn Hegel) — kde se přeměňuje *das Sein*, *das Wesen** ve zvláštní realitu — „jak pošetilé chtít dělat z metafyzické existence existenci fyzickou, ze subjektivní existence existenci objektivní, z logické či abstraktní existence opět existenci nelogickou, skutečnou!“ (418)

Znamenité (proti Hegelovi a idealismu)

„Je tedy věčný nesoulad a rozpor mezi bytím a myšlením?“ V hlavě ano; ale ve skutečnosti je tento rozpor dávno vyřešen, ovšem jen způsobem odpovídajícím skutečnosti, ne tvým školským pojmům, a to vyřešen ne jinak než pěti smysly“ (418).

skvěle
řečeno!

428: Tout ce qui n'est pas Dieu, n'est rien, tj. tout ce qui n'est pas Moi, n'est rien.**

biendit!***

431—435: Velmi pěkné místo (pěkný citát z Gassendiho⁴⁸): zvláště 433, *bůh* = soubor adjektiv (bez hmoty) o konkrétním a abstraktním.

NB

435 — „Hlava je sněmovna reprezentantů

NB

vesmíru“ — a máme-li hlavu nabitou abstrakcemi *Gattungsbegriffen*****, pak přirozeně odvozujeme (ableiten) „jednotlivé z obecného, tj. ...přírodu z boha“.

jednotlivé
a obecné
= příroda
a bůh

* — bytí, podstata. *Red.*

** Všechno, co není bůh, není nic, [tj.] všechno, co nejsem já, není nic. *Red.*

*** — dobře řečeno. *Red.*

**** — rodových pojmů. *Red.*

chacha!! || 436—437: (Poznámka č. 16.) Nejsm proti konstituční monarchii, avšak jen *demokratická republika* se „**bezprostředně** jeví rozumu“ jako státní forma „přiměřená lidské povaze““.

výstižné! || „Duchaplně psát znamená mezi jiným předpokládat, že i čtenář má ducha, nevyslovovat všechno, ponechat na čtenáři, aby si sám našel souvislosti, podmínky a meze, v nichž jedině platí a je myšlena určitá věta“ (447).

Zajímavá je odpověď (Feuerbachova) kritikům: profesorovi *von Schadenovi* (448—449) a *Schallerovi* (449 až 450—463).

NB || „Na místo bytí přece výslovně kladu přírodu, na místo myšlení člověka,“ tj. nikoli abstrakci, nýbrž konkrétno — — — *die dramatische Psychologie** (449).

Proto je Feuerbachův a Černyševského termín „antropologický princip“⁴⁹ ve filozofii *úzký*. Jak antropologický princip, tak naturalismus jsou jen nepřesné, slabé opisy *materialismu*.

bien dit! || „Jezuitství je bezděčným originálem a ideálem našich spekulativních filozofů“ (455).

k problému základů filozofického || „Myšlení považuje přetržitost skutečnosti za nepřetržitost, nekonečnou rozmanitost života za totožnou jedinečnost. Poznání podstatné, nepominutelné difference mezi myšlením a životem (nebo skutečností) je počát-

* — *dramatickou psychologii. Red.*

kem vši moudrosti v myšlení a životě. Jen rozlišování tu postihne skutečnou souvislost“ (458).

materia-
lismu

Konec 8. svazku

Svazek 9 = „*Teogonie*“ (1857)⁵⁰. Po prolistování se zdá, že zde není nic zajímavého. Avšak § 34 (s. 320 ff.), § 36 (s. 334) nutno pročíst. NB § 36 (s. 334) po přehlédnutí není vidět *nic* zajímavého. Citáty a citáty, které potvrzují to, co Feuerbach řekl už předtím.

K O N S P E K T
F E U E R B A C H O V Y K N I H Y
V Ý K L A D , R O Z B O R
A K R I T I K A
L E I B N I Z O V Y F I L O Z O F I E⁵¹

*Napsáno nejdříve v září a
nejpozději 4. (17.) listopadu 1914*

*Poprvé uveřejněno roku 1930
v publikaci Leninskij sbornik XII*

Podle rukopisu

L. F E U E R B A C H,
S E B R A N Ě S P I S Y,
S V. I V, 1910. L E I B N I Z a t d. [181]

Ze skvělého výkladu Leibnize je třeba zaznamenat některá zvláště vynikající místa (není to lehké, neboť vše, tj. první část (! 1—13), je vynikající věc), pak *dotatky z roku 1847*.

(Leibnize psal Feuerbach ro- ku 1836, když byl ještě idea- listou	} § 20 } § 21 } a jednotlivá místa	1847
---	--	------

S. 27: co odlišuje Leibnize od Spinozy — u Leibnize přistupuje k pojmu substance *pojem síly*, „a to činné síly...“, princip „samočinnosti“ (29) —

Ergo Leibniz se dostal přes teologii k principu nerozlučného (a univerzálního, absolutního) spojení hmoty a pohybu. Tak je snad třeba chápat Feuerbacha?

S. 32: „Spinozova podstata je jednota, Leibnizova rozdíl, odlišnost.“

S. 34.: Filozofie Spinozova je *dalekohled*, Leibnizova *drobnohled*.⁵²

„Spinozův svět je achromatické sklo božstva, médium, kterým nevidíme nic než bezbarvé nebeské světlo jediné substance; svět Leibnizův je mnohohranný krystal, brilliant, jenž díky své zvláštní podstatě proměňuje jednoduché světlo substance v nekonečně rozmanité bohatství barev a současně je zatemňuje.“ (Sic!)

S. 40: „Hmotná substance tedy u Leibnize už není jen rozprostraněná mrtvá masa jako u Descarta, již lze

uvést do pohybu zvnějška, nýbrž *jakožto substance* má v sobě činnou sílu, princip činnosti, jenž nezná klidu.“

Proto si také jistě Marx vážil Leibnize⁵³, přes jeho, Leibnizovy, „lassallovské“ rysy a smírlivecké tendence v politice a náboženství.

Monáda je princip Leibnizovy filozofie. Individuálnost, pohyb, duše (zvláštního druhu). Ne mrtvé atomy, nýbrž živé, pohyblivé *monády*, které v sobě odrážejí celý svět a mají (temnou) schopnost (jako nějaké duše) vytvářet si představy, to jsou „poslední elementy“ (s. 45).

Každá monáda se liší od druhé.

NB „Bylo by zcela v rozporu s krásou, řádem a rozumem přírody, kdyby princip života nebo vnitřních, vlastních činností byl vázán jen na nepatrnou či zvláštní část hmoty“ (Leibniz — s. 45).

„Celá příroda je proto plná duší, jak už správně rozpoznali staří filozofové, nebo aspoň bytostí podobných duším. Neboť mikroskopem poznáváme, že existuje veliké množství živých bytostí, které oči již nepostřehnou, a že je více duší než zrněk písku a atomů“ (Leibniz — s. 45).

Srov. elektrony!

Vlastnost monády: *Vorstellung, Repräsentation**.

„Představa sama však není nic víc než reprezentací (zpřítomnění a zobrazení) složeného či vnějšího, tj. mnohosti v jednoduchém...“ či „...přechodný stav, jenž v jednotě či v jednoduché substanci obsahuje a reprezentuje mnohost“ (s. 49, **Leibniz**) — *verworrene*** (s. 50) (*konfuse**** s. 52) *Vorstellung monády* — (i u člověka je prý mnoho neuvědomělých, *verworrene*, pocitů etc.).

Každá monáda je „svět pro sebe, každá je soběstačnou jednotkou“ (*Leibniz*, s. 55).

* — představa, reprezentace. *Red.*

** — zmatená. *Red.*

*** — neurčitá. *Red.*

„Směs zmatených představ — jen to jsou smysly, jen to je hmota“ (Leibniz — s. 58) ... „Hmota je tedy svazek monád“ (ib.) ...

Moje volná reprodukce:

Monády = duše svého druhu. Leibniz = idealista.
Ale hmota je něco jako jinobytní duše či rosol, spojující je světským, tělesným svazkem.

„Absolutní realita spočívá jen v monádách a jejich představách.“ (Leibniz, s. 60.) Hmota je jen *fenomén*.

„Jasnost je toliko duch“ (s. 62) ... hmota však je „nejasnost a nesvoboda“ (64).

Prostor „o sobě je něco ideálního“ (Leibniz, s. 70–71).

„Materiálním principem různorodosti hmoty je pohyb...“ (72)

„Rovněž tak není, navzdory Newtonovi a jeho přívržencům, v materiální přírodě prázdný prostor. Vývěva nijak nedokazuje existenci prázdného prostoru, neboť sklo má póry, jimiž ještě mohou pronikat různé jemné hmoty“ (Leibniz, 76–77).

„Hmota je fenomén“ (Leibniz, 78). „Bytím pro sebe monády je její duše, bytím pro jiné hmota“ (Feuerbach, 78). Lidská duše je ústřední, nejvyšší monáda, entelechie⁵⁴ etc. etc.

„Každého tělesa se proto dotýká vše, co se děje v univerzu“ (Leibniz, 83).

„Monáda představuje celé univerzum“ (Leibniz, 83).

„Monáda má v sobě, nehledě k její nedělitelnosti, složité puzení, tj. mnohost představ, které jednotlivě usilují o své zvláštní změny, a ty v ní v důsledku její podstatné souvislosti se všemi jinými věcmi současně probíhají...“ „Individualita v sobě obsahuje jakoby v zárodku neko-nečno“ (Leibniz, 84).

NB
Leibniz
žil
1646–1716

Toto je dialektika svého druhu, a to velmi hluboká, *bez ohledu* na idealismus a kněžourství.

„Vše v přírodě je analogické“ (Leibniz, 86).

NB

„V přírodě vůbec není nic absolutně přetržité; všechny protiklady, všechny hranice prostoru a času a všechny odlišnosti mizí před absolutní kontinuitou, před nekonečnou souvislostí univerza“ (Feuerbach, 87).

„I když je monáda pro svou zvláštní povahu, jež sestává jen z nervů, a ne z masa a krve, zasahována vším a vše, co se ve světě děje, se jí dotýká...“ nicméně „není jednající osoba, nýbrž jen divák v divadle světa. A právě v tom je hlavní nedostatek monád“ (Feuerbach, 90).

Shoda duše a těla — harmonie *préétable* bohem.*

„Leibnizova slabá stránka“ (Feuerbach, 95).⁵⁵

„Duše je jakýsi duchovní automat“ (Leibniz, 98). (Také sám Leibniz na jednom místě praví, že k jeho filozofii je lehký přechod od okazionalismu⁵⁶, Feuerbach, 100). Avšak u Leibnize je to odvozováno z „povahy duše...“ (101)

V Theodiceji (§ 17) Leibniz opakuje v podstatě ontologický důkaz existence boží.⁵⁷

Leibniz kritizoval Lockův empirismus ve svých *Nouveaux essais sur l'entendement*⁵⁸ — praví tam, že *nihil est in intellectu etc. nisi intellectus ipse** (!)* (152).

(Feuerbach v prvním vydání kritizuje Locka rovněž idealisticky.)

Princip „*nutných pravd*“ je „*v nás*“ (Leibniz, 148).

Srov. Kant *taktéž*⁵⁹

* — předzjednaná. *Red.*

** — nic není v intelektu atd., *kromě intelektu samého. Red.*

V nás je idea substance, změny aj. (Leibniz, 150).

„Být určen rozumem k nejlepšímu, to je nejvyšší stupeň svobody“ (Leibniz, 154).

„Leibnizova filozofie je *idealismus*“ (Feuerbach, 160) atd.

„Radostný, životaplný polyteismus Leibnizovy monadologie přešel v přísný, ale tím i v duchovnějši a intenzivnějši monoteismus ,transcendentálního idealismu“ (Feuerbach, 188).

||
přechod
ke Kantovi

S. 188—220; dodatek z roku 1847.

S. 188: „Idealistická, apriorní filozofie...“

„Ale ovšem, co je pro člověka *aposteriorní*, to je pro filozofa *apriorní*; neboť když už člověk nashromáždil zkušenosti a shrnul je v obecné pojmy, pak ovšem je s to tvořit ,syn-
tetické soudy a priori‘. Co je tedy pro dřívější dobu *věcí zkušenosti*, to je pro pozdější dobu *věcí rozumu*... Tak například dříve byly jak elektřina, tak magnetismus jen empirické, to znamená nahodilé vlastnosti, vnímané jen na jednotlivých tělesech, ale nyní jsou v důsledku rozsáhlých pozorování poznány jako vlastnosti všech těles, jako podstatné vlastnosti tělesa vůbec... A tak jen z hlediska dějin lidstva lze dát na otázku po původu idejí kladnou odpověď...“ (191—192)

||
výsměch
Kantovi

Duše není vosk, není tabula rasa*... „K vytvoření představy musí naopak přistoupit něco od předmětu odlišného, a bylo by tedy vskutku bláznovství, kdybych chtěl toto odlišné, které je podstatou představy, vyvozovat z předmětu. Co to však je? Forma obecnosti; neboť sama individuální idea či představa je, jak poznamenal Leibniz, alespoň ve srovnání se skutečným individuálním předmětem, původně obecná, tj. v tomto případě neurčitá, stírající a ru-

* — čistá deska. Red.

šící rozdíly. Smyslovost je masívní, nekritická, marnotratná; ale idea, představa, se omezuje jen na obecné a nutné“ (192).

Leibniz
a Kant

„Hlavní myšlenkou Nových úvah o lidské soudnosti je tedy — jako v Kritice čistého rozumu — to, že **obecnost** a od ní **neoddělitelná** *nutnost* vyjadřují vlastní podstatu rozumu či bytosti mající představy, a že tedy nemohou pocházet ze smyslů, ze zkušenosti, tj. zvnějšku...“ (193)

NB

nutnost je
neoddělitelná
od obecného

kantovství = Tato idea je už u karteziánů — Feuerstaré haraburdí | bach cituje *Glauberga z roku 1652*.⁶⁰

„Tento axiom ostatně“ (že celek je víc než část)
„vděčí za svou jistotu nikoli indukci, nýbrž rozumu, neboť rozum nemá vůbec žádný jiný účel a určení než zobecňovat smyslová data, aby nás zbavil obtížné námahy opakování, aby předjímal, nahrazoval a šetřil smyslovou zkušenost a smyslové nazírání. Ale cožpak to dělá rozum na svou vlastní pěst, aniž k tomu má podklad ve smyslech? Cožpak je jednotlivý případ, který vnímám smysly, jednotlivý *abstraktně*? Což to není případ určený kvalitativně? Není však v této kvalitě i smysly vnímatelná identita jednotlivých případů?... Což vidím jen listy, a ne také stromy? Což nemám *pocit* identity, stejnosti a rozdílnosti? Což můj smyslový orgán nezná rozdíl mezi černým a bílým, dnem a nocí, dřevem a železem...? Není smyslový vjem nutným potvrzením toho, co existuje? Není tedy nejvyšší zákon myšlení, zákon totožnosti, také zákonem smyslovosti, ba neopírá se tento zákon myšlení o pravdu smyslového názoru...?“ (193 až 194)

Leibniz v Nových úvahách: „Obecnost spočívá ve vzájemné podobnosti jednotlivin a tato podob-

nost je realita“ (kniha III, kapitola 3, § 12). „Ale což není tato podobnost smyslovou pravdou? Což neafikuje to, co rozum zařazuje do *jedné* třídy, k *jednomu* rodu, mé smyslové orgány rovněž identickým, stejným způsobem?... Což můj polhavní pud — pud, který je teoreticky nejvýš důležitý, i když bývá v nauce o smyslech obyčejně ponecháván stranou — nečiní rozdíl mezi ženou a zvířecí samicí? V čem je tedy rozdíl mezi rozumem a smysly či schopností vnímat? Smysly vnímáme *věc*, rozum pak k tomu přidává *jméno*. Není v rozumu, co nebylo ve smyslech, ale co je ve smyslech fakticky, to je v rozumu jen co do jména. Rozum je nejvyšší podstata, vládce světa; ale jen co do jména, ne fakticky. Co však je jméno? Rozlišovací znak, nápadný rys, jež činím charakteristickým znakem, reprezentantem předmětu, abych si jej tak zpřítomnil v jeho totalitě.“ (195)

bien
dit!
NB

bien
dit!

„Smysly mi stejně jako rozum říkají, že celek je větší než část; ale neříkají mi to slovy, nýbrž příklady, například tím, že prst je menší než ruka...“ (196—197)

„Jistota, že celek je větší než část, nezávisí tedy na smyslové zkušenosti. Na čem tedy? Na slově celek. Věta: Celek je větší než část, neříká o nic víc, než co říká slovo celek samo o sobě...“ (197)

„Naproti tomu Leibniz jakožto idealista nebo spiritualista dělá z prostředku účel, z popření smyslovosti podstatu ducha...“ (198)

„To, co si je vědomo sebe sama, existuje a je, nazývá se duše. Jsme si tedy dříve vědomi existence své duše než existence svého těla. Vědomí je tedy první; je však první jen pro mne, nikoli první o sobě. Z hlediska svého vědomí *jsem, protože jsem si sebe vědom*, ale z hlediska svého života *jsem si sebe vědom, protože jsem*. Kdo z obou je nyní v právu? Tělo, tj. příroda, či vědomí, tj. Já? Přírozeně Já; neboť jak bych mohl *sám o sobě* přiznat, že jsem v nepravu? Mohu

však skutečně odloučit vědomí od svého těla a myslet sebe sama? ...“ (201)

„Svět je předmětem smyslů a předmětem myšlení.“ (204)

„U smyslového předmětu člověk rozlišuje podstatu, jaká skutečně je, jaká je předmětem smyslů, od jeho podstaty myšlené, vyabstrahované ze smyslů. První nazývá *existenci* či také *individuem*, druhou *podstatou* či *rodem*. Podstatu určuje jako nutnou a věčnou — protože, i když nějaký smyslový předmět zmizí ze smyslového světa, zůstává přece ještě jako předmět myšlený či představovaný — existenci pak určuje jako nahodilou a pomíjející...“ (205)

„Leibniz je *napůl* křesťan, je teista či křesťan

NB ||| a naturalista. Omezuje boží dobrotu a moc moudrostí, rozumem. Ale tento rozum není nic jiného než přírodopisný kabinet, je to jen představa souvislosti v přírodě, světového celku. Omezuje tedy svůj teismus *naturalismem*; potvrzuje a obhajuje teismus tím, co jej ruší...“ (215)

S. 274 (z dodatku z roku 1847):

„Jak mnoho se mluvilo o klamu smyslů, jak málo však o klamu jazyka, od něhož nelze přece myšlení oddělit! A přece jak těžkopádné je klamání smyslů, jak jemné je klamání vyvolané jazykem! Jak dlouho mě vodila za nos obecnost rozumu, obecnostfichtovského a hegelovského Já, až jsem konečně svými pěti smysly ke spáse své duše poznal, že rozřešení všech potíží a tajemství logu ve smyslu rozumu je třeba hledat ve významu slova! Proto mohu říci, že slova *Haymova*, z kritiky rozumu se musí stát kritika jazyka‘ teoreticky přijímám, jako by mi mluvila z duše. Pokud jde o protiklad mezi mnou jako bytostí vnímající, jednotlivou, a mnou jako bytostí myslící, ten se redukuje ve smyslu této poznámky a uvedené disertace“ (samého Feuerbacha)⁶¹ „na příkrý protiklad: ve vnímání jsem jednotlivý, v myšlení obecný. Ovšem ve vnímání jsem neméně obecný než v myšlení jednotlivý. Shoda v myšlení se zakládá jen na shodě ve vnímání“ (274).

„Veškerá lidská komunikace spočívá na předpokladu stejnosti lidského vnímání“ (274).

Spinoza a Herbart (1836)⁶². S. 400 a další. *Obhajoba* Spinozy proti nechutným útokům „moralisty“ Herbarta. Zdůrazňuje se Spinozův objektivismus etc. **NB**.

Vztah k Hegelovi (1840 a později). S. 417 a další.

Nepříliš jasně, útržkovitě se zdůrazňuje, že byl žákem Hegelovým.

Z poznámek:

„Co je dialektika, která je v rozporu s přirozeným vznikem a vývojem? V čem je její nutnost“? ... (431)

Herr von Schelling (1843) dopis Marxovi (434 a další). Podle konceptu. Rozdrcení Schellinga⁶³.

Konec IV. svazku.

K O N S P E K T
H E G E L O V Y K N I H Y
L O G I K A J A K O V Ě D A⁶⁴

Napsáno v září—prosinci

1914

*Poprvé uveřejněno roku 1929
v publikaci Leninskij sbornik IX*

Podle rukopisu

Bern: Log. I. 175

*Hegels Werke**

Bd. I. Philosophische Abhandlungen**

II. Fenomenologie ducha

III.—V. Logika jako věda

VI.—VII. (1 a 2) Encyklopedie

VIII. Filozofie práva

IX. Filozofie dějin

X. (3 části) Estetika

XI.—XII. Dějiny náboženství

XIII.—XV. Dějiny filozofie

XVI.—XVII. Různé spisy

XVIII. Filozofická propedeutika

XIX. (1 a 2) Hegelovy dopisy a dopisy Hegelovi

* *Hegelovy spisy. Red.*

** Svazek I. Filozofická pojednání. *Re .*

Úplné záhlaví *Spisů*
G. W. F. Hegela⁶⁵

Spisy
G. W. F. Hegela,

SVAZEK III

(BERLÍN 1833) (468 S.)

LOGIKA JAKO VĚDA⁶⁶

Díl I. *Objektivní logika.*

I. kniha. Nauka o bytí.

(Bern: Log. I. 175)

„Úplné vydání připravil kroužek přátel zesnulého: Marheineke, Schulze, Gans, Henning, Hotho, Michelet, Förster.“
--

PŘEDMLUVA K PRVNÍMU VYDÁNÍ

Svazek III*, s. 5 — důvtipně o logice: to je „předsudek“, že „učí myslet“ (jako fyziologie „učí zažívat“??)

„...logická věda, která tvoří vlastní metafyziku čili čistou spekulativní filozofii...“ (6)

„Filozofie si nemůže půjčovat svou metodu u podřízené vědy, jako je matematika...“ (6—7)

„Nýbrž může to být jen povaha obsahu, která se pohybuje ve vědeckém poznávání, přičemž je to zároveň tato vlastní reflexe obsahu, která jeho určení sama teprve klade a vytváří.“

(*Pohyb* vědeckého poznání — to je to podstatné.)

„Rozvažování (Verstand) určuje“ (bestimmt), rozum (Vernunft) popírá, je dialektický, protože určení rozvažování proměňuje v nic („in Nichts auflöst“). Spojení jednoho i druhého — „rozvažující rozum či rozumné rozvažování“ = pozitivní.

Popírání „jednoduchého“... „duchovní pohyb“... (7)

* Hegel, Werke, Bd. III, Berlin 1833^[230]. Red. [Srov. Hegel, Logika ako veda I, Bratislava 1986. Čes. red.]

„Jen na této sebe samu konstruující cestě... je filozofie schopna být objektivní, průkaznou vědou“ (7—8).

(„Sebe samu konstruující cesta“ = **cesta** (to je podle mého mínění jádro věci) skutečného poznání, poznávání, pohybu od nevědění k vědění*.)

Charakteristické!	Pohyb vědomí spočívá „jako vývoj veškerého přírodního a duchovního života“ na „povaze čistých podstat, tvořících obsah logiky“ (Natur der reinen Wesenheiten**).
-------------------	--

Převrátit: Logika a teorie poznání musí být vyvozena z „vývoje veškerého přírodního a duchovního života“.

Až potud předmluva k 1. vydání.

* V rukopise jsou slova: od nevědění k vědění přeškrtnuta vodorovnou čarou zřejmě namísto podtržení. *Red.*

** — povaha čistých podstat. *Red.*

PŘEDMLUVA K DRUHÉMU VYDÁNÍ

„Říši myšlenky podat filozoficky, tj. v její vlastní (NB) imanentní činnosti, nebo, což je totéž, v jejím nutném (NB) vývoji...“ (10) | pozoruhodné!

„Znamé formy myšlení“ — důležitý předpoklad, „die leblosen Knochen eines Skeletts“* (11).

Nepotřebujeme leblose Knochen, nýbrž živý život.

Souvislost myšlení s jazykem (mimo jiné čínský jazyk a jeho nevyvinutost: 11), tvoření podstatných jmen a sloves (11). V němčině mají někdy slova „protikladný význam“ (12) (jsou nejen „rozdílná“, nýbrž i *protikladná*) — „radost pro myšlení...“

dějiny
myšlení =
dějiny
jazyka??

Pojem *síly* ve fyzice — a *polarity* („protiklady jsou nerozlučně [podtrženo Hegelem] spjatý“). Přejít od síly k polaritě je přechodem k „vyšším Denkverhältnisse**“ (12).

[NB ještě s. 11. „Jestliže však obecně kládeme přírodu jakožto fyzické proti duchovně, pak bychom museli říci, že logické je spíše nadpřírodní...“] | příroda a „das Geistige“***

* — neživé kosti skeletu. *Red.*

** — myšlenkovým vztahům. *Red.*

*** — „duchovno“. *Red.*

Logické formy Allbekanntes sind, ale... „was bekannt ist, darum doch nicht *erkannt*“* (13).

„Nekonečný pokrok“ — „osvobození“ „forem myšlení“ od látky (von dem Stoffe), představ, přání etc., vypracování obecného (Platón, Aristotelés): počátek poznání...

„Teprve když už měli téměř všechno potřebné, ... začali lidé filozofovat“ — praví *Aristotelés* (13—14); a opět on: volný čas egyptských kněží, počátek matematických věd (14).⁶⁷ Zabývat se „čistým myšlením“ předpokládá „dlouhou cestu, kterou musel lidský duch vykonat“. V takovém myšlení

zájmy „hýbají“ |||| „zmlkají zájmy, jež hýbají životem životem národů“ |||| národů a individuí“ (14).

Logické kategorie jsou *Abbreviaturen*** („epitomiert“*** na jiném místě) „nekonečného množství“ „jednotlivostí vnějšího jsoucná a činnosti“. Tyto kategorie zase *dienen***** lidem v praxi („v duchovním vypracování živého obsahu, při vytváření myšlenek a při jejich výměně“).

vztah || „O svých počítcích, touhách a zájmech myšlení || ovšem neříkáme, že nám slouží, nýbrž pokládáme je za samostatné síly a moci, takže jsme a touhám... || to my sami“ (15).

A také o formách myšlení (Denkformen) nelze říci, že nám slouží, neboť procházejí „všemi našimi představami“ (16), jsou „obecné jako takové“.

Objektivismus: kategorie myšlení nejsou pomůcky člověka, nýbrž výraz zákonitosti jak přírody, tak člověka — srov. dále protiklad

— „subjektivního myšlení“ a „objektivního pojmu věcí

* — jsou něco obecně známého, [ale]... „co je *známo*, není proto ještě *poznáno*“. Red.

** — zkratky. Red.

*** — „výtahy“. Red.

**** — *slouží*. Red.

XXIV

Меморандка
на
руководству
Сергея, Пётла и Петра



Desky prvního sešitu
s Konspektem Hegelovy knihy Logika jako věda ze září — prosince 1914

Zmenšeno

samých“. Nemůžeme „vyjít za hranice přirozenosti věcí“ (16).

A poznámka proti „kritické filozofii“ (17). Představuje si vztah mezi „třemi termíny“ (my, myšlení, věci) tak, že my stavíme „do-prostřed“ mezi věci a nás myšlení, že tento střed nás „odděluje“ (abschließt) „místo aby nás spojoval“ (zusammenschließen). Na to, praví Hegel, je nutné odpovédět „prostou poznámkou“, že „právě tyto věci, které prý stojí za hranicemi (jenseits) našeho myšlení, jsou samy (Gedankendinge) myšlené věci ... a „takzvaná věc o sobě je jen ein Gedankending der leeren Abstraktion“*.

proti
kantovství

Jádro důkazu podle mého mínění: 1. u Kanta poznání odtrhuje (odděluje) přírodu a člověka; ve skutečnosti je spojuje; 2. u Kanta je „prázdná abstrakce“ věci o sobě místo živého Gang, Bewegung** našeho stále hlubšího a hlubšího poznání věcí.

Ding an sich*** je u Kanta *prázdná* abstrakce, kdežto Hegel požaduje abstrakce, jež odpovídají *der Sache*****: „objektivní pojem věcí je jejich podstatou“, jež odpovídají — řečeno materialisticky — skutečnému prohloubení našeho poznání světa.

Není pravda, že Denkformen jsou jen „Mittel“, „zum Gebrauch“ † (17).

* — „myšlenkový výtvar prázdné abstrakce“. Red.

** — chodu, pohybu. Red.

*** — věc o sobě. Red.

**** — věci. Red.

† — „prostředky“, „k používání“. Red.

Také není pravda, že to jsou „äußere Formen“*,
NB || „Formen, die nur *an dem* Gehalt, nicht der Gehalt
|| selbst seien“ (formy, jež jsou jen na obsahu, a nikoli
|| obsah sám) (17)...

Hegel naopak požaduje logiku, v níž by formy
byly gehaltvolle Formen**, formami živého reál-
ného obsahu, spjatými nerozlučně s obsahem.

A Hegel obrací pozornost na „myšlenky všech přírodních
i duchovních věcí“, na „substanciální obsah“...

— „Úkol spočívá právě v tom, abychom si tuto logickou
přirozenost, jež ducha oduševňuje, jej pohání a v něm pů-
sobí, uvědomili“ (18).

Logika není naukou o vnějších formách myšlení,
nýbrž o zákonech vývoje „všech materiálních, pří-
rodních a duchovních věcí“, tj. vývoje veškerého
konkrétního obsahu světa a jeho poznání, tj. vý-
sledek, souhrn a závěr *dějin* poznání světa.

„Instinktivní činnost“ (instinktartiges Tun) „je rozptý-
lena v nekonečně rozmanité látce“. Naopak „inteligentní
a vědomé jednání“ vyděluje „obsah hybného motivu“
(den Inhalt des Treibenden) „z bezprostřední jednoty
se subjektem v předmětnost před ním“ (před subjektem).

„V této síti se tu a tam zadržávají pevnější uzly, jež jsou
opěrnými a směrnými body jeho“ ducha či subjektu
„života a vědomí...“ (18)

Jak tomu rozumět?

Člověk má před sebou *sít* přírodních jevů. Člo-
věk instinktivní, divoch, se nevyděljuje z přírody.
Člověk vědomý se z ní vyděluje, kategorie jsou
stupínky vydělování, tj. poznání světa, uzlové body
v síti, které ji pomáhají poznávat a ovládat.

* — „vnější formy“. *Red.*

** — obsažnými formami. *Red.*

„Pravda je nekonečná“ — její konečnost je její popření, „její konec“. Formy (Denkformen), chápeme-li je jako formy, „jež jsou odlišné od obsahu a jež jsou mu jen vnější“, nejsou schopny zachycovat pravdu. Prázdnota těchto forem formální logiky je činí hodnými „opovržení“ (19) a „výsměchu“ (20). Zákon totožnosti, $A = A$, je prázdný, „unerträglich“* (19).

Je nesprávné zapomínat, že tyto kategorie „mají svou oblast v poznání, kde musí mít svůj význam“. Ale jako „lhostejné formy“ mohou být „nástroji omylu a sofistiky“, a ne pravdy.

„Do myšlenkové úvahy“ je nutné zahrnout nejen „vnější formu“, nýbrž i „der Inhalt“** (20).

„Tímto uvedením obsahu do logické úvahy“ se stávají předmětem nikoli Dinge, nýbrž die Sache, der Begriff der Dinge*** | nikoli věci, nýbrž zákony jejich

pohybu, materialisticky

↓
„...logos, rozum toho, co jest“ (21).

A na s. (22) nahoře je předmět logiky vyjádřen takto:

„vývoj“ myšlení
v jeho nutnosti

„...Entwicklung des Denkens
in seiner Notwendigkeit“.

Kategorie nutno *odvodit* (a ne svévolně nebo mechanicky vzít) (ne „vypravováním“, ne „ujišťováním“, nýbrž *dokazováním*) (24), vycházejíc z nejjednodušších základních (bytí, nic, dění (das Werden)) (nehledíc k jiným) — zde, v nich je „celý vývoj v tomto zárodku“ (23).

* — „nesnesitelný“. Red.

** — „obsah“. Red.

*** — věci [nýbrž] věc jako taková, pojem věci. Red.

Ú V O D :

O B E C N Ý P O J E M L O G I K Y

Logikou jakožto „vědou o myšlení“ se obvyčejně rozumí „pouhá forma poznání“ (27). Hegel tento názor vyvrací. Proti Ding an sich jakožto „něčemu naprosto za hranicemi myšlení“ (29).

Jako by formy myšlení „nemohly být použity na věci o sobě“. Ungereimt wahre Erkenntnis*, které nepoznává věci o sobě. Ale Verstand je přece také věc o sobě? (31)

„Důsledněji uplatněný transcendentální idealismus poznal nicotnost přízraku *věci o sobě*, který tu ještě zanechala kritická filozofie, tohoto abstraktního, všeho obsahu zba-veného stínu, a umínil si jej zcela zničit. Tato filozofie (Fichte?) také jako první připustila, že rozum vyvozuje svá určení ze sebe sama. Avšak subjektivní východisko tohoto pokusu nedovolilo, aby byl proveden až do konce“ (32).

Logické formy jsou tote Formen**, neboť se na ně nepohlíží jako na „organickou jednotu“ (33), jako na „jejich živoucí konkrétní jednotu“ (ibid.).

Ve Fenomenologii ducha^[229] jsem sledoval „vědomí v jeho pohybu od prvního bezprostředního protikladu (Gegensatz) jeho samého a předmětu až k absolutnímu vědění (34). Tato cesta vede přes všechny formy vztahu vědomí k objektu...“

„Jako věda je pravda čisté vyvíjející se sebevědomí...“ „objektivní myšlení“... „pojmem jako takový je jsoucí

* Nesmyslné je pravdivé poznání [...] Red.

** — mrtvé formy. Red.

o sobě a pro sebe“ (35). (36: Kněžourství. Bůh, říše pravdy, etc. etc.)

37: Kant přisoudil „v podstatě subjektivní význam“ „logickým určením“. Ale „myšlenková určení“ mají „objektivní hodnotu a existenci“.

Stará logika upadla ve Verachtung* (38). Vyžaduje přepracování...

39: — Stará, formální logika je jako dětská hra, skládání obrázků z kousků (in Verachtung gekommen** : (38)).

40: Filozofie má mít svou vlastní metodu (*nikoli* metodu matematiky, *kontra* Spinoza, Wolff und Andere***).

40—41: „Neboť metoda je vědomí o formě vnitřního samopohybu jejího obsahu“ || NB

a dále celá s. 41 dobré objasnění dialektiky

„es ist der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt“ (42).

„Do pohybu je uváděna daná oblast jevů samých obsahem této oblasti, dialektikou, kterou má (tento obsah) *v* (an) sobě samém“ (tj. dialektikou svého vlastního pohybu).

„Negativní je stejnou měrou pozitivní“ (41) — popření je určité něco, má určitý obsah, vnitřní rozpory vedou k nahrazení starého obsahu novým, vyšším. ||

Ve staré logice není přechod, není vývoj (pojmu myšlení), není „*vnitřní, nutná souvislost*“ (43) || NB
všech částí a „Übergang“**** jedněch v druhé.

A Hegel klade dva základní požadavky:

1. „Nutnost souvislosti“

a

2. „imanentní vznikání rozdílů“.

* — opovržení. Red.

** — upadla v opovržení. Red.

*** — a jiní. Red.

**** — „přechod“. Red.

Velmi důležité!! Podle mého mínění to znamená:

1. *Nutná* souvislost, objektivní souvislost všech stránek, sil, tendencí etc. dané oblasti jevů;
2. „*immanentní vznikání rozdílů*“ — vnitřní objektivní logika evoluce a boje rozdílů, polarity.

Nedostatky platónské dialektiky v Parmenidovi⁶⁸.

„Obvykle se dialektika pokládá za vnější a negativní činnost, jež nemá co dělat s věcí samou a jež má svůj základ v pouhé marnivosti, jakožto subjektivní snaze rozkolísat a rozložit to, co je pevné a pravdivé, anebo za činnost, jež vlastně nevede k ničemu než k marnosti dialekticky zkoumaného předmětu“ (43).

(44) — Velká zásluha *Kantova* je v tom, že dialektiku zbavil „den Schein von Willkür“*.

Dvě důležité věci:

#

1. Die Objektivität des Scheins** (NB: nejasné, vrátit se!!)
2. die Notwendigkeit des Widerspruchs***
selbstbewegende Seele****, ... („vnitřní negativnost“)...
„princip vši přírodní a duchovní životnosti“ (44).

#

Nejde o myšlenku, že objektivní je i zdání, neboť v něm je *jedna ze stránek objektivního světa*? Nejen Wesen†, nýbrž i Schein je objektivní. Rozdíl mezi subjektivním a objektivním tu je, **ALE I ON MÁ SVÉ HRANICE.**

Dialektické =

= „uchopit protiklady v jejich jednotě...“

* — „zdání libovůle“. *Red.*

** — objektivita zdání. *Red.*

*** — nutnost rozporu. *Red.*

**** — samohybná duše. *Red.*

† — podstata. *Red.*

(45) Logika se podobá gramatice v tom, že je něčím jiným pro začátečníka a něčím jiným pro znalce jazyka (a jazyků) a ducha jazyka. „Je něčím jiným pro toho, kdo k ní a k vědám vůbec teprve přistupuje, a něčím jiným pro toho, kdo se k ní od nich vrací.“

bystré
a
hluboké!

Tedy podává logika „podstatu tohoto bohatství“ (des Reichtums der Weltvorstellung*), „vnitřní přirozenost ducha a světa“... (46)

„Nejen abstraktně obecné, nýbrž obecné, jež v sobě zahrnuje i bohatství zvláštního“ (47).

srov.
Kapitál

Skvělá formulace: „Nejen abstraktně obecné, nýbrž takové obecné, jež v sebe vtěluje bohatství zvláštního, individuálního, jednotlivého“ (veškeré bohatství zvláštního a jednotlivého!)!! Très bien!

„— Jako táž mravní průpověď v ústech mladíka, i když jí zcela správně rozumí, nemá ten význam a ten rozsah, jaký má v mysli životem zkušeného muže, jenž jí vyjadřuje veškerou sílu jejího obsahu,

krásné
přirovnání
(materia-
listické)

tak se dostává logičnu teprve tehdy pravého ocenění jeho hodnoty, když se stalo výsledkem vědecké zkušenosti; pak se duchu představí jako obecná pravda, ne jako *zvláštní* znalost *vedle* jiných předmětů a realit, nýbrž jako podstatný obsah všech těchto ostatních znalostí...“ (47)

„výsledek
vědecké
zkušenosti“

NB

(„Podstata“)
„podstatný
obsah všech
ostatních
znalostí“

* — bohatství představy o světě. Red.

„Systém logiky je říše stínů“ (47), prostá „všeho smyslově konkrétního...“

(50) — „...ne abstraktní, mrtvé, nehybné, nýbrž konkrétní...“ [Charakteristické! Duch a podstata dialektiky!]

Kant:
omezit „rozum“
a posílit *víru*⁸⁹

(52) Poznámka... výsledky Kantovy filozofie...: „že rozum nemůže poznat pravý obsah, a pokud jde o absolutní pravdu, má být odkázán na víru...“

(53) Ještě jednou, že Ding an sich = abstrakce, produkt abstrahujícího myšlení.

NAUKA O BYTÍ

ČÍM JE NUTNO VE VĚDĚ ZAČÍT?

(59)* ... (en passant**) „povaha (Téma logiky. Srovnat s „gno- zeologií“ dneška.)
poznání“ (id. s. 61)

(60) „...není (podtrhl Hegel) nic ani v nebi, ani v přírodě, ani v duchu, ani kdekoli jinde, co by neobsahovalo zároveň i bezprostřednost, i zprostředkování...“ NB

- | |
|---|
| <ol style="list-style-type: none">1. Nebe — příroda — duch. Bez nebe: materialismus.2. Vše je vermittelt = zprostředkováno, spjato vjedno, spjato přechody. Bez nebe — zákonitá souvislost celého (procesu) světa. |
|---|

(62) „Logika je čistá věda, tj. čisté vědění v **CELÉM** rozsahu svého **VÝVOJE**...“

První řádek nesmysl. Druhý geniální.

Čím začít? „Čisté bytí“ (Sein) (63) — „nic nepředpokládat“, počátek. „Nemít žádný obsah...“ „nebýt ničím zprostředkovan...“

(66) „Postup“ (des Erkennens***)... „musí být určován povahou věcí a obsahu samého...“ NB

* Hegel, Werke, Bd. III, Berlin 1833^[230]. Red. [Srov. Hegel, Logika ako veda I, Bratislava 1986, s. 75. Čes. red.]

** — mimochodem. Red.

*** — poznání. Red.

(68) Počátek v sobě obsahuje jak „Nichts“, tak „Sein“*, je jejich jednotou: „...to, co začíná, ještě *není*; teprve směřuje k bytí...“ (od *nebytí k bytí*: „nebytí, jež je zároveň bytí“).

Nesmysl o absolutnu (68—69). Vůbec se snažím číst Hegela materialisticky: Hegel je na hlavu postavený materialismus (podle Engelse⁷⁰), tj. vypouštím většinou pánaboha, absolutnu, čistou ideu etc.

(70—71) Začít ve filozofii od „Já“ nelze. Není „objektivního pohybu“.

* — [jak] „nic“, [tak] „bytí“. *Red.*

PRVNÍ ODDÍL

URČENOST (KVALITA)

(77) Čisté bytí — „bez jakéhokoli dalšího určení“.
(Bestimmung je už Qualität.*)

Přechod Sein — v *Dasein* (skutečné bytí?) —
(konečné bytí •) —

a toto v Fürsichsein (bytí pro sebe?)

Sein — Nichts — Werden**

„Čisté bytí a čisté nic je ... totéž“ (78).

(81: To se zdá být „paradoxem“.) Jejich sjednocení je *Werden*.

„Pohyb bezprostředního mizení jednoho v druhém...“

Nichts se klade proti dem *Etwas****. Ale *Etwas* je už určené bytí, odlišné od druhého *Etwas*, kdežto zde jde o prosté Nichts (79).

(*Eleaté* a zvláště *Parmenidés* dospěli první k této abstrakci bytí.⁷¹) U *Hérakleita* „vše plyne“ (80)... tj. „vše je dění“.

Ex nihilo nihil fit?**** Z *Nichts* vzniká *Sein* (Werden)...

(81): „Nebylo by těžké ukázat tuto jednotu bytí a ničeho... v každé (podtrhl Hegel) skutečné věci nebo myšlence...“ „*Nikde, ani na nebi, ani na zemi, se nevyskytuje něco, co by v sobě neobsahovalo obojí, bytí i nebytí.*“ Námitky podkládají *bestimmtes Sein*† (buď mám 100 tolarů, anebo nemám) 82 i. f., ale o to tu nejde...

* Určení [je už] kvalita. Red.

** Bytí — nic — dění. Red.

*** — něčemu. Red.

**** Z ničeho nic nevzniká? Red.

† — určité bytí. Red.

„Nutná souvislost celého světa“...
„vzájemně se určující souvislost všeho“

„Určité, konečné bytí je takové, které se vztahuje k něčemu druhému; je to obsah, jenž je ve vztahu nutnosti s druhým obsahem, s celým světem. Vzhledem k vzájemně se určující souvislosti celku mohla metafyzika dospět k tvrzení — v podstatě tautologickému —, že kdyby bylo zničeno jediné zrnko prachu, zhroutil by se celý vesmír“ (83).

NB

(86): „To, co je první ve vědě, muselo se projevit historicky jako první.“ (To zní docela materialisticky!)

91: „Dění je přítomnost jak bytí, tak i nebytí.“... „Přechod je totéž co dění...“ (92 i. f.)

94 „U Parmenida, jako u Spinozy, není přechod od bytí či absolutní substance k negativnímu, konečnému.“
U Hegela však *jednota* či *neoddělitelnost* (s. 90, tento výraz je někdy lepší než *jednota*) „bytí“ a „ničeho“ tvoří *přechod*, Werden.

Absolutní a relativní, konečné a nekonečné = části, stupně jednoho a téhož světa. So etwa?*

(92: Pro „zprostředkované bytí ponecháme výraz *existence*“.)

102: U Platóna v Parmenidovi přechod od *bytí* a *jednoho* = „äußere Reflexion“**.

104: Říká se, že tma je *nepřítomnost* světla. Ale „v čirém světle je stejně málo vidět jako v čiré tmě...“

107 — Odkaz na nekonečně malé veličiny, jež jsou brány v procesu svého mizení...

NB „...není vůbec nic, co by nebylo středním stavem mezi bytím a ničím.“

„Nepochopitelnost počátku“ — jestliže *nic* a *bytí* se na-

* Asi tak? Red.

** — „vnější reflexe“. Red.

vzájem vylučují, není to dialektika, nýbrž *Sophisterei**.

„Neboť sofistika je usuzování z neodůvodněného předpokladu, jež přijímáme nekriticky a bez uvažování; dialektikou však nazýváme vyšší pohyb rozumu, při němž taková zdánlivě vůbec oddělená určení sama sebou, skrze to, co jsou, navzájem v sebe přecházejí, a předpoklad se ruší“ (108).

Sofistika
a
dialektika

Werden. Jeho momenty: *Entstehen und Vergehen*** (109).

Das Aufheben des Werdens*** — *das Dasein* konkrétní, určité bytí(?)

110: aufheben = ein Ende machen (Aubewahren)****
= erhalten (zugleich)

112: *Dasein* ist *bestimmtes Sein* † (*NB* 114 „ein Konkretes“ ††) — kvalita odlišená od *Anderes*, — *NB veränderlich und endlich* †††.

114: „Určenost takto pro sebe izolovaná jakožto *jsoucí* určenost je kvalita...“ „Kvalita odlišená tak, aby platila za *jsoucí*, je realita“ (115).

117 „Určenost je negace...“
(Spinoza) *Omnis determinatio est negatio* ††††, „tento výrok je nesmírně důležitý...“

120: „Něco je první negace negace...“

(Zde je výklad jaksi úryv-
kovitý a velice mlhavý.)

abstrakte und
abstruse Hegelei —
Engels⁷²

* — *sofistika. Red.*

** — vznikání a zanikání. *Red.*

*** Zrušení dění [...] *Red.*

**** — zrušit = udělat konec = udržet (zároveň zachovat). *Red.*

† *Jsoucnost* je určité bytí. *Red.*

†† — „konkrétní“. *Red.*

††† — jiného, — *měnlivé a konečné. Red.*

†††† Každé určení je negace. *Red.*

125 — ...Dvě dvojice určení: 1. „Něco a jiné“; 2. „bytí pro jiné a bytí o sobě“.

127 — **Ding an sich** — „velmi jednoduchá abstrakce“.

Výrok, že nevíme, co jsou věci o sobě, se zdá být moudrostí. Věc o sobě je abstrakce od každého určení

NB ||| Sein-für-Anderes* | od každého vztahu k něčemu jinému], tj. nic. Věc o sobě tedy není „nic než pravdu neobsahující, prázdná abstrakce“.

Sehr gut!!
jestliže se ptáme,
co jsou věci *o sobě*,
so ist die Frage
gedankenloser
Weise
die Unmöglichkeit
der Beantwortung
gelegt...** (127)

To je velmi hluboké: věc o sobě a její proměna ve věc pro jiné (srov. Engels⁷³). Věc o sobě *vůbec* je prázdná, neživotná abstrakce. V životě v pohybu *bývá* naprosto všechno jak „o sobě“, tak i „pro jiné“ ve vztahu k jinému, a mění se z jednoho stavu v druhý.

Kantovství
= metafyzika |||

129 — en passant: dialektické filozofování, jehož nezná „metafyzické filozofování, ke kterému patří i filozofování kritické“.

Dialektika je učení o tom, jak *protiklady* mohou být a jak bývají (jak se stávají) *totožné*, za jakých podmínek bývají totožné, přeměňující se jeden v druhý, proč lidský rozum nemá brát tyto protiklady jako mrtvé, strnulé, nýbrž jako živé, podmíněné, pohyblivé, přeměňující se jeden v druhý. En lisant Hegel...***

134: „*Mez* (je) jednoduchá negace nebo první negace“

* — bytí pro jiné. *Red.*

** — pak je do otázky bezděčně vložena nemožnost odpovědět na ni... *Red.*

*** Při čtení Hegela... *Red.*

(des Etwas. Každé něco má svou *mez*), „to druhé je však zároveň negací negace...“

137: „Etwas mit seiner immanenten Grenze gesetzt als der Widerspruch seiner selbst, durch den es über sich hinausgewiesen und getrieben wird, ist das **Endliche**.“

(**Něco**, vzaté z hlediska své imanentní meze, z hlediska svého rozporu se sebou samým, kterýžto rozpor je toto něco žene a vyvádí za jeho hranice, je *konečné*.)

Říká-li se o věcech, že jsou konečné, přiznává se tím, že jejich nebytí je v jejich povaze („nebytí je jejich bytí“).

„Ony“ (věci) „*jsou*, ale pravda tohoto bytí je jejich *konec*.“

Duchaplné a moudré! Pojmy, které se nám obvykle zdají být mrtvými, Hegel analyzuje a ukazuje, že v nich pohyb *je*. Konečný? To znamená *pohybující se* ke konci! Něco? to znamená *ne to*, co jiné. Bytí vůbec? To znamená taková neurčnost, že bytí = nebytí. Všestranná, univerzální pružnost pojmů, pružnost docházející až k totožnosti protikladů — v tom je podstata věci. Tato pružnost použitá subjektivně = eklektice a sofistice. Pružnost použitá *objektivně*, tj. odrážející všestrannost materiálního procesu a jeho jednotu, je dialektika, správný odraz věčného vývoje světa.

NB
myšlenky
o dialek-
tice
en lisant
Hegel

139 — Nekonečné a konečné je prý protikladné? (viz s. 148) (srov. s. 151).

141 — *Sollen* und *Schranke* — momenty des Endlichen.*

* *Povinnování a hranice* — [momenty] konečného. *Red.*

143 — „V povinování počíná vycházení za hranice konečnosti, nekonečnost.“

velmi
dobře!

143 — Rozum prý má své meze. „V tomto tvrzení je obsaženo neuvědomění si toho, že už tím, je-li něco určeno jako hranice, je tato hranice překročena.“

144: Kámen nemyslí, a proto jeho ohraničenost (Beschränktheit) není *pro něj* hranicí (Schranke). Ale i kámen má své hranice, například okysličitelnost, „je-li základnou schopnou okysličení“.

Evolve* kamene

144—145: — Všechno (lidské) vychází za hranice (Trieb, Schmerz etc.**), ale *rozum*, dovolte, „by neměl mít možnost vyjít za hranice“!

„Ovšem ne každé vyjítí za hranice je skutečné osvobození od nich!“

Kdyby měl magnet vědomí, pokládal by své směřování na sever za svobodné (Leibniz). — Nikoli, pak by znal *všechny* směry prostoru a jen *jeden* směr by pokládal za *mez* své svobody, za její omezení.

Dialektika
věcí samých,
samé přirozenosti,
samého běhu
událostí

148 „Je v samé povaze konečného vyjítí za své hranice, negovat svou negaci a stát se nekonečným...“

Ne vnější (fremde) síla (Gewalt) (149) přeměňuje konečné v nekonečné, nýbrž jeho (konečného) přirozenost (seine Natur).

151: „Schlechte Unendlichkeit“*** — nekonečnost kvalitativně protikladná konečnosti, nesouvisející s ní, odloučená od ní, jako by konečné bylo *diesseits* a neko-

* V rukopise je nad posledním písmenem slova evoluce písmeno i, což může v ruštině znamenat množné číslo slova evoluce a taktéž spojku a, i. *Red.*

** — pud, bolest atd. *Red.*

*** „Špatná nekonečnost“ [...] *Red.*

nečné *jenseits**, jako by nekonečné stálo *nad* konečným, *mimo* ně...

153: Ve skutečnosti však je (konečné a nekonečné) *untrennbar***. *Jsou jedno* (155).

158—159: „...jednota konečného a nekonečného není v jejich vnějším vzájemném porovnání, ani v nepatřičném, jejich určení odporujícím spojení, v němž by se spolu spojovala oddělená a protikladná, navzájem samostatná, a tím neslučitelná jsoucna, nýbrž každé je touto jednotou o sobě samém, a to jen jako *překonání* sebe sama, přičemž žádné nemá před druhým přednost bytí o sobě a afirmativního jsoucna. Jak už bylo ukázáno, konečnost je jen jako přestupování sebe sama; je v ní tedy obsažena nekonečnost, to jiné její samé...“

Aplikovat
na atomy
versus
elektrony.
Vůbec
nekonečnost
hmoty do
hloubky...⁷⁴

„Ale nekonečný pokrok vyjadřuje víc“
(než pouhé srovnání konečného s nekonečným), „je v něm kladena také *souvislost* (podtrženo Hegelem) rozdílného...“
(160)

Souvislost
(všech částí)
nekonečného
pokroku

167 „Povaha spekulativního myšlení... spočívá jedině v pojmání protikladných momentů v jejich jednotě.“

Otázka, jak nekonečné přichází ke konečnému, se někdy pokládá za podstatu filozofie. Ale tato otázka se redukuje na vyjasnění jejich souvislosti..

168 „I u jiných předmětů se předpokládá určité vzdělání, abychom *se dovedli ptát*; tím více pak u předmětů filozofických, abychom dostali jinou odpověď než tu, že otázka není k ničemu.“

Bien
dit!

na této straně [a nekonečné] na oné straně. Red.

** — *neoddělitelné*. Red.

173—174: *Fürsichsein* — bytí pro sebe = nekonečné bytí, ukončené kvalitativní bytí. [Vztah k *druhému* zmizel: zůstal vztah k *sobě*.] Kvalita dochází do krajnosti (auf die Spitze) a stává se kvantitou.

Kantův a Fichtův idealismus... (181) „utkvívá v dualismu“ ((nejasné)) „jsoucího bytí a bytí pro sebe...“

tj. že není *přechod* věci o sobě (je o něm zmínka v další větě) k jevu? objektu k subjektu?

Proč *Fürsichsein* je *Eins**, to mi není jasné. Zde je, myslím, Hegel dvojnásob temný.

NB:
Selbstbewe-
gung†

Jedno — starý princip *ἄτομον*** (a prázdno). Prázdno se pokládá za *Quell der Bewegung**** (185) nejen v tom smyslu, že místo není vyplněno, nýbrž enthält**** i „hlubší myšlenku, že v negativním vůbec je základ dění, neklidu samopohybu“ (186).

183: „Ideálnost bytí pro sebe se jako totalita zvrací předně v realitu, a to v nejabstraktnější, nejpevnější, jakožto *Jedno*.“

Samá nejasnost...

Myšlenka o zvratu ideálního v reálné je *hluboká*: je velmi důležitá pro dějiny. Ale i v osobním životě člověka je vidět, že je tu mnoho pravdy. Proti vulgárnímu materialismu. NB. Rozdíl mezi ideálním a materiálním rovněž není bezpodmínečný, není *überschwenglich*⁷⁵.

* — bytí pro sebe [je] *jedno*. Red.

** — atom. Red.

*** — zdroj pohybu. Red.

**** — obsahuje. Red.

† — samopohyb. Red.

Hegel zřejmě chápe svůj samovývoj pojmů, kategorií v souvislosti s celými dějinami filozofie. To dodává celé Logice ještě jednu *novou* stránku.

193 „Existuje starý výrok, že *Jedno* je *mnohé*, a zvláště že *mnohé* je *jedno*...“

195 „Rozdíl mezi jedním a mnohým se určil jako rozdíl jejich vzájemného vztahu, jenž se rozpadá ve dva vztahy — *odpuzování* a *přitahování*...“

Vůbec celé to Fürsichsein Hegel patrně potřeboval zčásti k tomu, aby odvodil, jak „*kvalita* přechází v *kvantitu*“ (199) — kvalita je určenost, určenost pro sebe, Gesetzte*, je jednotka — činí to dojem velké přehnanosti a prázdnoty.

Zaznamenat, s. 203, trochu ironickou poznámku proti tomu, jak si „počiná poznání uvažující o zkušenosti, které nejprve v jevu *vnímá* ta či ona určení, pak si z nich činí základ, a aby je takzvaně *vyložilo*, uznává příslušné *základní látky* či *síly*, které mají tato určení jevu utvářet...“

* — to, co se klade. Red.

DRUHÝ ODDÍL

VELIČINA (KVANTITA)

U Kanta jsou 4 „antinomie“⁷⁷. Ve skutečnosti je *každý* pojem, každá kategorie *rovněž* antinomická (217).

Úloha
skepticismu
v dějinách
filozofie

„Starověký skepticismus nelitoval námahy, aby ve všech pojmech, jež ve vědách našel, ukázal tento rozpor či antinomii.“

Hegel rozebírá Kanta velmi puntičkářsky (a vtipně) a dochází k závěru, že Kant ve svých vývodech prostě opakuje to, co bylo řečeno v premisách, zvláště pak že opakuje to, že existuje kategorie *Kontinuität** a kategorie *Diskretion***.

Wahrhafte
Dialek-
tik***

Z toho vyplývá jen to, „že žádné z těchto určení vzato o sobě není pravdivé, ale pravdivá je jen jejich jednota. To je jejich pravé dialektické prozkoumávání, jakož i pravý výsledek“ (226).

229: „*Die Diskretion* [překlad? oddělenost****, rozčleně-
nost], je, stejně jako *die Kontinuität*, [semknutost (?), po-
sloupnost (?)]†, *moment kvantity*...“

232: „*Kvantum*, především kvantita s nějakou určeností či hranicí vůbec — je ve své úplné určenosti *číslo*...“

* — *kontinuita, nepřetržitost. Red.*

** — *diskrétnost, přetržitost, diskontinuita. Red.*

*** Pravá dialektika. *Red.*

**** Slovo „oddělenost“ je v rukopise přeškrtnuto. *Red.*

† Slova „semknutost“, „posloupnost“ jsou v rukopise přeškrtnuta. *Red.*

234: „Anzahl počet?
výčet a jednotka tvoří momenty čísla.“

248 — Pokud jde o úlohu a význam čísla (mnoho o Pýthagorovi atd. atd.), mj. výstižná poznámka:

„Čím se myšlenky stávají bohatšími co do určenosti a tím i co do vztahů, tím zmatenějším na jedné straně a tím svévolnějším a nesmyslnějším na druhé straně se stává jejich podávání v takových formách, jako jsou čísla“ (248—249). ((Zhodnocení myšlenek: bohatost určení a tudíž vztahů.))

Pokud jde o Kantovy antinomie (svět bez počátku etc.), Hegel opět des Längeren* dokazuje, že v premisách se pokládá za dokázané to, co se má dokázat (267—278).

Dále, přechod kvantity v kvalitu je v abstraktně teoretickém výkladu tak temný, že není ničemu rozumět. Vrátit se!!

283: nekonečno v matematice. Zatím je oprávněno jen pro *správnost výsledků* („která je prokázána z jiných důvodů“), ... a nikoli pro jasnost předmětu confer Engels⁷⁸. NB

285: Při počítání s nekonečně malými veličinami se určitá nepřesnost (vědomá) ignoruje, a přesto dostáváme výsledky ne přibližný, nýbrž *úplně přesný!*

Vůbec žádat zde Rechtfertigung** „není tak zbytečné“, „jak zbytečné se zdá žádat důkaz, že mám právo používat vlastní nos“.⁷⁹

Hegelova odpověď je složitá, abstrus*** etc. etc. Mluví se tu o *vyšší* matematice; srov. *Engels* o diferenciálním a integrálním počtu⁸⁰.

* — velmi obšírně. *Red.*

** — oprávnění. *Red.*

*** — nejasná. *Red.*

Zajímavá je Hegelova letmá poznámka — „transcendentálně, tj. vlastně subjektivně a psychologicky“... „transcendentálním způsobem, totiž v subjektu“ (288).

S. 282—327 u. ff. — 379

Velmi podrobná úvaha o diferenciálním a integrálním počtu, s citáty — Newton, Lagrange, Carnot, Euler, Leibniz etc. etc. —, jež ukazují, jak zajímavé bylo pro Hegela to „mizení“ nekonečně malých veličin, ten „střední stav mezi bytím a nebytím“. Bez studia vyšší matematiky je to vše nepochopitelné. Charakteristický je titul u *Carnota*: *Réflexions sur la Métaphysique du calcul infinitésimal*!!!*

Vývoj pojmu *Verhältnis*** (379—394) je nadmíru nejasný. Za zmínku stojí jen s. 394, poznámky o *symbolech*, že proti nim vcelku není co namítat. Ale „proti každé *symbolice*“ je třeba říci, že je někdy „pohodlným prostředkem, jak se vyhnout tomu, abychom zachytili, prokázali, oprávnili *určení pojmů*“ (*Begriffsbestimmungen*). A právě to je věcí filozofie.

NB? „Běžná určení síly nebo substanciality, příčiny a účinku apod. jsou rovněž jen symboly pro vyjádření například životních nebo duchovních vztahů, tj. jejich nepravdivá určení“ (394).

* Úvahy o metafyzice infinitezimálního počtu. *Red.*

** — poměr. *Red.*

TŘETÍ ODDÍL

MÍRA

„V míře jsou, abstraktně vyjádřeno, sjednoceny kvalita a kvantita. Bytí jako takové je bezprostřední rovnost určenessi se sebou samou. Tato bezprostřednost určenessi se zrušila. Kvantita je bytí, vrátivši se v sebe tak, že je to jednoduchá rovnost se sebou jakožto lhostejnost vůči určenessi“ (395). Třetí člen je míra.

Kant zavedl kategorii *modality* (možnost, skutečnost, nutnost), a Hegel poznamenává, že u Kanta:

„Tato kategorie má ten význam, že je vztahem předmětu k myšlení. Z hlediska tohoto idealismu je myšlení vůbec něčím pro věc o sobě bytostně vnějším... objektivita, která přísluší jiným kategoriím, není vlastní kategoriím *modality*“ (396).

En passant (397):

Indická filozofie, v níž Brahma přechází v Šivu (proměna = zánik, vznik)...

Národy zbožšťují *míru* (399).

? Míra přechází v podstatu (Wesen).

(Pokud jde o míru, není bez zajímavosti uvést Hegelovu letmou poznámku, že „ve vyvinuté občanské společnosti jsou množství individuí zaměstnaných v různých živnostech v určitém vzájemném poměru“) (402).

K otázce kategorie postupnosti (Allmähligkeit) Hegel poznamenává:

„K této kategorii se sahá tak lehce proto, aby bylo možno vyložit či *vysvětlit* mizení nějaké kvality nebo něčeho, neboť pak se nám zdá, že mizení se odehrává takřka před našima očima, protože určité kvantum je stanoveno jako vnější,

svou povahou proměnlivá hranice, a tím se *změna* jakožto změna jen kvanta rozumí sama sebou. Ve skutečnosti však se tím nevysvětluje nic; změna je zároveň v podstatě přechod jedné kvality v druhou, nebo abstraktněji, od jsoucna k nejsoucnu; v tom je jiné určení než v postupnosti, která je jen zmenšením či zvětšením a jednostranným lpěním na veličině.

Avšak tu souvislost, že změna, jež se jeví jako jen kvantitativní, přechází také ve změnu kvalitativní, postřehli již staří myslitelé a znázorňovali kolize, které vznikaly z její neznalosti, populárními příklady...“ (405—406) („holohlavý“: vytrhnout jeden vlas; „hromada“ — ubrat jedno zrnko...) „co se (tím) vyvrací, je das einseitige Festhalten an der abstrakten Quantumsbestimmtheit“ („jednostranné lpění na abstraktní určenosti kvanta“), tj. aniž byly vzaty v úvahu všestranné změny a konkrétní kvality etc.).

NB „Ony obraty proto nejsou nějakou prázdnou či pedantskou hříčkou, nýbrž jsou samy o sobě správné a jsou to výtvořiny vědomí, jež má zájem na jevech vznikajících v myšlení.

Kvantum, pokud je pojímáno jako lhostejná mez, je ona stránka, ze které bývá nějaké jsoucno neočekávaně napaďáno a úplně zničeno. Je to *lest* pojmu, uchopit nějaké jsoucno z té stránky, ze které její kvalita zdánlivě nepadá v úvahu, a to do té míry, že zvětšení státu, majetku apod., jež pak přivede stát, vlastníka do neštěstí, se zprvu jeví dokonce jako jejich štěstí“ (407).

„Je velmi záslužné poznat empirická čísla přírody, např. vzájemné vzdálenosti planet; ale daleko záslužnější je nechat mizet empirická kvanta a povýšit je v *obecnou formu* kvantitativních určení, takže se stanou momenty zákona či míry“; zásluha Gallileova a Keplerova...

Gesetz
oder
Maß* — zákon neboli míra. *Red.*

„Zákony, jež objevili, *dokázali* tím, že ukázali, že jim v plném rozsahu odpovídají vnímané jednotlivosti“ (416). Je však třeba žádat ještě höhere Beweisen* správnosti těchto zákonů; je třeba, aby jejich kvantitativní určení byla poznána z Qualitäten oder bestimmten Begriffen, die bezogen sind (wie Raum und Zeit)**.

Vývoj pojmů des Maßes jako spezifische Quantität a jako reales Maß*** (počítaje v to i Wahlverwandtschaften**** — například chemické prvky, hudební tóny) je velmi temný.

Dlouhá poznámka o chemii, s polemikou proti Berzeliovi a jeho elektrochemické teorii (433—445).

„Uzlová čára vztahů míry“ (Knotenlinie von Maßverhältnissen) — přechody kvantity v kvalitu... Postupnost a skoky.

NB A opět, s. 448, že postupnost nic nevysvětlí bez skoků. NB

V *poznámce* u Hegela jako vždy fakta, příklady, konkrétní věci (Feuerbach se proto na jednom místě vysmívá, že Hegel vykázal *přírodu* do *poznámek*, Feuerbach, Spisy, II, s. ?)⁸¹.

S. 448—452, poznámka, nadepsaná v *obsahu* (ne v textu!! pedantství!!): „Příklady takových uzlových čar; o tom, že v přírodě není skoků.“ Skoky!

Příklady: chemie; hudební tóny; voda (pára, led) — s. 449 — zrození a smrt.

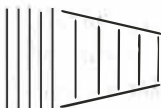
* — vyšší důkaz. *Red.*

** — [z] kvalit nebo určitých souvztažných pojmů (jako čas a prostor). *Red.*

*** — míry [jako] specifické kvantity [a jako] reálné míry. *Red.*

**** — [počítaje v to i] výběrové slučivosti a správnosti. *Red.*

Přeryvy
postup-
nosti



Abbrechen der Allmähligkeit,
s. (450).

Skoky!

Skoky!

„Říká se, že v přírodě prý nejsou skoky; a běžná představa, chce-li pochopit vznik nebo zánik, napovídá, jak bylo připomenuto, že je pochopila tím, že je představuje jako postupné vznikání nebo mizení. Ukázalo se však, že změny bytí vůbec jsou nejen přecházením jedné veličiny v druhou, nýbrž i přechodem kvalitativního v kvantitativní a naopak, stávání se druhým, jež je přeryvem postupnosti a něčím kvalitativně jiným v protikladu k předchozímu jsoucnu. Voda netuhne ochlazováním postupně tak, že by se stávala zprvu rosolovitou a pone náhlu tuhla až ke konzistenci ledu, nýbrž ztuhne najednou; dokonce když už dosáhla bodu mrazu, může si ještě, stojí-li v klidu, podržet úplnou kapalnost, ale nepatrný otřes ji přivede do tuhému stavu.“

„Předpokladem domněnky o postupnosti vznikání je představa, že to, co vzniká, je smyslově nebo vůbec skutečně již zde, že však jen pro svou malost není ještě vnímatelné jako při postupnosti mizení, že nebytí či to druhé, co vstupuje na jeho místo, je rovněž zde, jenže je ještě nelze postřehnout; přitom je to zde nikoli v tom smyslu, že by to jiné bylo obsaženo v daném druhém o sobě, nýbrž že je tu jako jsoucno, jenže nepozorovatelné. Tím se vznik a zánik vůbec ruší, čili to, co je o sobě, to vnitřní, v němž je něco před jeho jsoucnem, se přeměňuje v malost vnějšího jsoucna, a podstatný či pojmový rozdíl se přeměňuje v rozdíl vnější, v pouhý rozdíl ve velikosti. — Činit vznikání a zanikání pochopitelným z postupnosti změny je nudné jako každá tautologie; neboť to, co vzniká nebo zaniká, je zde již předem docela hotové a dělá ze změny pouhou změnu

vnějšího rozdílu, čímž je vskutku jen tautologií. Potíž pro takové rozvažování, jež to chce pochopit, spočívá v kvalitativním přechodu z něčeho ve své jiné vůbec a ve svůj protiklad; aby se této potíži vyhnul, představuje si rozum totožnost a změnu jako lhostejné, vnější změny kvantitativního.“

„V morální oblasti, pokud se morálním zabýváme ve sféře bytí, dochází k téměř přechodu kvantitativního v kvalitativní; a různé kvality se nám zdají založené na rozdílu velikosti. Stačí jen nějaké ‚více‘ a ‚méně‘ a míra lehkomyšlnosti je překročena a vzniká něco docela jiného, totiž zločin, čímž právo přechází v bezpráví, ctnost v neřest. — Tak i státy nabývají na základě rozdílné velikosti, ovšem za předpokladu, že v ostatním jsou stejné, různého kvalitativního charakteru“ (450—452).

Dále.

Přechod bytí v podstatu (Wesen) je vyložen nadmíru temně.

Konec I. knihy.

SVAZEK IV. (BERLÍN 1834)

DÍL I.

OBJEKTIVNÍ LOGIKA.

II. KNIHA :

NAUKA O PODSTATĚ

PRVNÍ ODDÍL

PODSTATA JAKO REFLEXE

V SOBĚ SAMÉ

teorie
poznání

„Pravda bytí je podstata“ (3)*. To je první věta, jež zní veskrze idealisticky, mysticky. Ale hned nato začíná, abych tak řekl, vanout svěží větrík: „Bytí je bezprostřední. Protože vědění chce poznat pravdu** o tom, co je bytí *o sobě a pro sebe*, nezůstává stát (*nezastavuje se* NB) u bezprostředního a jeho určení, ale *proniká* (NB) skrze (NB) ně, v předpokladu, že *za* (podtrženo Hegelem) tímto bytím je ještě něco jiného než bytí samo, že toto pozadí tvoří pravdu bytí. Toto poznání je zprostředkované vědění, neboť se nenachází bezprostředně u podstaty a v podstatě, nýbrž začíná něčím jiným, bytím, a

* Hegel, Werke, Bd. IV, Berlin 1834^[231]. Red. [Srov. Hegel, Logika ako veda II, Bratislava 1986, s. 5. Čes. red.]

** K tomu. Hegel se nejednou vysmíval srov. výše citovaná místa o postupnosti] slovu (a pojmu) erklären, vysvětlení, zřejmě proto, že proti metafyzickému řešení jednou provždy („to je vysvětleno“!!) klade věčný proces stále hlubšího poznávání. Srov. svazek III, s. 463: „může být *poznán* či, jak se říká, *vysvětlen*“.

musí prodělat předběžnou cestu vycházení za bytí či spíše vcházení do něho...“ || „cesta“

Tento Bewegung*, cesta vědění, zdá se být „činností poznání“ (Tätigkeit des Erkennens), „která je vůči bytí vnější“.

„Ale tento postup je pohyb samého bytí.“ ||| Objektivní význam

„Podstata... je to, co je... skrze svůj vlastní, **nekonečný pohyb** bytí“ (4).

„Absolutní podstata... nemá jsooucn. Ale musí v jsooucnu přejít“ (5).

Podstata je uprostřed mezi bytím a pojmem jako přechod k pojmu (= absolutno).

Rozdělení *podstaty*: zdání (Schein), jev (Erscheinung), skutečnost (Wirklichkeit).

Das Wesentliche und das Unwesentliche (8). Der Schein (9)**.

V nepodstatném, ve zdání je moment nebytí (10).

tj. nepodstatné, zdánlivé, povrchové častěji mizí, nedrží tak „silně“, „nesedí tak pevně“ jako podstata. Etwa***: pohyb řeky — pěna nahoře a hluboké proudy dole. *Ale i pěna* je výraz podstaty!

Zdání a skepticismus, respektive kantovství:

„A tak zdání je jakožto fenomén skepticismu nebo jakožto jev idealismu taková bezprostřednost, která nikterak není něčím či nějakou věcí a vůbec není lhostejným bytím, jež by bylo mimo svou určenost a vztah k subjektu. Skepticismus si nedovolil říci: něco

* — pohyb. Red.

** Podstatné a nepodstatné. Zdání. Red.

*** Přibližně [...] Red.

|| jest; **novější idealismus si nedovolil pohlížet na poznatky jako na vědění o věci o sobě**; ono zdání nemělo mít vůbec základ nějakého bytí, do těchto poznatků neměla vstoupit věc o sobě. Skepticismus však zároveň připouštěl rozmanitá určení svého NB zdání, či spíše obsahem jeho zdání bylo celé rozmanité bohatství světa. Právě tak jev idealismu zahrnuje v sebe celý rozsah těchto rozmanitých určení.“

Zahrnujete do Schein veškeré bohatství světa a přitom popíráte objektivnost tohoto Schein !!

bezprostřednost
zdání

nepronikly
hlouběji!

„Ono zdání a tento jev jsou bezprostředně tak rozmanitě určeny. V základě tohoto obsahu tedy nemusí ležet žádné bytí, žádná věc nebo věc o sobě; pro sebe zůstává, jak je; byl jen přesazen z bytí do zdání; takže zdání má uvnitř sebe samého ony rozmanité určnosti, jež jsou bezprostřední, jsoucí, vůči sobě jiné. Zdání je tedy samo něco bezprostředně určeného. Může mít ten nebo onen obsah; ale jaký obsah má, to není stanoveno jím samým, nýbrž má jej bezprostředně. Leibnizův nebo Kantův nebo Fichtův idealismus, jakož i jiné jeho formy dospěly právě tak málo jako skepticismus za bytí jako určenost, za tuto bezprostřednost. Pro skepticismus je obsah „bezprostředně dané“!! jeho zdání *dan*; ať už má jakýkoli obsah, pro něj je *bezprostřední*. Leibnizova monáda vyvíjí své představy ze sebe samé; není však vytvářející a spojující silou, nýbrž ony v ní vystupují jako bubliny; jsou lhostejné, bezprostřední vůči sobě navzájem a tím i vůči monádě samé. Stejně tak i Kantův jev je *daný* obsah vjemu,

předpokládá dojmy, určení subjektu, jež jsou vůči sobě samým i vůči němu bezprostřední. Základem nekonečného popudu Fichtova idealismu ovšem není nějaká věc o sobě, takže se stává čistě určeností v Já. Ale tato určenost je pro Já, jež si ji přisvojuje a ruší její vnějškovost, zároveň určeností *bezprostřední*, jeho *hranicí*, za niž Já sice může vyjít, ale která má v sobě stránku lhostejnosti, v důsledku čehož hranice, třebaže v Já, obsahuje jeho bezprostřední nebytí“ (10—11).

srov.
machismus!!

„Určení, která je“ (den Schein) „odlišují od podstaty, jsou určení podstaty samé...“ (12)

„Bezprostřednost nebytí je to, co tvoří zdání... Bytí je nebytí v podstatě. Jeho nicotnost o sobě je *negativní přirozenost podstaty* samé...“

zdnání =
negativní
přirozenost
podstaty

„Oba tyto momenty, nicotnost, avšak jako trvání, a bytí, avšak jako moment či o sobě jsoucí negativnost a reflektovaná bezprostřednost, jež tvoří momenty zdání, jsou tudíž momenty samé podstaty...“

„Zdání je sama podstata v určenosti bytí...“ (12—13)

Zdání je 1. nic, nejsoucí (Nichtigkeit), které existuje
— 2. bytí jako moment

„Zdání je tedy podstata sama, avšak podstata v nějaké určenosti, ale tak, že je jen jejím momentem, a podstata je zdáním své určenosti v sobě samé“ (14).

[Zdání]* Zdající se je podstata v *jednom* svém určení, v jedné ze svých stránek, v jednom ze svých momentů. Podstata se právě zdá být oním. Zdání je jevení (Scheinen) podstaty samé v sobě samé.

* V rukopise je slovo zdání přeškrtnuto. Red.

„Podstata... obsahuje zdání v sobě samé jako nekonečný pohyb v sobě...“

„Podstata v tomto svém samopohybu je reflexe. Zdání je totéž co reflexe...“ (14)

Zdání (zdající se) je *odraz* podstaty v sobě (v ní) samé.

„Dění v podstatě, její reflektující pohyb, je tedy pohyb od něčeho k ničemu a tím zpět k sobě samé...“ (15)

To je vtipné a hluboké. Pohyby „k ničemu“ v přírodě i v životě bývají. Jenomže pohyby „od něčeho“ se jaksí nevyskytují. Vždy od něčeho.

„Reflexe se obvykle chápá v **subjektivním** smyslu, jako pohyb soudnosti, jež vychází za danou bezprostřední představu a hledá pro ni či srovnává s ní obecná určení“ (21). (Citát z Kantovy Kritiky soudnosti⁸².)... „Zde se však nemluví **ani o reflexi vědomí**, ani o určenější reflexi rozvažovací schopnosti, jejímž určením je zvláštní a obecné, nýbrž o reflexi vůbec...“

Takže Hegel i zde obviňuje Kanta ze **subjektivismu**. Toto *NB*. Hegel je pro „objektivní platnost“ (sit venia verbo) zdání, „bezprostředně daného“ termín „dané“ je u Hegela vůbec obvyklý, i zde viz s. 21 i. f.; s. 22]. Menší filozofové se přou o to, mají-li vzít za základ podstatu, **anebo** bezprostředně dané (Kant, Hume, všichni machisté). Hegel místo *anebo* klade a a vysvětluje konkrétní obsah tohoto „a“.

„Die Reflexion je zdání podstaty v sobě samé“ (27) (překlad? reflektivnost? reflektivní určení? reflexe se nehodí).

„Podstata (das Wesen) je pohyb přes rozlišené momenty, absolutní zprostředkování sebou...“ (27)

Totožnost — rozdíl — rozpor

(+ [Gegensatz]* (základ) ...
zvláště
protiklad)

Proto Hegel vysvětluje jednostrannost, nesprávnost „zákona totožnosti“ ($A = A$), kategorie (všechna určení jsoucna jsou kategorie — s. 27 = 28).

„Je-li vše totožné se sebou, pak není rozdílné, není protikladné, nemá žádný základ“ (29).

„Podstata je... prostá totožnost se sebou“ (30).

Obyčejné myšlení klade totožnost a rozdíl vedle sebe (daneben), nechápajíc „**tento pohyb přechodu jednoho z těchto určení v jiné**“: (31).

A opět proti zákonu totožnosti ($A = A$): jeho přívrženci

„tím, že trvají na této **nehybné** totožnosti, jež má svůj protiklad v rozdílnosti, nevidí, že ji tím mění v **jednostrannou** určinnost, která jako taková není pravdivá“ (33).

||| NB
termíny
jsou podtrženy mnou

(„Prázdná tautologie“: 32)

(„Obsahuje jen *formální, abstraktní*, neúplnou pravdu“ (33)).

Druhy reflektovanosti: *vnější* etc. vyloženy velmi nejasně.

Principy rozdílnosti: „Všechny věci jsou rozdílné...“ „A je také ne-A...“ (44)

„Nejsou dvě věci, které by se sobě rovnaly...“

Rozdíl bývá v té či oné stránce (Seite), Rücksicht etc. „insofern“ etc.**

bien dit!!

* Slovo Gegensatz je v rukopise přeškrtnuto. Red.

** — zřeteli atd., „pokud“ atd. Red.

„Avšak obvyklá přecitlivělost vůči věcem, která dbá jen o to, aby si neodporovaly, zde i jinde zapomíná, že tím se rozpor nevyřeší, nýbrž že se jen přenáší jinam, do **subjektivní či vnější reflexe** vůbec, a že tato reflexe vskutku v sobě obsahuje v naprosté jednotě jako zrušené a navzájem souvztažné oba momenty, jež jsou vzhledem k tomuto oddálení a přenesení prohlašovány za prostě kladené“ (47).

(To je roztomilá ironie! „Přecitlivělé zacházení“ s přírodou a dějinami (u filistrů) je snaha očistit je od rozporů a boje...)

Výsledkem součtu + a – bude nula. „*Výsledek rozporu není jen nula*“ (59).

Vyřešení rozporu, redukce pozitivního a negativního na „pouhá určení“ (61), mění *podstatu* (das Wesen) v *základ* (Grund) (ibidem).

NB || „Vyřešený rozpor je tedy základ, podstata jako jednota pozitivního a negativního...“ (62)

„Již nepatrná zkušenost v reflektujícím myšlení vede k postřehu, že bylo-li něco určeno jako pozitivní a vyjdeme-li dále od tohoto základu bezprostředně se pod rukama mění v negativní, a naopak negativně určené v pozitivní, a že reflektující myšlení se v těchto určeních mate a dostává se do rozporů. Neznalost jejich povahy vede k mínění, že tento zmatek je něco nesprávného, co se nemá dít, a připisuje jej nějaké **subjektivní** chybě. Tento přechod také skutečně zůstává pouhým zmatkem, pokud tu není vědomí **nutnosti** takové **přeměny**“ (63).

„Protiklad pozitivního a negativního se chápe převážně v tom smyslu, že pozitivní (ať už jeho pojmenování vyjadřuje něco kladeného) má být něčím objektivním, negativní pak něčím subjektivním, jež náleží jen vnější reflexi a nijak se netýká objektivního, jsoucího o sobě a pro sebe, pro něž tu vůbec není“ (64). „Vskutku, není-li negativní nic jiného než abstrakce subjektivní libovůle...“ (pak toto negativní „pro objektivní pozitivní“ neexistuje)...

„Také **pravda** je pozitivní jakožto s **objektem** se shodující vědění, ale je touto rovností se sebou jen potud, pokud se vědění zachovalo vůči druhému negativně, **proniklo objekt**, a negaci, již jest, zrušilo. Omyl je něco pozitivního jakožto mínění toho, co není samo o sobě a pro sebe jsoucí, mínění, jež o sobě ví a na sobě trvá. Nevědění však je buď lhostejnost k pravdě a omylu, a tím něco, co není určeno ani pozitivně, ani negativně, přičemž jeho určení jakožto nedostatku přináleží vnější reflexi; anebo jakožto objektivní, jakožto vlastní určení nějaké přirozenosti, je puzením, jež je namířeno proti sobě; je negativní, jež v sobě obsahuje pozitivní směr. — Jedním z nejdůležitějších poznatků je postřehnout a uchovat tuto povahu pozorovaných určení reflexe, že totiž jejich pravda záleží jen v jejich vzájemném vztahu a tedy v tom, že každé z nich ve svém vlastním pojmu obsahuje to druhé; bez tohoto poznatku se nedá vlastně ve filozofii udělat ani krok“ (65—66). Tolik z poznámky 1. — — — —

Poznámka 2. „*Zákon vyloučeného třetího*“.

Hegel uvádí tento zákon vyloučeného třetího: „Něco je buď A, anebo ne-A; nic třetího není“ (66) a „*rozebírá*“ ho. Poukazuje-li se tím na to, že „vše je protikladné“, že vše má své pozitivní a své negativní určení, pak je to v pořádku. Pokud by se to však mělo chápat tak, jak se to obyčejně chápe, že ze všech predikátů mu přísluší buď daný, anebo jeho nebytí, pak je to „triviální“!! Duch je sladký, nesladký? zelený, nezelený? Určení má směřovat k určlosti, ale při této triviálnosti nesměruje k ničemu.

A pak se říká, vtípkuje Hegel, že nic třetího neexistuje. Jenže třetí je v této tezi samé, samo A je třetí, neboť A může být jak +A, tak -A. „A tak samo něco je to třetí, jež mělo být vyloučeno“ (67).

pravda
a objekt

samo
o sobě
jsoucí

To je vtipné a správné. Každá konkrétní věc, každé konkrétní něco je v rozmanitých a často protikladných vztazích ke všemu ostatnímu, ergo* bývá sebou samým i něčím jiným.

Poznámka 3. „*Zákon sporu*“ (na konci 2. kapitoly, 1. oddílu II. knihy Logiky).

„Jestliže tedy první určení reflexe, totiž totožnost, rozdílnost a protikladnost, byla vyjádřena jedním zákonem, pak by to určení, v něž uvedená určení přecházejí jakožto ve svou pravdu, totiž spor, tím spíš mělo být zachyceno a vyjádřeno jedním zákonem: *Všechny věci jsou samy v sobě sporné*, a to v tom smyslu, že **tato věta** ve srovnání s ostatními spíše vyjadřuje **pravdu a podstatu věcí**. — Spor, projevující se v protikladnosti, je jen rozvinuté nic, jež je obsaženo v totožnosti; setkali jsme se s ním v tvrzení, že zásada totožnosti nic neříká. Tato negace se dále určuje jako rozdílnost a protikladnost, což je nyní kladený spor.“

„Avšak jedním ze základních předpokladů dosavadní logiky a běžné představy je to, že spor není tak podstatné a imanentní určení jako totožnost; ba kdyby šlo o pořadí a obě určení se měla ponechat oddělená, pak by bylo nutné pokládat spor za určení hlubší a podstatnější. Neboť totožnost je ve srovnání s ním jen určení jednoduchého bezprostředního, mrtvého bytí; rozpor však je **kořen veškerého pohybu a životnosti**; jen pokud něco má samo v sobě rozpor, **pohybuje se, vykazuje puzení a činnost**.“

„Rozpor bývá obyčejně za prvé odstraňován z věcí, ze jsoucího a pravdivého vůbec; tvrdívá se, že neexistuje nic rozporného. A za druhé bývá rozpor naopak zatlačován do subjektivní reflexe, která jej klade teprve svým vztahem a srovnáním. Ale ani v této reflexi se prý

* — tedy. *Red.*

vlastně nenachází, neboť rozporné prý si nelze ani představit, ani myslet. Vůbec se pokládá, ať už ve skutečnosti či v myslící reflexi, za něco nahodilého, za jakousi anomálii a přechodný chorobný paroxysmus.“

„Co však se týká tvrzení, že rozpor není, že neexistuje, tím se nemusíme znepokojovat; absolutní určení podstaty musí být obsaženo v každé zkušenosti, ve všem skutečném, jakož i v každém pojmu. Výše bylo již totéž připomenuto u nekonečného, jež představuje rozpor, jak se projevuje ve sféře bytí. Však to vyjadřuje běžná zkušenost sama, že existuje přinejmenším množství rozporných věcí, rozporných zařízení atd., jejichž rozpornost není jen ve vnější reflexi, nýbrž v nich samých. Rozpor však nelze nadále pokládat za pouhou abnormitu, jež se vyskytuje jen tu a tam, nýbrž je to negativní ve svém podstatném určení, **princip každého samopohybu**, jenž nespočívá v ničem jiném než v tom, že nějak zobrazuje rozpor. Vnější smyslový pohyb sám je jeho bezprostředním jsoucím. Něco se pohybuje nejen tak, že v tomto ‚nyní‘ je zde a v jiném ‚nyní‘ tam, nýbrž tak, že v jednom a témž ‚nyní‘ je zde a ne zde, takže v tomto ‚zde‘ současně je a není. Musíme uznat rozpory, které starší dialektikové dokazují na pohybu, ale z toho neplyne, že proto pohyb není, nýbrž spíše, že pohyb je *jsoucí* rozpor sám.“

„Stejně tak vnitřní, vlastní samopohyb, puzení vůbec (appetitus neboli nirus* monády, entelechie absolutně jednoduché podstaty) není nic jiného, než že v jednom a témž ohledu je něco v sobě samém i svou nepřítomností, tj. negací sebe sama. **Abstraktní** totožnost se sebou ještě **není životnost**, protože však pozitivní samo o sobě je negativitou, vychází mimo sebe a **uvádí se ve změnu**. Něco je tedy živoucí jen potud, pokud v sobě obsahuje rozpor, tj. pokud má sílu tento rozpor v sebe pojmout a v sobě udržovat. Jestliže však něco existujícího není s to ve svém

* — úsilí [neboli] sklony. Red.

pozitivním určení zároveň překročit své určení negativní a udržet jedno v druhém, není-li s to mít v sobě samém rozpor, pak to není živá jednota sama, pak to není základ, nýbrž pak toto něco v rozporu hyne. — Spekulativní myšlení záleží jen v tom, že udržuje rozpor a v něm sebe samo, nikoli však v tom, že se, jak je tomu u představování, dává rozporem ovládat a že dovoluje, aby se skrze něj jeho určení rozložila jen v jiná určení anebo v nic“ (67—70).

Pohyb a „*samopohyb*“ (to NB! samovolný (samostatný), spontánní, **vnitřně nutný** pohyb), „změna“, „pohyb a životnost“, „princip každého samopohybu“, „puzení“ (Trieb) k „pohybu“ a k „činnosti“ — protiklad k „*mrtvému bytí*“ — kdo by uvěřil, že je to jádro „hegelovštiny“, abstraktní a abstrusen (těžkopádné, nesmyslné?) hegelovštiny?? Toto jádro bylo nutno odhalit, pochopit, hinüberretten⁸³, vyloupnout, očistit, což také učinili Marx a Engels.

Idea univerzálního pohybu a změny (1813, Logika) byla vytušena dříve, než byla aplikována na život a společnost. Pro společnost byla vyhlášena dříve (1847), než byla dokázána v aplikaci na člověka (1859).⁸⁴

zahaleno
do jedno-
duchosti

„Jestliže pro představování je rozpor, existující v pohybu, v puzení apod., zahalen do *jednoduchosti* těchto určení, pak naproti tomu ve vztahových určeních se rozpor projevuje bezprostředně. Nejtriviálnější příklady jako nahoře a dole, vpravo a vlevo, otec a syn a tak dále do nekonečna, všechny obsahují protiklad v jednom. Nahoře je, co není dole; nahoře je určeno jen tím, že není dole, a je jen potud, pokud je nějaké dole, a naopak; v jednom určení je zahrnut i jeho protiklad. Otec je to druhé syna a syn to druhé otce a každé je jen jako toto druhé toho druhého;

a zároveň je každé určení jen ve vztahu k druhému; jeho bytí je jediné trvání...“ (70)

„Představování má tedy zajisté všude jako svůj obsah rozpornost, nedochází však k uvědomění si této rozpornosti; zůstává vnější reflexí, jež přechází od rovnosti k nerovnosti či od negativního vztahu k reflektovanosti rozlišených určení v sobě. Tato reflexe staví obě tato určení navzájem vnějšně proti sobě a přihlíží jen k nim, nikoli však k přecházení, jež je to podstatné a jež v sobě obsahuje rozpor. — Duchaplná reflexe, abychom se zde o ní zmínili, záleží naproti tomu v postřehování a vyjadřování rozpornosti. I když nevyjadřuje pojem věcí a jejich vztahů a jejím materiálem a obsahem je jen určení představ, přece je uvádí ve vztah, jenž obsahuje jejich rozpor, a dává tak skrze tento rozpor prosvítat jejich pojmu. — Myslící rozum však zaostruje, abych tak řekl, otupený rozdíl rozlišeného, pouhou rozmanitost představ, v rozdíl podstatný, v protiklad. Rozmanitosti se stávají hybnými a živými ve svých vzájemných vztazích teprve tehdy, až jsou vyhnány na vrchol rozporu a nabudou v něm negativity, jež je vnitřní pulsací samopohybu a životnosti...“ (70—71)

NB

1. Běžná představa zachycuje rozdíl a rozpor, nikoli však **přechod** od jednoho k druhému, a zatím *to je to nejdůležitější*.

2. Důvtip a rozvažování.

Důvtip zachycuje rozpor, *vyslovuje* jej, uvádí věci ve vzájemné vztahy, dává „pojmu prosvítat skrze rozpor“, *nevyjadřuje* však pojmy věcí a jejich vztahů.

3. Myslící rozum (rozvažování) zaostruje otupivší se rozdíl rozličného, prostou rozmanitost představ, v rozdíl *podstatný*, v *protiklad*. Teprve jsou-li vyhnány na vrchol rozporu, stávají se rozmanitosti hybnými (regsam) a živými ve vzájemném vztahu, nabývají té negativnosti, jež je *vnitřní pulsací samopohybu a životnosti*.

Pododdíly:

Der Grund — (základ)

1. absolutní základ — die Grundlage (podklad). „Forma a hmota.“ „Obsah.“
2. určený základ (jakožto základ [pro] určený obsah).

Jeho přechod v *podmiňující zprostředkování* — die bedingende Vermittelung

3. věc o sobě (přechod v *existenci*). Poznámka. „*Žákon důvodu.*“

Obvyklé: „Všechno má svůj dostatečný důvod.“

„To neznamená vcelku nic jiného, než že všechno, co jest, nutno pokládat ne za bezprostřední jsoucí, nýbrž za kladené; nesmí se zůstat stát u bezprostředního jsoucna nebo určenosti vůbec, nýbrž je nutno se vracet zpět k jeho důvodu...“ Je zbytečné dodávat: *dostatečný* důvod. Nedostatečný důvod není žádný důvod.

Leibniz, jenž ze zákona dostatečného důvodu učinil základ své filozofie, to chápal hlouběji. „*Leibniz* stavěl dostatečnost důvodu hlavně proti *příčinnosti* v přísném slova smyslu jako proti *mechanickému* způsobu působení“ (76). Hledal „*Beziehung*“ der Ursachen* (77) — — „celek jako podstatnou jednotu“.

Hledal *účel*, ale teleologie⁸⁵ prý nepatří sem, nýbrž do nauky o pojmu.

„Nelze se ptát, jak forma přistupuje k podstatě, neboť forma je jen zdání podstaty v sobě samé, její vlastní, v ní, tj. v podstatě přebývající (sic!) reflexe...“ (81)

Forma je podstatná. Podstata je formována. Tak či onak v závislosti i na podstatě...

* — „vztah“ příčin. *Red.*

Podstata jako beztvářá totožnost (se sebou samou) se stává *hmotou*.

„Ona“ (die Materie) „je vlastním základem či substrátem formy...“ (82)

„Abstrahujeme-li od všech určení, od jakékoli formy něčeho, pak zbude neurčená hmota. Hmota je něco prostě *abstraktního*. (— Hmotu nelze vidět, cítit atd. — to, co vidíme, cítíme, je už *určená hmota*, tj. jednota hmoty a formy)“ (82).

Hmota není *základem* formy, nýbrž jednotou základu a v základu zdůvodněného (83). Hmota je *pasivní*, forma je *aktivní* (tätiges) (83). „Hmota musí být formována, a forma se musí materializovat...“ (84)

„To, co se jeví jako činnost formy, je dále právě tak ||| NB
vlastní pohyb hmoty samé...“ (85—86)

„Obojí, činnost formy a pohyb hmoty, je jedno a totéž... Hmota je jako taková určena nebo má nutně nějakou formu, a forma je prostě hmotná, trvajícím formou“ (86).

Poznámka: „Formální způsob výkladu z tautologických důvodů.“

Velmi často se totiž, zvláště ve fyzikálních vědách, „důvody“ vysvětlují tautologicky: pohyb Země se vysvětluje „přitažlivostí“ Slunce. A co je přitažlivost? Také pohyb!! (92) Prázdna tautologie: proč jede tento člověk do města? Pro přitažlivost města! (93) Stává se také, že ve vědě se nejprve uvádějí jako „základ“ — molekuly, éter, „elektrická hmota“ (95—96) etc., a pak se ukáže, „že to (tyto pojmy) jsou vlastně určení vyvozená z toho, co mají odůvodnit, že to jsou hypotézy a výmysly vyvozené z nekritické reflexe“... Nebo se říká, že „neznáme vnitřní podstatu těchto sil a hmot samých“... (96), pak ovšem není co „vysvětlovat“, nýbrž je nutné omezit se prostě na fakta...

Der reale Grund* ... to není tautologie, nýbrž již „jiné určení obsahu“ (97).

* Reálný základ. *Red.*

K problému „základu“ (Grund) Hegel mj. poznamenává:

„Řekne-li se o přírodě, že je základem světa, pak na jedné straně to, co je nazýváno přírodou, je *jedno a totéž* co svět, a svět není nic jiného než sama příroda“ (100). Na druhé straně „má-li příroda být světem, přistupuje k ní zvnějšku ještě rozmanitost určení...“

Jelikož každá věc má „mehrere“* „obsahových určení, vztahů a zřetelů“, dá se uvést libovolný počet důvodů *pro* a *proti* (103). Sókratés a Platón to nazývali sofistickou. Takové důvody neobsahují „celý rozsah věci“, „nevyčerpávají“ ji (ve smyslu „zachytit souvislost věci“ a „obsahovat všechny“ její stránky).

Přechod důvodu (Grund) v podmínku (Bedingung).

A „čistě logické“ zpracování? Das fällt zusammen.**** To se *musí* shodovat jako indukce a dedukce v Kapi-tálu^[31]

If I'm not mistaken, there is much mysticism and leeres pedantismus** v těchto Hegelových závěrech, ale geniální je základní idea: vesmírné, všestranné, **živé** souvislosti všeho se vším a odrazu této souvislosti — materialistisch auf den Kopf gestellter Hegel*** — v lidských pojmech, jež musejí být rovněž otesané, oblomené, pružné, pohyblivé, relativní, vzájemně spjaté, jednotné v protikladech, aby obsáhly svět. Pokračováním Hegelova a Marxova díla musí být *dialektické* zpracování dějin lidského myšlení, vědy a techniky.

* — „více“. Red.

** Nemýlím-li se, je tu mnoho mysticismu a prázdný [pedantismus]. Red.

*** — materialisticky na hlavu postavený Hegel. Red.

**** To se shoduje. Red.

Řeka a *kapky* v této řece. Poloha *každé* kapky, její vztah k jiným; její souvislost s jinými; směr jejího pohybu; rychlost; linie pohybu — přímka, křivka, kružnice etc. — vzhůru, dolů. Suma pohybu. Pojmy jakožto *zachycení* jednotlivých stránek pohybu, jednotlivých kapek (= „věcí“), jednotlivých „*proudů*“ etc. Toť à peu près* obraz světa podle Hegelovy Logiky — ovšem minus pánbůh a absolutno.

U Hegela slovo „**moment**“ často ve smyslu momentu *souvislosti*, momentu ve zřetězení

„Jsou-li dány všechny podmínky nějaké věci, pak vstupuje do existence...“ (116)

Výborně! Co tu má co dělat absolutní idea a idealismus?

Zábavné je toto „vyvození“... *existence*...

* — přibližně. Red.

DRUHÝ ODDÍL

J E V

První věta: „*Podstata se musí jevit...*“ (119) (pro)jev podstaty je (1) Existenz (věc); (2) jev (Erscheinung). („Jev je to, co je věc o sobě či její pravda,“ s. 120.) „Proti světu jevů se staví v sobě reflektovaný, o sobě jsoucí svět...“ (120) (3) Verhältnis (vztah) a *skutečnost*.

Mezi jiným: „Dokazování je vůbec zprostředkované poznání...“

„Různé způsoby bytí vyžadují nebo obsahují svůj vlastní způsob zprostředkování; proto je také povaha dokazování u každého z nich různá...“ (121)

A opět... o existenci boha!! Chudák bůh, sotva člověk zavadí o slovo existence, už se cítí uražen.

Existence se liší od bytí svou zprostředkovaností (Vermittelung: 124). [?Konkrétností a souvislostí?]

„Oboje, věc o sobě a její zprostředkované bytí, jsou obsaženy v existenci a oboje jsou samy existencemi; věc o sobě existuje a je podstatnou existencí věci, zatímco zprostředkované bytí je nepodstatnou existencí věci...“ (125)

?Věc o sobě má se k bytí jako podstatné k nepodstatnému?

„Ta“ (Ding an sich) „nemá mít v sobě samé žádnou určitou rozmanitost; té proto nabývá teprve tehdy, je-li umístěna do vnější reflexe; zůstává však vůči ní lhostejná.

(— Věc o sobě má barvu, teprve byla-li přiblížena k oku, má vůni, byla-li přiložena k nosu apod.)...“ (126)

„Věc má tu vlastnost, že v jiném dovede vyvolat to či ono a ve svém vztahu k tomu druhému se dovede zvláštním způsobem projevit...“ (129) „Věc o sobě tedy existuje podstatně...“

V poznámce se mluví o „věci o sobě transcendentálního idealismu...“

Věc o sobě jako taková není nic jiného než od jakékoli určenosti prázdná abstrakce, o níž ovšem nemůžeme nic vědět, a to právě proto, že to má být abstrakce od jakéhokoli určení...“

„Transcendentální idealismus... přemísťuje každou určenost věcí ‚co do formy i obsahu do vědomí‘...“ „z tohoto hlediska tedy záleží na mně, na subjektu, že vidím listí na stromě nikoli černé, nýbrž zelené, že vidím slunce jako kulaté a nikoli čtverhranné, že cukr mi chutná sladce a nikoli hořce, že první a druhý úder hodin vnímám jako jdoucí po sobě a nikoli jako současné a že první úder neurčuji jako příčinu ani účinek úderu druhého atd.“ (131) ... Hegel se dále ohrazuje, že zde zkoumal jen otázku věci o sobě a „äußerliche Reflexion“.

„Podstatný nedostatek stanoviska, na němž ona filozofie zůstává stát, spočívá tedy v tom, že se urputně drží abstraktní věci o sobě jako nějakého posledního určení a že reflexi či určenost a rozmanitost vlastností staví proti věci o sobě, zatímco ve skutečnosti věc o sobě má už svou podstatou onu vnější reflexi v sobě samé a určuje se jako něco, co je obdařeno vlastními určeními, vlastnostmi, v důsledku čehož se abstrakce věci, podle níž je čistou věcí o sobě, ukáže jako určení nepravdivé“ (132).

jádro věci =
proti subjektivismu a odtrhování věci o sobě a jevu

„Mnohé rozličné věci podstatně na sebe vzájemně pů-

sobí prostřednictvím svých vlastností; vlastnost je tento vzájemný vztah sám, a věc není nic mimo něj..." (133)

Die Dingheit přechází v Eigenschaft* (134). Eigenschaft přechází ve „hmotu“ či „Stoff“**, („věci se skládají z látek“) etc.

„Jev je... především podstata ve své existenci..." (144)
„Jev je... jednota zdání a existence..." (145)

zákon (jevů)		Jednota v jevech: „Tato jednota je zákon jevu. Zákon je tedy pozitivní ve zprostředkování jevícího se“ (148).
-----------------	--	---

Zde je vůbec tma tmoucí. Ale živá myšlenka tu zřejmě je: pojem *zákona* je **jeden** ze stupňů lidského poznání *jednoty a souvislosti*, vzájemné závislosti a celistvosti světového procesu. „Upravování“ a „překrucování“ slov a pojmů, v němž si zde Hegel libuje, je boj se zabsolutňováním pojmu *zákona*, s jeho zjednodušováním, s jeho fetišizováním. NB pro moderní fyziku!!!

NB Zákon je trvajíc (zůstávající) v jevu		„Toto zůstávající trvání, jež má jev v zákoně..." (149)
(Zákon = totožné v jevu)		„Zákon je reflexe jevu v totožnost se sebou.“ (149) (Zákon je totožné v jevech: „odraz jevu v jeho totožnost se sebou samým“.)
NB Zákon = klidový odraz jevů NB		„Tato totožnost, podklad jevu tvořící zákon, je vlastním momentem jevu... (150) Zákon tudíž není vně jevu, nýbrž je v něm <i>bezprostředně přítomen</i> ; říše zákonů je <i>klidový</i> (podtrhl Hegel) odraz existujícího či jevícího se světa..."

* Věcnost [přechází ve] vlastnost. Red.

** — „látku“. Red.

To je skvělé materialistické a neobyčejně výstižné (slovem „ruhige“*) určení. Zákon zachycuje klidové — a proto je zákon, každý zákon, úzký, neúplný a přibližný.

„Existence se vrací v zákon jakožto ve svůj základ; jev obsahuje obojí, jednoduchý základ i rozkládající pohyb jevícího se univerza, jehož podstatností základ je.“ „Zákon je tedy *podstatný* jev“ (150).

Ergo, *zákon* a *podstata* jsou pojmy stejného druhu (stejněho řádu) či přesněji stejného stupně, vyjadřující prohloubení lidského poznání jevů, světa etc.

/ Pohyb univerza v jevech (Bewegung des erscheinenden Universums), v podstatnosti tohoto pohybu je zákon.

„Říše zákonů je *klidový* obsah jevu; jev je však též obsah, jenže představující se v neklidné proměně a jako reflexe do jiného... jev je tedy vůči zákonu *totalita*, neboť v sobě obsahuje zákon, *ale ještě víc* — totiž moment samopohybující se formy“ (151).

NB
Zákon je podstatný jev

NB
(Zákon je odraz podstatného v pohybu univerza.)

(Jev je celistvost, totalita) ((zákon = část))

(Jev je *bohatší* než zákon)

* — „klidové“. Red.

Ale dále se, byť nejasně, přiznává, jak se zdá, s. 154, že zákon může tento Mangel* odstranit, že může zachytit i negativní stránku, i Totalität der Erscheinung** (zvláště 154 i. f.). Vrátit se!

Svět sám o sobě je totožný se světem jevů, ale zároveň je mu protikladný (158). To, co je v jednom pozitivní, je v druhém negativní. To, co je ve světě jevů zlé, je ve světě samém o sobě dobré. Srovnej — praví zde Hegel — Fenomenologii ducha^[229], s. 121 ff⁸⁶.

„Jevící se a podstatný svět... jsou oba samostatné celky existence; jeden by měl být jen reflektovaná existence; druhý bezprostřední existence; ale každý z nich pokračuje ve svém druhém a je tedy sám o sobě totožnost obou těchto momentů... Oba světy jsou především samostatné, ale takové jsou jen jako totality, a těmi jsou tak dalece, jak každý už svou podstatou obsahuje v sobě moment toho druhého...“ (159—160)

Jádro je zde v tom, že jak svět jevů, tak svět o sobě jsou *momenty* lidského poznání přírody, stupně, *změny* či prohloubení (poznání). Posouvání světa o sobě stále dál a dál *od* světa jevů — to se u Hegela zatím ještě neprojevuje. NB. U Hegela „momenty“ pojmu nemají význam „momentů“ přechodu?

„**Tedy zákon je podstatný vztah**“ (160). (Podtrženo Hegelem.)

(Zákon je *vztah*. Toto NB pro machisty a ostatní agnostiky a pro kantovce etc. Vztah *podstat* či mezi podstatami.)

„Slovo *svět* vyjadřuje vůbec beztvarou totalitu rozmanitosti...“ (160)

* — nedostatek. Red.

** — totalitu jevu. Red.

A třetí kapitola (*Podstatný vztah*) začíná tezí: „Pravda jevu je podstatný vztah...“ (161)

Pododdíly:

Vztah *celku* k *části*; tento vztah přechází v další (sic!! (s. 168)): — *síly* k jejímu *projevu*; — *vnitřního* a *vnějšího*. — Přejchod k *substanci*, *skutečnosti*.

„Pravda vztahu tedy spočívá ve *zprostředkování*...“ (167)

„Přejchod“ k síle: „Síla je negativní jednota, v níž se rozplynul rozpor celku a částí, pravda tohoto prvního vztahu“ (170).

((Toto je jedno z *tisíce* podobných míst u Hegela, která přivádějí z rovnováhy *naivní* filozofy jako Pearsona, autora knihy *The Grammar of Science*⁸⁷. — Cituje podobné místo a běsní: co se to v těch našich školách učí, takový galimatyáš!! A v *jistém* *dílčím* smyslu má pravdu. **Toble** učit je nesmysl. Z toho je napřed třeba *vyloupnout* materialistickou dialektiku. Z $\frac{9}{10}$ je to však slupka, smetí.))

Síla vystupuje jako „atribut“ (als angehörig) „existující věci či hmoty...“ „Ptáme-li se tedy, jak se stane, že věc či hmota *má* nějakou sílu, pak se nám síla jeví jako vnějškové s ní spjatá a jako *vtisknutá* věci cizí mocí“ (171).

„To se ukazuje **ve všem přírodním, vědeckém a duchovním vývoji vůbec** a je velmi důležité poznat, že to první, totiž pokud něco je teprve jen *vnitřní*, či také jen ve svém *pojmu*, je právě proto jen jeho bezprostřední, pasívní jsoucnost...“ (181)

#

Počátek všeho lze chápat jen jako vnitřní — pasívní — a zároveň vnější.

Ale zajímavé tu není toto, nýbrž něco jiného: nepozorovaně proklouznuvší *kritérium* dialektiky u Hegela:

„*ve všem přírodním, vědeckém a duchovním vývoji*“; tady je *zrnko* hluboké pravdy v mystické slupce hegelovštiny!

Feuerbach⁸⁸
daran
„knüpft
an“***.
Pryč s Gott,
zůstává
*Natur*****.

Příklad: zárodek člověka je tedy jen vnitřní člověk, dem Anderssein Preisgegebenes*, něco pasivního. Gott** zpočátku není ještě duch. „*Bezprostředně je tedy bůh jen příroda*“ (182).

(To je také charakteristické!!)

* — něco, co je vydáno všanc jinobytí. *Red.*

** — bůh. *Red.*

*** [Feuerbach] na to „navazuje“. *Red.*

**** [Pryč] s bohem, [zůstává] *příroda*. *Red.*

TŘETÍ ODDÍL

SKUTEČNOST

...„Skutečnost je jednota podstaty a existence...“ (184)

Pododdíly: 1. „*absolutno*“ — 2. vlastní skutečnost. „*Skutečnost, možnost a nutnost* jsou formální momenty absolutna.“ 3. „absolutní vztah“: *substance*.

„V něm samém“ (dem Absoluten) „není žádné dění“ (187) — a další nesmysly o *absolutnu*...

(!!) absolutno je absolutní absolutno...
atribut je relativní absolutno...

V „poznámce“ Hegel mluví (příliš všeobecně a temně) o nedostacích Spinozovy a Leibnizovy filozofie.

obvykle: od jednoho extrému k druhému
totalita = (něco jako) rozptýlená úplnost

Mimo jiné zaznamenat:

„Proti jednostrannosti nějakého filozofického principu se obyčejně staví jednostrannost protikladná, a jako ve všem, i tu se totalita vyskytuje alespoň jako *rozptýlená úplnost*“ (197).

Skutečnost je výše než *bytí* a než *existence*.

- (1) Bytí je bezprostřední. „*Bytí ještě není skutečné*“.
Přechází v druhé.
- (2) Existence (přechází v jev) — vychází ze základu, z podmínek, ale není v ní ještě jednota „reflexe a bezprostřednosti“.
- (3) Skutečnost jednota existence a bytí o sobě (*An-sichsein*)

„Skutečnost stojí také výše než existence...“ (200)

„Reálná nutnost je *obsažný* vztah...“ (211) „Tato nutnost je však zároveň relativní...“ (211)

„Absolutní nutnost je tedy pravda, v níž se navrácí skutečnost a možnost vůbec, jakož i formální a reálná nutnost“ (215).

(Pokračování)*...

(Konec II. knihy Logiky, nauky o podstatě)...

Poznamenat, že v Malé logice (Encyklopedie) se velmi často vykládá totéž jasněji, s konkrétními příklady. Srov. idem Engels a Kuno Fischer.⁸⁹

Pokud jde o „možnost“, Hegel se zmiňuje o prázdnotě této kategorie a v *Encyklopedii* praví:

„Je-li něco možné či nemožné, to záleží na obsahu, tj. na souhrnu momentů skutečnosti, jež se ve svém rozvoji projevuje jako nutnost“ (Encyklopedie, sv. VI, s. 287**, § 143, Dodatek).

„Totalita, souhrn momentů skutečnosti, která se ve svém rozvíjení projevuje jako nutnost.“

Rozvíjení celého souhrnu momentů skutečnosti
NB = podstata dialektického poznání.

Srov. v téže *Encyklopedii*, sv. VI, s. 289 výmluvná slova o tom, jak marné je pouhé okouzlení bohatstvím a střídáním přírodních jevů, a o nutnosti

„...postupovat k stále bližšímu pochopení *vnitřní* harmonie a *zákonitosti přírody*...“ (289) (***Bliží se k materialismu.***)

Ibid. Encyklopedie, s. 292: „Rozvinutá skutečnost jako střídání vnitřního a vnějšího v jejich jednotě, střídání jejich

* Odtud pokračuje Leninův konспект v sešitě nadepsaném Hegel, Logika II (s. 49–88). *Red.*

** *Hegel*, Werke, Bd. VI, Berlin 1840 [233]. *Red.* [Srov. *Hegel*, Logika, Bratislava 1961, s. 195n. *Čes. red.*]

protikladných pohybů, které jsou sjednoceny v jeden pohyb — to je nutnost.“

Encyklopedie, sv. VI, s. 294: „Nutnost je slepá jen potud, pokud není pochopena...“

Ib. s. 295: „...stává se mu“ (dem Menschen*)... „že výsledek jeho činnosti je něco naprosto jiného, než co zamýšlel a chtěl...“

Ib. s. 301: „*Substance je podstatný stupeň ve vývojovém procesu ideje*...“

Čti: významný stupeň ve vývojovém procesu *lidského poznání přírody a hmoty*.

Logik, sv. IV

„Ta (die Substanz) je bytí ve *veškerém* bytí...“ (220)**

Vztah substanciálnosti přechází ve vztah kauzality (223).

„Substance se stává... skutečností teprve jako příčina...“ (225)

Z jedné strany je nutno prohloubit poznání hmoty až k poznání (k pojmu) substance, abychom našli příčiny jevů. Z druhé strany je skutečné poznání příčiny prohloubením poznání od vnějškovosti jevů k substanci. Měly by to objasnit příklady dvojího druhu: 1. z dějin přírodních věd a 2. z dějin filozofie. Přesněji: neměly by tu být „příklady“ — *comparaison n'est pas raison**** — nýbrž *kvintesence* těch i oněch dějin + dějin techniky.

„Účinek neobsahuje... vůbec nic, co neobsahuje příčina...“ (226) und *umgekehrt*...****

* — člověku. *Red.*

** *Hegel*, Werke, Bd. IV, Berlin 1834[²³¹]. *Red.* [Srov. Hegel, Logika ako veda, Bratislava 1986, s. 190. *Čes.red.*]

*** — srovnání není důkaz. *Red.*

**** — a *naopak*. *Red.*

Příčina a účinek jsou ergo jen momenty světové závislosti zahrnující celý svět, souvislosti (univerzální), vzájemného zřetězení událostí, jen články v řetězu vývoje hmoty.

NB:

„Je to táž věc, která se jednou představuje jako příčina, podruhé jako účinek, tam jako zvláštní trvání, zde jako kladení či určení v něčem druhém“ (227).

NB

Všestrannost a všeobjímající charakter světové souvislosti, jen jednostranně, úryvkovitě a neúplně vyjadřované kauzalitou.

„Zde může být ještě poznamenáno, že pokud se připouští vztah příčiny a účinku, byť i ne ve vlastním smyslu, účinek nemůže být větší než příčina; neboť účinek není nic jiného než projev příčiny“ (230).

„malé
příčiny
velkých
událostí“
v dějinách

A dále o dějinách. V nich prý je zvykem uvádět *anekdoty* jako malé „příčiny“ velikých událostí — ve skutečnosti jsou to jen *popudy*, jen äußere Erregung*, „které by byl vnitřní duch událostí nepotřeboval“ (230). „Arabská kresba dějin, jež dává ze slabého stonku vzejít velkému tvaru, je tedy sice duchaplné, ale nanejvýš povrchní zacházení s dějinami“ (ib.).

Tento „vnitřní duch“ — srov. Plechanov⁹⁰ — je idealistický, *mystický*, ale velmi hluboký poukaz na historické příčiny událostí. Hegel **úplně** podřizuje dějiny kauzalitě a chápe ji tisíckrát hlouběji a bohatěji než spousta „učenců“ dnes.

„Tak například pohybující se kámen je příčina; jeho po-

* — vnější podnět. *Red.*

hyb je jedno z jeho určení, mimo ně však má ještě mnoho jiných určení, jako určení barvy, tvaru atd., jež nevstupují v jeho příčinnost“ (232).

Příčinnost, jak ji obyčejně chápeme, je jen malá částka univerzální souvislosti, ale (materialistický dodatek), částka souvislosti nikoli subjektivní, nýbrž objektivně reálné.

„*Pohybem určitého příčinného vztahu* se však stalo to, že příčina nejen hasne v účinku, a tím hasne i účinek — jako ve formální kauzalitě — nýbrž že příčina ve svém hasnutí, v účinku, znovu vzniká a že účinek mizí v příčině a stejně tak v ní znovu vzniká. Každé z těchto určení se ruší ve svém kladení a klade se ve svém rušení; není to vnější přecházení příčinnosti z jednoho substrátu na nějaký jiný; nýbrž tím, že se stávají jinými, se zároveň samy kladou. Příčinnost tedy předpokládá či podmiňuje sebe samu“ (235).

„Pohyb příčinného vztahu“ = ve skutečnosti: pohyb hmoty, respektive pohyb dějin, zachycený, osvojený ve své vnitřní *souvislosti* v tom či onom stupni šíře či hloubky...

„Nejdříve se nám vzájemné působení představuje jako vzájemná příčinnost předpokládaných, navzájem se podmiňujících substancí; každá je vůči té druhé zároveň aktivní i pasívní substancí“ (240).

„Ve vzájemném působení se původní příčinnost představuje jako jakési vznikání ze své negace, pasivity, a jako zanikání v ní, jako dění...“

Nutnost a příčinnost v tom tedy zmizely; obsahují obojí: bezprostřední totožnost jako **souvislost a vztah** a absolutní **substantialitu rozlišených**, a tím jejich absolutní nahodilost; původní jednotu substan-

„souvislost a vztah“

„jednota substance“

v rozdílném“ || ciální rozdílnosti, a tedy absolutní rozpor. Nutnost je bytí, *protože* ono je; jednota bytí se sebou samým, jež má sebe svým *základem*; ale i naopak, protože má jakýsi základ, není to bytí, nýbrž jen *zdání*, *vztah* či *zprostředkování*. Příčinnost je tento kladený přechod původního bytí, příčiny, ve zdání či pouhou kladenost, a naopak kladenosti v původnost; ale sama totožnost bytí a zdání je ještě vnitřní nutnost. Tato niternost či toto bytí o sobě ruší pohyb příčinnosti; tím se ztrácí substancialita stránek, jež jsou ve vzájemném vztahu, a odhaluje se nutnost. Nutnost se nestává svobodou tím, že mizí, nýbrž tím, že se projevuje jen její ještě vnitřní totožnost“ (241—242).

vztah, zprostředkování

nutnost nemizí tím, že se stává svobodou

Čteme-li u Hegela o příčinnosti, zdá se nám na první pohled podivné, proč se poměrně tak krátce zastavil u tohoto kantovcům tak milého tématu. Proč? To proto, že pro něj je příčinnost jen *jedním* z určení univerzální souvislosti, kterou daleko hlouběji a všestranněji zachytil už dříve, v *celém* svém výkladu, přičemž *vždy* a od samého počátku zdůrazňoval tuto souvislost, vzájemné přechody etc. etc. Bylo by velmi poučné srovnat „*porodní bolesti*“ novoempirismu (respektive „fyzikálního idealismu“) s Hegelovým řešením či lépe s jeho dialektickou metodou.

Nezapomeňme ještě, že v *Encyklopedii* Hegel zdůrazňuje nedostatečnost a prázdnotu *holého* pojmu „vzájemného působení“.

Svazek VI, s. 308*:

„I když vzájemné působení je sice nesporně nejbližší

* Hegel, Werke, Bd. VI, Berlin 1840 [233]. Red. [Srov. Hegel, Logika, Bratislava 1961, s. 210n. Čes. red.]

pravdou vztahu příčiny a účinku a stojí, abych tak řekl, na prahu pojmu, přece právě proto se nelze spokojit s používáním tohoto vztahu, pokud jde o pojmové poznání.

Zůstaneme-li u toho, že daný obsah zkoumáme jen z hlediska vzájemného působení, pak je to vskutku počínání prosté jakéhokoli pojmu; máme pak co dělat jen se suchým faktem a požadavek zprostředkování, o nějž při kauzálním vztahu především jde, zůstává opět neuspokojen. Zkoumáme-li věc blíže, vidíme, že nedostatek při používání vztahu vzájemného působení spočívá v tom, že místo aby se mohl tento vztah stát ekvivalentem pojmu, musí být spíš sám teprve pochopen; a to se děje tím, že obě jeho stránky nebudou ponechány jako něco bezprostředně daného, nýbrž jak jsme ukázali v obou předchozích paragrafech, že budou poznány jako momenty něčeho třetího, vyššího, což je právě pojem. Díváme-li se například na mravy spartského lidu jako na účinek jeho státního zřízení a naopak na toto zřízení jako na účinek jeho mravů, může být tento názor vcelku správný, **avšak samo toto pojetí nám ještě neskýtá konečné uspokojení**, protože tak ve skutečnosti nepochopíme ani společenské zřízení, ani mravy tohoto lidu. Ty bude možno poznat teprve tehdy, postihneme-li, že obě stránky vztahu, jakož i všechny ostatní jednotlivé stránky, jež se projevují v životě a v dějinách spartského lidu, jsou založeny v tomto pojmu“ (308 až 309).

* — „pojem“. *Red.*

pouhé
„vzájemné
působení“ =
prázdnota

požadavek
zprostředko-
vání (souvis-
losti), o to jde
při používání
kauzálního
vztahu

NB

všechny
„jednotlivé
stránky“
a celek
(„Begriff“*)

Na konci druhé knihy Logiky, *svazek IV*, s. 243*, při přechodu k „pojmu“ je definice: „pojem, říše subjektivity či svobody...“

NB Svoboda = subjektivita, („či“) cíl, vědomí, snaha NB
--

* Hegel, Werke, Bd. IV, Berlin 1834^[231]. Red. [Srov. Hegel, Logika ako veda II, Bratislava 1986, s. 210. Čes. red.]

S V A Z E K V.
L O G I K A J A K O V Ě D A

Díl II: *Subjektivní logika čili nauka
o pojmu*

O P O J M U V Ů B E C

V prvních dvou částech jsem neměl Vorarbeiten*, a zde naopak mám „verknöchertes Material“, který je třeba „in Flüssigkeit bringen...“** (3) ***

„Bytí a podstata jsou potud momenty jeho“ (= des Begriffs****) „vznikání“ (5).

Obrátit: pojmy jsou nejvyšší produkty mozku jakožto nejvyššího produktu hmoty.

„Objektivní logika, která zkoumá *bytí a podstatu*, tvoří tedy vlastně *genetický výklad pojmu*“ (6).

9—10: Veliký význam Spinozovy filozofie jakožto filozofie substance (to je hledisko velmi *vysoké*, ale neúplné, ne nejvyšší: ostatně, vyvrátit filozofický systém neznamená jej zavrhnout, nýbrž dále rozvinout, ne jej nahradit jiným, jednostranným protikladem, nýbrž začlenit jej do něčeho vyššího). Ve Spinozově systému není svobodného, samostatného, vědomého subjektu (chybí mu „*svoboda a samostatnost subjektu uvědomujícího si sebe sama*“), ale i u Spinozy atributem substance je *myšlení* (10 i. f.).

* — předběžné práce. *Red.*

** — „zkostnatělý materiál“, [který je třeba] „uvést do plynnosti...“ *Red.*

*** *Hegel, Werke, Bd. V, Berlin 1834*[²³²]. *Red.* [Srov. Hegel, *Logika ako veda, Bratislava 1986, s. 213. Čes. red.*]

**** — pojmu. *Red.*

- 13 i. f.: Mimochodem, jak bylo svého času ve filozofii módou „das Schlimme nachzusagen“ der Einbildungskraft und dem Gedächtnisse*, — tak je **nyňí** módou snižovat význam „pojmu“ (= „das höchste des Denkens“**) a *přeceňovat* „das Unbegreifliche“*** narážka na Kanta?.

Přecházejí ke kritice *kantovství*, pokládá Hegel za jeho velikou zásluhu (15), že byla vyzdvihnuta myšlenka „transcendentální jednoty apercepce“ (jednota vědomí, v němž se tvoří pojem), ale vytýká Kantovi *jednostrannost* a *subjektivismus*:

od nazírání k poznání objektivní reality...		„Jak je“ (der Gegenstand****) ... „v myšlení, tak je potom o sobě a pro sebe; jak je v názoru či představě, tak je jevem...“ (16) (Kantův idealismus Hegel <i>povyšuje</i> ze subjektivního na objektivní a absolutní...)
--	--	---

Kant uznává objektivnost pojmů (Wahrheit† je jejich předmět), přesto však je ponechává subjektivními. Rozvažování (Verstand) předesílá Gefühl und Anschauung††. Hegel o tom praví:

„Pokud však jde především o vztah rozvažování či pojmu k předcházejícím stupňům, záleží na tom, která věda se zabývá určováním forem daných stupňů. V naší vědě jakožto čisté logice jsou těmito stupni *bytí* a *podstata*. V psychologii jsou rozvažování předeslány *počitek* a *názor*, a pak *představa* vůbec. Ve Fenomenologii ducha jakožto nauce o vědomí se k rozvažování stoupalo po stupních smyslového vědomí a pak vnímání“ (17). U Kanta je to zde vyloženo velmi „neúplně“.

* — „znevažovat“ představivost a paměť. *Red.*

** — „toho nejvyššího v myšlení“. *Red.*

*** — „nepochopitelné“. *Red.*

**** — předmět. *Red.*

† — pravda. *Red.*

†† — počitek a názor. *Red.*

Potom — **TO HLAVNÍ** —

„Zde... se musíme na pojem dívat nikoli jako na akt sebe si vědomého rozvažování, nikoli jako na subjektivní rozvažování, nýbrž jako na pojem o sobě a pro sebe, jenž je **ZROVNA TAK STUPNĚM PŘÍRODY JAKO DUCHA. ŽIVOT ČI ORGANICKÁ PŘÍRODA JE TÍM STUPNĚM PŘÍRODY, NA NĚMŽ VYSTUPUJE POJEM**“ (18).

„Předvečer“
zvratu
objektivního
idealismu
v materia-
lismus

Pak následuje velmi zajímavé místo (s. 19—27), kde *Hegel vyvrací Kanta právě gnozeologicky* (Engels měl v *Ludwigu Feuerbachovi pravděpodobně* na mysli právě toto místo, když psal, že *to hlavní* proti Kantovi řekl již Hegel, pokud je to z idealistického hlediska možné⁹¹), odhaluje Kantovu dvojakost, nedůslednost, jeho, abych tak řekl, kolísání mezi empirismem (= materialismem) a idealismem, přičemž Hegel argumentuje *zcela a výlučně* z hlediska *důslednějšího* idealismu.

Begriff není ještě to nejvyšší: ještě výše je *idea* = jednota Begriff s realitou.

„Je to jen pojem, říkáváme, kdykoli proti pojmu stavíme nejen ideu, nýbrž i smyslové, prostorové a časové hmatatelné jsoucno jako něco, co je významnější než pojem. Abstraktní pak pokládáme za méně významné než konkrétní proto, že z něho bylo vypuštěno tolik takovéto látky. Abstrahování má podle tohoto mínění ten význam, že z konkrétního se jen *pro naši subjektivní potřebu* vyjímá ten či onen znak tak, aby se vynecháním tak mnoha jiných kvalit a vlastností předmětu těmito kvalitám a vlastnostem nijak neubíralo na jejich ceně a hodnotě; nýbrž aby jakožto reálné, jenže nacházející se na druhé straně, byly stále ještě ponechávány jako plně platné; takže to je jen *nemohoucnost* rozvažování, že nedovede pojmut takové bo-

Kant
snižuje
sílu
rozvažování

důslednější
idealista
se chytá
boha!

hatství a že se musí spokojit s ubohou abstrakcí. Postavíme-li však danou látku názoru a rozmanitost představy jakožto reálné proti myšlenému a pojmu, pak je to postoj, jehož se zřící je podmínkou nejen filozofování, nýbrž předpokládá to už i náboženství; jak je možná jeho potřeba a smysl, je-li prchavý a povrchový jev smyslového a jednotlivého ještě pokládán za pravdu?... Abstrahující myšlení tedy nesmíme pokládat za pouhé ponechání smyslové látky stranou, která tím neutrpí nijakou újmu na své realitě, nýbrž je to spíše zrušení a také redukce této látky jakožto pouhého jevu na to, co je podstatné a co se projevuje jen v pojmu“ (19—21).

Hegel má *v podstatě* proti Kantovi plnou pravdu. Myšlení, stoupajíc od konkrétního k abstraktnímu, se nevzdaluje — je-li *správné* (NB) (a Kant jako všichni filozofové mluví o správném myšlení) — *od pravdy*, nýbrž se k ní přibližuje. Abstrakce *hmoty*, přírodního *zákona*, abstrakce *hodnoty* atd., jedním slovem *všechny* vědecké (správné, vážné, nikoli nesmyslné) abstrakce odrážejí přírodu hlouběji, věrněji, *úplněji*. Od živého nazírání k abstraktnímu myšlení *a od něho k praxi* — taková je dialektická cesta poznání *pravdy*, poznání objektivní reality. Kant snižuje vědění, aby udělal místo víře: Hegel povyšuje vědění, když ujišťuje, že vědění je vědění o bohu. Materialista povyšuje vědění o hmotě, přírodě a posílá boha a filozofickou sebranku, která jej hájí, na smetiště.

„Hlavní nedorozumění, k němuž zde dochází, je to, jako by přirozený princip či počátek, východisko v přirozeném vývoji či v dějinách vytvářejícího se individua, byl pravdivý a také pojmově první“ (21). (— To je správné, že lidé začínají *tímto*, ale *pravda* není na počátku, nýbrž na

konci, přesněji v pokračování. Pravda není počáteční dojem)... „ale filozofie nemá být vyprávěním o tom, co se děje, nýbrž poznáním toho, co je v něm *pravdivé*“ (21).

U Kanta „psychologický idealismus“: Kantovy kategorie „jako by byly *jen* určeními pocházejícími ze sebevědomí“ (22). Když Kant postupuje od rozvažování (Verstand) k rozumu (Vernunft), snižuje význam myšlení tím, že mu upírá schopnost „dospět až k úplné pravdě“.

„Bývá“ (u Kanta) „prohlašováno za přestupek, jestliže se logika, jež má být *jen kánonem usuzování*, považuje za *organon* k vytváření *objektivních* názorů. Pojmy rozumu, v nichž se dá vytušit vyšší síla (idealistická fráze!) a hlubší (*správně!!*) obsah, nemají v sobě již nic *Konstitutives** má být: *Objektives***], jako ještě mají kategorie; jsou to *pouhé* ideje; mohou se zcela volně používat, ale tyto inteligibilní podstaty, v nichž by se měla zcela odhalit veškerá pravda, se nemají pokládat za nic víc než za *hypotézy*, jimž připisovat pravdu o sobě a pro sebe by byla svrchovaná svévole a šílená odvaha, neboť se *nemohou vyskytnout v žádné zkušenosti*. Bylo někdy možno si pomyslet, že filozofie upře inteligibilním podstatám pravdivost proto, že postrádají prostorovou a časovou látku smyslovosti?“ (23)

I tu má Hegel v podstatě *pravdu*: *hodnota* je kategorie, která entbehrt des Stoffes der Sinnlichkeit***, ale je *pravdivější* než zákon nabídky a poptávky. Jenže Hegel je idealista: odtud ten nesmysl: „*Konstitutives*“ etc.

Kant na jedné straně zcela jasně uznává „*objektivnost*“ myšlení („des Denkens“) („totožnost pojmu a věci“), — ale na druhé straně...

* — *konstitutivního. Red.*

** — *objektivního. Red.*

*** — *postrádá látku smyslovosti. Red.*

Hegel je
pro pozna-
telnost věci
o sobě

„Na druhé straně se opět právě tak
tvrdí, že přece nemůžeme poznat věci, jak
jsou o sobě a pro sebe, a že pravda je po-
znávajícímu rozumu nedostupná; ta prav-
da, jež záleží v jednotě objektu a pojmu,
je prý přece jen jev; a to opět z toho dů-
vodu, že obsah je jen rozmanitost názoru.
Co se toho týče, bylo zde již připomenuto,
že právě v pojmu se tato rozmanitost, po-
kud je vlastní názoru v protikladu k pojmu,
ruší, a že předmět je skrze pojem uváděn
zpět ve svou nikoli nahodilou podstatu,
která vchází v jev, a právě proto jev není
něco jen nepodstatného, nýbrž projev pod-
staty“ (24—25).

jev je
projev
podstaty

NB

NB

„Bude vždy s podivem, jak Kantova fi-
lozofie uznala tento vztah myšlení k smys-
lovému jsoucnu, u něhož se zastavila, jen
za relativní vztah pouhého jevu, a třebaže
uznala a vyslovila vyšší jednotu jich obou
v ideji vůbec, například v ideji jakéhosi
nazírajícího rozvažování, přece jen se za-
stavila u onoho relativního vztahu a u tvr-
zení, že pojem vůbec je a zůstává od rea-
lity oddělen; tím uznala za *pravdu* něco,
co sama prohlásila za konečné poznání,
zatímco to, co uznala za *pravdu* a pro co
stanovila určitý pojem, prohlásila za něco
přemrštěného, nedovoleného a za věci po-
myslné.“

!!Chacha!

V logice se *idea* „stává tvůrkyní příro-
dy“ (26).

Logika je „formální věda“ *oproti* kon-
krétním vědám (o přírodě a duchu), ale
její předmět je „čistá pravda“... (27)

Když se Kant ptá, co je pravda (Kritika čistého rozumu^[270], s. 83), a když dává triviální odpověď („shoda poznání s jeho předmětem“), potírá sám sebe, neboť „základní tvrzení transcendentálního idealismu“ je,

že „rozumové poznání nemůže postihnout věci o sobě“ (27);

je však jasné, že to vše jsou „nepravdivé představy“ (28).

Namítá-li Hegel proti čistě formálnímu pojmání logiky (jež prý nacházíme i u Kanta), že z obvyklého hlediska (pravda je shoda „Übereinstimmung“ poznání s objektem) je k shodě „nutně zapotřebí obou“ (29), praví, že formální v logice je „čistá pravda“ a že

„...toto formální tedy musí být myšleno jako v sobě mnohem bohatší na určení a obsah a rovněž jako nekonečně účinnější vzhledem ke konkrétnímu, než se to obvykle uznává...“ (29)

„I kdybychom v logických formách neviděli nic víc než formální funkce myšlení, pak už i proto by zasloužily, aby se zkoumalo, jak dalece samy pro sebe odpovídají pravdě. Logika, která se tím nezabývá, si může činit nárok nanejvýš na to, aby byla oceňována jako *přírodovědecký popis jevů myšlení*, jak se ve skutečnosti vyskytují“ (30–31). (To prý je Aristotelova nesmrtelná zásluha), avšak „je nutno jít dále“ (31).

Tedy nejen popis *forem* myšlení a nejen *přírodovědecký popis jevů myšlení* (čím se to liší od popisu *forem*??), nýbrž i *shoda s pravdou*, tj. ?? kvintesence nebo jednodušeji rezultáty a výsledky dějin myšlení?? Zde je u Hegela idealistická nejasnost a nedořečenost. *Mystika*.

V tomto pojetí spadá logika v jedno s teorií poznání. To je vůbec velmi závažná otázka.

*Ne psychologie, ne fenomenologie ducha, **nýbrž** logika = problém pravdy.*

Obecné
zákony
pohybu
světa a
myšlení

Srov. Encyklopedie, sv. VI, s. 319*:
„Vskutku jsou však (die logischen Formen)
naopak jako formy pojmu *živoucím duchem*
skutečna...“

Begriff, vyvíjeje se v „adäquater Begriff“***
stává se ideou (33)***. „Pojem ve své objek-
tivitě je věc jsoucí sama o sobě a pro sebe“ NB NB
(33).

= objektivismus + mystika a zrada na vývoji.

* Hegel, Werke, Bd. VI, Berlin 1840 [233]. Red. [Srov. Hegel, Logika, Bratislava 1961, s. 218. Čes. red.]

** — „adekvátní pojem“. Red.

*** Hegel, Werke, Bd. V, Berlin 1834[232]. Red. [Srov. Hegel, Logika ako veda, Bratislava 1986, s. 237. Čes. red.]

PRVNÍ ODDÍL

SUBJEKTIVITA

Dialektický pohyb „pojmu“ — od čistě „formálního“ pojmu na počátku — k *soudu* (Urteil), pak — k *úsudku* (Schluß), a nakonec — k přeměně ze subjektivity pojmu v jeho *objektivitu* (34—35)*.

Prvním charakteristickým rysem pojmu je *obecnost* (Allgemeinheit). NB: Pojem vzešel z *podstaty*, která vzešla z *bytí*.

Další vývoj *obecného*, *zvláštního* (Besonderes) a *jednotlivého* (Einzelnes) je nanejvýš abstraktní a „*abstrus*“**.

En lisant...
These parts
of the work
should be
called:
a best
means for
getting a
headache!***

Kuno Fischer vykládá tyto „abstrúzní“ úvahy velmi špatně, vybírá jen *to lehčí* — příklady z *Encyklopedie* — a přidává banálnosti (proti Francouzské revoluci. Kuno Fischer, sv. 8, 1901^[209], s. 530) etc., ale neukazuje čtenáři, *jak* najít klíč k obtížným přechodům, odstínům, přelivům a odlivům Hegelových abstraktních pojmů.

* *Hegel, Werke*, Bd. V, Berlin 1834^[232]. *Red.* [Srov. Hegel, *Logika* ako veda, Bratislava 1986, s. 238. *Čes. red.*]

** — „*nejasný*“. *Red.*

*** Při čtení... Tyto části díla by měly být nazvány: nejlepší prostředek k rozbolení hlavy! *Red.*

Či je to *přece*
jen daň staré,
formální logi-
ce? Ano! A ješ-
tě jedna daň
mysticismu =
idealismu

Voilà* hojnost
„určení“ a Be-
griffsbestim-
mungen** této
části Logiky!

Zřejmě je i zde pro Hegela to
hlavní naznačit *přechody*. Z určitého
hlediska, za určitých podmínek obec-
né je jednotlivé, jednotlivé je obecné.
Nejen (1) *souvislost*, a to souvislost
nerozlučná, všech pojmů a soudů,
nýbrž i (2) *přechody* jednoho v druhé,
a nejen přechody, ale i (3) *totožnost*
protikladů — to je pro Hegela to
hlavní. Ale to jen „prosvítá“ **mlhou**
arci „abstrúzního“ výkladu. Dějiny
myšlení z hlediska vývoje a použití
obecných pojmů a kategorií logiky —
voilà ce qu'il faut!***

správně!

Na s. 125 uvádí Hegel „proslulý“ úsu-
dek „všichni lidé jsou smrtelní, Gaius je
člověk, je tedy smrtelný“, a duchaplně
dodává: „Člověk hned propadne nudě,
slyší-li takový úsudek“ — to pramení
z „bezcné formy“ — a hlubokomyslně
poznamenává:

„Všechny věci } „Všechny věci jsou *úsudkem*, čímsi obec-
jsou } ným, co je prostřednictvím zvláštního
úsudky...“ } spjato s jednotlivým; nejsou ovšem celkem
NB } sestávajícím ze *tří vět*“ (126).

NI

Velmi dobře! Nejobyčejnější logické „figury“ (to vše
v § o „první figuře úsudku“) jsou školsky otřepané, sit
venia verbo, nejobyčejnější vztahy věcí.

* Hle. *Red.*

** — pojmových určení. *Red.*

*** — hle, toho je zapotřebí! *Red.*

Analýza úsudků u Hegela (E. — B. — A., Eins; Besonderes; Allgemeines*, B. — E. — A. etc.) připomíná Marxovo napodobování Hegela v I. kapitole⁹².

O Kantovi

Mimo jiné:

„Kantovy antinomie rozumu nejsou nic jiného, než že se jednou bere za základ jedno určení pojmu, podruhé právě tak nutně druhé...“ (128—129)

<p>K Hege- lovi by bylo třeba se vrátit, kdyby- chom chtěli krok za krokem rozebí- rat kte- roukoli běžnou logiku a teorii poznání některé- ho kan- tovce apod.</p>	<p><i>NB</i>: Umkeh- ren**: Marx <i>aplikoval</i> Hege- lovu dialek- tiku v její ratio- nální formě na poli- tickou ekono- mii</p>	<p>V tvoření (abstraktních) po- jmů a v operacích s nimi je <i>už</i> zahrnuta představa, přesvěd- čení, <i>vědomí</i> zákonitosti objek- tivní souvislosti světa. Vydělo- vat z této souvislosti kauzalitu je nesmysl. Popírat objektivitu pojmu, objektivitu obecného v jednotlivém a zvláštním je nemožné. Hegel je tedy mno- hem hlubší než Kant a jiní, zkoumá-li v pohybu pojmu odraz pohybu objektivního svě- ta. Jako prostá forma hodnoty, jednotlivý akt směny jednoho daného zboží za jiné již v sobě zahrnuje v nerozvinuté formě <i>všechny</i> hlavní rozpory kapita- lismu — tak již nejprostší <i>zobecnění</i>, první a nejprostší tvo- ření <i>pojmu</i> (soudů, úsudků etc.) znamená stále hlubší poznání</p>	<p><i>NB</i> K otázce skuteč- ného význa- mu Hege- lovy Logiky</p>
---	--	---	--

* — jedinečné; zvláštní; obecné. *Red.*

** Obrátit. *Red.*

objektivní souvislosti světa člověkem. Zde nutno hledat pravý smysl, význam a úlohu Hegelovy Logiky. Toto NB.

Dva aforismy:

Ke kritice současného kantovství, machismu apod.:

1. Plechanov kritizuje kantovství (a agnosticismus vůbec) spíše z vulgárněmaterialistického než z dialektickomaterialistického hlediska, *pokud* jen a limine* jejich soudy *zamítá* a *neopravuje* (jako Hegel opravoval Kanta) je tím, že by je prohluboval, zobecňoval, rozšiřoval a poukazoval na *souvislost* a *přechody* veškerých pojmů.

2. Marxisté kritizovali (na počátku 20. století) kantovce a humovce spíše feuerbachovsky (a büchnerovsky) než hegelovsky.

NB „Zkušenost, která spočívá na indukci, je přijímána jako platná, *ačkoli* vjem, jak se přiznává, *není* dovršen; lze však jen předpokládat, že se proti této zkušenosti nemůže vyskytnout žádná instance, pokud je tato zkušenost o sobě a pro sebe pravdivá“ (154).

Toto místo je v § Úsudek z indukce. Nejprostší pravda, získaná nejprostší induktivní cestou, je vždy neúplná, neboť zkušenost je vždy neukončená. Ergo: souvislost indukce s analogií — s *dohadem* (vědeckým předvídaním), relativnost každého vědění a absolutní obsah v každém novém kroku poznání.

* — od samého počátku. Red.

Aforismus: Nemůžeme plně pochopit Marxův Kapitál a zvláště jeho I. kapitolu, jestliže neprostudujeme a nepochopíme *celou* Hegelovu Logiku. Tedy po celé půlstoletí nikdo z marxistů Marxe nepochopil!!

Přechod úsudku podle analogie (z analogie) k úsudku z nutnosti, úsudku z indukce v úsudek z analogie, úsudku od obecného k jednotlivému, úsudek od jednotlivého k obecnému, výklad *souvislosti* a *přechodů* [souvislost jsou právě přechody], to je Hegelův úkol. Hegel skutečně *dokázal*, že logické formy a zákony nejsou prázdnou slupkou, nýbrž *odrazem* objektivního světa. Správněji: *nedokázal*, nýbrž *geniálně vytušil*.

aforismus.

V *Encyklopedii* Hegel poznamenává, že oddělování *rozvažovací schopnosti* a *rozumu*, *pojmu* toho a onoho druhu musí být chápáno tak, že

„záleží na našem počínání, zda se buď zastavíme jen u negativní a abstraktní formy pojmu, anebo jej pochopíme, v souhlase s jeho pravou povahou, jako něco zároveň pozitivního a konkrétního. Tak například zkoumáme-li svobodu jako abstraktní protiklad nutnosti, je to pouhý pojem rozvažovací schopnosti, zatímco pravý a rozumový pojem svobody v sobě obsahuje nutnost jako uchovanou“ (s. 347—348, sv. VI)*.

(abstraktní
a konkrétní
pojmy

svoboda
a nutnost

* Hegel, Werke, Bd. VI, Berlin 1840^[233] Red. [Srov. Hegel, Logika, Bratislava 1961, s. 237 n. Čes. red.]

Ib. s. 349: *Aristotelés* popsal logické formy s takovou úplností, že „v podstatě“ nebylo co dodat.

Obyčejně jsou pokládány „figury úsudků“ za pustý formalismus. „Mají však“ (tyto figury) „velmi hluboký smysl, jenž spočívá v nutnosti, že *každý moment* jako pojmové určení se sám stává celkem a *zprostředkujícím důvodem*“ (352, sv. VI).

Encyklopedie (sv. VI, s. 353—354):

NB || „Objektivní smysl figur úsudku je obecně ten, že všechno rozumové se ukazuje jako trojčlenný úsudek, a to tak, že každý z jeho členů zaujímá jak místo krajního členu, tak místo zprostředkujícího středu. To je jmenovitě případ tří členů filozofické vědy, tj. logické ideje, přírody a ducha. Zde je především příroda středním, spojujícím členem. Příroda, tato NB || bezprostřední totalita, se rozvíjí v oba krajní členy — v logickou ideu a ducha.“ +

NB:

Hegel „*jen*“
zbožšťuje
tuto „lo-
gickou
ideu“,
zákonitost,
všeobec-
nost

„Příroda, tato bezprostřední totalita, se rozvíjí v logickou ideu a ducha.“
Logika je učení o poznání. Je to teorie poznání. Poznání je odrazení přírody člověkem. Ale není to prostý, bezprostřední, ucelený odraz, nýbrž proces řady abstrakcí, formování, tvoření pojmů, zákonů etc., tyto pojmy, zákony etc. (myšlení, věda = „logická idea“) *zachycují* právě podmíněně, přibližně univerzální zákonitost věčně se pohybující a vyvíjející přírody. Zde jsou *skutečně*, objektivně **tři** členy: 1. příroda; 2. lidské poznání = lidský **mozek** (jako nejvyšší produkt téže přírody) a 3. forma odrazu přírody v lidském poznání, a touto formou jsou právě pojmy, zákony, kategorie etc.

Člověk nemůže zachytit = odrazit = zobrazit *veškerou* přírodu v její úplnosti, v její „bezprostřední totalitě“, může se k tomu jen *věčně* přibližovat tím, že vytváří abstrakce, pojmy, zákony, vědecký obraz světa atd. atp.

+ „Duch je však duchem, jen pokud je zprostředkován přírodou...“ „Duch je to, co v přírodě poznává logickou ideu a co ji takto pozvedá k její podstatě...“ „Logická idea je, absolutní substance jak ducha, tak i přírody, ono všeobecné, všepronikající“ (353—354).

NB

Výstižná poznámka o analogii:

„Je to **instinkt** rozumu, který dává tušit, že to či ono empiricky nalezené určení má svůj základ ve **vnitřní přirozenosti** či v druhu předmětu, a který se o toto určení dále opírá“ (357). (Sv. VI, s. 359.)

A s. 358: oprávněné přezírání přírodní filozofie prý vyvolala nicotná hra s *prázdnými* analogiemi.

Sám proti sobě!

V běžné logice* bývá formalisticky oddělováno myšlení od objektivit:

„Myšlení se zde pokládá za čistě subjektivní a formální činnost, zatímco objektivno, na rozdíl od myšlení, se pokládá za něco pevného a pro sebe daného. Tento dualismus však není pravdivý, a nemá smysl brát určení subjektivit a objektivit jen tak jednoduše a neptat se na jejich původ...“ (359—360) Ve skutečnosti je subjektivita jen stupněm vývoje z bytí a podstaty — a pak tato subjektivita

* Slovo „logice“ je v rukopise spejeno šipkou se slovem „zde“ v následujícím citátu z Hegela. *Red.*

„dialekticky ‚proráží svou mez‘“ a „úsudkem si otevírá cestu k objektivitě“ (360).

Velmi hluboké a důmyslné! Zákony logiky jsou odrazy objektivna v subjektivním vědomí člověka.

Sv. VI, s. 360:

„Realizovaný pojem“ je objekt.

Tento přechod od subjektu, od pojmu k objektu se prý zdá „podivný“, ale objektem musíme rozumět ne prostě bytí, nýbrž bytí ukončené, „v sobě samém konkrétní, úplné, samostatné...“ (361)

„Svět je jinobytí ideje.“

Subjektivita (čili pojem) a objekt — jsou totéž a nejsou totéž... (362)

Nesmysl o ontologickém důkazu, o bohu!

NB

„Je zcestné pohlížet na subjektivitu a objektivitu jako na nějaký pevný a abstraktní protiklad. Obě jsou plně dialektické...“ (367)

DRUHÝ ODDÍL

OBJEKTIVITA

(Logika) V, 178*:

Dvojí význam objektivity: „...ukazuje se, že i objektivita má dvojaký význam — jednak stát proti samostatnému pojmu, ale také být jsoucím o sobě a pro sebe...“ (178)

objektivita

„Za poznání pravdy se pokládá poznat objekt tak, aby byl prost jakékoli příměsi subjektivní reflexe...“ (178)

poznání
objektu

Úvahy o „mechanismu“ — dále — arciabstrúzní, ne-li vůbec naprostý nesmysl.

Dále, idem o *chemismu*, o stadiu „soudu“ etc.

Část s nadpisem *Zákon* (198—199) nepodává to, co bychom mohli v tak zajímavé otázce od Hegela očekávat. Podivné, proč je „zákon“ vztahován k „mechanismu“?

Pojem *zákona* se zde sblíží s pojmy „pořádek“ (Ordnung), stejnotvárnost (Gleichförmigkeit); nutnost; „duše“ der objektiven Totalität**; „princip samopohybu“.

toto
sblížení
je velmi
důležité

To vše z hlediska toho, že mechanismus je prý jinobytí ducha, pojmu etc., duše, individuálnosti... Zřejmě hra s prázdnými analogiemi!

* Hegel, Werke, Bd. V, Berlin 1834[²³²]. Red.

** — objektivní totality. Red.

Poznamenat, že na s. 210 nacházíme po-
 „příroda = || jem „Naturnotwendigkeit“ — „obojí, me-
 pohrou- || chanismus i chemismus, jsou tedy shrnovány
 žení pojmu || pod přírodní nutnost“... neboť zde vidíme
 do vnějš- (((„jeho“ (pojmu) „pohroužení do vnějšnosti“))
 nosti“ (((ib.).))
 (chacha!)

svoboda || „Bylo připomenuto, že protiklad teleolo-
 a nutnost || gie a mechanismu je především obecnější
 || protiklad svobody a nutnosti. Kant uvedl
 || protiklad v této formě mezi antinomiemi ro-
 || zumu, a to jako třetí rozpor transcendentál-
 || ních idejí“ (213). Hegel stručně opakuje
 || Kantovy důkazy pro tezi a antitezi, konsta-
 || tuje prázdnotu těchto důkazů a obrací po-
 || zornost na výsledek Kantovy úvahy:

Hegel proti || „Kantovo řešení této antinomie je úplně
 Kantovi || stejné jako obecné řešení ostatních; že totiž
 (o svobodě || rozum nemůže dokázat ani jedno, ani druhé
 a nutnosti) || tvrzení, protože pokud jde o možnost věcí,
 || nemůžeme mít na základě čistě empirických
 || přírodních zákonů žádný určující princip
 || a priori; že tedy je dále obě nutno pokládat
 || **nikoli za objektivní tvrzení, nýbrž za**
 || **subjektivní maximy**; že mám na jedné
 || straně vždy o všech přírodních událostech
 || uvažovat podle principu pouhého přírodního
 || mechanismu, což mi však nebrání, abych při
 || příležitostném popudu sledoval některé pří-
 || rodní formy podle jiné maximy, totiž podle
 || principu konečných příčin; jako by tyto dvě
 || maximy, jež mají být ostatně nutné jen pro
 || lidský rozum, nebyly v témž protikladu jako
 || ona tvrzení. — Jak bylo již dříve připomenu-
 || to, na celém tomto hledisku není zkoumáno
 || to, co filozofický zájem jediné vyžaduje,

totiž který z obou principů obsahuje pravdu o sobě a pro sebe; pro toto hledisko však není rozdíl v tom, mají-li být tyto principy pokládány za objektivní, což zde znamená — za vnějšně existující určení přírody, či za pouhé maximy subjektivního poznání; **zde jde vlastně o poznání subjektivní, tj. nahodilé, jež na příležitostný popud** používá té či oné maximy, a to podle toho, kterou z nich pokládá za vhodnou pro dané objekty, a jež se ostatně neptá po pravdě těchto určení samých, ať už jsou to určení objektů, či určení poznání“ (215—216).

Hegel:

Účel vyplynul jako *třetí* člen vzhledem k mechanismu a chemismu; je jejich pravdou. Tím, že sám stojí ještě ve sféře objektivity či bezprostřednosti totálního pojmu, je ještě ovlivněn vnějšností jako takovou a má proti sobě objektivní svět, na nějž se vztahuje. Po této stránce se nám při zkoumání účelového vztahu, jenž je vztahem vnějším, stále ještě objevuje mechanická příčinnost, k níž nutno všeobecně počítat i chemismus, objevuje se však jako tomuto vztahu podřízená, jako o sobě a pro sebe zrušená“ (216—217).

„Z toho vyplývá povaha podřízenosti obou předcho-

*Materialistická
dialektika:*

Zákony vnějšního světa, přírody, jež se dále dělí na *mechanické a chemické* (to je velmi důležité), jsou základy *cílevědomé* činnosti člověka.

Člověk ve své praktické činnosti má před sebou objektivní svět, je na něm závislý, určuje jím svou činnost.

Z této strany, ze strany praktické (cíle si kladoucí) lidské činnosti se nám mechanická (a chemická) příčinnost světa (přírody) jeví jako něco *vnějšního*, jakoby druhořadého, jakoby skrytého.

Dvě formy *objektivního* procesu: příroda (mecha-

zích forem objektivního procesu; to druhé, co v nich je v nekonečném pokroku, je pro ně především zvnějška kladený pojem, jímž je účel; nejen pojem je jejich substance, nýbrž i vnějškovost je pro ně podstatný, jejich určenost vytvářející moment. A tak se mechanická nebo chemická technika už svým charakterem, totiž tím, že je určena zvnějšku, sama od sebe nabízí účelovému vztahu, který je teď třeba blíže prozkoumat“ (217).

nická a chemická) a cíle si kladoucí lidská činnost. Vzájemný vztah těchto forem. Cíle člověka se zpočátku zdají cizími („jinými“) ve vztahu k přírodě. Vědomí člověka, věda („der Begriff“) odráží podstatu, substanci přírody, ale toto vědomí je současně vnější ve vztahu k přírodě (nespadá s ní ihned ani prostě vjedno).

MECHANICKÁ A CHEMICKÁ TECHNIKA slouží cílům člověka právě proto, že její charakter (podstata) záleží v jejím určení vnějšími podmínkami (přírodními zákony).

((TECHNIKA a OBJEKTIVNÍ svět. TECHNIKA a ÚČELY))

„...má (der Zweck*) před sebou objektivní mechanický a chemický svět, k němuž se vztahuje jeho činnost jako k něčemu danému...“ (219—220) „Potud má ještě jistou vpravdě mimosvětovou existenci, pokud totiž proti němu stojí ona objektivita...“ (220)

Ve skutečnosti jsou lidské cíle vyvolávány objektivním světem a předpokládají jej, nacházejí jej jako daný, skutečný. Ale člověku *se zdá*, že jeho cíle jsou vzaty odněkud mimo svět, že jsou na světě nezávislé („svoboda“).

((NB: To vše v části o „subjektivním účelu“ NB)) (217—221).

* — účel. Red.

Strana Leninova rukopisu
Konspekt Hegelovy knihy
Logika jako věda ze září — prosince 1914
Zmenšeno

„Účel se spojuje skrze prostředek s objektivitou a v ní se sebou samým“ (221, část: Prostředek).

„Vzhledem k tomu, že účel je konečný, má dále nějaký konečný obsah; podle toho tedy není něčím absolutním či vůbec něčím o sobě a pro sebe rozumným. Prostředek však je vnější střední člen úsudku, jenž je provedením účelu; v prostředku se tudíž projevuje jeho vnitřní rozumnost jako něco, co se udržuje v tomto vnějším druhém, a to právě skrze tuto vnějškovost. Potud je prostředek něco vyššího než konečné účely vnější účelnosti; pluh je něco čestnějšího než bezprostřední požitky, které jsou jeho prostřednictvím získávány a jež jsou účely. Nástroj se udržuje, zatímco bezprostřední požitky zanikají a upadají v zapomenutí. **SVÝMI NÁSTROJI ČLOVĚK OVLÁDÁ VNĚJŠÍ PŘÍRODU, I KDYŽ VE SVÝCH ÚČELECH JE JÍ SPÍŠE PODROBEN**“ (226).

počátky
historického
materialismu
u Hegela

Hegel
a historický
materialismus

Vorbericht^[259], tj. předmluva knihy datována:
Norimberk, 21. VII. 1816.

Toto v části Provedený účel

**HISTORICKÝ MATERIALISMUS JAKO JEDNA
Z APLIKACÍ A ROZVINUTÍ GENIÁLNÍCH IDEJÍ —
ZRN, JEŽ JSOU U HEGELA V ZÁRODKU.**

„Teleologický proces je překlad pojmu (sic!) existujícího rozlišeně jako pojem do objektivitu...“ (227)

**KATEGO-
RIE
LOGIKY
A
LIDSKÁ
PRAXE**

Když se Hegel snaží — někdy se tím dokonce trápí a moří — vtěsnat účelnou lidskou činnost do kategorií logiky, říká, že tato činnost je „úsudek“ (Schluß), že subjekt (člověk) hraje úlohu jakéhosi „člena“ v logické „figuře“, „úsudku“ apod., — **PAK TO NENÍ JEN NÁSILNOST, JEN HRA. MÁ TO VELMI HLUBOKÝ, ČISTĚ MATERIALISTICKÝ OBSAH. MUSÍ SE TO PŘEVŘÁTIT: V PRAKTICKÉ LIDSKÉ ČINNOSTI MUSELO LIDSKÉ VĚDOMÍ MILIÓNKRÁT A MILIÓNKRÁT OPAKOVAT RŮZNÉ LOGICKÉ FIGURY, ABY TYTO FIGURY MOHLY NABÝT VÝZNAMU AXIOMŮ. TOTO NOTA BENE.**

NB

„Pohyb účelu dosáhl nyní toho, že moment vnějšíkovosti není jen kladen v pojmu a že pojem není jen povinováním a snažením, nýbrž že je jakožto konkrétní totalita totožný s bezprostřední objektivitou“ (235).

NB

Na konci části o „provedeném účelu“, na konci oddílu II (hlavy III: Teleologie) — *Objektivita* — přechod k oddílu III: **Idea**.

**OD SUBJEK-
TIVNÍHO
POJMU A
SUBJEKTIV-
NÍHO ÚČELU
K OBJEK-
TIVNÍ
PRAVDĚ**

Pozoruhodné: k „ideji“ jakožto ztotožnění pojmu s objektem, k ideji jakožto *pravdě* přistupuje Hegel *přes* praktickou, účelnou činnost člověka. Těsně se přibližuje myšlence, že objektivní správnost svých idejí, pojmů, poznatků a vědy dokazuje člověk svou *praxí*.

TŘETÍ ODDÍL

I D E A

Začátek III. oddílu: „*Idea*“

„Idea je adekvátní pojem, **objektivní pravda** či pravda jako taková“ (236).

Vůbec úvod k III. oddílu (*Idea*) II. části *Logiky* (subjektivní logika), (sv. V, s. 236—243) a tomu odpovídající paragrafy **Encyklopedie** (§§ 213 až 215) **JSOU SNAD NEJLEPŠÍM VÝKLADEM DIALEKTIKY**. Zde je také nejvýš geniálně ukázána shodnost, abych tak řekl, logiky a gnozeologie. NB

Výrazu „*idea*“ se tu užívá i ve smyslu prosté představy. Kant.

„Kant znovu vyhradil výraz *idea* pro rozumový pojem. — Rozumový pojem má pak být podle Kanta pojmem nepodmíněného, vzhledem k jevům však má být transcendentní, tj. nemá se ho používat adekvátně empiricky. Pojmy rozumu mají sloužit pojmovému chápání, rozvažovací pojmy porozumění vjemů. — Vskutku však, jsou-li rozvažovací pojmy opravdu pojmy, pak jsou to pojmy, něco jimi chápeme...“ (236)

Hegel proti Kantovi proti transcendentnímu ve smyslu oddělování pravdy (objektivní) od empirie très bien!

Viz ještě níže o Kantovi

Stejně nesprávné je pokládat ideu za něco „neskutečného“ — jak se říká: „*to jsou jen ideje*“.

très bien!

„Jsou-li *myšlenky* něco pouze *subjektivního*, pak ovšem nemají žádnou další hodnotu, ne-zůstávají však proto pozadu za časovými a nahodilými *skutečnostmi*, které rovněž nemají žádnou další hodnotu než hodnotu nahodilostí a jevů. Jestliže naopak idea nemá mít hodnotu pravdy proto, že je vzhledem k jevům *transcendentní*, že ve smyslovém světě nemůže mít žádný předmět, s nímž by se shodovala, pak je to podivné nedorozumění, neboť ideji je upírána objektivní platnost proto, že jí chybí to, co dělá jev jevem, totiž *nepravdivé bytí* objektivního světa“ (237 až 238).

Pokud jde o praktické ideje, dovolávat se zkušenosti proti idejím pokládá sám Kant za *pöbelhaft**; ideje stanoví jako maximum, k němuž se skutečnost musí přiblížit. A Hegel pokračuje:

Hegel proti
Kantovu
„Jenseits“

„Jelikož jsme však dospěli k závěru, že idea je jednota pojmu a objektivity, pravda, pak ji nelze pokládat jen za *cíl*, jemuž je nutno se přibližovat, jenž však sám stále zůstává určitým druhem *onoho světa*, nýbrž dospěli jsme k tomu uznat, že všechno skutečné jest jen potud, pokud má v sobě a pokud vyjadřuje ideu. Předmět, objektivní a subjektivní svět, vůbec *se mají* s ideou nejen *shodovat*, nýbrž samy jsou shodou pojmu a reality; realita, která neodpovídá pojmu, je pouhý *jev*, subjektivní, nahodilý, svévolný, jež není pravdou“ (238).

Shoda
pojmu
s věcmi
není
subjektivní

„*Především* je (die Idee) || Idea (čti lidské poznání)
jednoduchá pravda, totož- || je shoda (souhlas) pojmu a

* — vulgární. *Red.*

nost pojmu a objektivitu jakožto všeobecné...“ (242)

„Za druhé je idea *vztah* pro sebe jsoucí subjektivitu jednoduchého pojmu a jeho objektivitu od něho *odlišené*; subjektivita je v podstatě *puď* po zrušení tohoto oddělení...“

„Jakožto tento vztah je idea *proces* směřující k rozštěpení se v individualitu a v její anorganickou přírodu k tomu, aby se opět tato příroda podrobila vládě subjektu a vrátila se k první jednoduché všeobecnosti. Totožnost ideje se sebou samou je v jednotě s *procesem*; myšlenka, jež osvobozuje skutečnost od zdání bezúčelné proměnlivosti a jež ji projasňuje v ideu, nemusí představovat tuto pravdu jako mrtvý klid, jako pouhý *obraz*, matný, bez puzení a pohybu, jako nějakého *génia* či *číslo* či abstraktní myšlenku; idea má vzhledem k svobodě, již v ní pojem dosahuje, v sobě také *velmi příkrý protiklad*; její klid spočívá v bezpečnosti a jistotě, s nimiž svoboda tento protiklad věčně plodí a věč-

objektivitu („všeobecné“). To — za prvé.

Za druhé, idea je **vztah** pro sebe jsoucí (= jakoby samostatné) subjektivitu (= člověka) k *odlišné* (od této ideje) objektivitě.

Subjektivita je **snaha** zrušit toto oddělení (ideje od objektu).

Poznání je *proces* pohroužení (rozumu) v anorganickou přírodu, aby byla podrobena vládě subjektu a zevšeobecněna (poznání obecného v jejích jevech)...

Ztotožnění myšlenky s objektem je **proces**. Myšlenka (= člověk) si nemusí představovat pravdu jako mrtvý klid, jako pouhý obraz (zobrazení), bledý (matný), bez impulsu, bez pohybu, jako *génia*, jako *číslo*, jako abstraktní myšlenku.

Idea má v sobě také nejsilnější rozpor, klid (pro lidské myšlení) spočívá v pevnosti a jistotě, s níž věčně plodí (tento rozpor myšlenky s objektem) a věčně jej překonává...

|| ně překonává a s nimiž se
v něm spojuje se sebou sa-
mou...“ ||

NB

Poznání je věčné, nekonečné přibli-
žování se myšlenky k objektu. *Odras*
přírody v lidském myšlení nutno poji-
mat ne „mrtvě“, ne „abstraktně“, *ne*
bez pohybu, **ne bez rozporů**, nýbrž
ve věčném **procesu** pohybu, vznikání
rozporů a jejich řešení.

„Idea je... idea *pravdy* a
dobra jakožto *poznávání* a
chtění... Proces tohoto ko-
nečného poznávání a (NB)
jednání (NB) činí zprvu
abstraktní všeobecnost tota-
litou a tím se tato abstraktní
všeobecnost stává *úplnou ob-
jektivitou*“ (243).

Idea je *poznávání* a snaže-
ní (chtění) [člověka]... Pro-
ces (přechodného, konečné-
ho, omezeného) poznávání
a **jednání** přeměňuje ab-
straktní pojmy v *úplnou ob-
jektivitu*.

TOTÉŽ V ENCYKLOPEDII (SV. VI).

Encyklopedie, § 213 (s. 385)*:

„Idea je *pravda*; neboť pravda
spočívá v tom, že objektivita od-
povídá pojmu... Ale také *všechno*
skutečné, pokud je něčím pravdi-
vým, je idea... Jednotlivé bytí
představuje jen jednu stránku
ideje; idea tedy potřebuje ještě
jiné skutečnosti, které se jeví rov-
něž jako zvlášť pro sebe trvající;
jen v jejich souhrnu a v *jejich vzá-*

Jednotlivé bytí
(předmět, jev etc.) je
(jen) **jedna stránka**
ideje (pravdy). Pravda
vyžaduje ještě jiné
stránky **skutečnosti**,
které se také jen zdají
samostatnými a zvlášť-
ními (besonders für
sich bestehende**).

* Hegel, Werke, Bd. VI, Berlin 1840^[233]. Red. [Srov. Hegel,
Logika, Bratislava 1961, s. 264. Čes. red.]

** — zvlášť pro sebe trvajícími. Red.

jenném vztahu se realizuje pojem. Jednotlivé, vzato samo o sobě, neodpovídá svému pojmu; tato omezenost jeho jsoucna tvoří jeho konečnost a vede k jeho zániku...“

Jen v jejich souhrnu (zusammen) a v jejich vztahu (Beziehung) se realizuje pravda.

Souhrn všech stránek jevu, skutečnosti a jejich (vzájemné) vztahy — z toho se skládá pravda. Vztahy (= přechody = rozpory) pojmů = hlavní obsah logiky, **příčemž** tyto pojmy (a jejich vztahy, přechody, rozpory) jsou ukázány jako odrazy objektivního světa. Dialektika věcí vytváří dialektiku idejí, a nikoli naopak.

Hegel
geniálně
vytušil
dialektiku
věcí (jevů,
světa,
přírody)
v dialektice
pojmů #

Tento aforismus by se měl vyjádřit populárněji, *beze* slova dialektika, asi takto: Hegel geniálně *uhodl* ve směně, vzájemné závislosti *všech* pojmů, v *totožnosti jejich protikladů*, v *přechodech* jednoho pojmu v druhý, ve věčné směně, v pohybu pojmů **PRÁVĚ TÝŽ VZTAH VĚCÍ, PŘÍRODY.**

právě jen
uhodl,
nic víc

v čem
spočívá
dialek-
tika?

= - - - - -
vzájemná závislost pojmů
” ”
všech ”
bez výjimky
přechody pojmů z jednoho
v druhý
” všech ” bez výjimky.

- - - - = NB
Každý pojem
je v určitém
vztahu,
v určité sou-
vislosti se *vše-
mi* ostatními

Relativnost protikladnosti mezi pojmy... √
totožnost protikladů mezi pojmy. ^

„Pravdou se rozumí především to, že *vím*, jak něco *je*. To je však pravda jen ve vztahu k vědomí čili formální

pravda, pouhá správnost (§ 213, 386). Naproti tomu pravda v hlubším smyslu záleží v tom, že objektivita je s pojmem totožná...“

„Špatný člověk je nepravdivý člověk, tj. člověk, jenž se nechová přiměřeně svému pojmu či svému určení. Nic však nemůže existovat zcela bez totožnosti pojmu a reality. I špatné a nepravdivé *jest* jen potud, pokud se jeho realita chová ještě nějak přiměřeně k jeho pojmu...“

„Vše, co zasluhuje jméno filozofie, mělo vždy ve svém základě vědomí absolutní jednoty toho, **co se v rozvažování uznává jen jako rozdělené...**“

Rozdíl mezi bytím a podstatou, mezi pojmem a objektivitou je relativní

„Dosud zkoumané **stupně bytí** a podstaty a právě tak i stupně pojmu a objektivitativy nejsou v tomto svém rozdíle **něčím pevným** a v **sobě spočívajícím**, nýbrž ukázaly se jako dialektické a jejich pravda je jen v *tom*, že **jsou momenty ideje**“ (387—388).

Svazek VI, 388

Momenta lidského poznání (= „ideje“) přírody — to jsou kategorie logiky.

(idea)
pravda je
všestranná

Svazek VI, s. 388 (§ 214): „Ideu lze chápat jako rozum (to je vlastní filozofický význam pojmu rozum), dále jako subjekt-objekt, jednotu ideálního a reálného, konečného a nekonečného, duše a těla, možnost, jež má svou skutečnost v sobě samé, nebo něco, jehož povaha nemůže být postižena jen jako existující atd., neboť v ideji jsou obsaženy všechny vztahy rozvažování, avšak v jejich nekonečném návratu a totožnosti v sobě.

„Rozvažování nedá velkou práci ukázat, že všechno, co se říká o ideji, je vnitřně *rozporné*. To mu lze oplatit naprosto

stejně, či spíše se tak už stalo, v ideji; tu jde o práci, jež je prací rozumu, a jež ovšem není tak lehká jako práce rozvažování. — Jestliže rozvažování ukazuje, že idea sama sobě odporuje, protože například subjektivno je jen subjektivní a objektivno je mu protikladné; že bytí je něco zcela jiného než pojem a že tudíž z něho nemůže být vyloupeno; stejně tak, že konečno je jen konečné a přímo protiklad nekonečného, že tedy s ním není totožné, a tak dále přes všechna určení, pak logika spíše ukazuje protiklad toho, že totiž subjektivno, jež má být jen subjektivní, konečno, jež má být jen konečné, nekonečno, jež má být jen nekonečné a tak dále, nemají pravdu, že si odporují a přecházejí ve svůj opak, čímž se tento přechod a jednota, v níž se extrémy vyskytují jako zrušené, jako zdání či momenty, projevují jako jejich pravda“ (388).

„Kdykoli se rozvažování pouští do

ideje, upadá do dvojího nedorozumění. Za prvé extrémy ideje, ať už jsou vyjádřeny jakkoli, pokud jsou dány v jednotě ideje, bere rozvažování ještě v tom smyslu a v tom určení, v němž se ještě nevyskytují v její konkrétní jednotě, nýbrž jako abstrakce, nacházející se ještě mimo ideu. O nic víc nechápe (der Verstand) jejich *vzájemný vztah* ani tehdy, když už je zjevně kladený; tak například přehlíží dokonce *povahu spony v soudu*, která o *jednotlivém*, o subjektu, vypovídá, že *jednotlivé je stejně tak nikoliv jednotlivé, nýbrž obecné*. — Za druhé pokládá rozvažování *svou* reflexi, podle níž se sebou totožná idea v sobě obsahuje svou vlastní negaci, rozpor, za *vnější* reflexi, jež ne-

NB
zvlášt-
ní =
obecnému

NB:

Abstrakce a „konkrétní jednota“ protikladů.

Krásný příklad: zcela jednoduchý a zcela jasný, dialektika pojmů a její materialistické kořeny

Dialektika není v lidském rozvažování, nýbrž

v „ideji“, tj. v objektivní skutečnosti

„věčný život“ = dialektika

spadá v ideu samu. Ve skutečnosti to však není vlastní moudrost rozvažovací schopnosti, **nýbrž idea sama je dialektika**, která věčně odlišuje a rozlišuje to, co je se sebou totožné, od diferentního, subjektivního od objektivního, konečné od nekonečného, duši od těla; jen potud **je idea věčným tvořením, věčnou živoucností a věčným duchem...**“ (389)

VI, § 215., s. 390:

idea je...
proces

„Idea je v podstatě *proces*, protože její totožnost je jen potud absolutní a svobodnou totožností pojmu, pokud je absolutní negativitou, a tudíž dialektická.“

toto NB

Proto prý je výraz „jednota“ myšlení a bytí, konečného a nekonečného atd. *falsch**, neboť vyjadřuje „klidně trvající totožnost“. Není správné, že konečné pouze neutralizuje (neutralisiert) nekonečné a *vice versa*. Ve skutečnosti tu máme *proces*.

Počítáme-li... každou sekundu na zemi víc než 10 lidí umírá a ještě víc se rodí. „Pohyb“ a „okamžik“; zkuste jej zachytit. V každém daném okamžiku... Zkuste zachytit tento okamžik. Idem v prostém *mechanickém* pohybu (kontra Černov⁹³).

„Idea jako proces prochází ve svém vývoji třemi stupni. První forma ideje je *život*... Druhá forma... je idea jakožto *poznání*, jež se projevuje ve dvojí podobě *teoretické* a *praktické* ideje. Výsledkem procesu poznání je obnovení jednoty obohacené rozdílem, což dává třetí formu, formu *absolutní* ideje...“ (391)

* — *nesprávný. Red.*

Idea je „pravda“ (s. 385, § 213).
Idea, tj. *pravda* jako proces — neboť
pravda je *proces* — prochází ve svém
vývoji (Entwicklung) třemi stupni: 1. ži-
vot; 2. proces poznání, zahrnující lid-
skou *praxi* a *techniku* (viz výše⁹⁴), — 3.
stupeň absolutní ideje (tj. úplné prav-
dy).

Život dává vznik mozku. V lidském
mozku se odráží příroda. Člověk tím,
že ve své *praxi* a v technice používá
těchto odrazů a ověřuje jejich správ-
nost, dospívá k objektivní pravdě.

Pravda
je proces.
Od subjektivní
ideje
spěje člověk
k objektivní
pravdě *přes*
„praxi“
(a techniku).

L O G I K A . S V . V

III. oddíl. Idea. I. kapitola. *Život*

„Podle obvyklé představy o logice“ (Bd. V, S. 244*) v ní
není místo pro otázku *života*. Je-li však předmětem logiky
pravda, a „*pravda jako taková wesentlich im Erkennen*
ist“**, pak se o poznání musí pojednávat — v souvislosti
s poznáním je už (s. 245) třeba mluvit o *životě*.

Někdy se za takzvanou „čistou logiku“ klade ještě „uži-
tá“ (angewandte) logika, ale pak...

„...pak by musela být do logiky zahrnuta
každá věda, neboť každá věda je potud uži-
tou logikou, pokud spočívá v tom, že svůj
předmět vyjadřuje formou myšlenky a po-
jmu“ (244).

každá
věda je
užitá
logika

* Hegel, Werke, Bd. V, Berlin 1834 [232]. Red.

** — je co do podstaty v poznání. Red.

Myšlenka zahrnout *život* do logiky je pochopitelná — a geniální — z hlediska *procesu* odrážení objektivního světa v lidském (zprvu individuálním) vědomí a z hlediska ověřování tohoto vědomí (odrazu) praxí — viz:

život = || „Prvotní *soud* života tedy spočívá v tom, že se jako individuální subjekt odděluje od objektivna...“ (248)

Encyklopedie*
§ 216: jednotlivé části těla jsou tím, čím jsou, jen ve své souvislosti. Ruka oddělená od těla je ruka jen podle jména (Aristotelés).

Zkoumáme-li vztah subjektu k objektu v logice, je nutné mít na zřeteli i obecné předpoklady bytí *konkrétního* subjektu (= *život člověka*) v objektivních podmínkách.

Pododdíly**:

1. život jako „živé individuum“ (§ A)
2. „životní proces“
3. „proces rodu“ (Gattung), reprodukce člověka a přechod k *poznání*.

(1) „subjektivní totalita“ a „lhostejná“ „objektivita“
(2) jednota subjektu a objektu

* Hegel, Werke, Bd, VI, Berlin 1840^[233]. Red.

** Hegel, Werke, Bd. V, Berlin 1834^[232]. Red.

„Tato objektivita živého je *organismus*; je *prostředek a nástroj* účelu...“ (251)

Encyklopedie, § 219: ..., „Anorganická příroda podrobovaná živou bytostí to snáší proto, že je *o sobě* totéž, co je život *pro sebe*.“

Převrátit = čistý materialismus. Skvělé, hluboké, správné!! A ještě NB: dokazuje *naprostou* správnost a výstižnost termínů „an sich“ a „für sich“!!!

NB

Dále „zařazování“ do logických kategorií „senzibility“ (Sensibilität), „dráždivosti“ (Irritabilität) — to prý je to *zvláštní* na rozdíl od obecného!! — a „reprodukce“ je prázdná hra. Zapomnělo se na *uzlovou čáru*, na přechod v *jinou* rovinu přírodních jevů.

Atd. „Bolest je ‚skutečná existence‘ rozporu“ v živém individuu.

Hegel a hra s „organickými pojmy“

!!!

Směšné v Hegelovi

Nebo ještě: reprodukce člověka... „je jejich“ (dvou individuí různého pohlaví) „realizovaná totožnost, negativní jednota z rozdvojení se v sobě reflektujícího rodu...“ (261)

Hegel a hra na „organismus“

LOGIKA. SV. V

III. oddíl. Idea

II. kapitola. *Idea poznání*
(s. 262—327)

subjektivní vědomí a jeho po- hroužení v objekti- vitu	„Jeho“ (des Begriffs) „realita vůbec je <i>forma jeho jsoucna</i> ; záleží na určení této formy, na ní spočívá rozdíl mezi tím, co je pojem o sobě čili jako subjektivní, a tím, co je jako pohroužený v objektivitu, a pak v ideji ži- vota“ (263).
---	---

Mystika	„Duch je nejen nekonečně bohatší než příroda, nýbrž také... absolutní jednota pro- tikladného v pojmu tvoří pod- statu ducha...“ (264)	? mystika!
---------	--	-------------------

*Hegel
proti
Kantovi:*

? tj. že „Já“
je u Kanta
prázdňá
forma
(„sebe-
vysávání“)
bez
konkrétní
analýzy
procesu
poznání

U Kanta se „Já“ jeví „jako transcen-
dentální subjekt myšlenek“ (264); „toto
Já je přitom, podle Kantova vlastního vý-
roku, nepřítomné tím, že ho musíme užít
vždy, kdykoli o něm chceme vyslovit ně-
jaký soud...“

(s. 265)

NB:
Kant a Hume
— skeptikové

„Ve své“ (= Kantově) „kritice těchto
určení“ (totiž abstrakte einseitige Be-
stimmungen „der vormaligen — předkan-
tovské — Metaphysik“* o „duši“) (Kant)
„prostě pokračoval v manýře humovského
skepticismu, setrváváje zejména na tom,

* — abstraktních jednostranných určení dřívější — [předkantov-
ské] — metafyziky. *Red.*

jak se Já projevuje v sebevědomí, přičemž však odtud mělo být odstraněno všechno empirické, protože by mělo jít o poznání jeho podstaty, věci o sobě; tak pak asi nezbyvalo nic jiného než tento jev principu *Já myslím*, který prý provází všechny představy a o čemž nemáme ani nejmenšího ponětí“ (266). # # #

Skepticismus zde vidí Hegel zřejmě v tom, že Hume a Kant v „jevech“ nevidí *jevíci se* věc o sobě, že odtrhují jevy od objektivní pravdy, pochybují o objektivnosti poznání, alles Empirische odtrhují, weglassen, od Ding an sich...* A Hegel pokračuje:

V čem vidí
Hegel
Humův a
Kantův skepti-
cismus?

..., Jistě nutno přiznat, že ani o Já, ani o čemkoli jiném, ba ani o pojmu samém nemáme nejmenšího ponětí, pokud věc *nechápeme pojmově* a zůstáváme jen u jednoduché fixní *představy* a u *jména*“ (266).

Nic nelze po-
chopit mimo
proces pojmo-
vého chápání
(poznávání,
konkrétního
zkoumání etc.)

Abychom něco pochopili, musíme to začít chápat empiricky, zkoumat, a od empirie postupovat k obecnému. Abychom se naučili plavat, musíme vlézt do vody.

Stará metafyzika prý ve snaze poznat *bravdu* dělila předměty podle znaku pravdy na substance a fenomény. Kantova kritika

* — vše empirické [odtrhují, weglassen, od] věci o sobě. *Red.*

Kant se omezuje na „jevy“ | *se zřekla* zkoumání pravdy... „Avšak zůstat u jevů a u toho, co se nám v každodenním vědomí jeví jako pouhá představa, znamená zřici se pojmu a filozofie“ (269).

§ A:

„*Idea pravdivého*. Subjektivní idea je především *pud*... Pud má proto určenost, jež spočívá v tom, že ruší svou vlastní subjektivitu, že přeměňuje svou zatím abstraktní realitu v konkrétní a že ji naplňuje *obsahem* světa, předpokládaného jeho subjektivitou... Protože poznání je idea jakožto účel či jakožto subjektivní idea, je negace světa, předpokládaného jakožto jsoícího o sobě, *první negací*...“ (274—275)

tj. prvním *stupeňem*, momentem, počátkem, postupem poznání je jeho konečnost (Endlichkeit) a subjektivnost, popření světa o sobě — účel poznání je zprvu subjektivní...

**Hegel
proti
Kantovi**

„Kupodivu byla v novější době“ (zřejmě Kant) „zafixována tato stránka *konečnosti* a přijata za *absolutní* vztah poznání; jako by konečno jako takové mělo být absolutnem! Z tohoto stanoviska se objektu připisuje jakási neznámá *věcnost o sobě za hranicemi* poznání a tato je pak, a s tím i pravda zkoumaná jakožto něco, co je pro poznání absolutně *na oné straně*. Myšlenková určení vůbec, kategorie, určení reflexe, jakož

Kant absolutizoval *jednu* stránku

u Kanta je věc o sobě absolutně „Jenseits“

Kantův subjektivismus

i formální pojem a jeho momenty přitom nabývají postavení nikoli taktových určení, jež jsou o sobě a pro sebe určení konečná, nýbrž určení

konečných v tom smyslu, že jsou něčím subjektivním vůči oné prázdné věčnosti o sobě; pokládat tento vztah nepravdivosti poznání za pravdivý je omyl, jenž se stal obecným míněním novější doby“ (276).

Konečný, přechodný, relativní, podmíněný charakter lidského poznání (jeho kategorií, kauzality atd. atd.) pojal Kant jako *subjektivismus*, a nikoli jako dialektiku ideje (= samé přírody), protože odtrhl poznání od objektu.

„Ale poznání má vlastním postupem rozřešit svou konečnost a tím i svůj rozpor“ (277).

Ale postup poznání je přivádí k objektivní pravdě

„Představovat si analýzu tak, jako by v předmětu nebylo nic, co by do něj nebylo *vloženo*, je stejně jednostranné, jako je jednostranné domnívat se, že analýzou získaná určení jsou z něho jen *vyjímána*. První představu vyslovuje, jak známo, subjektivní idealismus, jenž v analýze pokládá poznávací činnost jen za jednostranné *kladění*, na jehož opačné straně zůstává skryta *věc o sobě*; druhá představa náleží takzvanému realismu, jenž chápe subjektivní pojem jako prázdnou totožnost, která přijímá myšlenková určení *zvnějšku*.“

Hegel
proti subjektivnímu idealismu
a
„realismu“

„Ale oba momenty nelze od sebe odtrhovat; logické se ovšem ve své abstraktní formě,

Objektiv-
nost logiky | kterou u něho zdůrazňuje analýza, vyskytuje
jen v poznání, tak jako naopak není jen ně-
čím *kladeným*, nýbrž i něčím *jsoucím o sobě...*
(280)

Pokud logické pojmy zůstávají „abstraktní“, ve své abstraktní formě, jsou subjektivní, ale zároveň také vyjadřují věci o sobě. Příroda je *i* konkrétní, *i* abstraktní, *i* jev, *i* podstata, *i* moment, *i* vztah. Lidské pojmy jsou subjektivní ve své abstraktnosti, odtrženosti, ale objektivní v celku, v procesu, ve výsledku, v tendenci, ve zdroji.

Velmi dobrý je § 225 **Encyklopedie**^[233], kde „*poznání*“ („teoretické“) a „*vůle*“, „praktická činnost“ jsou vyloženy jako dvě stránky, dvě metody, dva prostředky, jak překonat „jednostrannost“ subjektivity i objektivity.

NB ||| A dále 281—282 velmi důležité o vzájemném *přechodu* kategorií (a proti Kantovi, s. 282).

Logika, sv. V, s. 282 (konec)*

„Kant... přejímá určitou souvislost, samy vztahové pojmy a syntetické zásady, z *formální logiky* jako *dané*; jejich dedukce by byla musela být **znázorněním přechodu** oné jednoduché jednoty sebevědomí v tato její určení a rozdíly; ale Kant se vyhnul tomu, aby ukázal toto vpravdě syntetické **postupování pojmu produkujícího sebe sama**“ (282).

Kant neukázal vzájemný *přechod* kategorií.

* Odtud V. I. Lenin pokračuje v novém sešitě: *Hegel, Logika III* (s. 89—115). *Red.*

286—287 — Hegel se ještě jednou vrací k vyšší matematice (ukazuje se mimochodem, že je obeznámen s Gaussovým řešením rovnice $X^m - 1 = 0^{95}$), dotýká se ještě jednou diferenciálního a integrálního počtu a říká, že „matematice... se podnes nepodařilo vlastními silami, tj. matematicky, zdůvodnit operace, které jsou založeny na onom přechodu“ (přechod od určitých veličin k jiným), „protože tento přechod není matematické povahy“. *Leibniz*, jemuž připisují slávu, že objevil diferenciální počet, prý provedl tento přechod „naprosto nevhodným, a to právě tak naprosto bezpojmovým jako nematematickým způsobem...“ (287)

„*Analytické* poznání je první premisa celého úsudku — bezprostřední vztah pojmu k objektu; totožnost je tedy určení, které poznání uznává za své určení, a toto poznání jen zachycuje to, co je. Syntetické poznání pak směřuje k *pojmovému chápání* toho, co je, to znamená snaží se zachytit rozmanitost určení v její jednotě. Je proto druhou premisou úsudku, v níž se rozlišené jako takové uvádí ve vztah. Jeho cílem je tedy nutnost vůbec“ (288).

K postupu některých věd (například fyziky), které k „vysvětlení“ používají různých „sil“ etc. a přitahují (natahují), upravují fakta etc., připojuje Hegel tuto rozumnou poznámku:

„Takzvané vysvětlování a dokazování konkrétního shrnutého do pouček se ukazuje zčásti jako tautologie, zčásti jako matení pravého stavu věcí; toto matení sloužilo zčásti také k tomu, aby zastřelo klam poznání, které přijímalo zkušenosti jednostranně, čímž jedině mohlo dospět ke svým jednoduchým definicím a zásadám; avšak námitky pocházející ze zkušenosti odstraňuje tím, že bere a uplatňuje zkušenost nikoli v její konkrétní totalitě, nýbrž jako příklad, a to ze stránky, jež je

pozoruhodně
správné a
hluboké

(srov.
buržoazní
politickou
ekonomii)

proti
subjektivismu
a jedno-
strannosti

tj. *Kant*
nepochopil
obecný zá-
kon dialektiky
„konečna“?

pro hypotézy a teorie příhodná. V tomto podřazení konkrétní zkušenosti předpokládaným určením je základ teorie zatemňován a ukazován jen z té strany, která teorii odpovídá“ (315—316).

Starou metafyziku (například Wolffovu příklad: je směšné přeceňování banálností etc.⁹⁶) prý svrhli *Kant* a *Jacobi*. Kant ukázal, že „přísne důkazy“ vedou k antinomiím,

„ale o samé povaze tohoto dokazování, jež je vázáno na nějaký konečný obsah“ (Kant) „neuvažoval; avšak jedno s druhým nutně padá“ (317).

Syntetické poznání ještě není úplné, neboť „pojem se nestává jednotou se sebou samým ve svém předměti či ve své realitě... Idea tedy v tomto poznání ještě nedosahuje pravdy, protože předmět neodpovídá subjektivnímu pojmu. — Ale sféra nutnosti je nejvyšším vrcholem bytí a reflexe; sama o sobě a pro sebe přechází ve svobodu pojmu, vnitřní totožnost přechází ve svůj projev, jenž je pojem jakožto pojem...“

„Idea, pokud je pojem *jen pro sebe* určen jako o sobě a pro sebe, je *praktická idea, jednánt*“ (319). A následující paragraf má nadpis: B Idea dobra.

Hegel
o praxi a
objektivnosti
poznání

Teoretické poznání nám má podat objekt v jeho nutnosti, v jeho všestranných vztazích, v jeho rozporném pohybu an und für sich. Ale lidský pojem tuto objektivní pravdu poznání „definitivně“ postihuje, zachycuje a zmocňuje se jí teprve tehdy, když se pojem stane „bytím pro sebe“ ve smyslu praxe. Tj. praxe člověka

a lidstva je ověření, kritérium objektivnosti poznání. Má Hegel na mysli právě toto? K tomu je nutno se vrátit.

Proč je od praxe, od jednání, přechod jen k „dobru“, das Gute? To je úzké, jednostranné! A co *užitečné?*

Užitečné sem nepochybně také patří. Či je to podle Hegela také das Gute?

To vše je v kapitole Idea poznání (II. kapitola) — v přechodu k „absolutní ideji“ (III. kapitola) — tj. není pochyb o tom, že praxe vystupuje u Hegela jako článek v analýze procesu poznání, a to jako přechod k objektivní (podle Hegela „absolutní“) pravdě. Marx tedy bezprostředně navazuje na Hegela, zaváděje do teorie poznání kritérium praxe: viz teze o Feuerbachovi⁹⁷.

Praxe v teorii poznání:

(320) „Jakožto subjektivní“ (der Begriff) „opět předpokládá nějaké o sobě jsoucí jinobyť; je to *puzení* uskutečnit se, účel, jenž si chce skrze sebe sama dát objektivitu v objektivním světě a naplnit se. V teoretické ideji stojí subjektivní

Alias*:

Lidské vědomí objektivní svět nejen odráží, nýbrž jej i tvoří.

Pojem (= člověk) jakožto subjektivní znova předpokládá samo o sobě jsoucí jinobyť (= na člověku nezávislou přírodu). Tento pojem (= člověk) je *puzení* uplatnit se, objektivizovat se prostřednictvím sebe sama v objektivním světě a

* — jinak, jinými slovy. Red.

pojem jakožto obecné, o sobě a pro sebe neurčené, proti objektivnímu světu, z něhož si bere určitý obsah a naplnění.

V praktické ideji však tento pojem stojí jako skutečné proti skutečnému; jistota sebe sama, kterou má subjekt ve své určenosti o sobě a pro sebe, je však jistota vlastní skutečnosti a *neskutečnosti* světa...“

.....

„Tato určenost obsažená v pojmu, jemu rovná, obsahující požadavek jednotlivé vnější skutečnosti je *dobro*. Má hodnotu absolutního bytí, protože je totalitou pojmu v sobě a zároveň objektivně ve formě svobodné jednoty a subjektivity. Tato

uskutečnit se (naplnit se).

V teoretické ideji (v oblasti teorie) stojí subjektivní pojem (poznání?) jakožto obecné a samo o sobě neurčené proti objektivnímu světu, z něhož čerpá určitý obsah a naplnění.

V praktické ideji (v oblasti praxe) stojí tento pojem jakožto skutečné (působící?) proti skutečnému.

Jistota sebe sama, kterou má subjekt zde najednou místo „pojmu“ ve svém bytí samém o sobě a samém pro sebe, jakožto v bytí určeného subjektu, je jistota vlastní skutečnosti a *neskutečnosti* světa.

tj. že svět člověka nespokojuje a člověk jej chce svým jednáním změnit.

Podstata:

„Dobré“ je „požadavek vnější skutečnosti“, tj. „dobrým“ se rozumí lidská *praxe* = požadavek (1) i *vnější* skutečnosti (2).

idea je vyšší než idea výše zkoumaného poznání, neboť má hodnotu nejen obecného, nýbrž i skutečného vůbec...“ (320—321)

„Aktivita účelu není zaměřena k sobě proto, aby do sebe pojal a osvojil si nějaké dané určení, nýbrž spíše aby kladl vlastní určení a aby si zrušením určení vnějšího světa dal realitu ve formě vnější skutečnosti...“ (321)

Praxe je výše než (teoretické) poznání, neboť má hodnotu nejen obecnosti, nýbrž i bezprostřední skutečnosti.

„Aktivita účelu není zaměřena k sobě samému...

nýbrž na to, aby si zrušením určitých (stránek, rysů, jevů) vnějšího světa dal realitu ve formě vnější skutečnosti...“

„Uskutečněné dobro je dobré tím, čím je už v subjektivním účelu, ve své ideji; uskutečnění mu dává jakési vnější jsoucnost...“ (322)

„Ze strany **objektivního světa**, jež předpokládá a v jehož předpokladu záleží subjektivita a konečnost dobra a jenž jako něco jiného jde svou vlastní cestou, je samo uskutečnění dobra vystaveno překážkám, ba naráží dokonce na nemožnost...“ + (322—323)

„Objektivní svět“ „jde svou vlastní cestou“ a lidská praxe, mající před sebou tento objektivní svět, se setkává s „potížemi při uskutečňování“ cíle, ba dokonce naráží na „nemožnost“...

NB

NB

+ „Dobro tak zůstává *povinováním*; je o sobě a pro sebe, ale bytí jako poslední, abstraktní bezprostřednost zůstává proti němu určeno i jako nebytí...“ ++

Dobro, blaho, dobré úmysly zůstávají **SUBJEKTIVNÍM POVINOVÁNÍM...**

Dva světy:
subjektivní
a
objektivní

++ „Idea naplněného dobra je sice absolutní postulát, ale ne více než postulát, tj. absolutno, na němž utkvěla **určenost subjektivity**. Ještě jsou tu **dva světy v protikladu**, totiž říše *subjektivity* v čirých prostorách *průzračné* myšlenky, a říše **objektivity** v živlu vnější **rozmanité skutečnosti**, jež je neotevřenou říší tmy. Plné rozvinutí nerozřešeného rozporu, onoho absolutního účelu, jemuž mez této skutečnosti stojí nepřekonatelně v cestě, bylo blíže prozkoumáno ve Fenomenologii ducha, na s. 453n....“ (323)

NB

Výsměch čirým „prostorám průzračné myšlenky“ v říši subjektivity, proti níž stojí „tma“ „objektivní“, „rozmanité“ skutečnosti.

„V této“ (= der theoretischen Idee na rozdíl od der praktischen Idee*) „...poznání zná sebe jen jako osvojení, jako samu pro sebe neurčenou totožnost pojmu se sebou samým; naplnění, tj. o sobě a pro sebe určená objektivita, je pro ni něco *daného*, a *vpravdě jsoucí* je **nezávisle na subjektivním kladení jsoucí skutečnost**. Naproti tomu pro praktickou ideu má tato skutečnost, jež jí zároveň stojí v cestě jako nepřekonatelná mez, význam něčeho o sobě a pro sebe nicotného, co má teprve dostat své pravdivé určení a jedinou hodnotu skrze účely dobra. Vůle sama tedy stojí v cestě **tomu, aby dosáhla svého cíle tím, že se od poznání odlučuje a že z vnější skutečnosti se pro ni nedostává formy vpravdě jsoucího**; idea dobra může tedy najít své naplnění jen v ideji pravdy“ (323—324).

* — teoretické ideji [na rozdíl od] praktické ideje. *Red.*

Poznání... nachází před sebou vpravdě jsoucí jako nezávislé na subjektivních míněních (Setzen*) existující skutečnost. (To je čirý materialismus!) Vůle člověka, jeho praxe sama překáží dosažení svého cíle... tím, že se odlučuje od poznání a že neuznává vnější skutečnost za vpravdě jsoucí (za objektivní pravdu). Nutno *spojit poznání a praxi*.

Nota bene

A hned za tím:

„Tento přechod však idea dobra provádí skrze sebe samu“ (přechod ideje pravdy v ideu dobra, teorie v praxi a vice versa**). „V úsudku jednání je první premisou bezprostřední vztah **dobrého účelu k té skutečnosti**, jíž se tento účel zmocňuje a kterou ve druhé premise zaměřuje jako **vnější prostředek** proti vnější skutečnosti“ (324).

„Úsudek jednání“... Pro Hegela je *jednání*, praxe *logickým* „*úsudkem*“, logickou figurou. A je to pravda! Ovšem ne v tom smyslu, že logická figura má jako své jinobytní lidskou praxi (= absolutní idealismus), nýbrž vice versa: že se lidská praxe miliónkrát a miliónkrát opakuje a fixuje se tak ve vědomí člověka logickými figurami. Tyto figury mají pevnost předsudku, axiomatický charakter právě (a jen) proto, že se milionkrát opakují.

NB

1. premisa: *dobrý účel* (subjektivní účel) versus *skutečnost* („vnější skutečnost“)
2. premisa: vnější *prostředek* (nástroj), (objektivní)
3. premisa, totiž závěr: shoda subjektu a objektu, ověření subjektivních idejí, kritérium objektivní pravdy.

NB

* — kladení. Red.

** — naopak. Red.

„Vykonání dobra vzdor odporující mu jiné skutečnosti je zprostředkování, jež je bytostně nutné pro bezprostřední vztah a uskutečnění dobra...“

„Kdyby však účel dobra tím“ (činností) „přece neměl být splněn, pak by to byl návrat pojmu na to stanovisko, jež měl pojem před svou činností — na stanovisko, jež určuje skutečnost jako nicotnou a přece ji předpokládá jako reálnou; tento návrat, který se stává postupem ve špatnou nekonečnost, se zakládá jedině na tom, že při zrušení oné abstraktní reality se na toto zrušení bezprostředně zapomíná, anebo se zapomíná, že tato realita naopak už byla předpokládána jako sama o sobě a pro sebe nicotná, neobjektivní skutečnost“ (325).

NB

Důvodem (Grund) neuskutečnění účelů (lidské činnosti) je to, že realita se přijímá jako neexistující (nichtig), že se neuznává její (reality) objektivní skutečnost.

„Poněvadž činností objektivního pojmu se vnější skutečnost mění a tím se ruší její určení, právě tím se jí bere ráz pouze se jevící reality, vnější určitelnosti a nicotnosti, a tím *se klade* jako o sobě a pro sebe jsoucí...“ +

NB

Činnost člověka, jenž si vytvořil objektivní obraz světa, **mění** vnější skutečnost, ruší její určení (= mění ty či ony její stránky, kvality), a tím jí bere rysy zdání, vnějšnosti a nicotnosti, činí ji samu o sobě a samu pro sebe jsoucí (= objektivně pravdivou).

NB

+ „Tím se vůbec ruší uvedený předpoklad, totiž určení dobra jako nějakého **jen subjektivního** a co do obsahu omezeného účelu, nutnost realizovat jej teprve subjektivní

činností a tato činnost sama. *Ve výsledku* se zprostředkování samo ruší: výsledek je bezprostřednost, jež není obnovením předpokladu, nýbrž spíše jeho překonáním. Idea o sobě a pro sebe určeného pojmu je tím kladena již *ne pouze v činném subjektu*, nýbrž zrovna tak jako nějaká bezprostřední skutečnost, a naopak tato, tak jak jest *v poznání*, je kladena, aby byla jako *pravdivě jsoucí objektivita*“ (326).

Výsledek činnosti je ověřením subjektivního poznání a kritériem **SKUTEČNĚ JSOUCÍ OBJEKTIVITY**.

„V tomto výsledku je tím *poznání* obnoveno *a sjednoceno s praktickou ideou*, předem nalezená skutečnost je zároveň určena jako splněný absolutní účel; ale nikoli tak jako v hledajícím poznání, jen jako objektivní svět bez subjektivity pojmu, nýbrž jako objektivní svět, jehož vnitřním základem a skutečnou existencí je pojem. To je absolutní idea“ (327). ((Konec II. kapitoly. Přejít ke kapitole III: Absolutní idea.))

III. kapitola: Absolutní idea.

„Absolutní idea je, jak se ukázalo, totožnost ideje teoretické a praktické, z nichž každá pro sebe je ještě jednostranná...“ (327)

Jednota teoretické ideje (poznání) a praxe — to NB — a to jednota *právě v teorii poznání*, neboť výsledkem je „absolutní idea“ (přičemž idea = „das objektive Wahre“*) [sv. V, 236].

Nyní zbývá zkoumat již ne Inhalt**, nýbrž „...všeobecnost jeho formy — to jest *metodu*“ (329).

* — „objektivně pravdivé“. Red.

** — obsah. Red.

„V hledajícím poznání je metoda rovněž *nástroj*, na subjektivní straně stojící prostředek, jímž si tato strana zjedná vztah s objektem... Naproti tomu v pravdivém poznání je metoda nejen množství jistých určení, nýbrž o sobě a pro sebe určené bytí pojmu, jenž je středem“ (středním článkem v logické figuře úsudku) „jen proto, že má stejně tak význam objektivního...“ (331)

„Absolutní metoda“ (tj. metoda poznání objektivní pravdy) „se naproti tomu chová ne jako vnější reflexe, nýbrž bere určené ze samého svého předmětu, jelikož je sama jeho imanentní princip a duše. — To je to, co *Platón* požadoval od poznání — *totiž zkoumat věci samy o sobě a pro sebe*, jednak v jejich obecnosti, jednak se od nich neuchylovat a nepoužívat okolností, příkladů a srovnání, nýbrž mít před sebou je samy a uvědomovat si to, co je v nich imanentní...“ (335—336)

Tato metoda „absolutního poznání“ je *analytická*,... „ale stejně tak *syntetická*...“ (336)

Jedno
z určení
dialektiky

„Dieses so sehr synthetische als analytische Moment des *Urteils*, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst als das *Andere seiner* sich bestimmt, ist das *dialektische* zu nennen...“ (336)

(+ viz následující s.)*.

„Tento stejně syntetický jako analytický moment *soudu*, jímž (tím momentem) se počáteční obecně obecný pojem samo ze sebe určuje jako jiné ve vztahu k sobě, nutno nazvat dialektickým.“

Určení ne zrovna jasné!

* V rukopise začíná u závorky šipka směřující k odstavci „Dialektika je...“ na následujícím listu rukopisu (viz tento svazek, s. 222).
Red.

1. Určení pojmu samého ze sebe sama věc má být zkoumána ve svých vztazích a ve svém vývoji;

2. rozpornost v samé věci (das Andere seiner*), protikladné síly a tendence v každém jevu;

3. spojení analýzy a syntézy.

To jsou zřejmě prvky dialektiky.

Snad je možno tyto prvky podrobněji uvést takto:

1. *objektivnost* zkoumání (ne příklady, ne odbočky, nýbrž věc sama o sobě).

×

2. celý souhrn rozmanitých *vztahů* této věci k jiným.

3. *vývoj* této věci (respektive jevu), její vlastní pohyb, její vlastní život.

4. vnitřně protikladné *tendence* (a # stránky) v této věci.

5. věc (jev etc.) jako suma

#

a jednota protikladů.

6. *boj*, respektive rozvíjení těchto protikladů, protikladných snah etc.

7. spojení analýzy a syntézy — rozbor jednotlivých částí a shrnutí, sumace těchto částí dohromady.

8. vztahy každé věci (jevu etc.) jsou nejen rozmanité, ale i všeobecné, univerzální. Každá věc (jev, proces etc.) je spjata s *každou*.

9. nejen jednota protikladů, nýbrž *přechody každého* určení, kvality, rysu, stránky, vlastnosti v *každé* jiné ve svůj protiklad?].

*Prvky
dialektiky*

* — to od sebe jiné. Red.

10. nekonečný proces odhalování *nových* stránek, vztahů etc.
11. nekonečný proces prohlubování lidského poznání věcí, jevů, procesů atd. od jevů k podstatě a od podstaty méně hluboké k hlubší.
12. od koexistence ke kauzalitě a od jedné formy souvislosti a vzájemné závislosti k druhé, hlubší, obecnější.
13. opakování jistých rysů, vlastností etc. nižšího stadia na stadiu vyšším a
14. zdánlivý návrat k starému (negace)
(negace)
15. boj obsahu s formou a naopak. Odhazování formy, přetváření obsahu.
16. přechod kvantity v kvalitu a *vice versa*.
((15 a 16 jsou příklady pro 9.))

Stručně lze dialektiku definovat jako učení o jednotě protikladů. Tím bude zachyceno jádro dialektiky, ale to vyžaduje vysvětlení a rozvinutí.

+ (pokračování. Viz předešlou stranu*)
 „Dialektika je jedna z těch starých věd, jež byla v metafyzice zde zřejmě = teorie poznání a logika moderních filozofů a pak vůbec v populární filozofii jak staré, tak i novější nejvíc znevažována...“
 O **Platónovi** prý Diogenés Laërtios řekl, že Platón je iniciátorem **dialektiky**, třetí filozofické vědy (jako Thalés — přírodní filozofie, Sókratés — morální filozofie⁹⁸), ale o této Platónově zásluze prý málo přemýšlejí ti, kdo o ní nejvíce křičí...

Platón
 a
 dialektika

* Viz tento svazek, s. 220. *Red.*

„Dialektika byla často pokládána za *umění*, jako by se zakládala na nějakém subjektivním *talentu*, a nepříslušela objektivitě pojmu...“ (336—337) Kant má prý významnou zásluhu, že znovu zavedl dialektiku, že ji uznal za „nutnou“ (vlastnost) „rozumu“ (337), ale výsledek (aplikace dialektiky) musí být „opačný“ (než v kantovství), viz níže.

Následuje velmi zajímavý, jasný, závažný **nástin dialektiky**:

„Nehledě k tomu, že se dialektika obvykle zdá být něčím nahodilým, mívá obvyčně tu bližší formu, že se na nějakém předmětu, například na světě, na pohybu, na bodu atd., ukazuje, že mu přísluší nějaké určení, například vzhledem k řádu jmenovaných předmětů konečnost v prostoru a čase, bytí na *tomto* místě, absolutní negace prostoru; ale dále stejně nutně i určení protikladné, například nekonečnost v prostoru a čase, nebytí na tomto místě, vztah k prostoru a tím prostоровost. Starší elejská škola používala své dialektiky hlavně k vyvracení pohybu, Platón často proti představám a pojmům své doby, zvláště sofistů, ale i proti čistým kategoriím a urceniím reflexe; pozdější vzdělaný skepticizmus ji rozšířil nejen na bezprostřední takzvaná fakta vědomí a maximy všedního života, nýbrž také na všechny vědecké pojmy. Závěr, který je pak z takové dialektiky vyvozován, je vůbec *rozpor* a *nicotnost* vytyčených tvrzení. To však může mít dvojí smysl — buď objektivní, že totiž *předmět*, jenž si do té míry

Objektivnost
dialektiky...

z dějin
dialektiky

úloha
skepticismu
v dějinách
dialektiky

dialektika
je pojímána
jako trik

sám v sobě odporuje, se ruší a ničí; to byl například závěr eleatů, podle něhož se například světu, pohybu, bodu upírala *pravdivost*; nebo smysl subjektivní, že *poznání má nedostatky*. Tímto druhým závěrem se pak rozumí buď to, že je to jen tato dialektika, jež předvádí trik falešného zdání. Toto je obvyklý názor takzvaného zdravého lidského rozumu, jenž se drží *smyslové evidence* a běžných představ a výroků...“ (337—338)

Například „pes“ Diogenés⁹⁹ dokazuje pohyb chůzí, „vulgární vyvrácení“, praví Hegel.

kantovství =
(rovněž)
skepticismus

„Nebo se výsledek subjektivní nicotnosti nevztahuje na dialektiku samu, nýbrž spíše na poznání, proti němuž je namířena, a ve smyslu skepticizmu, stejně jako ve smyslu kantovské filozofie, na *poznání* vůbec.“

„Základní předsudek je přitom ten, že dialektika má *jen negativní výsledek*“ (338).

Mimochodem je prý zásluhou Kantovou, že obrátil pozornost na dialektiku a na zkoumání „myšlenkových určení o sobě a pro sebe“ (339).

To je správné!
představa
a *myšlení*,
vývoj obou,
nil aliud*

„Předmět, jak je bez myšlení a bez pojmu, je představa nebo také jen jméno; pouze v myšlenkových a pojmových určeních je tím, čím je...“

Předmět se
ukazuje jako
dialektický

„Nelze tedy vinit předmět nebo poznání, že se svou povahou a vnější spojitostí ukazují jako dialektické...“

* — nic jiného. Red.

„Tak všechny protiklady pokládáné za pevné, jako například konečné a nekonečné, jednotlivé a obecné, jsou v protikladu ne snad pro nějakou vnější spojitost, nýbrž jsou, jak ukazuje zkoumání jejich povahy, spíše samy o sobě a pro sebe přechodem...“ (339)

„Toto je ono dříve označené stanovisko, podle kterého se nějaké

obecné první, *zkoumané samo o sobě a pro sebe*, ukazuje jako druhé sebe sama...“

„...ale to druhé v podstatě není prázdné negativno, nic, **jež je pokládáno za obvyklý výsledek dialektiky**, nýbrž to druhé prvního, negativní bezprostředního; je tedy určeno jako zprostředkované, a vůbec v sobě obsahuje určení prvního. První je tím v podstatě také v tom druhém zachováno a obsaženo. — Uchovat pozitivní v jeho negativním, v obsahu předpokladu, ve výsledku, to je to nejdůležitější v rozumovém poznání; k tomu zároveň postačí jen nejjednodušší reflexe, abychom se přesvědčili o absolutní pravdě a nutnosti tohoto požadavku, a co se týče *příkladů*, jež by to dokázaly, na těch pak spočívá celá logika“ (340).

Pojmy nejsou
nehybné
nýbrž samy
o sobě svou
povahou =
přechod

První obecný
pojem (také =
první nahodi-
lý, libovolný
obecný pojem)

Toto je velmi
důležité pro
pochopení
dialektiky

Není to holá negace, není to neplodná negace, *není to skeptická* negace, kolísání nebo pochybnost, co je charakteristické a podstatné v dialektice — která v sobě element negace nepochybně obsahuje, a to jako svůj nejdůležitější element — nikoli, nýbrž negace jako moment

souvislosti, jako moment vývoje, a uchování pozitivního, tj. bez jakéhokoli kolísání, bez jakékoli eklektičnosti.

Dialektika vůbec spočívá v negaci *první* teze, v jejím nahrazení *druhou* (v přechodu první v druhou, v poukaze na souvislost první s druhou etc.). Druhá se může stát predikátem první —

— „například konečno je nekonečné, jedno je mnohé, jednotlivé je obecné...“ (341)

„*o sobě*“ = „Protože to první či bezprostřední je pojem *o sobě*, a tedy také jen negativní *o sobě*, spočívá jeho dialektický moment v tom, že *rozdíl*, jež *o sobě* obsahuje, je v něm kladen. To druhé naproti tomu samo jest *určené, rozdíl* či vztah; jeho dialektický moment tedy spočívá v tom, že klade *jednotu*, jež je v něm obsažena...“ (341—342)

(Pokud jde o jednoduchá a prvopočáteční, „první“ pozitivní tvrzení, teze etc., „dialektický moment“, tj. vědecké zkoumání, vyžaduje, aby byl ukázán rozdíl, souvislost a přechod. Bez toho je jednoduché pozitivní tvrzení neúplné, neživotné, mrtvé. Pokud jde o „druhou“, negativní tezi, vyžaduje „dialektický moment“, aby byla ukázána „*jednota*“, tj. souvislost negativního s pozitivním, aby se pozitivní nalezlo v negativním. Od kladného tvrzení k negaci — od negace k „jednotě“ s tvrzeným, bez toho se stane dialektika holou negací, hrou či skepsí.)

„Jestliže tedy negativní, určené, vztah, soud a všechna určení spadající pod tento druhý moment se už sama pro sebe neprojevují jako rozpor a jako dialektické, pak je to pouhý nedostatek myšlení, jež nespojuje své myšlenky. Neboť materiál, *protikladná* určení v *jednom vztahu*, jsou již *položena* a jsou myšlení k dispozici. Formální myšlení si však činí z totožnosti zákon, nechává rozporný obsah, jež má před sebou, NB padnout do sféry představy, do prostoru a času,

v nichž je rozporné udržováno *jedno mimo druhé* v ko-
existenci a posloupnosti, a tak vystupuje před vědo-
mí **bez vzájemného dotyku**“ (342).

„Vystupuje před vědomí bez vzájemného dotyku“
(předmět) — to je podstata antidialektiky. Jenže tady
Hegel jako by vystrčil oslí uši idealismu, počítaje čas
a prostor (v souvislosti s představou) k něčemu *nižšímu*
oproti *myšlení*. Ostatně, v *jistém* smyslu je ovšem před-
stava něco nižšího. Jde o to, že myšlení musí *zachytit*
celou „představu“ v jejím pohybu, **a na to** musí být
myšlení dialektické. Je představa realitě *blíže* než myšle-
ní? Ano i ne. Představa nemůže zachytit pohyb *v cel-*
ku, nezachytí například pohyb o rychlosti 300 000 km
za sekundu¹⁰⁰, ale *myšlení* jej zachycuje a musí zachytit.
Myšlení vzaté z představy také odráží realitu; čas je
forma bytí objektivní reality. Zde, v pojmu času (a ni-
koli ve vztahu představy k myšlení), je Hegelův idealis-
mus.

„Vytváří si* k tomu určitou zásadu, že rozpor je ne-
myslitelný; ve skutečnosti je však myšlení rozporu podstat-
ným momentem pojmu. Formální myšlení jej také fakticky
má na mysli, jenže od něho ihned odhlíží a ve zmíněném
výroku“ (výroku, že rozpor je nemyslitelný) „od něho pře-
chází jen k abstraktní negaci.“

„Prozkoumaná negativita pak tvoří *bod*
zratu v pohybu pojmu. Je prostým bodem
negativního vztahu k sobě, nejvnitřnějším
zdrojem vši činnosti, živého a duchovního
samopohybu, dialektickou duší, již má
vše pravdivé v sobě samém a skrze niž je
jedině pravdou; neboť jen na této subjek-
tivitě záleží zrušení protikladu mezi po-

jádro
dialektiky

kritérium
pravdy

* — formální myšlení. Red.

(jednota pojmu a reality) || jmem a realitou a jednota, jež je pravdou. To druhé negativní, negativní negativního, k němuž jsme došli, je ono zmíněné zrušení rozporu, ale toto zrušení je zrovna tak málo jako rozpor *působení nějaké* vnější reflexe; je to naopak *nejvnitřnější, nejobjektivnější* moment života a ducha, skrze nějž má své bytí subjekt, osoba, svobodné“ (342—343).

Zde je důležité: 1. charakteristika dialektiky: samopohyb, zdroj činnosti, pohyb života a ducha; ztožnění pojmů subjektu (člověka) s realitou; 2. objektivismus nejvyššího stupně („das objektivste Moment“*).

Tato negace negace je třetí člen, praví Hegel (343), „chceme-li je vůbec *počítat*“ — ale lze jej uznat i za *čtvrtý* (Quadruplicität**) (344), počítáme-li *dvě* negace: „prostou“ (čili „formální“) a „absolutní“ (343 i. f.).

Rozdíl mi není jasný; což se absolutní nerovná konkrétnější?

NB:
„triplicita“
dialektiky
je její vnější
povrchová
stránka

„Že tato jednota, jakož i že celá forma metody je *triplicita*, je ovšem jen zcela povrchová, vnější stránka způsobu poznání“ (344)

— ale, říká, i to už je „nesmírná zásluha Kantovy filozofie“, že to ukázala (byť ohne Begriff***).

* — „nejobjektivnější moment“. Red.

** — čtyřnásobnost. Red.

*** — bez pojmu. Red.

„Formalismus se ovšem také zmocnil triplcity a držel se jejího prázdného *schématu*; ja-lovost a holá prázdnota moderního filozofického takzvaného *konstruování*, jež spočívá jedi- ně v tom, že všude podsouvá ono formální schéma, a to bez pojmu a imanentního určeni- ní, a že ho používá k vnějšímu pořádní, učini- ly onu formu nudnou a neblaze proslulou. Takovýmto nechutným zneužíváním však nemůže pozbyt nic ze své vnitřní hodnoty, a vždy je třeba vysoce hodnotit to, že byla alespoň nalezena, i když v pojmech nevy- jádřena, forma rozumového“ (344—345).

Hegel ostře spílá formalismu, nudě, prázdnému hraní si na dialektiku

Výsledek negace negace, toto třetí, je

„...nikoli v klidu jsoucí třetí, nýbrž právě tato jedno- ta“ (protikladů), „jež je se sebou samým se zprostřed- kující pohyb a činnost...“ (345)

Výsledek této dialektické přeměny v „třetí“, v syntézu, je nová premisa, tvrzení etc., jež se opět stává východiskem další analýzy. Avšak v ni, v tento „třetí“ stupeň už vešel „*obsah*“ poznání („obsah poznání jako takový vchází do okruhu zkoumání“) — a *metoda* se rozšiřuje v *systém* (346).

Počátek všech úvah, veškeré analýzy — tato první pre- misa se teď už jeví jako neurčená, „neúplná“, ukazuje se potřeba ji dokázat, „vyvodit“ (ableiten) (347), a dostane- me to, „co se může zdát jako požadavek nekonečného, v dokazování a vyvozování *zpět* jdoucího progresu“ (347) — ale na druhé straně nová premisa žene *vpřed*...

„Tak se valí poznání od obsahu k obsahu dál. Především je tento postup určován tím, že začíná u jednoduchých určeností a že následující určenosti se stávají stále *bohatšími* a *konkrétnějšími*. Neboť výsledek obsahuje svůj počátek a jeho průběh jej obohatil o novou určenost. Obecné je tu zákla- dem; proto nelze postup chápat jako nějaké plynutí od jed- noho druhého k jinému druhému. Pojem v absolutní me- todě *se udržuje* ve svém jinobytí, obecné ve svém ozvláštění,

v soudu a realitě; na každý stupeň dalšího určení povznáší obecné celou masu svého předešlého obsahu a nejen že svým dialektickým postupem nic neztrácí a také nic nenechává za sebou, nýbrž nese všechno získané s sebou a obohacuje se a zhušťuje se v sobě..." (349)

(Tento úryvek velmi dobře podává svého druhu shrnutí toho, co je dialektika.)

Ale rozšíření vyžaduje také prohloubení („*In-sich-gehen*"*), „a větší rozšíření je zároveň vyšší intenzitou“.

Toto NB:
Nejbohatší je nejkonkrétnější a nejsubjektivnější

„Nejbohatší je tedy nejkonkrétnější a nejsubjektivnější, a to, co se vrací do nejmenší hloubky, je nejmocnější a nejvíce převládá“ (349).

„Tak se tedy stává, že každý krok postupu v dalším určování je tím, že se vzdaluje od neurčeného počátku, také zpětným přibližováním k témuž, a že tedy to, co se zprvu může jevit jako rozlišené, totiž zpět jdoucí zdůvodňování počátku a kupředu směřující další určování téhož, se navzájem kryje a je jedno a totéž“ (350).

Tento neurčený počátek nelze depreziieren**:

NB:
Hegel proti
Kantovi

„...není zapotřebí jej znehodnocovat v tom smyslu, že bychom jej (počátek) nechali platit jen provizorně a hypoteticky. Co by se dalo proti němu uvést — například že lidské poznání má hranice, že je nutno kriticky prozkoumat nástroj poznání, dříve než přistoupíme k věci — to jsou samé předpoklady, jež jakožto konkrétní určení s sebou nesou požadavek svého zprostředkování a odůvodnění. Jeli-

* — „*ucházení do sebe*“. Red.

** — znehodnocovat. Red.

kož tedy formálně nemají žádnou přednost před počátkem věci — proti čemuž protestují —, ba spíše jejich konkrétnější obsah vyžaduje, aby byly vyvozeny, je třeba pokládat jejich nároky, že by jim snad patřilo víc pozornosti než něčemu jinému, za **nároky liché**. Jejich obsah je nepravdivý, protože činí absolutním to, co je známo jako konečné a nepravdivé, totiž poznání omezené, určené jako forma a nástroj vzhledem k svému obsahu; toto nepravdivé poznání je samo rovněž forma, zdůvodňování, jež jde zpět. I metoda pravdy uznává počátek za něco nedokonalého, poněvadž je to počátek, ale zároveň také ví, že toto nedokonalé vůbec je nutné, neboť pravda je jen příchod k sobě samé skrze negativitu bezprostřednosti...“ (350—351)

„Vzhledem k uvedené povaze své metody se věda projevuje jako v sebe uzavřený *kruh*, jehož konec se zprostředkováním opět vrací v počátek, v jednoduchý základ; přitom je tento *kruh kruhem kruhů*... Články tohoto řetězu jsou jednotlivé vědy...“ (351)

„Metoda je čistý pojem, jenž se vztahuje jen k sobě samému; je to tedy onen jednoduchý vztah k sobě, jímž je bytí. Ale nyní je to také *naplněné* bytí, pojem chápající sebe, bytí jako konkrétní a zároveň naprosto intenzivní totalita...“

proti Kantovi
(správně)

Věda je
kruh kruhů

NB:
souvislost dialektické metody
s „erfülltes Sein“*,
s obsažným a konkrétním bytím

* — „naplněným bytím“. Red.

Přechod
od ideje
k *přírodě*

„Za druhé je tato idea“ ((die Idee des absoluten Erkennens*)) „ještě logická, je uzavřena v čistou myšlenku, je to věda jen o božském pojmu. Systematické rozvíjení je sice samo jistou realizací, avšak udržující se uvnitř téže sféry. Poněvadž čistá idea poznání je tím uzavřena v subjektivitu, je jejím *pudem* tuto subjektivitu zrušit, a čistá pravda se jakožto poslední výsledek stává také *počátkem jiné sféry a vědy*. Tento přechod je zde třeba už jen naznačit.“

„Jakmile se totiž idea klade jako absolutní jednota čistého pojmu a jeho reality, čímž se zahrnuje v bezprostřední *bytí*, je pak jakožto totalita v této formě — *přírodou*“ (352—353).

NB:
V Malé logice
(Encyklopedie § 244, Zusatz, s. 414**) *poslední věta knihy* zní:
„diese seiende Idee aber ist die Natur“***.

Tato věta na **poslední**, 353. stránce *Logiky* je neobyčejně pozoruhodná. Přechod logické ideje k *přírodě*. Materialismus je tu na dosah ruky. Engels měl pravdu, že Hegelův systém je převrácený materialismus.¹⁰¹ To není poslední věta *Logiky*, ale dále až do konce stránky není nic důležitějšího.

Konec *Logiky*. 17. XII. 1914.

* — idea absolutního poznání. *Red.*

** — *Hegel*, Werke, Bd. VI, Berlin 1840[239]. *Red.* [Srov. *Hegel*, *Logika*, Bratislava 1961, s. 285. *Čes. red.*]

*** — „avšak tato jsoucí idea je příroda“. *Red.*

Je pozoruhodné, že celá kapitola o „absolutní ideji“ se skoro ani slovíčkem nezmiňuje o bohu (nanejvýš snad jednou tu náhodou uklouzl „božský“ „pojmem“), a kromě toho — *toto NB* — téměř neobsahuje výslovně *idealismus*, nýbrž jejím hlavním předmětem je *dialektická metoda*. Výsledek a shrnutí, poslední slovo a jádro Hegelovy logiky je *dialektická metoda* — to je svrchovaně významné. A ještě něco: v tomto *nejidealističtější* Hegelově díle je *nejméně* idealismu a *nejvíce* materialismu. Je to „protismyslné“, ale je to fakt!

NB

Sv. VI^[233], s. 339:

Encyklopedie § 227 — výborně o *analytické* metodě („rozložit“ „daný konkrétní“ jev — „dát formu abstrakce“ jeho jednotlivým stránkám a „herausheben“* — „rod či sílu a zákon“), s. 398 — a o jejím použití:

NB:
„rod či sílu
a zákon“
(rod = zákon!)

To není vůbec „věc naší libovůle“ (398), použijeme-li metody analytické nebo syntetické (jak man pfl egt zu sprechen**) — to závisí „na formě samých předmětů, které mají být poznány“.

Locke a empirikové stojí na stanovisku analýzy. A často říkají, že „více už poznání nemůže udělat“ (399).

„Vysvitne však ihned, že je to převrácení věcí a že poznání, jež chce věci brát tak, jak *jsou*, se přitom samo se sebou dostává do rozporu.“ Například chemik „martert“*** kousek masa a nachází du-

Velmi správné!
Srov. Marxovy
poznámky
v *Kapitálu*
I, 5. 2¹⁰²

* — „vzvednout“. Red.

** — [jak] se říká. Red.

*** — „podrobuje zkoumání“. Red.

|| sík, uhlík etc. „Tyto abstraktní látky však již pak nejsou maso.“

Definic může být mnoho, neboť předměty mají mnoho stránek:

„Čím bohatší je předmět, který má být definován, tj. čím víc různých stránek poskytuje zkoumání, tím rozmanitější pak také mohou být definice, jež vznikly na jejich základě“ (400 § 229) — například definice života, státu etc.

Spinoza a Schelling podávají ve svých definicích spoustu „spekulativního“ (Hegel zde používá toto slovo zřejmě v kladném smyslu), ale „ve formě pouhého ujištění“. Filozofie však musí všechno dokazovat a vyvozovat, a ne se omezovat na definice.

Dělení (Einteilung) musí být „přirozené, a ne pouze umělé, tj. svévolné“ (401).

S. 403—404 — ostře proti „konstruování“ a „hře“ s konstrukcemi, když přece jde o pojem, o „ideu“, o „jednotu pojmu a objektivitu“... (403)

V malé Encyklopedii, § 233 je oddíl **b** nadepsán *Das Wollen** (to, co je ve *velké Logice Die Idee des Guten***).

Činnost je „rozpor“ — účel je skutečný a neskutečný, možný a ne... atd.

„Mizení tohoto rozporu je však formální v tom, že činnost ruší subjektivitu účelu a tím objektivitu, protiklad, jehož prostřednictvím jsou obě konečné; ruší však nejen jednostrannost této subjektivity, nýbrž subjektivitu vůbec“ (406).

Hledisko *Kantovo* a *Fichtovo* (zvláště v morální filozofii) je hledisko účelu, subjektivního povinování (407) (mimo souvislost s objektivním)...

Když Hegel mluví o absolutní ideji, vysmívá se tomu

* *Chtění. Red.*

** *Idea dobra. Red.*

(§ 237, sv. VI, s. 409), jak se o ní „deklamuje“, jako by se v ní prý vše zjevovalo, a poznamenává, že „absolutní idea“... je... „obecné, ale obecné nikoli jen jako abstraktní forma, proti němuž (sic!) stojí zvláštní obsah jako něco jiného, nýbrž jako absolutní forma, do níž se vrátila všechna určení, veškerá náplň jí kladeného obsahu. Absolutní ideu lze v tomto ohledu přirovnat k starci, jenž pronáší tytéž náboženské zásady jako dítě, tyto zásady však pro něho mají význam celého jeho života. I když dítě náboženskému obsahu rozumí, přece jen pro ně znamená pouze něco takového, mimo co ještě leží celý život a celý svět.“

„Nás zajímá celý pohyb...“ (§ 237, s. 409)

„Obsah je živý vývoj ideje...“ „Kterýkoli z dosud zkoumaných stupňů je obrazem absolutna, ale především v omezeném smyslu...“ (410)

§ 238, dodatek:

„Filozofická metoda je jak analytická, tak syntetická; nikoli však v tom smyslu, že by se obě tyto metody konečného poznání vyskytovaly prostě vedle sebe nebo že by se prostě střídaly, nýbrž spíše tak, že filozofická metoda obě tyto metody v sobě obsahuje jako překonané a že se podle toho *v každém svém pohybu* chová zároveň analyticky a synteticky. Analyticky postupuje filozofické myšlení, pokud svůj předmět, ideu, jen přijímá, pokud jí nechává volný průchod a jejímu pohybu a vývoji jakoby jen přihlíží. Potud je filozofování zcela pasívní. Stejně tak je však

très bien!

Krásné přirovnání! Místo otřepaného náboženství je třeba vzít jakékoli a abstraktní pravdy.

skvělé!

très bien.

výborné!
(a výstižné)

filozofické myšlení syntetické a projevuje se jako činnost pojmu samého. To však vyžaduje zdržet se vlastních nahodilých nápadů a zvláštních mínění, které se chtějí vždy prosadit..." (411)

(§ 243, s. 413) „Takto chápaná metoda není vnější forma, nýbrž duše a pojem obsahu..."

(Konec Encyklopedie; viz výše po straně výpis z konce Logiky*.)

* Viz tento svazek, s. 232. V sešitě dále následují čisté strany; na konci sešitu je napsána poznámka K nejnovější literatuře o Hegelovi a poznámka O recenzi na knihu J. Perrina (viz tento svazek, s. 363—367. *Red.*)

K O N S P E K T
H E G E L O V Y K N I H Y
P Ř E D N Á Š K Y
O D Ě J I N Á C H F I L O Z O F I E¹⁰³

ОДЪЛЪ ЗА НАУКА И КУЛТУРА
НАРОДНИ ОУЧЕБНИЦИ
БЪЛГАРИЯ
СОФИЯ

Написано roku 1915

*Poprvé uveřejněno roku 1930
v publikaci Leninskij sbornik XII*

Podle rukopisu

HEGEL, PŘEDNÁŠKY
O DĚJINÁCH FILOZOFIE¹⁰⁴
SPISY, SVAZEK XIII
ÚVOD DO DĚJIN FILOZOFIE

S. 37* „Je-li pravda abstraktní, pak je nepravda. Zdravý lidský rozum směřuje ke konkrétnímu... Filozofie je abstraktnímu nanejvýš nepřátelská, vede zpět ke konkrétnímu...“

S. 40: přirovnání dějin filozofie ke **kruhu** — „na obvodu tohoto kruhu je velké množství kruhů...“

Velmi hluboké, výstižné přirovnání!!

Každý odstín
myšlenky = kruh
na velkém kruhu
(spirále) vývoje
lidského myšlení
vůbec

„Tvrdím, že posloupnost filozofických systémů v dějinách je táž jako posloupnost v logickém vyvozování pojmových určení ideje. Tvrdím, že když **zcela očistíme** základní pojmy systémů, které se kdy v dějinách filozofie vyskytly, od toho, co se vztahuje k jejich vnější formě, k jejich aplikaci na zvláštní apod., dostaneme různé stupně určení ideje samé v jejím logickém pojmu.

Vezmeme-li naopak logický postup sám o sobě, máme v něm v hlavních momentech postup historických jevů; musíme ovšem umět poznávat tyto čisté pojmy v tom, co obsahuje historická forma“ (43).

NB

* Hegel, Werke, Bd. XII, Berlin 1833^[241]. Red. [Srov. Hegel, Dějiny filozofie I, Praha 1961, s. 60n. Čes. red.]

S. 56 — výsměch honbě za módou, tomu, kdo je ochoten „auch jedes **Geschwöge** (?) für eine Philosophie auszuschreien“*. S. 57—58 — výborné pro přísnou historičnost v dějinách filozofie, aby se starým myslitelům nepřipisoval takový „vývoj“ idejí, jak ho chápeme my, ale jaký u nich ve skutečnosti ještě nebyl.

Thalés například ještě nemá pojem ἀρχή** (jako *princip*), nemá ještě pojem *příčiny*...

„Existují například celé národy, které tento pojem (příčiny) ještě vůbec neznají; k tomu je zapotřebí vysokého stupně vývoje...“

Příliš dlouze, bezobsažně a nudně o vztahu filozofie k náboženství. A vůbec, úvod skoro na 200 stránek, to je nemožné!!

* — „i každý **nesmysl**(?) vydávat za filozofii“. *Red.*

** — počátek. *Red.*

XIII. SVAZEK.
PRVNÍ SVAZEK
DĚJIN FILOZOFIE
DĚJINY ŘECKÉ FILOZOFIE

JÓNSKÁ FILOZOFIE

„Anaximandros“ (610—547 před n. l.) „tvrdil, že člověk vznikl z ryby“ (213).

PÝTHAGORÁS A PÝTHAGOROVCI

„Tak to jsou určení suchá, strnulá, nedialektická, statická...“ (244). || negativní vymezení *dialektiky*

Jde o obecné ideje u pýthagorovců¹⁰⁵; — „číslo“ a jeho význam etc. Ergo: je to řečeno o primitivních idejích pýthagorovců, o jejich primitivní filozofii, „určení“ substance, věcí, světa jsou u nich „suchá, prostá procesu (pohybu), nedialektická“.

Hegel, jenž v dějinách filozofie sleduje hlavně to, co se vztahuje k *dialektice*, uvádí úvahy pýthagorovců: „...jednotka přidaná k sudému dává liché ($2 + 1 = 3$); přidaná k lichému dává sudé ($3 + 1 = 4$); (Eins) má tu vlastnost, že dělá gerade (= sudé), musí být tudíž sama sudá. Jednota tedy sama o sobě obsahuje různá určení“ (246).

Hudební harmonie a Pýthagorova filozofie: || („světová harmonie“)

vztah sub-
jektivního
k objek-
tivnímu

„Subjektivní, ve slyšení jednoduchý po-
cit, který je však o sobě poměr, připisuje
Pýthagorás rozvažování a trvalým urče-
ním mu jej vydobyl“ (262).

S. 265—266: pohyb nebeských těles — jeho harmonie —
pro nás neslyšitelná harmonie *pějících* nebeských sfér
(u *pýthagorovců*): Aristotelés, *De coelo*, II, 13 (a 9)¹⁰⁶;

„Do středu kladli pýthagorovci oheň a Zemi pokládali
za hvězdu, která obíhá v kruhu kolem tohoto centrálního
tělesa...“ Ale tím ohněm u nich nebylo Slunce... „Přitom
se nedrželi zdání smyslů, nýbrž důvodů... Těchto deset

sfér“ |deset sfér či drah či pohybů deseti planet: Merkur,

Venuše, Mars, Jupiter, Saturn, Slunce, Měsíc, Země,
Mléčná dráha a Gegenerde* (— antipod?), přimyšlená

„kvůli rovnému číslu“, kvůli 10 „vytváří jako vše, co se
pohybuje, šum; ale každá vydává jiný tón, podle různé ve-
likosti a rychlosti. Rychlost je určena odlišnými vzdále-
nostmi, jež jsou k sobě navzájem v harmonickém poměru,
jako je tomu u hudebních intervalů; tím pak vzniká har-
monický hlas (hudba) pohybujících se sfér (svět)...“

narážka na
složení hmoty!

úloha prachu (ve
slunečním paprs-
ku) ve starověké
filozofii

O duši se pýthagorovci domnívali,
že „*die Seele sei: die Sonnenstäub-
chen*“*** (= prášek, atom) (s. 268)
(Aristotelés, *De anima*, I, 2)¹⁰⁷.

pýthagorovci:
„dohady“, fanta-
zie o shodě
makrokosmu
s mikrokosmem

V duši je sedm kruhů (elementů),
podobně jako na nebi. Aristote-
lés, *De anima*, I, 3, s. 269.

* — protizemě. *Red.*
** — „*duše je sluneční prášek*“. *Red.*

Jsou tu i pověsti, že Pýthagorás (když od Egyptanů převzal učení o nesmrtelnosti duše a o stěhování duší) o sobě vypravoval, že jeho duše žila 207 let v jiných lidech etc. etc. (271).

NB: spojení *počátků* vědeckého myšlení s fantazií à la náboženství, mytologie. A tu! Totéž, stejné spojení, avšak s jinými proporcemi vědy a mytologie.

Ještě k Pýthagorově teorii čísel.

„Číslo, kde jsou? Oddělena prostorem, přebývají sama pro sebe v nebi idejí? Nejsou to bezprostředně věci samy; neboť věc, substance je přece jen něco jiného než číslo, těleso se mu v ničem nepodobá“, s. 254.

NB

Citát z Aristotela? — Snad *Metaphysik*¹⁰⁸, I, 9? Ze Sexta *Empeirika*^[971]? Nejasné.

S. 279—280 — pýthagorovci uznávají **éter** (..., „Ze slunce prý proniká paprsek hustým a chladným éterem“ etc.).

Dohad o éteru tedy existuje tisíce let a zůstává doposud *dohadem*. Dnes je však už připraveno tisícíronásobně víc *cest* vedoucích k řešení otázky, k vědeckému vymezení éteru¹⁰⁹.

ELEJSKÁ ŠKOLA

Pojednáváje o elejské škole¹¹⁰, mluví Hegel o *dialektice*:

„Nalézáme zde“ (in der eleatischen Schule*) , počátek dialektiky, tj. právě čistého po- || co je dialektika?

* — v elejské škole. *Red.*

(α)

(β)

hybu myšlení v pojmech; a zároveň s tím protiklad myšlení a jevů neboli smyslového bytí — toho, co jest o sobě, a toho, co jest bytím pro jiné tohoto jsoucího o sobě; a v podstatě předmětů nacházíme rozpor, ježž má tato podstata v sobě samé (dialektiku ve vlastním smyslu)“ (280). Viz další stranu.*

Hegel
o
dialektice
(viz
předešlou
stranu)

Zde jsou v podstatě dvě určení (dva znaky, dva charakteristické rysy; Bestimmungen, keine Definitionen** dialektiky¹¹¹;

α) „čistý pohyb myšlení v pojmech“;

β) „v (samé) podstatě předmětů (ujasňovat) (odhalovat) rozpor, ježž má (tato podstata) v sobě samé (*dialektika ve vlastním smyslu*)“.

Jinými slovy, tento Hegelův „fragment“ má být podán takto:

Dialektika obecně je „čistý pohyb myšlení v pojmech“ (tj. řečeno bez idealistické mystiky, lidské pojmy nejsou nehybné, nýbrž věčně se pohybují, přecházejí jeden v druhý, přelévají se jeden v druhý, jinak neodrážejí živoucí život. Analýza pojmů, jejich studium, „umění zacházet s nimi“ (Engels)¹¹² vyžaduje vždy studium *pohybu* pojmů, jejich souvislosti, jejich vzájemných přechodů).

Zvlášť pak je dialektika zkoumání protikladnosti věci o sobě (an sich), podstaty, substrátu, substance, oproti jevu, „bytí pro

* Na další stránce rukopisu je text, který následuje za tímto odstavcem. *Red.*

** — určení, nikoli definice. *Red.*

jiné“. (I zde vidíme přechod, přeliv jednoho v druhé: podstata se jeví. Jev je podstatný.) Lidské myšlení se nekonečně prohlubuje od jevu k podstatě, od podstaty prvního, abych tak řekl, řádu k podstatě druhého řádu atd. *do nekonečna*.

Ve vlastním smyslu je dialektika zkoumání rozporu *v samé podstatě předmětů*: nejen jevy jsou přechodné, pohyblivé, plynulé, oddělené jen relativními hranicemi, nýbrž i *podstaty* věcí jsou takové.

Sextos Empeirikos znázorňuje skeptické hledisko takto:

„Jako když si představíme, že v domě, v němž je mnoho cenných věcí, hledá v noci mnoho lidí zlato; každý by myslel, že zlato našel, ale i kdyby je skutečně našel, nevěděl by to určitě. Právě tak vstupují filozofové do tohoto světa jako do velikého domu, aby hledali pravdu; i kdyby ji přece našli, pak by přesto nemohli vědět, že jí dosáhli...“ (288 až 289)

Xenofanés (eleat) pravil:

„Kdyby býci a lvi měli ruce, aby mohli vytvářet umělecká díla jako lidé, pak by též zobrazovali bohy a dávali jim takové podoby, jaké mají sami...“ (289—290)

lákavé přirovnání...

bohové podle obrazu lidského

„Zénónovým specifikem je dialektika... U něho začíná dialektika...“ (302)

...,U Zénóna rovněž nacházíme vskutku **objektivní dialektiku**“ (309).

(310: o vyvracení filozofických systémů: „Nepravdivé nutno dokázat jako nepravdivé ne tím, že pravdivý je jeho protiklad, nýbrž na něm samém...“)

dialektika

objektivní
dialektika

„Dialektika obecně je α) vnější dialektika, tento pohyb odlišný od souhrnu tohoto pohybu; β) ne pohyb jen našeho nazírání, nýbrž pohyb dokázaný z podstaty věci samé, tj. z čistého pojmu obsahu. Dialektika prvního druhu je způsob pozorovat předměty tak, že na nich ukazujeme důvody a stránky, čímž se všechno, co jinak platí za pevné, stává rozkolísaným. Mohou to pak být i zcela vnější důvody, a my budeme u sofistů mluvit víc o takové dialektice. Jinou dialektikou je však imanentní pozorování předmětu: je brán sám pro sebe, bez předpokladu, ideje, bez zřetele k tomu, čím býti má, ne podle vnějších vztahů, zákonů, důvodů. Přenášíme se zcela do věci samé, pozorujeme předmět sám o sobě a chápeme jej podle jeho vlastních určení. Při takovém pozorování odhalí“ (předmět) (sic!) „pak sám, že obsahuje protikladná určení, a ruší se; tuto dialektiku nalézáme hlavně u starých myslitelů. Subjektivní dialektika, jež usuzuje z vnějších důvodů, je oprávněna tehdy, když připustíme, že ve správném je i nesprávné a ve lživém i pravdivé“. Pravá dialektika nenechává na svém předmětu vůbec nic, takže se ukazuje nedostatečným nejen po jedné stránce, nýbrž se ruší v celé své přirozenosti...“ (s. 311)

K otázce
dialektiky
a jejího
objektivního
významu...

S „vývojovým principem“ ve 20. století (ba i koncem 19. století) „souhlasí všichni“.
— Ano, ale tento povrchní, nepromyšlený, nahodilý, filistrovský „souhlas“ je souhlas *takového druhu*, že ubíjí a vulgarizuje pravdu.
— Jestliže se vše vyvíjí, znamená to, že všechno přechází z jednoho v druhé, neboť vývoj,

jak známo, není prostý, všeobecný a věčný
růst, zvěšování (respektive zmenšování) etc. —
 Je-li tomu tak, pak je nutno za prvé *přesněji*
 chápat evoluci jako vznikání a zanikání vše-
 ho, jako vzájemné přechody. — A za druhé,
 jestliže se *vše* vyvíjí, vztahuje se to i na nej-
 obecnější *pojmy a kategorie* myšlení? Ne-li,
 pak myšlení nesouvisí s bytím. Jestliže ano,
 tedy existuje dialektika pojmů a dialektika
 poznání, mající objektivní význam. +

- I. princip + Mimoto obecný vývo-
 vývoje... jový princip je nutno sjednotit,
 sloučit, spojit s obecným
 II. princip principem *jednoty světa*,
 jednoty... přírody, pohybu, hmoty etc.

NB

„Pohyb rozebíral Zénón převážně objektivně dialek-
 ticky...“

„Pohyb sám je dialektikou všeho
 jsoucího...“ Zénónovi ani nenapad-
 lo popírat pohyb jako „smyslovou
 jistotu“, jemu šlo jen „nach ihrer
 (pohybu) Wahrheit“ — (o pravdivost
 pohybu) (313). A na další straně,
 kde vypravuje anekdotu, jak Dioge-
 nés (kynik ze Synópy) vyvracel po-
 hyb chůzí, Hegel píše:

NB

To je možno a
 nutno *obrátit*:
 nejde o to, je-li
 pohyb, nýbrž o to,
 jak jej vyjádřit
 v logice pojmů

„Ale anekdota mívá i takové
 pokračování, že když jeden z žáků
 byl s tímto vyvrácením spokojen,
 Diogenés jej začal bít, protože vedl-li
 učitel spor s důvody, může mu žák
 připustit jen vyvrácení opřené o dů-
 vody. Zrovna tak se nesmíme spoko-

To je chytré!
 Odkud je toto po-
 pokračování anekdo-
 ty? U Diogena
 Laërtia, VI, § 39,
 a u Sexta Empeiri-
 ka, III, 8 (Hegel,

s. 314) není¹¹³. Ne-||| jít se smyslovou jistotou, nýbrž mu-
vymyslel si je ||| síme chápat...“ (314).
Hegel?

4 způsoby vyvrácení pohybu u Zénóna:

1. Ten, kdo se pohybuje k nějakému cíli, musí projít nej-
prve *polovinu* cesty k němu. A od této poloviny opět
nejprve *její* polovinu atd. *do nekonečna*.

Aristotelés odpověděl: prostor a čas jsou nekonečně
dělitelné (*δυνάμει**) (s. 316), ale nikoli nekonečně
rozděleny (*ἐνεργεία***), Bayle (Bayle, Dictionnaire,
t. IV, article Zénón)¹¹⁴ nazývá Aristotelovu odpověď
*pitoyable**** a praví:

„...*kdybychom* na kousíčku hmoty vedli nekonečné
množství čar, pak bychom tím provedli dělení, jež by
změnilo ve skutečnou nekonečnost to, co podle něho
je nekonečné jen v možnosti...“

A Hegel píše (317): „*To kdybychom* je dobré!“

tj. *kdybychom* prý dovedli do konce *nekonečné* dělení!!

||| „Podstata času a prostoru je pohyb, neboť
správně! ||| on je všeobecné; pochopit jej znamená vyjádřit
||| jeho podstatu ve formě pojmu. Jakožto jednota
negativity a nepřetržitosti je pohyb vyjádřen
jako pojem, jako myšlenka; jako jejich podstatu
nelze klást ani nepřetržitost, ani punktualitu...“ (s. 318—319).

„Pochopit znamená vyjádřit ve formě pojmu.“ Pohyb
je podstata času a prostoru. Tuto podstatu vyjadřují dva
základní pojmy: (nekonečná) nepřetržitost (Kontinuität)

* — potenciálně. *Red.*

** — skutečně. *Red.*

*** — žalostnou. *Red.*

a „punktualita“ (= popření nepřetržitosti, *přetržitost*). Pohyb je jednota nepřetržitosti (času a prostoru) a přetržitosti (času a prostoru). Pohyb je rozpor, jednota protikladů.

Ueberweg-Heinze, 10. vyd.[³⁸⁵], s. 63 (§ 20), nemá pravdu, praví-li, že Hegel „hájí proti Baylovi Aristotela“. Hegel vyvrací jak skeptika (Bayla), tak antidialektika (Aristotela).

Srov. Gomperz, Les penseurs de la Grèce[²²⁰], s. ...¹¹⁵, klackem vynucené *uznání* jednoty protikladů, aniž se uznává (z myšlenkové zbabělosti) dialektika ...

2. Achilles nedohoní želvu. „Nejdříve $\frac{1}{2}$ “ atd. do nekonečna.

Aristotelés odpovídá: dohoní, bude-li mu dovoleno „překročit hranici“ (s. 320).

A Hegel: „Tato odpověď je správná, obsahuje vše“ (s. 321) — neboť skutečně polovina se zde stává (na jistém stupni) „hranicí“ ...

„Mluvíme-li obecně o pohybu, říkáme: těleso je na jednom místě a pak přechází na jiné místo. Zatímco se pohybuje, již není na prvním, ale také ještě ne na druhém místě; je-li na jednom z obou míst, pak je v klidu. Řekneme-li, že je mezi oběma, není tím nic řečeno, neboť mezi oběma je také na jednom místě; máme tu tedy co dělat s touž potíží. Pohybovat se však znamená na tomto místě být a zároveň nebýt; to je nepřetržitost prostoru a času — a teprve ona umožňuje pohyb“ (s. 321 až 322).

srov. námitky
Černova
proti
Engelsovi¹¹⁶

NB
správně!

Pohyb znamená, že těleso je v daném okamžiku na daném místě, v následujícím okamžiku na jiném místě —

to je námitka, kterou Černov opakuje (viz jeho Filozofické studie^[53]) po *všech* „metafyzických“ odpůrcích Hegelových.

Tato námitka je *nesprávná*: 1. popisuje *výsledek* pohybu, a ne pohyb *sám*; 2. neukazuje, neobsahuje v sobě *možnost* pohybu; 3. znázorňuje pohyb jako sumu, spojení stavů *klidu*, tj. (dialektický) rozpor neodstraňuje, nýbrž jen zakrývá, odsunuje, zaclání, zastírá.

„Co vždy činí potíže, je myšlení, protože správně! od sebe odděluje momenty předmětu, jež jsou ve skutečnosti navzájem spjaty“ (322).

Nemůžeme si představit, vyjádřit, změřit, zobrazit pohyb, aniž jsme přetrhli nepřetržitě, aniž jsme zjednodušili, zhrubili, aniž jsme rozdělili, umrtvili živé. Zobrazení pohybu v myšlení je vždycky zhrubení, umrtvení — a to nejen v myšlení, nýbrž i v počítku, a nejen pohybu, nýbrž i **jakéhokoli** pojmu.

A v tom je *podstata* dialektiky. *Právě tuto podstatu* vyjadřuje i formule: jednota, totožnost protikladů.

3. „Letící šíp je v klidu.“

A Aristotelova odpověď: chyba je v předpokladu, že „čas se skládá z jednotlivých nyní“ (*ἐκ τῶν νῦν*) s. 324.

4. $\frac{1}{2}$ se rovná dvojnásobnému: pohyb měřený ve srovnání s nehybným tělesem a ve srovnání s tělesem pohybujícím se *opačným* směrem.

Na konci paragrafu o Zénónovi srovnává Hegel Zénóna s *Kantem* (jeho *antinomie* prý „nejsou nic víc, než co zde již učinil Zénón“).

Obecný závěr z dialektiky eleatů: „pravdivé je jen Jedno, všechno ostatní je nepravdivé“ — „jako je výsledkem kantovské filozofie: ‚Poznáváme jen jevy.‘ Je to vcelku týž princip“ (s. 326).

Ale je tu i rozdíl.

„U Kanta je duchovno to, co ničí svět; podle Zénóna je svět sám o sobě a pro sebe jevem a není pravdivý. Podle Kanta naše myšlení, naše duševní činnost je to špatné; nesmírná pokora ducha, nic nedat na poznání...“ (327)

Kant a jeho
subjektivismus,
skepticismus etc.

Pokračování eleatů v Leukippovi a u *sofistů*...

HÉRAKLEITOVA FILOZOFIE

Po Zénónovi (? žil *po* Hérakleitovi?) přechází Hegel k Hérakleitovi¹¹⁷ a praví:

(Zénónova dialektika) „může být také ještě nazvána subjektivní dialektikou, pokud spadá do pozorujícího subjektu, a Jedno je bez této dialektiky, bez tohoto pohybu jednotkou, abstraktní identitou...“ (328), ale dříve bylo řečeno, viz citát na s. 309 aj., že Zénónova dialektika je *objektivní*. Zde je jakési velmi jemné „distinguo“*. Srov. dále:

NB

„Dialektika je α) vnější dialektika, rozumování z té či oné stránky, aniž se řeší duše věci samé; β) imanentní dialektika předmětu, spadající však (NB) do pozorování subjektu: γ) Hérakleitova objektivita, tj. dialektika pojímaná sama jako princip“ (328)

NB

NB

α) subjektivní dialektika

β) v předmětu je dialektika, ale *já* nevím, možná je to Schein, jen jev etc.

γ) plně objektivní dialektika jakožto princip všeho jsoucího

(U Hérakleita): „Zde vidíme novou zemi; není jediné Hérakleitovy teze, kterou bych nebyl pojal do své Logiky“ (328).

* — „rozlišuji“. Red.

NB || „Hérakleitos praví: vše je dění; toto dění je princip. To je obsaženo ve výroku: bytí je tak málo jako nebytí...“ (s. 333)

„Poznat, že bytí a nebytí jsou jen abstrakce bez pravdy, že první pravdou je až dění, to je hluboké pochopení věci. Rozvažování izoluje obojí jako pravdivé a platné; naproti tomu rozum poznává jedno v druhém, poznává, že jedno v sobě obsahuje své druhé“ (NB „své druhé“), „a proto je třeba vymezit Vše, Absolutno jako dění“ (334).

„Aristotelés například praví (De mundo, kapitola 5)¹¹⁸, že Hérakleitos vůbec spojoval celek a necelek (část)...“
„shodující se a odporující, souzvučné a disonující; a ze všeho (protikladného) se stává Jedno a z Jednoho Vše“ (335).

Platón v Symposiu uvádí Hérakleitovy názory (mezi jinými aplikované na hudbu: harmonie spočívá na protikladech) a výrok, že prý „hudebníkovu umění sjednocuje rozličné“¹¹⁹.

Hegel píše: to není námitka proti Hérakleitovi (336), neboť rozličné je podstatou harmonie:

Velmi správné a důležité: „druhé“ jako své druhé, vývoj ve svůj protiklad || „Tato harmonie je právě absolutní dění, změna — ne stávání se druhým, nyní tímto a pak druhým. Podstatné je, že každé odlišné, zvláštní se liší od něčeho druhého, ale nikoli abstraktně od nějakého druhého, nýbrž od svého druhého; každé je jen potud, pokud je jeho druhé o sobě obsaženo v jeho pojmu...“

„Tak je to i s tóny; musejí být rozličné, ale tak, aby mohly být i jednotné...“ (336) S. 337: mezi jiným Sextos Empeirikos (a Aristotelés) jsou počítáni k ...,nejlepším svědkům...“

Hérakleitos řekl: „die Zeit ist das erste körperliche Wesen“* (Sextos Empeirikos) — s. (338).

* — „čas je první tělesná podstata“. Red.

körperliche — „nevhodný“ výraz (možná *prý* (NB) vybraný tím skeptikem (NB)) — ale čas *prý* je „das erste sinnliche Wesen...“*

„Čas je čisté dění jakožto dění nazírané...“ (338)

O tom, že Hérakleitos pokládá oheň za proces, Hegel praví: „Oheň je fyzikální čas; je to absolutní neklid“ (340) — a dále o Hérakleitově přírodní filozofii:

(Natur**) „...je proces v sobě samé...“ (344)

„...příroda je tím, co nikdy nespočine v klidu a vše je přechodem z jednoho v druhé, z rozdvojení v jednotu, z jednoty v rozdvojení...“ (341)

„Pochopit přírodu znamená znázornit ji jako proces...“ (339)

Zde *prý* se ukazuje omezenost přírodovědců:

„Když je (Naturforscher***) posloucháme, pak říkají, že pozorují jen to, co vidí; to však není pravda, neboť bezděky přetvářejí to, co bezprostředně viděli, pojmem. A spor tu není o protiklad mezi pozorováním a absolutním pojmem, nýbrž o protiklad mezi omezeným fixovaným pojmem a absolutním pojmem. Přírodovědci ukazují přeměny jako nejsoucí...“ (344 až 345). || NB

„Voda rozdvojená ve svém procesu vykazuje vodík a kyslík: ty nevznikly, nýbrž byly zde už dříve jako takové, jako části, z nichž se skládá voda“ (346) (tak se Hegel posmívá přírodovědcům) ...

„Tak je tomu pokaždé, když se o vjemu a zkušenosti vyslovíme; kdykoli člověk mluví, je v jeho řeči obsažen nějaký pojem; ten vůbec nelze nepřipustit, co se ve vědomí obnovuje, v tom je vždy obsažen prvek obecnosti a pravdivosti“.

* — „první smyslová podstata“. *Red.*

** — příroda. *Red.*

*** — přírodovědce. *Red.*

Velmi správné a důležité — právě to opakoval populárněji Engels, když napsal, že přírodovědci by mohli vědět, že výsledky přírodních věd jsou pojmy, ale že umění zacházet s pojmy není vrozené, nýbrž že je to výsledek dvou-tisíciletého vývoje přírodních věd a filozofie.¹²⁰

Přírodovědci pojmají přeměnu úzce a nechápou dialektiku.

„On“ (Hérakleitos) „to je, kdo poprvé vyjádřil povahu nekonečného a poprvé také pochopil přírodu jako o sobě nekonečnou, tj. pochopil její podstatu jako proces...“ (346).

O „pojmu nutnosti“ - srov. s. 347. Hérakleitos prý nemohl vidět pravdu v „smyslové jistotě“ — nýbrž v „nutnosti“ (*εἰμαρμένη*) — ((*λόγος*))*.

NB || („absolutní“ „absolutní zprostředkování“
 || (*souvislost*“) (348).

NB:
 Nutnost = „obecnost bytí“ (obecné v bytí) (souvislost, „absolutní zprostředkování“)

|| „Rozumné, pravdivé, které znám, je ovšem vracení se z předmětného jako ze smyslového, jednotlivého, určitého, jsoucího. Ale to, co zná rozum o sobě, je stejně tak **nutnost** či **obecnost** bytí; je to podstata myšlení, jako to je podstata světa“ (352).

LEUKIPPOS

Vývoj filozofie v dějinách „musí odpovídat“ (??) vývoji logické filozofie

368: „Vývoj filozofie v dějinách musí odpovídat vývoji logické filozofie; ale v té musejí být místa, jež ve vývoji v dějinách odpadají.“

* (osud) — ((logos)). Red.

Zde je velmi hluboká a správná myšlenka, v podstatě materialistická (skutečné dějiny jsou báze, základ, bytí, za nímž následuje vědomí).

Leukippos (Leucipp) praví, že atomy jsou neviditelné, „protože jejich tělesné rozměry jsou malé“ (369) — ale Hegel namítá, že je to „Ausrede“ (ib.), že „Eins“* nelze vidět, že „das Prinzip des Eins“ je „ganz ideell“** (370), že Leukippos není „empirik“, nýbrž idealista.

((?? to idealista Hegel přehnal,))
opravdu přehnal.

([Hegel vtěšnává Leukippa do své logiky a obšírně mluví o důležitosti, „velikosti“ principu (368) Fürsichsein, vida jej u Leukippa. To trochu zavání násilností.]***)

Ale je tu i zrnko pravdy: odstín („moment“) oddělenosti; přerušení postupnosti; moment vyrovnávání rozporů; přerušení nepřetržitého — atom, jednotka. (Srov. 371 i. f.): „Jednotka a kontinuita jsou protiklady...“

Hegelovu logiku nelze aplikovat v její dané podobě; nelze ji brát jako danou. Musíme z ní vybrat logické (gnozeologické) odstíny a očistit ji od *Ideenmystik*****: to dá ještě mnoho práce.)

„Atomistika se proto staví vůbec proti představě o stvoření a udržování světa cizí bytostí. Přírodověda se v atomistice poprvé cítí osvobozena od toho, mít pro svět důvod. Neboť je-li příroda představována jako stvořená a udržovaná něčím druhým, pak je představována jako něco, co není o sobě, nýbrž co má svůj pojem mimo sebe, tj. má

materia-
lismus
(Hegel se
bojí rčení:

* — „výmluva“ [(ib), že] „jedno“. Red.

** — „princip jednoho“ [je] „zcela ideální“. Red.

*** V rukopise je text v hranatých závorkách přeškrtnut. Red.

**** — *mystiky idejí*. Red.

nedotýkej
se mne)
versus
atomistika

důvod sobě cizí, ona jako taková nemá žádný důvod, je pochopitelná jen z vůle něčeho druhého: taková, jaká je, je nahodilá, bez nutnosti a bez pojmu v sobě samé. V představě atomistiky je však představa všeobecného bytí přírody o sobě, tj. myšlenka nachází sebe samu v ní...“ (372—373)

NB

Vykládáje podle Diogena Laërtia, IX^[154], § 31—33 — Leukippovu atomistiku, „víření“ (Wirbel — *δίνη*)* atomů, nevidí v tom Hegel nic zajímavého („nic zajímavého...“, „prázdné znázornění“, „matné, zmatené představy“ — s. 377 i. f.).

Hegelova slepota, jednostrannost idealisty!!

D É M O K R I T O S

S Démokritem behandelt Hegel již docela stiefmütterlich**, všehovšudy s. 378—380! Idealista nesnáší materialistického ducha!! Uvádí Démokritova slova (s. 379):

„Podle mínění (*νόμω*) existuje teplé, podle mínění existuje studené, podle mínění existuje barva, sladké a hořké; podle pravdy (*ἐτεῆ*) jen nedělitelné částice a prázdno“ (Sextos Empeirikos, *Adversus Mathematicos*, VII, § 135)¹²¹.

A z toho se vyvozuje:

„Vidíme tedy, že Démokritos vyjádřil rozdíl momentů bytí o sobě a bytí pro jiné určitěji...“ (380)

* Diogenés Laërtios — „vertigo“ — latinský překlad (s. 235).

** — zachází [Hegel již docela] macešsky. *Red.*

Tím prý „byly otevřeny dveře“ „špatnému idealismu“, že — „*meine* Empfindung, *mein*...“*

„Je tu kladena smyslová, nepojmová rozmanitost vnímání, v níž vůbec není obsažen rozum a o niž se tento idealismus dále nestará.“

„špatný idealismus“ (*můj* počitek), srov. Mach¹²²

Hegel
versus
E. Mach...

ANAXAGOROVA FILOZOFIE

Anaxagorás. Νοῦς** — „příčina světa a každého řádu“ a Hegel vysvětluje:

„Objektivní myšlenka... rozum ve světě i v přírodě — nebo jako mluvíme o rodech v přírodě, jsou všeobecné. Pes je zvíře, to je jeho rod, jeho substancíalnost; on sám je toto. Tento zákon, tato rozvažovací schopnost, tento rozum je sám imanentní přírodě, je podstatou přírody; příroda není formována zvnějška, jako lidé dělají židli“ (381—382).

„Νοῦς je totéž co duše“ (Aristotelés o Anaxagorovi) — s. 394

a...*** výklad tohoto *skoku* od obecného v přírodě k *duši*, od objektivního k subjektivnímu; od materialismu k idealismu. C'est ici que ces extrêmes se touchent (et se transforment!).****

O Anaxagorových homoimeriích¹²³ (částích téhož rodu jako celá tělesa) Hegel píše:

* — „*můj* počitek, *můj*...“ Red.

** — rozum [nús]. Red.

*** Jedno slovo v Leninově rukopisu nebylo možno rozluštit. Red.

**** Právě zde se tyto krajnosti dotýkají (a přeměňují!). Red.

NB:
rodový pojem
je „podstata
přírody“, je
zákon...

přeměna (její význam) „Přeměnu nutno chápat v dvojím smyslu, ve smyslu existence a ve smyslu pojmu...“ (403—404) Tak prý se například říká, že vodu lze odebrat — kameny zůstanou; modrou barvu možno odebrat, červená atd. zůstane.

„To je však jen ve smyslu existence; ve smyslu pojmu jsou však jen jedna skrze druhou, je to vnitřní nutnost.“ Jako nemůžeme vyjmout z živého těla jen srdce, aniž zahynou plíce etc.

„Příroda existuje právě tak jen v jednotě, podobně jako je mozek jen v jednotě s jinými orgány“ (404),

přičemž jedni chápou přeměnu ve smyslu existence malých kvalitativně určených částic a jejich růstu (respektive zmenšení) slučování a odlučování. Druhé pojetí (Hérakleitos) — přeměna *jednoho v druhé* (403).

Existence a pojem se u Hegela zřejmě odlišují asi takto: fakt (bytí) vzatý odděleně, vytržený ze souvislosti, a souvislost (pojem), souvztažnost, zřetězení, zákon, nutnost.

415: „Pojem je to, co jsou věci samy o sobě a pro sebe...“

Když Hegel mluví o tom, že tráva je účelem pro zvíře a to pro člověka etc. etc., uzavírá:

„Je to kruh, jenž je v sobě uzavřen, ale jehož uzavření je současně přechodem v jiný kruh; je to vír, jehož střed, do něhož se vrací, leží bezprostředně na obvodu jiného, vyššího kruhu, jenž jej pohlcuje...“ (414)

NB: „obecné“ jako „podstata“
Zatím prý staří mnoho nepřinesli: „Obecné je chudé určení, o obecném ví každý, ale neví o něm jako o podstatě“ (416).

„Ale zde začíná již určitější vývoj vzta-
hu vědomí k bytí, vývoj povahy poznání
jakožto poznání pravdivého“ (417).

„Duch pokročil k tomu, aby vyjádřil pod-
statu jako myšlenku“ (418).

„Tento vývoj obecného, v němž podstata úplně pře-
chází na stranu vědomí, vidíme v tak neblaze proslulé
moudrosti sofistů“ (418).

„vývoj
povahy
poznání“

((Konec I. svazku.)) II. svazek začíná sofisty.

XIV. SVAZEK.
DRUHÝ SVAZEK
DĚJIN FILOZOFIE

FILOZOFIE SOFISTŮ

Pokud jde o sofisty¹²⁴, Hegel znovu a znovu podrobně opakuje myšlenku, že v sofistice je element společný každé vzdělanosti (Bildung) vůbec, tedy i naší, zejména vyzdvihování *důvodů* (Gründe) a *Gegengründe**; „reflektující rozumové uvažování“; nacházení nejrůznějších hledisek *ve všem*; ((subjektivismus — nepřítomnost objektivismu)). Mluvě o Prótagorovi a jeho znamenité tezi (člověk je měrou všech věcí), Hegel jej sblíží s *Kantem*:

Prótagorás
a Kant

„Člověk je mírou všech věcí — člověk jakožto subjekt vůbec; jsoucí tedy neexistuje izolovaně, nýbrž je pro mé vědění; vědomí je v podstatě to, co v předmětnosti produkuje obsah, subjektivní myšlení je při tom podstatně činné. A to je něco, co sahá až do nejnovější filozofie. Kant praví, že známe jen jevy, tj. že to, co se nám jeví jako objektivní, jako realita, nutno brát jen v jeho vztahu k vědomí a že bez tohoto vztahu neexistuje...“ (31)**

Druhý „moment“ — objektivismus (das Allgemeine***) „je kladeno mnou, ale je i samo o sobě objektivně obecné, aniž je mnou kladeno...“ (32)

* — protidůvodů. *Red.*

** *Hegel, Werke, Bd. XIV, Berlin 1833*[²⁴²]. *Red.* [Srov. *Hegel, Dějiny filozofie II, Praha 1965, s. 23nn. Čes. red.*]

*** — obecné. *Red.*

Diese „Relativität“* (32). „Vše má jen relativní pravdu“ (33) podle Prótagora.

relativismus
sofisty...

„Kantův jev není nic jiného než popud zvnějšku, nějaké x, něco neznámého, co teprve díky našim smyslům, od nás do- stává tato určení. I když je tu objek- tivní důvod, že toto nazýváme studeným a ono teplým, takže můžeme říci, že v sobě musejí mít něco odlišného, ale teplo a chlad jsou teprve v našem počítku, stejně jako věci jsou atd.... tak byla zkušenost nazvána jevem“ (34).

Kant
a sofisté
a fenomenal-
ismus à la
Mach¹²⁵
NB

„Svět není jevem tím, že existuje pro vědomí, že tedy jeho bytí je jen relativní pro vědomí, nýbrž svět je také jevem o sobě“ (35).

nejen rela-
tivismus

„Tento skepticismus ještě více prohlou- bil Gorgiás...“ (35)

skepticismus

„Jeho *dialektika*“... Gorgiova, so-
fisty [mnohokrát: s. 36, id. s. 37].

NB

Tiedemann^[382] řekl, že Gorgiás zašel dál než „zdravý lidský rozum“. A Hegel se směje: **každá** filozofie jde *dál* než „zdravý lidský rozum“, neboť zdravý lid- ský rozum není filozofie. Před Koperní- kem bylo *proti* zdravému lidskému rozu- mu, když někdo řekl, že se Země otáčí.

Hegel
o „zdravém
rozumu“

Zdravý lidský rozum (der gesunde Menschenverstand) „je způsob myšlení určité doby a obsahuje všechny předsudky této doby“ (36).

zdravý rozum
= předsudky
své doby

* Tato „relativita“. Red.

- Gorgiás** (s. 37): 1. Nic neexistuje. Nic není.
 2. I když je, není poznatelné.
 3. I když je poznatelné, není možno poznané sdělit.

„Gorgiás si je vědom toho, že to² (jejich bytí a nebytí, jejich vzájemné rušení) „jsou mizející momenty; neuvědomělé představování má tuto pravdu také, ale neví o tom...“ (40)

„Mizející momenty“ = bytí a nebytí. To kvěle vymezení dialektiky!!

Gorgiás,
 „absolutní
 realismus“
 (a Kant)

„Gorgiás α) správně polemizuje proti absolutnímu realismu, který míní, že v představě má věc samu, ale ve skutečnosti má jen něco relativního; β) upadá ve špatný idealismus novějších dob: „myšlené je vždy subjektivní, nikoli tedy jsoucí, myšlením proměňujeme jsoucí v myšlené...“ (41)

(A níže (s. 41 i. f.) je *Kant* jmenován ještě jednou.)

dialektika
 v předmětu
 samém

Doplnit o Gorgiovi: základní otázky stavi ve formě „buď—anebo“. „To však není pravá dialektika; muselo by se dokázat, že předmět je vždy nutný v nějakém určení, nikoli o sobě a pro sebe. Předmět se rozkládá jen v ona určení, ale z toho neplyne nic proti povaze předmětu samého“ (39)*.

* Tento i následující výpisek o Gorgiově filozofii si napsal V. I. Lenin o něco později, když si vypracovával konspekt Sókratovy filozofie (viz tento svazek, s. 263–265). *Red.*

Ještě doplnit o Gorgiovi:

Vykládaje jeho názor, že jsoucí nelze předat, sdělit:

„Řeč, již by mělo být vyjádřeno to, co jest, to, co je sdělováno, není to, co jest, nýbrž jen řeč“ (Sextos Empeirikos, *Adversus Mathematicos*, VII, § 83–84), na s. 41

NB

Hegel píše: „Jsoucí také nechápeme jako jsoucí, ale chápání jsoucího je přeměňováno v obecné.“

srov.
Feuerbach¹²⁶

„**Toto** jednotlivé vůbec nemůže být vyřčeno...“

Každé slovo (řeč) již
zobecnuje
srov. Feuerbach¹²⁷.

Smysly ukazují realitu; myšlenka a slovo — obecné.

Závěrečná slova paragrafu o sofistech: „Sofisté tedy učinili předmětem svého zkoumání také dialektiku, obecnou filozofii; a byli hlubocí myslitelé...“ (42)

SÓKRATOVA FILOZOFIE

Sókratés je „osobnost světových dějin“ (42), „nejzajímavější“ (ib.) v antické filozofii — „subjektivnost myšlení“ (42) „svoboda sebevědomí“ (44).

„V tom je dvojznačnost dialektiky a sofistiky; objektivní mizí“: je subjektivní nahodilé, či je v něm („an ihm selbst“*) objektivní a obecné? (43).**

„Pravdivé myšlení postupuje tak, že jeho obsah není pře-

* — „v něm samém“. *Red.*

** V rukopise je hned za tímto odstavcem výpisek o Gorgiově filozofii, začínající slovy „Doplnit o Gorgiovi...“ (viz tento svazek, s. 262). *Red.*

devším subjektivní, nýbrž objektivní“ (44) — a u Sókrata a Platóna vidíme přece nejen subjektivnost („to, že rozhodnutí odkazuje zpět k vědomí“, to má „Sókratés společně se sofistý“) — nýbrž i objektivnost.

NB	„Objektivnost má zde“ (u Sókrata) „mysl o sobě a pro sebe jsoucí všeobecnosti, nikoli mysl vnější objektivnosti“ (45) — id. 46: „ne vnější objektivnost, nýbrž duchovní všeobecnost...“
Kant	A o dva řádky dále: „Kantovský ideál je jev, jenž není o sobě objektivní...“
vtipné!	Sókratés nazýval svou metodu <i>Hebammenkunst*</i> — (s. 64) (prý podle matky) ((Sókratova matka = porodní bába)) — pomáhat myšlence na svět.
Werden = Nichtsein und Sein**	Hegelův příklad: každý přece ví, co je Werden, udivuje nás však, jestliže při analýze (reflektierend) shledáme, že „je v něm bytí i nebytí“ — „tak ohromný rozdíl“ (67).
	Menón (Meno Plato's) ¹²⁸ přirovnal Sókrata k úhoři elektrickému (Zitteraal), jenž toho, kdo se ho dotkne, učiní „narkotisch“*** (69): i já jsem „narkotisch“ a <i>nemohu</i> odpovídat.****
	„To, co má pro mne platit jako pravda, právo, je duch z mého ducha. Co duch takto tvoří ze sebe sama, co pro něj takto platí, musí pocházet z něho jakožto obecného, ja-

* — *umění porodní babice. Red.*

** Dění = nebytí a bytí. *Red.*

*** — „omámi“. *Red.*

**** V rukopise je hned za tímto odstavcem výpisek o Gorgiově filozofii začínající slovy: „Ještě doplnit o Gorgiovi...“ (viz tento svazek, s. 263). *Red.*

kožto z ducha, jenž působí jako obecné, nikoli z jeho vášní, zájmů, nálad, svévole, cílů, sklonů atd. Toto je sice také něco vnitřního, „co je nám vštípeno přírodou“, ale je nám to vlastní jen přirozeným způsobem...“ (74 až 75)

très bien
dit!!

Moudrý idealismus je moudrému materialismu bližší než hloupý materialismus.

Dialektický materialismus místo moudrý; metafyzický, nevyvinutý, mrtvý, hrubý, nehybný místo hloupý.

Rozpracovat:

Plechanov napsal o filozofii (dialektice) jistě nejméně 1000 stran (Belto + proti Bogdanovovi + proti kantovcům + základní otázky etc. etc.)¹²⁹. Z toho o velké Logice, o ní, o její myšlence (tj. *vlastně* dialektika jakožto filozofická věda) nil!!*

NB

Prótagoras: „Člověk je mírou všech věcí.“
Sókratés: „Člověk jakožto myslící je mírou všech věcí“ (75).

Odstín!

Xenofón v Memorabilien¹³⁰ ukázal Sókrata lépe, přesněji a věrněji než Platón (s. 80 až 81).

S Ó K R A T O V C I

V souvislosti se sofizmaty „hromada“ a „holohlavý“ Hegel mluví o přechodu kvantity v kvalitu a naopak: dialektika (s. 139—140).

* — nic!! Red.

NB
v jazyce
je jen
obecné

143—144: Podrobně o tom, že „jazyk vůbec vyjadřuje v podstatě jen obecné; co však míníme, je zvláštní, jednotlivé. Nemůžeme tedy v jazyce vyjádřit to, co míníme.“

(„Toto“? Nejobecnější slovo.)

Kdo je to? Já. Všichni lidé jsou já. *Das Sinnliche*?* To je *obecné* etc. etc. „Tento“? Každý je „Tento“.

Proč nelze nazvat jednotlivé? Jeden z předmětů daného rodu (stolů) se právě něčím odlišuje od druhých.

„Že obecné se ve filozofování uplatňuje, takže dokonce jen obecné může být vyřčeno, a ‚toto‘, míněné, vůbec ne — to je takové vědomí a myšlenka, k němuž filozofické vzdělání našich dob ještě vůbec nedospělo.“

Sem počítá Hegel i „skepticismus novější doby“ — Kantův? i ty, kdo říkají, „že smyslová jistota je pravdivá“.

Neboť prý *das Sinnliche* „je něco obecného“ (143).

NB

Tím Hegel zasazuje ránu každému materialismu *kromě* dialektického. NB

Nazvat jméno? — ale jméno je nahodilost a nevyjadřuje *Sache selbst*** (jak vyjádřit jednotlivé?) (144).

* Smyslové? Red.

** — *samu věc*. Red.

Hegel vážně „věřil“, myslel, že materialismus jakožto filozofie není možný, neboť filozofie je věda o myšlení, o *obecném*, a obecné je myšlenka. Zde opakoval chybu téhož subjektivního idealismu, jež vždy nazýval „špatným“ idealismem. Objektivní (a ještě více absolutní) idealismus se oklikami (a přemetem) docela **těsně** přiblížil materialismu, zčásti se *v něj* dokonce *přeměnil*.

Hegel a
dialektický
materialismus

Kýrénaikové¹³¹ pokládali za pravdivý počitek „ne to, *co* je v něm, ne jeho obsah, nýbrž jej samý jakožto počitek“ (151). počitek v teorii poznání kýrénaiků...

„Hlavním principem kýrénské školy je tedy počitek, jenž má být kritériem pravdy a dobra...“ (153)

„Počitek je neurčitě jednotlivé“ (154), připočteme-li prý sem však myšlení, tu se jeví jako obecné a mizí „prostá subjektivita“.

(Fenomenalisté á la Mach a spol. se v otázce *obecného*, „zákona“, „nutnosti“ etc. *nutně* stávají idealisty.)

NB*
kýrénaikové
a Mach
a spol.

Jiný kýrénaik, Hégésíás, „poznal“ „právě tuto nepřiměřenost počítka a obecnosti...“ (155)

Směšují počitek jako princip teorie poznání a jako princip etiky. Toto NB. Hegel však *vyčlenil* teorii poznání.

* Srov. Ueberweg-Heinze, § 38, s. 122 (10. vydání) — a ● nich také v Platónově Theaitétovi¹³². Jejich (kýrénaiků) skepticizmus a subjektivismus.

PLATÓNNOVA FILOZOFIE

O Platónově plánu, aby státu vládli filozofové¹³³:

Zvláštní cíle
v dějinách
tvoří „ideu“
(zákon dějin)

„...půda dějin je jiná než půda filozofie...“

„Nutno vědět, co je jednání: jednání je usilování subjektu jako takového o zvláštní cíle. Všechny tyto cíle jsou jen prostředky k vytvoření ideje, protože *ona* je absolutní moc“ (193).

K Platónovu učení o idejích:

„čistota“
(= mrtvost?)
obecných
pojmu

„...protože smyslové nazírání neukazuje nic čistě, jak je to o sobě“ (Phaedo¹³⁴), s. 213, proto prý tělo překáží duši.

NB
dialektika
poznání
NB

Význam *obecného* je rozporný: je mrtvé, nečisté, neúplné etc. etc., je však také *stupněm* k poznání *konkrétního*, neboť konkrétní nikdy nepoznáváme úplně. *Ne-konečná* suma obecných pojmu, zákonů etc. dává *konkrétní* v jeho úplnosti.

NB

Pohyb poznání *k* objektu může probíhat vždy jen dialekticky: odstoupit, abychom jistěji zasáhli, reculer pour mieux sauter (savoir?)*. Čáry, jež se sbíhají a rozbíhají: kruhy, jež se navzájem dotýkají. Knotenpunkt** = praxe člověka a dějin lidstva. (Praxe = kritérium shody jedné z neko-)nečných stránek reálného.)

* — odstoupit, abychom mohli lépe skočit (poznat?). *Red.*
** — uzlový bod. *Red.*

Tyto Knotenpunkte představují jednotu protikladů, kde bytí a nebytí jakožto mizející momenty spadají na okamžik v daných okamžicích pohybu (= techniky, dějin etc.) vjedno.

Když Hegel rozebírá Platónovu dialektiku, snaží se ještě jednou ukázat rozdíl mezi dialektikou subjektivní, sofistickou, a dialektikou objektivní:

„Prázdna
dialektika“
u Hegela

„Že všechno je Jedno, říkáme o každé věci: ,i toto je Jedno, a zároveň na něm ukazujeme i mnohost, mnoho částí a vlastností‘ — ale přitom se říká: ,toto je Jedno v docela jiném ohledu, než v jakém je mnohé‘; — tyto myšlenky nespojujeme. Tak přechází představa a řeč sem a tam od jednoho k druhému. Děje-li se toto přecházení sem a tam vědomě, pak je to prázdná dialektika, jež nespojuje protiklady vjedno a nedochází k jednotě“ (232).

NB

„Prázdna
dialektika“

*Platón v Sofistés*¹³⁶:

„Těžké a pravdivé je ukázat, že to, co je jiné, je totéž, a co je totéž, je jiné, a to v jednom a témž ohledu“ (233).

NB

„Musíme si však být vědomi, že právě pojem není ani jen to bezprostřední v pravdě, i když je to jednoduché — je to však jednoduchost duchovní, v podstatě myšlenka, jež se vrátila do sebe (bezprostřední je jen toto červené atd.); není to jen to, co do sebe o sobě reflektuje, věc vědomí; nýbrž je i o sobě, tj. předmětná podstata...“ (245)

NB
objektivismus

Pojem není něco bezprostředního (i když je pojem „jednoduchá“ věc, avšak je to jednoduchost „duchovní“, jed-

noduchost ideje) — bezprostřední je jen počitek „červeného“ („toto je červené“) apod. Pojem není „jen věc vědomí“, nýbrž pojem je *podstata předmětu* (gegenständliches Wesen), je něco an sich, „o sobě“.

„Tuto myšlenku o povaze pojmu Platón nevyslovil tak určitě...“ (245)

idealismus
a mystika
u *Hegela*
(a u Platóna)

Hegel podrobně rozpitvává Platónovu „přírodní filozofii“, krajně nesmyslnou mystiku idejí, jako že „podstata smyslových věcí jsou trojúhelníky“ (265), a podobné mystické nesmysly. To je velmi charakteristické! Mystik-idealista-spiritualista Hegel (jako veškerá oficiální, kněžovská idealistická filozofie naší doby) vychvaluje a přežvykuje mystiku, idealismus v dějinách filozofie, a ignorantsky a přezíravě nakládá s materialismem. Srov. Hegel o Démokritovi — nil!! O Platónovi spousta rozbředlé mystické kaše.

Když mluví o Platónově republice a o běžném mínění, že je to chiméra, opakuje Hegel své oblíbené:

skutečné je
rozumné¹³⁶

„Co je skutečné, je rozumné. Nutno však vědět, rozlišovat, co je vskutku skutečné; v obyčejném životě je všechno skutečné, ale je rozdíl mezi světem jevů a skutečností...“ (274)

ARISTOTELOVA FILOZOFIE

Není prý správný běžný názor, že Aristotelova filozofie je „realismus“ (299), (id. s. 311, „empirismus“) na rozdíl

od Platónova *idealismu*. ((Zde zjevně Hegel opět mnohé strká *pod idealismus*.)

Ve výkladu o Aristotelově polemice s Platónovým učěním o idejích Hegel *stírá* její materialistické rysy (srov. 322—323 aj.).¹³⁷ NB NB

Prořekl se: „Povýšení Alexandra (Alexandra Makedonského, žáka Aristotelova)... „na boha není nic udivujícího... bůh a člověk si vůbec nejsou navzájem tak cizí...“ (305) ((jen obrátit) právě!

Aristotelův idealismus vidí Hegel v jeho ideji boha (326). ((To je samozřejmě idealismus, ale *objektivnější a vzdálenější*, obecnější než idealismus Platónův, a proto v přírodní filozofii častěji = materialismus.)) Hegel docela zkomolil Aristotelovu kritiku Platónových „idejí“

Aristotelova kritika Platónových „idejí“ je kritika *idealismu jako idealismu vůbec*: neboť odkud se berou pojmy, abstrakce, odtud vychází i „zákon“ a „nutnost“ etc. Idealista Hegel zbaběle obešel to, že Aristotelés podkopal *základy* idealismu (ve své kritice Platónových idejí).

NB

Když *jeden* idealista kritizuje základy idealismu *jiného* idealisty, má z toho vždycky zisk *materialismus*. Srov. Aristotelés versus Hegel versus Kant etc.

„Leukippos a Platón říkají, že pohyb je vždycky, ale neříkají proč“ (Aristotelés, *Metaphysik*, XII, 6 a 7) — s. 328.

Tak uboze uvádí Aristotelés boha *proti* materialistovi Leukippovi a idealistovi Platónovi. U Aristotela je to eklekticismus. A Hegel *zakrývá* tuto slabost kvůli *mystice!*

Dialektický je nejen přechod od hmoty k vědomí, nýbrž i od počítku k myšlence etc.

NB

Přívrženec dialektiky Hegel nedovedl pochopit *dialektický* přechod *od* hmoty *k* pohybu, *od* hmoty *k* vědomí — zvláště to druhé. Marx opravil omyl (či slabinu?) mystika.

Čím se liší dialektický přechod od nedialektického? Skokem. Rozporností. Přerušením postupnosti. Jednotou (totožností) bytí a nebytí.

Následující místo zvláště jasně ukazuje, jak Hegel zakrývá slabosti Aristotelova idealismu:

„Aristotelés myslí předměty, a ty, vystupující jako myšlenky, jsou ve své pravdě; to je jejich *οὐσία**.

To neznamená, že předměty přírody jsou proto samy myslící. Jako subjekt myslím předměty; moje myšlenka je pak také pojem věci a ten je podstata věci. V přírodě pojem neexistuje jako myšlenka v této svobodě, nýbrž má naivní!! maso a krev; má však duši a ta je jeho pojem. Aristotelés poznává, co jsou věci o sobě a pro sebe; a to je jejich *οὐσία*. Pojem není sám pro sebe, ale je zkalen vnějškovostí. Obvyklá definice pravdy zní: „Pravda je shoda představy s předmětem“. Ale představa sama je jen představa, já nejsem se svou představou (jejím obsahem) ještě vůbec ve shodě; představuji si dům, trám, ale to ještě nejsem já — já jsem něco jiného než představa domu. Jen v myšlení dochází ke skutečné shodě objektivního a subjek-

* — podstata. *Red.*

tivního; *to jsem já* (podtrženo Hegelem). Aristotelés se tedy dostal nejdříve: nelze si přát poznat něco hlubšího“ (332—333).

„V přírodě“ pojmy neexistují „v této svobodě“ (ve svobodě *lidského* myšlení a fantazie!!). „V přírodě“ mají pojmy „krev a maso“. — To je báječné! To však je právě materialismus. Lidské pojmy jsou *duší* přírody — to je jen mystický opis toho, že v lidských pojmech se *zvláštním způsobem* (toto NB: *zvláštním způsobem a dialekticky!!*) odráží příroda.

S. 318—337 *jen* o Aristotelově metafyzice!! Všechno podstatné, co říká proti Platónovu idealismu, je tu *zastřeno!!* Zvláště zastřena je otázka existence *vně* člověka a lidstva!!! = otázka materialismu!

Aristotelés je empirik, ale empirik *myslící* (340). „*Empirické, pojaté v jeho syntéze, je spekulativní pojem...*“ (341) (Podtrženo Hegelem).

||| srov. *Feuerbachovo*: čist evangelium smyslů v souvislosti = myslet¹³⁸

Shoda pojmů se „syntézou“, sumou, shrnutím empirie, počitků, smyslů *je nepochybná* pro filozofy *všech* směrů. *Kde se vzala* tato shoda? Od boha (já, idea, myšlení etc. etc.) či od (z) přírody? Engels staví otázku správně.¹³⁹

NB

„Subjektivní forma, která tvoří podstatu kantovské filozofie...“ (341)

Kant

O Aristotelově teleologii:

„účel“ a pří-
čina, zákon,
souvinnost,
rozum

„Příroda má své prostředky v sobě samé, a tyto prostředky jsou i účel. Tento účel v přírodě je její *λόγος**, ono vpravdě rozumné“ (349).

„Rozvažování není jen vědomé myšlení. Je tu obsažen celý, pravdivý, hluboký pojem přírody, životnosti...“ (348)

Rozum (rozvažování), myšlení, vědomí *bez přírody*, bez shody s ní je klam = materialismus!

Je odporné číst, jak Hegel vychvaluje Aristotela za „vpravdě spekulativní pojmy“ (373 o „duši“ a mnohé jiné), a rozpitvává zjevně idealistický (= mystický) nesmysl.

Všechna místa, kde Aristotelés *kolísal* mezi idealismem a materialismem, jsou zastřena !!!

O Aristotelových názorech na „duši“ Hegel píše:

prořekl se
o „realis-
mu“

„Vskutku je všechno obecné reálné jako zvláštní, jednotlivé, jako jsoucí pro druhé“ (375) — jinými slovy, je to prý duše.

Aristotelés, De anima**, II, 5:

vnímání
a poznání
Aristotelés
se dostává
až k mate-
rialismu

„Rozdíl“ (mezi *Empfinden* a *Erkennen****) „je v tom, že to, co vytváří počitek, je vně. Příčinou toho je, že vnímání směřuje k jednotlivému, kdežto vědění k obecnému; toto je však do jisté míry v duši samé jako substance. Myslet může proto každý sám,

* — *logos. Red.*

** O duši. *Red.*

*** — vnímáním a poznáním. *Red.*

kdy chce, vnímání však na něm nezávisí, ... musí zde být to, co je vnímáno.“

Jádro věci je tu — „außen ist“* — *vně* člověka, nezávisle na něm. To je materialismus. A tento základ, bázi, jádro materialismu začíná Hegel wegschwätzen**:

„Toto je naprosto správné stanovisko vnímání,“ píše Hegel a vysvětluje, že totiž „pasivita“ je ve vnímání nepochybně, „lhostejno zda subjektivně či objektivně — v obojím je obsažen moment pasivity... Aristotelés s tímto momentem pasivity nezůstává za idealismem; vjem je vždy z jedné stránky pasivní. Špatný je idealismus, který míní, že pasivita a spontánnost ducha závisí na tom, zdali je daná určenost vnitřní či vnější — jako by ve vnímání byla svoboda; vnímání je sféra omezenosti...!“ (377—378)

NB!!

dal se
chytit,
idealista!

((Idealista zamazává trhlinu vedoucí k materialismu. Ne, to není gleichgültig***, *vně* či *uvnitř*. V tom je právě jádro věci! „*Vně*“, to je materialismus. „*Uvnitř*“ — idealismus. A slůvkem „*pasivita*“ a zamlčením slova („*vně*“) u Aristotela Hegel jen jinak opsal totéž *vně*. Pasivita právě znamená *vně*!! Idealismus *vnímání* nahrazuje Hegel idealismem *myšlení*, avšak **rovněž idealismem**.)

NB

„Subjektivní idealismus praví: žádné vnější věci neexistují, vnější věci jsou určenosti našeho já. Pokud jde o vjem, lze s tím sou-

* — „je *vně*“. Red.

** — zamlouvat. Red.

*** — lhostejné. Red.

NB
vytáčka
z materialismu

|| hlasit. Při vnímání jsem pasivní, vjem je subjektivní; je to bytí, stav, určenost ve mně, ne svoboda. Je-li vjem vnější či ve mně, to je lhostejné; on *jest*...“

Následuje proslulé přirovnání duše k vosku, jež Hegela nutí, aby se kroutil jako čert před svícenou vodou a křičel o „nedorozumění“, jež z toho „často vzniká“ (378—379).

NB
duše =
vosk

|| Aristotelés praví (*De anima*, II, 12):
„Vjem je přijetí vnímaných forem bez hmoty...“ „Jako vosk, jenž přijímá jen znak zlatého pečetního prstenu, a nikoli zlato samo — jen jeho pouhou || NB formu.“

„jinak“
v praxi
zbabělá
vytáčka
z materialismu

|| Hegel píše: „...ve vjemu dostáváme jen formu, bez hmoty. Něco jiného je, když se chováme prakticky, při jídle a pití. V praxi se vůbec chováme jako jednotlivá individua, a to jako jednotlivá individua v jsoucnu, protože jsme sami materiálním jsoucnem, chováme se k hmotě rovněž materiálním způsobem. Jen pokud jsme materiální, můžeme se tak chovat; jde o to, že naše materiální existence začíná být činná“ (379).

((Těsné přiblížení se k materialismu — a uhnutí.))

Kvůli „vosku“ se Hegel rozčiluje a nadává, prý „to pochopí každý“ (380), „zůstane stát polovičatě u hrubé stránky přirovnání“ (379) etc.

chacha!!

|| „Duše nemá být nikterak pasivním voskem a dostávat určení zvnějška...“ (380)

„Proměňuje“ (die Seele*) „formu vnějšího tělesa ve svou vlastní...“ (381)

* — duše. *Red.*

Aristotelés. De anima, III, 2:

„Činnost vnímaného a vjemu je právě jedna a táž; ale jejich bytí není totéž...“ (381)

A Hegel komentuje:

„Je těleso, které vydává zvuk, a subjekt, který slyší; bytí je dvojí...“ (382).

Aristotelés

Hegel
zakrývá
slabiny
idealismu

Ale otázku bytí *mimo* člověka nechává stranou!!! Sofistické uhýbání *od* materialismu!

Mluvě o myšlení, o rozumu (*νοῦς*), Aristotelés praví (De anima, III, 4):

„Vjem nemůže být bez těla, *νοῦς* je však oddělitelný...“ (385) „...*νοῦς* je jako kniha, jejíž listy ve skutečnosti nejsou popsány“ — a Hegel se opět rozčiluje: „jiný pověstný příklad“ (386), Aristotelovi se připisuje přímo opak jeho myšlenky etc. etc. ((a otázka bytí *nezávisle* na rozumu a na člověku je utajena!)) — a to vše jen proto, aby dokázal: „Aristotelés tak není realista“.

tabula
rasa*

chacha!

chacha!
bojí se!!

Aristotelés:

„Proto ten, kdo nevnímá, nic nezná a ničemu nerozumí; jestliže něco poznává (*θεωρεῖ***), pak je nutné, aby to poznal také jako představu: neboť představy jsou jako vjemy, jenže bez hmoty...“

Aristotelés
a *materia-*
lismus

* — čistá deska. *Red.*

** — nazírá. *Red.*

„Myslí-li rozum skutečné předměty, když abstrahuje od veškeré hmoty, to musí být ještě zvlášť zkoumáno...“ (389) a Hegel *vyhrabává* z Aristotela, že prý „*νοῦς* a *νοητόν** je totéž“ (390) etc. Ukázka, jak se dá idealisticky překroutit idealista!! Překrucování Aristotela v idealistu 18.—19. století!!

STOICKÁ FILOZOFIE

O „kritériu pravdy“ *stoiků*¹⁴⁰ — „pochopená představa“ (444—446) — Hegel praví, že vědomí přece srovnává jen představy s představou (*nikoli s předmětem*: „pravda je shoda předmětu s poznáním“ = „proslulá definice pravdy“), a tedy vše záleží na „objektivním logu, na rozumnosti světa“ (446).

Hegel proti stoikům a jejich kritériu || „Myšlení nám nepodává nic než formu obecnosti a totožnosti se sebou; tak se tedy všechno může shodovat s mým myšlením“ (449).

„důvody“ jsou na všechno || „Důvody jsou něco zcela libovolného; pro všechno se najdou dobré důvody...“ (469)
 „Které důvody se považují za dobré, to záleží na účelu, na zájmu...“ (ib.)

EPIKÚROVA FILOZOFIE

Mluvě o Epikúrovi (342—271 před n. l.), zaujímá Hegel *ihned* (dříve než vyloží jeho názory) bojovou pozici proti materialismu a prohlašuje:

* — rozum a rozumem postižitelné. *Red.*

„Zatím již (!!) vysvítá samo sebou (!!), že pokládá-li se vnímané bytí za pravdivé, naprosto se tím ruší nutnost pojmu, vše se rozpadá bez spekulativního zájmu, a spíše se potvrzuje běžný názor na věci; vskutku se nejde nad názor obyčejného zdravého rozumu, či spíše, všecko se snižuje na úroveň obyčejného zdravého rozumu!“ (473—474)

Očerňování
materialismu
Proč??

Očerňování materialismu!! „Nutnost pojmu“ není ani trošku „rušena“ učením o *prameni* poznání a pojmu!! Nesouhlasit se „zdravým rozumem“ je hloupý vrtoch idealisty.

NB

Učení o poznání a o kritériu pravdy nazýval Epikúros *Kanonik**. Hegel je krátce vyložil a píše:

„Je tak jednoduchá, že nemůže být nic jednoduššího, je abstraktní, ale také velmi triviální a více nebo méně na úrovni obyčejného vědomí, které počíná reflektovat. Jsou to obyčejné psychologické představy; jsou zcela správné. Z vjemů si děláme představy jakožto obecné — tím se toto stává trvalým. Představy jsou samy (bei der *dóξα*, *Meinung***) zkoušeny pomocí vjemů, jsou-li trvalé, opakují-li se. To je vcelku správné, ale zcela povrchní; je to první počátek, mechanika představování vzhledem k prvním vjemům...“ (483)

!!!!

!!!

„První počátek“ je zapomenut a překroucen idealismem. Naproti tomu jedině *dialektický* materialismus *vedl v souvislost* „počátek“ s pokračováním a koncem.

* V rukopise je slovo *Kanonik* (kanonika) spojeno šipkou se slovem „Je“, jímž začíná další odstavec. *Red.*

** — v mínění. *Red.*

NB: s. 481 — o významu *slov* podle Epikúra:

„Každá věc nabývá jménem, jež jí bylo poprvé dáno, svou evidenci, jasnost, zřetelnost“ (Epikúros: **Diogenés Laërtios**, X, § 33). A Hegel: „Jméno je něco obecného, přísluší myšlení, činí složité jednoduchým“ (481).

Epikúros: ||| „O objektivním způsobu vůbec, jak to, co je vně, vchází v nás — o vztahu nás samých k předmětu, čímž právě vznikají představy — o tom podal Epikúros takovýto metafyzický výklad:

NB
Epikúrova
teorie
poznání...

„S povrchu věcí vychází stálý tok, jež pro vnímání není postřehnutelný; a to se děje v důsledku protikladného naplnění, neboť věc sama stále ještě zůstává plná, a naplnění v pevném dlouho podržuje též pořádek a postavení atomů. Pohyb těchto oddělujících se povrchů je ve vzduchu nesmírně rychlý, poněvadž není nutno, aby to, co se oddělilo, mělo hloubku.“ „Vjem takové představy neodporuje, dáváme-li pozor na to (zusehe), „jak obrazy působí; přinášejí nám jakýsi souhlas, jakousi sympatii zvnějšku. Tedy z nich něco přichází, aby v nás bylo něco takového jako vně.“ „A tím, že onen tok vchází v nás, se dovídáme o určenosti nějakého vjemu; určenost se nachází v předmětu a vtéká tak do nás“ (s. 484—485, *Diogenés Laërtios*, X, § 48—49).“

Geniálnost Epikúrova dohadu (300 let před n. l. — tj. více než 2000 let před Hegelem) například o světle a jeho rychlosti.

Hegel úplně* *zatajil* (NB) *to hlavní*: (NB) bytí věci *mimo* lidské vědomí a *nezávisle* na něm,

to vše Hegel *zatajuje* a říká jen:

„Takto si představovat vjem je zcela triviální. Epikúros si vybral nejlehčí a i dnes ještě obvyklé kritérium pravdivého, pokud je nelze vidět: že mu neodporuje to, co vidíme, slyšíme atd. Neboť vskutku takové produkty myšlení jako atomy, odělování povrchů apod. nelze vidět ani slyšet. [Lze ovšem vidět a slyšet něco jiného]**; ale viděné — na jedné straně — a představované, zobrazované na straně druhé, obojí se vedle sebe docela dobře snáší. Ponecháme-li je vedle sebe, není tu rozpor; neboť rozpor se projevuje teprve ve vztahu...“ (485—486).

ukázka,
jak idealista
překrucuje
a očerňuje
materialismus

Hegel *obešel* Epikúrovu teorii poznání a začal mluvit *o něčem jiném*, čeho se *zde* Epikúros *nedotýká* a *co je slučitelné* s materialismem!!

S. (486):

Omyl vzniká podle Epikúra *přerušením* v pohybu (v pohybu od předmětu k nám, k počítku či k představě?).

„Nelze mít,“ píše Hegel, „ubožejší (teorii poznání)“ (486).

Vše bude *dürrtig****, jestliže to zkomolíme a okrademe.

* Zde začíná v Leninově rukopisu nový sešit s nadpisem na obálce: Hegel a na začátku první strany: Hegelovy Dějiny filozofie, *pokračování* (2. svazek)[²⁴²] o Epikúrovi (sv. 14, Berlín 1833, s. 485). *Red.*

** Slova v hranatých závorkách V. I. Lenin v konspektu patrně náhodou vynechal. *Red.*

*** — ubohé. *Red.*

Toto *auch**
je báječné!!!!

Epikúros
(341—270 *před*
n. l.), Locke
(1632—1704)
Diferenz**
= 2000 let

Duše prý je podle Epikúra „jisté“ uspořádání atomů. „To řekl i (!!!) Locke... To jsou prázdná slova...“ (488) ((nikoli, to jsou geniální dohady a *ukazatelé cest vědě*, a nikoli kněžourství)).

NB. NB. (489) id. (490):

a co
elektrony?

Epikúros připisuje atomům „**krumli-nigte**“ **Bewegung*****, to prý je „zvůle a nuda“ (489) u Epikúra — ((a „bůh“ u idealistů??)).

nesmysl!
lež!
pomluva!

NB

„Anebo Epikúros popírá vůbec každý pojem a obecné jako podstatu...“ (490), třebaže prý jeho atomy „právě samy mají tuto povahu myšlenek...“ „všechnu nedůslednost empiriků...“ (491)

Tím *se obchází* podstata *materialismu* a *materialistické dialektiky*.

je mu líto
boha!!!
sebranka idea-
listická!!

„Konečný účel světa, moudrost tvůr-cova... se u Epikúra nenachází. Vše jsou události určované nahodilým (??) vnějším (??) setkáním konfigurací atomů...“ (491)

!!

A Hegel Epikúra prostě *plisní*: „Jeho myšlenky o jednotlivých stránkách přírody, samy o sobě žalostné...“ (492)

* — i. Red.

** — rozdíl. Red.

*** — „**křivočarý**“ *pohyb. Red.*

A hned nato polemika s „Naturwissenschaft“ heute*, která prý, jako Epikúros, soudí „na základě analogie“, „vysvětluje“ (492) — například světlo „jako vlnění éteru“... „To je navlas manýra Epikúrovy analogie...“ (493)

((*Současná přírodověda* versus Epikúros — proti (NB) Hegelovi.))

U Epikúra „není věc, princip nic jiného než princip naší běžné přírodovědy (495) ... je to pořád ještě manýra, jež je spjata se základem naší přírodovědy...“ (496)

a „manýra“
přírodních
věd!
a jejich
úspěch!!

Epikúros
a současná
přírodověda

Správný je jen poukaz na neznalost dialektiky vůbec a dialektiky pojmů. Ale s kritikou *materialismu* je to bledé.

„Vůbec o této manýře (Epikúrovy filozofie) nutno říci, že z jisté její stránky jí lze také přiznat hodnotu. Aristotelés a starší myslitelé vycházeli v přírodní filozofii a priori z obecné myšlenky a z ní vyvinuli pojem; to je jedna stránka. Druhou stránkou je nutnost dovést zkušenost k obecnosti, nalézt zákony; to znamená, že to, co vyplývá z abstraktní ideje, se musí shodovat s obecnou představou, jež byla vypreparována ze zkušenosti, z pozorování. Ono a priori je například u Aristotela znamenité, ale nepostačující, poněvadž mu chybí stránka spojení, souvislosti se zkušeností, s pozorováním. Toto uvádění zvláštního pod obecné je nalézání zákonů, přírodních sil atd. A tak možno říci, že Epikúros objevil empirickou přírodovědu, empirickou psychologii. Proti

!NB!

NB!!

NB

NB

* — „přírodovědou“ dnes. Red.

stoickým účelům, rozvažovacím pojmům je zde postavena zkušenost, smyslová přítomnost. Tam je abstraktní, omezená rozvažovací schopnost bez pravdy v sobě, a proto též bez přítomnosti a skutečnosti přírody; zde naopak je příroda: přírodní smysl je pravdivější než ony hypotézy“ (496—497).

NB

NB

(TO JE TĚMĚŘ TĚSNÉ PŘIBLÍŽENÍ K DIALEKTICKÉMU MATERIALISMU.)

Hegel
o kladech
materialismu

Epikúrov význam — boj s *Aberglauben**
Řeků a Římanů a dnešních kněžourů?
celý ten nesmysl, nepřeběhl-li zajíc přes cestu apod. (a pánbůh?).

NB

pro co si
cenili
(klasikové)
idealismus??

„A z ní (z Epikúrovy filozofie) vyšly zvláště ty představy, které zcela popíraly nadsmyslový svět“ (498).

Ale to prý je dobré jen pro endlichen“**||
... „**Pověra odpadne, ale s ní také vnitřně zdůvodněná souvislost a svět ideálna**“ (499). Toto **NOTA BENE**.

Pro Hegela
je „duše“
také
předsudek

S. 499: Epikúros o duši: *jemnější* (NB) atomy, jejich *rychlejší* (NB) pohyb, jejich **spojení** (NB) etc. etc. s tělem (*Diogenés Laërtios*, X, § 66; — velmi naivní a dobré! — ale Hegel se rozčiluje, **spílá**: „žvást“, „prázdná slova“, „bezmyslenkovitost“ (500).

Bohové jsou podle Epikúra „das Allgemeine“*** (506) vůbec — „někteří mají povahu čísel“, jsou jako číslo, tj. abstrakce od smyslového...

* — *pověrami*. Red.

** — „konečné“. Red.

*** — „obecné“. Red.

„Jiní mají“ (bohové) „**dokonalost podobnou lidské**, jež vzniká stejností obrazů z neustálého slévání stejných obrazů v jedno a totéž“ (507).

NB
bohové = dokonalost podobná lidské,
srov.
Feuerbach¹⁴¹

F I L O Z O F I E S K E P T I K Ů

Při výkladu **skepticismu** poukazuje Hegel na jeho zdánlivou „neporazitelnost“ (Unbezwinglichkeit) (538):

NB

„Vskutku, chce-li být někdo zásadně skeptikem, nemůže být poražen ani nemůže být přiveden k pozitivní filozofii, jako nelze přimět úplně ochrnutého člověka, aby se postavil.“

Bien dit!!

„Pozitivní filozofie může mít o něm (den denkenden Skeptizismus*) toto vědomí: ona má v sobě to negativní, co je v skepticizmu, není jí protikladný, není mimo ni, nýbrž je jejím momentem; ale má ve své pravdě to negativní, co skepticizmus v sobě nemá“ (539).

(Vztah filozofie ke skepticizmu:)

„Filozofie je dialektická, tato dialektika je změna; idea jako abstraktní idea je inertní, jsoucí, ale je pravdivá jen potud, pokud sebe samu pojímá jako živou; v tom je její vnitřní dialektičnost, že ruší onen klid, onu inertnost. Filozofická idea je tedy dialektická v sobě, a nikoli náhodou; skepticizmus naopak používá své dialektiky nahodile, jak se mu určitá látka, určitý obsah právě naskytne, ukazuje, že je uvnitř negativní...“

NB
dialektika
skepticizmu
je „nahodilá“

* — myslícím skepticizmu. Red.

Starý (*antický*) skepticismus je nutno odlišovat od *nového* (uveden je jen Schulze v Göttingen) (540).

Ataraxie (neotřesitelnost?) jako ideál skeptiků:

celkem vtipná
anekdota
o skepticích

„Pyrrhón tak kdysi ukázal na lodi za bouře svým společníkům, kteří klesali na mysl, prase, které zůstalo zcela lhostejné a klidně žralo dál, se slovy: v takové ataraxii musí setrvat i mudrc“ (Diogenés Laërtios, IX, 68) — s. 551—552.

NB
skepticismus
není
pochybování

„Skepticismus není pochybování. Pochybování je pravý opak klidu, jenž je výsledkem skepticismu“ (552).

„Skepticismus naproti tomu je lhostejný k jednomu i k druhému...“ (533)

NB

Schulze-Aenesidemus vydává za skepticismus tvrzení, že všechno smyslové je prý pravda (557), ale to skeptikové neříkali; je nutno prý sich danach richten*, vejít v soulad se smyslovým, to však prý není pravda. Nový skepticismus *nepochybuje* o reálnosti věcí. Starý skepticismus o reálnosti věcí pochybuje.

vše u *Sexta
Empirika*^[372]
(2. století n.l.)

☞ Tropý (obraty, argumenty etc.) skeptiků¹⁴²:

- a) Různost organizace živočichů (558). Různé počitky: trpícímu žloutenkou (dem Gelbsüchtigen) se zdá bílé žlutým etc.
- b) Různost lidí. „Idiosynkrazie“ (559).

* — se jím řídit. *Red.*

Komu věřit? Většině? To je hloupé, nelze se vyptávat všech (560).

Různost filozofií: absurdní odkaz, rozhořčuje se Hegel: „...takoví lidé vidí na určité filozofii všechno, jen právě ji, filozofii, přehlédnou...“ „I kdyby filozofické systémy byly seberůznější, přece nejsou tak odlišné jako bílé a sladké, zelené a drsné, ale shodují se v tom, že to jsou všechno filozofie, a to je právě to, co se přehlídí“ (561).

NB

„Všechny tropy směřují proti Jest; pravdivé však také není toto suché Jest, nýbrž v podstatě proces...“ (562)

NB

c) Různost organizace smyslových nástrojů: různé smyslové orgány vnímají různě (na malované desce se zdá oku něco erhaben*, hmatu však nikoli).

d) Různost okolností v subjektu (vášeň, klid etc.).

e) Různost vzdáleností etc.

NB

Země kolem Slunce či vice versa etc.

f) Smíšení (vůně za silného slunečního svitu a bez něho a t.d.)

g) Složení věcí (rozbité sklo není průhledné etc.).

h) „Vztažnost věcí“ („relativnost“).

i) Častý a vzácný výskyt jevů etc.; zvyk.

k) Obyčeje, zákony etc., jejich různost...

[10] To vše jsou *staré tropy* a Hegel: to vše je „empirické“ — „nejít k pojmu“... (566) To prý je „triviální“..., ale...

* — vznešené. Red.

„Ale vskutku proti dogmatismu obyčejného zdravého rozumu jsou zcela případné...“ (567)

5 nových tropů (ty prý jsou už mnohem vyšší, obsahují *dialektiku*, týkají se *pojmu*) — rovněž podle Sexta^[372].

- a) Různost *mínění... filozofů...*
- b) Upadání do nekonečnosti (Jedno závisí na druhém *atd.* do nekonečna).
- c) Relativnost (premis).
- d) Předpoklad. Dogmatikové vytyčují nedokazatelné předpoklady.
- e) Vzájemnost. Kruh (bludný)...

NB „Tyto skeptické tropy *postihují* vskutku to, co se nazývá dogmatickou filozofií (ta se už svou přirozeností musí nutně stále točit v těchto formách) ne v tom smyslu, že má pozitivní obsah, nýbrž že pokládá něco určitého za něco absolutního“ (575).

NB

Hegel proti absolutnu! Hle, kde je zárodek dialektického materialismu.

„kriticismus“
je „nejhorší
dogmatis-
mus“

„Pro kriticismus, který vůbec nezná nic o sobě“ (sic! ne: nichts)* „absolutního, je každé vědění o bytí o sobě jako takové dogmatismem, zatímco on sám je nejhorším dogmatismem, když tvrdí, že ‚já‘, jednota sebevědomí, v protikladu k bytí, existuje o sobě a pro sebe, a vně tohoto já existuje právě tak něco ‚o sobě‘, přičemž se však obojí nemůže absolutně navzájem setkat“ (576).

Bien
dit!!!

„Tyto tropy postihují dogmatickou filozofii, která má ve zvyku stavět nějaký

* Lenin napsal poznámku v závorce proto, že v německém textu byla tisková chyba: před slovem „Absolutes“ byl zápor nicht (ne) místo nichts (nic). *Red.*

princip v určitém tvrzení jako určenost. Takový princip je vždy podmíněný, a tak má dialektiku, rušení sebe sama, v sobě“ (577). „Tyto tropy jsou důkladnou zbraní proti rozvažující filozofii“ (ib.).

dialektika =
„rušení sebe
sama“

Například Sextos prý objevuje dialektiku pojmu *bod* (der Punkt). Bod nemá rozměry? Je tedy *vně* prostoru!! Je hranicí prostoru v prostoru, negace prostoru a zároveň „má podíl na prostoru“ — „čímž je však také něčím v sobě dialektickým“ (579).

NB

„Tyto tropy... jsou proti **spekulativním** idejím bezmocné, protože mají to **dialektické** a **zrušení** konečného samy v sobě“ (580).

NB

Konec XIV. svazku (s. 586).

XV. SVAZEK.
TŘETÍ SVAZEK
DĚJIN FILOZOFIE

(KONEC ŘECKÉ FILOZOFIE,
STŘEDOVĚKÁ A NOVĚJŠÍ
DO SCHELLINGA, S. 1—692)

(BERLÍN 1836)

NOVOPLATONIKOVĚ¹⁴³

„Návrat k bohu“ (5)*, „sebevědomí je absolutní podsta-
ta“ ..., „světový duch“ ... (7), „křesťanské náboženství“ ...
(8). A *spousta tlachání* o bohu... (8—18)

Ale tento filozofický idealismus, otevřeně, „vážně“ ve-
doucí k bohu, je čestnější než soudobý agnosticismus
se svou licoměrností a zbabělostí.

Ideje
(Platónovy)
a pánbůh

- A) *Filón* — (na přelomu letopočtu) učený Žid, mystik, „nachází Platóna v Mojžíšovi“ etc. (19). „Poznání boha“ (21) je to hlavní etc. Bůh je *λόγος*, „souhrn všech idejí“, „čisté bytí“ (22) („podle Platóna“) (22). ...Ideje jsou „andělé“ (poslové boha)... (24) Smyslový svět však, „jako i u Platóna“ = *οὐκ ὄν* = nebytí (25).
- B) Kabala¹⁴⁴, *gnostikové*¹⁴⁵ — — — idem...
- C) *Alexandrijská filozofie* — (= eklekticis-

* Hegel, Werke, Bd. XV, Berlin 1836[²⁴³]. Red. [Srov. Hegel, Dějiny filozofie III, Praha 1974, s. 13n. Čes. red.]

mus) (= platonikové, pýthagorovci, aristotelikové) (33, 35).

Eklektikové — buď nevzdělanci, nebo chytrí (die klugen Leute*) — mají odevšad to nejlepší, ale...

— sbírají všechno dobré, „jen jim chybí důslednost myšlení, a tím myšlení samo“.

Rozvinuli Platóna...

„Platónovo obecné, jež je v myšlení, nabývá tudíž významu, že je jako takové sama absolutní podstata“ (33—34)...**

o eklektických...

Platónovy ideje a pánbůh

HEGEL O PLATÓNOVÝCH DIALOZÍCH¹⁴⁶

s.

(230)***

Sofistés

(238)

Filébos

(240)

Parmenidés

(Timaios) (248)

* — chytrí lidé. *Red.*

** Zde končí Leninovy poznámky, v sešitě následují čisté listy. *Red.*

*** *Hegel*, Werke, Bd. XIV, Berlin 1833^[242]. *Red.* [Srov. *Hegel*, Dějiny filozofie II, Praha 1965, s. 152n. *Čes. red.*]

K O N S P E K T
H E G E L O V Y K N I H Y
P Ř E D N Á Š K Y
O F I L O Z O F I I D Ě J I N¹⁴⁷

LENINSKIJ SBORNIK
XII
1930

Napsáno roku 1915
Poprvé uveřejněno roku 1930
v publikaci Leninskij sbornik XII

Podle rukopisu

Keltym, de, poderec untrai, r. epib' Agt's ego "malaga"
h. d'ubie q' uifua h'eatna. (P. omip' 7. l. etno unuor t'ap
unbae) und uif(u). // Uhoran uoleumy dy-l'k e y' h'k-na r' u'd'eb' (p. 322-3)
Molets CKpad'bae Ed' uad'p'ial'um. r'ap'p'.

W
(Es ist ein
Krause)

Monobopul'is : ... die Erhöhung Alexanders (l. de.
Katenkoro, y' p'om'ko Agt's) ... y' e' r'om' u. Gott ist nicht
verwundernswürdig ... Gott u. Mensch sind überhäupt nicht
"a ma'it' a'm'om'and' ... (305)

Verst. eob'ok
k'om'ok' (M'ap'
k'p'p'ep' (y'p'p' "p'p'p'
Korda od'ik ud' o'p' u'm'
p'om'ok' un'ob' u'p'
k'om' u'p'p'ep' u'p'p'
o'p' p'ro' k'om' u'
k'om'p'ok' u'p'p'
of' u'p'p' u'p' u'p'p' u'p'p'
p'p' u'p' u'p'p' u'p'p'

u'p'p' Agt's 7. l. k'om' u'p'p' o' e' r'om' u'p'p' (326) (K.
u'p'p' u'p'p' u'p'p' k'o' o'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'
u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'

Molets CKpad'bae Ed' uad'p'ial'um. r'ap'p'.
u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'
u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'

u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'
u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'

u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'
u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'

u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'
u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'

u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'
u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'

u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'
u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p' u'p'p'

Strana Leninova rukopisu
Konspekt Hegelovy knihy
Přednášky o dějinách filozofie z roku 1915
Zmenšeno

HEGEL, SPISY,
S V. IX (BERLÍN 1837)
PŘEDNÁŠKY
O FILOZOFII DĚJIN¹⁴⁸
(VYDAL E. GANS)

Materiál: zápisy z přednášek z let 1822—1831.
Hegelův rukopis *do s. 73* etc.

S. 5* „Řeči... jsou činy lidí...“ (nejsou to tedy žvásty).

7 — Francouzi a Angličané jsou vzdělanější („mají více... *národního* vzdělání“) — a my, Němci, více mudrujeme o tom, jak se dějiny *mají* psát, než abychom je psali.

vtipné a
rozumné!

9 — dějiny učí, „že národy a vlády se z dějin nikdy ničemu nenaučily: každá doba je na to *přiliš individuální*“:

velmi
rozumné!

„Čemu nás však zkušenost a dějiny učí, je to, že národy a vlády se z dějin nikdy ničemu nenaučily a že nikdy nejednaly podle ponaučení, jež si měly z dějin vzít. Každá doba vytváří tak zvláštní okolnosti, je to tak individuální stav, že se v něm musí a může rozhodovat jen podle něho samého.“

NB

NB

NB

s. 12 — „rozum vládne světem...“

* Hegel, Werke, Bd. IX, Berlin 1837^[297]. Red.

- nesmysl! || 20: substance hmoty — tíže.
 „ ducha — svoboda.
- 22 „Světové dějiny jsou pokrokem v uvědomování si svobody, pokrokem, který musíme poznat v jeho nevyhnutelnosti...“
- 24 — (přiblížení se k historickému materialismu). Čím se dávají lidé vést? Především „Selbstsucht“*; motivy lásky etc. jsou vzácnější a jejich okruh je užší. Co však je výsledkem tohoto propletení vášní etc.? potřeb etc.?
- 28 „Nic velikého ve světě se neděje bez vášně...“ vašeň je subjektivní, „a tedy formální stránka energie...“
- 28 i. f. — Dějiny nezačínají cílevědomě... důležité je, co
- 29 ...se jeví lidem nevědomě jako výsledek jejich jednání...
- NB || 29 ... *V tomto smyslu* „rozum vládne světem“.
- 30 ... V dějinách se prostřednictvím lidských činů děje (vytváří) „ještě něco jiného než to, o co lidé usilují a čeho dosahují, o čem bezprostředně vědí a co chtějí“.
- || 30 ||
- NB || 30 „Uskutečňují (die Menschen**) svůj zájem, ale tím se uskutečňuje ještě něco jiného, co je také v tomto zájmu vnitřně obsaženo, co si neuvědomovali a o co neusilovali.“
- (srov. Engels¹⁴⁹) ||
- „velcí lidé“ || 32 „...velcí lidé v dějinách jsou ti, jejichž vlastní dílčí cíle obsahují to substantiální, jež je vůlí světového ducha...“

* — „sobectvím“. Red.

** — lidé. Red.

36 — velmi úctyhodná je náboženská a ctnost pastýře, rolníka etc. (příklady!! NB), ale „...právo světového ducha přesahuje všechna zvláštní oprávnění...“

Hegel tu má hodně ubohých idealistických nesmyslů o pánubohu, náboženství a mravnosti vůbec.

97: „postupné odstraňování otroctví je lepší než náhlé...“

50 Ústava státu zároveň s jeho náboženstvím... filozofií, myšlenkami, vzděláním, „vnějšími silami“ (podnebí, sousedé...) tvoří „jednu substanci, jednoho ducha...“

51 V přírodě je pohyb jen v kruhu (!!) — v dějinách vzniká nové...

62 Jazyk je bohatší v nerozvinutém, prvotním stavu národů — civilizace a vytvoření gramatiky jazyk ochuzují.

67: „Světové dějiny se pohybují na vyšší rovině než je ta, jejímž místem (Stätte) je morálka...“

73: Skvělý obraz dějin: suma individuálních vášní, jednání etc. („všude je něco, co se nás týká, a vzbuzuje tedy náš zájem pro nebo proti“), tu masa všeobecného zájmu, tu nekonečno „malých sil“ („nekonečné vynaložení malých sil, které z něčeho, co se zdá bezvýznamné, vytvářejí něco nesmírného“).

?

velmi
dobré

Sehr
wichtig!*
viz níže toto
místo
úplněji**

* Velmi důležité! Red.

** Tato slova jsou napsána modrou tužkou zjevně později. Dále V. I. Lenin uvádí výňatek Hegel o světových dějinách (viz tento svazek, s. 304–305). Red.

Výsledek? Výsledek je „únava“.

S. 74 — *konec úvodu.*

S. 75 — „**Geografický základ světových dějin**“ (charakteristický nadpis): (75 až 101).

NB
srov. Ple-
chanov¹⁵⁰

75 — „Pod mírným iónským nebem“ se mohl snadněji narodit Homér — ale to není jediná příčina. — „Ne pod tureckou nadvládou“ etc.

!!!

82 — Imigrace do Ameriky odstraňuje „nespokojenost“ „a další trvání nynějšího občanského stavu je zaručeno“... (a tento Zustand* je „bohatství a chudoba“ 81)...

82 V Evropě tento odliv není: kdyby byly v Německu lesy, nebylo by francouzské revoluce.

102: 3 formy světových dějin: 1. despotie, 2. demokracie a aristokracie, 3. monarchie.

Rozdělení: orientální svět — řecký — římský — germánský svět. Zcela prázdné fráze o mravnosti etc. etc.

Čína. I. kapitola (113—139). Popis čínského charakteru, zřízení etc. etc. Nil, nil, nil!**

Indie — do 176 — Do...

Persie (a Egypt) do 231. Proč perská říše (impérium) zanikla, a Čína a Indie nikoli? Dauer*** ještě není vortreffliches****. — „Nepomíjející hory nejsou nic významnějšího než rychle opadávající růžese svým prchavým životem“ (229).

* — stav. Red.

** Nic, nic, nic! Red.

*** — trvání. Red.

**** — významné. Red.

- Persie zanikla, neboť zde začalo „duchovní nazírání“ (230), kdežto Řekové, jak se ukázalo, stáli výše se svým „vyšším principem“ organizace, „svobodou uvědomující si sebe sama“ (231).
- 232: „Řecký svět“ — princip „čisté individuálnosti“ — období jeho rozvoje, rozkvětu a úpadku, „*střetnutí s pozdějším nástrojem světových dějin*“ (233) — Řím s jeho „substancí“ (ib.).
- 234: Zeměpisné podmínky Řecka: rozmanitost přírody (na rozdíl od jednotvárnosti Východu).
- 242 — Kolonie v Řecku. Nakupení bohatství. Je „vždy“ spjata s bídou a nouzí...
- 246 „Ono přírodní, jež lidé vysvětlují, jeho vnitřní, podstatné v něm, je počátek božského vůbec“ (jde o řeckou mytologii).
- 251: „Člověk se svými potřebami přistupuje k vnější přírodě prakticky; tím, že v ní nachází uspokojení svých potřeb, ji překonává, přičemž vystupuje jako zprostředkovatel. Přírodní předměty jsou totiž mocné a kladou nejrůznější odpor. Aby si je člověk podmanil, staví mezi ně jiné přírodní předměty, takže obrací přírodu proti přírodě, k čemuž vytváří nástroje. Tyto lidské výtvořiny přísluší duchu, a takový nástroj musíme ocenit výš než přírodní předmět... Čest, které se dostává lidskému výtvořině, sloužícímu k podmanění přírody, je připisována bohům“ (u Řeků).

světové
dějiny
jako celek
a jednotlivé národy — jejich „nástroje“

Bohatství
a bída

Hegel
a Feuerbach¹⁵¹

počátky
historického materialismu
u Hegela

Hegel
a Marx

??
Hegel a
„rozpory“
v dějinách

kategorie
možného a
nahodilého
versus sku-
tečnost
a potvrzení
v dějinách

264: Demokracie v Řecku souvisela s malou rozlohou států. *Řeč*, živá řeč spojovala občany, udržovala *Erwärmung**. „Proto“ nebyla ve Francouzské revoluci nikdy republikánská ústava.

322—323: „Zmírnil“ (Caesar) „vnitřní rozpor“ (když odstranil republiku, která byla už jen „stínem“) „a vyvolal nový. Neboť světové panství proniklo posud jen k věnci Alp, kdežto Caesar otevřel nové jeviště: založil arénu, jež se teď měla stát střediskem světových dějin.“

A pak o zavraždění Caesara:

„Státní převrat je vůbec v lidském mínění jaksí sankcionován jen tehdy, když se opakuje“ (Napoleon, Bourbonové) ... „Opakováním se stává skutečným a potvrzeným to, co se na začátku jeví jen jako náhodné a možné“ (323).

„Křesťanství“ (328—346). Nechutný, kněžourský idealistický žvást o velikosti křesťanství (s citáty z Evangelia!!). Hnusné, odporné!

420—421: Proč se reformace omezila na několik národů? Mimo jiné „slovanské národy byly *zemědělské*“ (421), což vede ke „vztahu pánů a rabů“, k menší „Betriebsamkeit“** etc. A proč románské národy? jejich *charakter* (Grundcharakter*** 421 i. f.).

429: „Ani polská svoboda nebyla nic jiného než svoboda baronů vůči monarchovi...

* — vřelost. *Red.*

** — horlivosti. *Red.*

*** — základní charakter. *Red.*

Lid tak měl týž zájem vůči baronům jako králové... Mluví-li se o svobodě, musíme vždy dávat dobrý pozor, zda se vlastně nemluví o soukromých zájmech“ (430).

439: O Francouzské revoluci... Proč Francouzi přešli „ihned od teorie k praxi“, a Němci nikoli? U Němců reformace „již všechno napravila“, odstranila „nevýslovnou nespravedlnost“ etc.

441: Poprvé (ve Francouzské revoluci) se přišlo na to, že „člověk se opírá o hlavu, tj. o myšlenku, a že podle ní buduje skutečnost...“ „Byl to... nádherný východ slunce...“

Hegel se dále zabývá „průběhem revoluce ve Francii“ (441) a podtrhuje ve svobodě vůbec — svobodu *vlastnictví, průmyslu* (ib.).

...Vydání zákonů? Vůle *všech*... „Nemnozí mají *zastupovat* mnohé, ale často je jen *utlačují*...“ (442) „Stejně tak vládá většina nad menšinou je veliká nedůslednost“ (ib.).

444: „Co do obsahu má tato událost“ (Francouzská revoluce) „historický význam...“

„Liberalismus“ (444), „liberální zřízení“ (443) se rozšířily po Evropě.

NB
třídní
vztahy

!!

srov. Marx
und
Engels¹⁶²

?

446 s. — konec.

446: „Světové dějiny nejsou nic jiného než vývoj pojmu svobody...“

NB:
Nejdůležitější je Einleitung**, kde je mnoho skvělého v tom, jak je **postavena** otázka.

Všeobecně vzato, dává nám filozofie dějin velmi, velmi málo — je to pochopitelné, neboť právě zde, právě v této oblasti, v této vědě udělali Marx a Engels největší krok kupředu. Zde Hegel nejvíce zastaral a zantikvárněl.

(Viz následující stranu.*)

HEGEL O SVĚTOVÝCH DĚJINÁCH

„Díváme-li se konečně na světové dějiny z hlediska té kategorie, na jejímž základě je musíme zkoumat, pak máme před sebou nekonečný obraz lidského života, činnosti za nejrozmanitějších okolností, cílů všeho druhu, nejrozličnějších událostí a osudů. Ve všech těchto událostech a náhodách vidíme především lidskou činnost a snažení; všude vidíme něco, co se nás týká, a tedy vzbuzuje náš zájem pro nebo proti. Tu nás to přitahuje svou krásou, svobodou a bohatstvím, tu energií, tu nás dovede zaujmout i neřest. Často vidíme obrovskou masu všeobecného zájmu, jenž pomalu postupuje vpřed, ještě častěji však nekonečné vynaložení malých sil, které z něčeho, co se zdá bezvýznamné, vytvářejí něco nesmírného; všude nejpestřejší divadlo, a zmizí-li jedno, nastoupí na jeho místo druhé.“

„Ať je však toto pozorování sebevíc přitažlivé, jeho bezprostředním výsledkem je *únava*, jež se dostavuje po jakkoli rozmanitém divadle laterny magiky, a i když každému jednotlivému představení přiznáme jeho zásluhu, přece

* V rukopise začíná na následující straně výňatek Hegel o světových dějinách. *Red.*

** Úvod[²⁶⁰] *Red.*

jen v nás vzniká otázka, jaký je konec všech těchto jednotlivých událostí, zda se každá vyčerpává svým zvláštním účelem či nemáme-li si spíše myslet *jeden* konečný účel všech těchto dějů; není za hlasitým šumem tohoto povrchu nějaká práce a podpora nějakého díla, vnitřního, tichého, tajného díla, v němž je uchována bytostná síla všech těch přechodných jevů? Když už však do světových dějin předeem nevnášíme myšlenku, rozumové poznání, musíme k nim přistoupit alespoň s pevnou nepřemožitelnou vírou, že se v nich uplatňuje rozum, alespoň s vírou, že svět intelektu a uvědomělé vůle není obětí náhody, nýbrž že se musí projevit ve světle ideje, jež si uvědomuje samu sebe“ (73 až 74).*

((NB: v předmluvě, s. XVIII, vydavatel, tj. redaktor E. Gans uvedl, že rukopis — „Ausarbeitung“** do strany 73 napsal Hegel roku 1830.))

* Hegel, Werke, Bd. IX, Berlin 1837[1837]. Red.

** — „vypracování“. Red.

K O N S P E K T
N O Ě L O V Y K N I H Y
H E G E L O V A L O G I K A ¹⁵³
G E O R G E S N O Ě L :
H E G E L O V A L O G I K A
P A Ř Í Ž 1 8 9 7

Ženevská knihovna, Ca 1219

Vyšla ve formě statí^[311] v Revue de Métaphysique et de Morale za redakce Xaviera Léona¹⁵⁴.

Autor je *idealista* a je povrchní. Parafráze Hegela, jeho obrana proti „soudobým filozofům“, konfrontace s Kan-tem etc. Nic zajímavého. Nic hlubokého. Ani slovo o *materialistické* dialektice, autor o ní zřejmě nemá ani potuchy.

Poznamenat si *překlady* Hegelových termínů:
Être — Essence — Notion. (Mesure etc.) [*Bytí — Podstata — Pojem.* (Míra atd.)]*
Devenir (das Gewordene) [To, co se stalo].
L'être déterminé (Dasein) [Jsoucno].
Être pour un autre (Sein-für-Anderes) [Bytí pro jiné].
Quelque chose (Êtwas) [Něco].
Limite (Grenze) [Hranice].
Borne (Schranke) [Mez].
Devoir être (Sollen) [Povínání].
Être pour soi (Für-sich-Sein) [Bytí pro sebe].
Existence hors de soi (Ausser-sich-Sein) [Bytí mimo sebe].

* Překlady termínů petitem v hranatých závorkách zde a na další stránce jsou překlady redakce. *Red.*

La connaissance (das Erkennen) [Poznání].
Actualité (Wirklichkeit) [Skutečnost].
Apparence (Schein) [Zdání].
Être posé (das Gesetzsein) [Kladené bytí].
Position (Setzende Reflexion) [Kladoucí reflexe].
Fondement ou raison d'être (Grund) [Základ].
L'universel (das Allgemeine) [Obecné].
Particulier (das Besondere) [Zvláštní].
Jugement (das Urteil) [Soud].
Raisonnement ou Syllogisme (Schluss) [Úsudek či sylogismus].

Poznamenat si ještě, jak zábavně se autor pokouší as it were* ospravedlnit Hegela před obviněním z „realismu“ (čti: materialismu). U Hegela „je filozofie v celku sylogismus. Avšak v tomto sylogismu logika je obecné, příroda zvláštní a duch individuální“ (s. 123)^[310]. Autor „rozebírá“ (= přemílá) poslední věty Logiky o přechodu od ideje k přírodě. Z toho vyplývá, že duch skrze přírodu (v přírodě) poznává ideu = zákonitost, abstrakci etc... Pomoc, skoro materialismus!!...

„Zkoumáme-li přírodu o sobě tak, že abstrahujeme od ducha, neznamená to již návrat k nejnaivnějšímu realismu?“ (s. 129)

NB!

„Není pochyby, že Hegel se tím, že mezi logiku a filozofii ducha vkládá filozofii přírody, staví na stanovisko realismu; nedopouští se však tím žádné nedůslednosti... Hegelův realismus je jen něco přechodného. Je to hledisko, jež musí být překonáno“ (129).

NB

„Že realismus má svou relativní pravdu, o tom nemůže být sporu. Stanovisko tak přirozené a všeobecné není nahodilé zbloudění“

NB

* — jakoby. *Red.*

??!!

lidského ducha... Aby byl realismus překonán, musí mu (la dialectique) nejprve umožnit jeho plný rozvoj, a jedině tak dokáže nutnost idealismu. Proto uznává Hegel čas a prostor za nejobecnější určení přírody, a nikoli za formy rozumu. Zdá se, že se v tom neshoduje s Kantem, avšak jde o neshodu jen zdánlivou a jen ve slovech...“

NB
Hegel =
„realista“

NB

„To vysvětluje, proč (Hegel) mluví o smyslových kvalitách, jako by reálně příslušely tělesu. Je podivné, že ho pan Wundt z toho důvodu obviňuje z nevědomosti. Věří snad učený filozof, že Hegel nikdy nečetl Descarta, Locka a ani Kanta? Je-li realista, pak ne z nevědomosti ani z nedůslednosti, nýbrž jen přechodně a z metodologických důvodů“ (130).

Když autor srovnává Hegela se Spinozou, praví: „Hegel i Spinoza tak shodně podrobují přírodu logice“ (s. 140), jenže u Hegela není prý logika logikou matematickou, nýbrž logikou rozporů, přechodů „od čisté abstrakce k realitě“ (etc.). U Spinozy prý „jsme s ním (se Spinozou) u antipodů idealismu“ (138); neboť „svět duchů je (u Spinozy) vedle světa těles, a nikoli nad ním...“

„Idea vývoje, tak charakteristická pro hegelovství, nemá pro Spinozu smysl...“ (138)

Hegel rozvíjí dialektiku Platónovu (s Platónem uznává nutnost koexistence protikladů) (140) — Hegelovi je blízký Leibniz (141).

Noël brání Hegela před obviněním z panteismu... (toto obvinění prý bývá motivováno takto):

„Co je to absolutní duch, tento vrchol jeho“ (Hegelovy) „dialektiky, ne-li duch idealizovaného a zbožštěného člověka? Existuje jeho bůh někde jinde než v přírodě a v lidstvu?“ (142)

"Hj uenod, dg abeduten Erbauung" ist analytisch,
aber eben sehr synthetisch.....

odno up
opredeleniu
glabokuju

"Dieses so sehr synthetische als analytische Element des Urteils, wiewohl es anfänglich Allgemein aus ihm selbst als das Andere seiner mit bestimmt, ist das Dialektische zu nennen" (336).. (+Em. Lued. 171) //

opredeleniu
up
opredeleniu
glabokuju
odno up
opredeleniu
glabokuju

"Hj uenod, dg abeduten Erbauung" ist analytisch,
aber eben sehr synthetisch.....

16) upredeleniu glabokuju odno up
15) upredeleniu glabokuju odno up

Stellen
von
Dialekt-
urteilen

- 1) odno up opredeleniu glabokuju (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 2) beut' b' casti (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 3) opredeleniu glabokuju (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 4) beut' b' casti (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 5) opredeleniu glabokuju (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 6) beut' b' casti (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 7) opredeleniu glabokuju (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 8) beut' b' casti (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 9) opredeleniu glabokuju (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 10) beut' b' casti (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)

Opredeleniu glabokuju odno up opredeleniu glabokuju...
Opredeleniu glabokuju odno up opredeleniu glabokuju...
Opredeleniu glabokuju odno up opredeleniu glabokuju...

15) opredeleniu
12) opredeleniu
8) opredeleniu
9) opredeleniu
10) opredeleniu

- 11) opredeleniu glabokuju (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 12) opredeleniu glabokuju (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 8) opredeleniu glabokuju (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 9) opredeleniu glabokuju (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)
- 10) opredeleniu glabokuju (na yuzhenii, na opredelenii, a beut' b' casti)

Strana Leninova rukopisu
Konspekt Hegelovy knihy
Logika jako věda ze září — prosince 1914

Zmenšeno

Noëlova „obrana“ spočívá ve zdůrazňování (a omílán) toho, že Hegel je idealista.

Není Hegel „dogmatik“? (VI. kapitola: Hegelův dogmatismus). Je, ve smyslu *neskepticismu*, ve smyslu *starých* (s. 147). Avšak u Kanta toto = poznatelnost „věcí o sobě“. Hegel (tak jako Fichte) popírá věci o sobě.

U Kanta je „**agnostický realismus**“ (s. 148 i. f.).

„Kant definuje dogmatismus ze stanoviska agnosticizmu. Dogmatik je ten, kdo tvrdí, že lze vymezit věc o sobě, že lze poznat nepoznatelné. Ostatně dogmatismus může mít dvojí formu...“ (149) Buď mysticismus, nebo prý

„...může také naivně povýšit smyslovou skutečnost na skutečnost absolutní, ztotožnit fenomén a noumenon.

To je dogmatismus empirický, dogmatismus obyčejných lidí a vědců, jimž je filozofie cizí. Materialisté upadají do této druhé chyby; první chyba je chybou Platónovou, Descartovou a jejich žáků...“

U Hegela prý není ani stopy po dogmatismu, neboť „z toho, že neuznává relativitu věcí vzhledem k myšlení, jej přece nebude nikdo obviňovat, neboť celý jeho systém spočívá na tomto principu. Nikdo jej také nebude vinit z toho, že aplikuje kategorie bez rozlišení a nekriticky. Což není jeho logika především kritikou kategorií, kritikou daleko hlubší, než je kritika Kantova?“ (150)

„Není pochyby o tom, že odmítá-li“ (Hegel) „noumena, již tím umísťuje skutečnost do fenoménu, avšak tato skutečnost ve fenoménu jako takovém je skutečnost jen bez-

Hegel
není
„skeptik“

NB

Kant
agnostik

NB
materialisté
= „dogmatikové“

NB ||| prostřední, a tedy relativní a vnitřně neúplná. Pravou skutečností je jen implicitně a za předpokladu svého dalšího vývoje...“ (151)

to není hloupé! ||| „Ostatně mezi inteligibilním a smyslovým není absolutní protiklad, přerušeni, nepřekročitelná propast. Smyslové je tušené inteligibilní; inteligibilní je pochopené smyslové...“ (152)

(I tobě, vulgární idealisto, se Hegel k něčemu hodil!)

„Smyslové bytí obsahuje implicitně absolutno a my se nepřetržitě pozvedáme od prvního k druhému“ (153).

„Ať si tedy o tom říká kdo chce co chce, Kantova filozofie v sobě má základní nedostatek mystického dogmatismu. Nacházíme v ní oba charakteristické rysy této doktríny; absolutní protiklad smyslového a nadsmyslového a bezprostřední přechod od jednoho k druhému“ (156).

pozitivismus ||| V VII. kapitole knihy Hegel a soudo-
= agnosti- ||| bé myšlení se Noël zabývá pozitivismem
cismus ||| Augusta Comta a v rozboru jej nazývá
„agnostickým systémem“ (166).

(*Id.* 169: „pozitivistický agnosticismus“)

Když autor kritizuje pozitivismus jako agnosticismus, někdy jej docela dobře potírá pro jeho polovičatost — když například praví, že se nelze vyhnout otázce po zdroji zákonů či „stálosti“ ve faktech („des faits permanents“*, 170):

„Podle toho, budeme-li se na ně (stálé fakty) dívat jako na nepoznatelné či poznatelné, dospějeme buď k agnosticismu, nebo k dogmatické filozofii...“ (170 i. f.)

Novokriticismus pana Renouviéra je prý eklekticismus, něco mezi „pozitivistickým fenomenalismem a kantovstvím ve vlastním slova smyslu“ (175).

* — „stálé fakty“. *Red.*

Noël, vulgarizátor Hegela, žvaní o morálce, svobodě etc., neříká však ani slovíčko o svobodě jakožto pochopení nutnosti.

Francouzské překlady Hegela: *Véra*: Logika^[254], Filozofie ducha^[255], Filozofie náboženství^[257], Filozofie přírody^[256];

Ch. Bénard: Estetika a poetika^[247].

Spisy o hegelovství:

E. Beaussire. Antécédents de l'hégélianisme*.

P. Janet. La dialectique dans Hegel et dans Platon**.

Mariano. La Philosophie contemporaine en Italie***.

Véra. Introduction à la Philosophie de Hegel****.

Napsáno roku 1915

Podle rukopisu

Poprvé uveřejněno roku 1930

v publikaci *Leninskij sbornik XII*

* *E. Beaussire*: Předchůdci hegelovství^[124]. *Red.*

** *P. Janet*: Dialektika u Hegela a u Platóna^[267]. *Red.*

*** *Mariano*: Soudobá filozofie v Itálii^[267]. *Red.*

**** *Véra*: Úvod do Hegelovy filozofie^[267]. *Red.*

OSNOVA HEGELOVY
DIALEKTIKY (LOGIKY) 155

NADPISY KAPITOL
MALÉ LOGIKY (ENCYKLOPEDIĚ)

- I. Nauka o bytí
- A) Kvalita
 - a) bytí;
 - b) jsoucno;
 - c) bytí pro sebe.
 - B) Kvantita
 - a) čistá kvantita;
 - b) veličina (Quantum);
 - c) stupeň.
 - C) Míra
- II. Nauka o podstatě
- A) Podstata jako základ existence
 - a) identita — rozdíl — základ;
 - b) existence;
 - c) věc.
 - B) Jev
 - a) svět jevu;
 - b) obsah a forma;
 - c) vztah.
 - C) Skutečnost
 - a) vztah substanciality;
 - b) „příčinnosti“;
 - c) vzájemné působení.
- III. Nauka o pojmu.
- A) Subjektivní pojem
 - a) pojem;
 - b) soud;
 - c) úsudek.
 - B) Objekt
 - a) mechanismus;
 - b) chemismus;

c) teleologie.

C) Idea

a) život;

b) poznání;

c) absolutní idea.

Pojem (poznání) odhaluje v bytí (v bezprostředních jevech) podstatu (zákon příčiny, totožnost, rozdíl etc.) — takový je skutečně *obecný postup* veškerého lidského poznání (veškeré vědy) vůbec. Takový je postup i *přírodovědy* i *politické ekonomie* [a historie]. **Potud** je Hegelova dialektika zevšeobecněním dějin myšlení. Mimořádně vděčným se zdá být úkol prozkoumat tuto věc konkrétněji, podrobněji, na *dějínách jednotlivých věd*. V logice **musejí** dějiny myšlení, celkem vzato, spadat vjedno se zákony myšlení.

Je nápadné, že Hegel někdy postupuje od abstraktního ke konkrétnímu (Sein* (abstraktní) — *Da-sein*** (konkrétní) — Fürsichsein*** — jindy naopak (subjektivní pojem — objekt — pravda (absolutní idea)). Není to nedůslednost idealisty (to, co Marx u Hegela nazýval mystikou idejí)? Nebo pro to má hlubší důvody? (například *bytí* = *nic* — idea dění, vývoje). Zprvu *se vynořují* dojmy, pak se odděluje *něco*, pak se vyvíjejí pojmy # *kvality* (určení věci či jevu) a *kvantity*. Pak zkoumání a přemýšlení obrací mysl k poznání to-

abstraktní
„Sein“ jen jako
moment
ve: πάντα ἥεῖ****

Kvalita a počitek (Empfindung) je jedno a totéž,

* — bytí. Red.

** — *jsoucno*. Red.

*** — bytí pro sebe. Red.

**** — vše plyne. Red.

praví Feuerbach. Jakožto první a počáteční se nám jeví počátek a *v něm* nezbytně i *kvalita...*

tožnosti — rozdílu — základu — podstaty versus jevu, příčinnosti etc. Všechny tyto momenty (kroky, stupně, procesy) poznání směřují od subjektu k objektu, ověřují se praxí a tímto ověřováním dospívají k pravdě (= absolutní ideji).

I když Marx nezanechal *Logiku* (s velkým L), zanechal *logiku* Kapitálu, a toho by se mělo v této otázce v nejvyšší míře využít. V Kapitálu je na jednu vědu aplikována logika, dialektika a teorie poznání není třeba tří slov, je to jedno a totéž materialismu, jenž převzal od Hegela všechno cenné a dále je rozvinul.

Zboží — peníze — kapitál

↗ produkce absolutní Mehrwert*
↘ produkce relativní Mehrwert

Dějiny kapitalismu a analýza *pojmu*; které jsou jejich shrnutím.

Počátek — nejjednodušší, nejobvyklejší, nejmasovější, bezprostřední „bytí“: jednotlivé zboží („bytí“ v politické ekonomii). Jeho analýza jako sociálního vztahu. *Dvojitá* analýza, deduktivní a induktivní — logická a historická (formy hodnoty).

⎵ Ověřování fakty, respektive praxí je tu ⎵
⎵ v *každém* kroku analýzy. ⎵

Srov. k otázce podstata versus jev

* — nadhodnoty. *Red.*

- cena a hodnota — poptávka a nabídka versus *Wert*
(= kristallisierte Arbeit)*
— mzda a cena pracovní síly.

Napsáno roku 1915

Poprvé veřejněno roku 1930

v publikaci Leninskij sbornik XII

Podle rukopisu

* — *hodnota* (= krystalizovaná práce). *Red.*

K O N S P E K T
L A S S A L L O V Y K N I H Y
F I L O Z O F I E H É R A K L E I T A
T E M N Ě H O Z E F E S U¹⁵⁶

Napsáno roku 1915
Poprvé uveřejněno roku 1930
v publikaci Leninskij sbornik XII

Podle rukopisu

F. LASSALLE
FILOZOFIE HÉRACLEITA
TEMNÉHO ZEFESU
2 SVAZKY. BERLÍN 1858
(S. 379 + 479)

(Bern: Log. 119.1)

Jako motto, mimochodem citát z Hegela, z jeho Dějin filozofie: Není jediné Hérakleitovy teze, kterou bych nebyl pojal do své Logiky.

Hegel, Spisy, svazek XIII, s. 328*.

Můj citát z Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie¹⁵⁷.

Je jasné, proč Marx nazval Lassallův spis^[278] „školáckým“ (viz dopis Engelsovi z ...¹⁵⁸): Lassalle jednoduše *opakuje* Hegela, *opisuje ho*, milionkrát ho *přemílá* na jednotlivých místech z Hérakleita a zanáší svou práci neuvěřitelnou spoustou přeučeního, arciučeneckého balastu.

Rozdíl od Marxe: u Marxe je množství *nového* a zajímá jej jen pohyb vpřed *od* Hegela a od Feuerbacha *dále*, *od* idealistické dialektiky *k* materialistické. U Lassalla přemílání Hegela na dané dílčí téma: v podstatě opisování Hegelových citátů z Hérakleita a o Hérakleitovi.

Lassalle rozdělil svou práci na 2 části: Všeobecná část. Úvod (sv. I, s. 1—68) a Historická část. Fragmenty a svědectví (zbytek). III. kapitola všeobecné části: Stručný logický vývoj Hérakleitova systému (s. 45—68) podává kvintescenci metody Lassallových závěrů. Tato kapitola je čisté opisování, otrocké opakování Hegela *o* Hérakleitovi! I zde (a ještě více v historické části) je spousta učenosti, je to

* Hegel, Werke, Bd. XIII, Berlin 1833^[241]. Red.

však učenost posledního řádu: dostal za úkol vyhledat vše hegelovské v Hérakleitovi. Strebsamer* žáček ho „skvěle“ plní tak, že u všech starých (i nových) spisovatelů pročítá *všechno* o Hérakleitovi a *všechno* vykládá podle Hegela.

Marx pokročil v letech 1844—1847 od Hegela k Feuerbachovi a přes Feuerbacha *dále* k historickému (a dialektickému) materialismu. Lassalle v roce 1846 začal (Předmluva, s. III), v roce 1855 obnovil a v srpnu 1857 (Předmluva, XV) dokončil práci, která je holým, prázdným, zbytečným, učeneckým *přemíláním* hegelovství!!

Jednotlivé kapitoly II. části jsou zajímavé a ne docela neužitečné jen proto, že obsahují překlad zlomků z Hérakleita a že popularizují Hegela, to však neodstraňuje žádný z uvedených nedostatků.

Někdy je filozofie starých a Hérakleitova svou dětskou naivitou přímo rozkošná, například na s. 162: „Jak to, že moč těch, kteří jedli česnek**, páchne česnekem?“

A odpověď: „Zdali ne proto, že jak říkají někteří z Hérakleitových přívrženců, týž ohnivý proces přeměny, jenž probíhá ve vesmíru, probíhá i v (organickém) těle; a po ochlazení se tam (ve vesmíru) opět shromažďuje jako vláha, zde jako moč, avšak přeměna (*ἀναθρυμιάσις****) z potravy způsobuje zápach toho, s čím se tato potrava smísila a z čeho vznikla...?“ (162—163)

Na s. 221 a dalších Lassalle cituje Plútarcha, který o Hérakleitovi říká: „Směnou ohně je veškero a oheň je směnou veškera, tak jako je zboží směnou zlata a zlato směnou zboží.“****

Při té příležitosti mluví Lassalle o *hodnotě* (Wert) (s. 223 NB) a o Funktion

* — snaživý. *Red.*

** Slovo „česnek“ napsal Lenin nad slovem „Knoblauch“. *Red.*

*** — vypařování. *Red.*

**** Zlomek B 90 z Klémenta a Plútarcha, Zlomky před Sokratovských myslitelů, 2. vydání, Praha 1962, s. 57. *Čes. red.*

des Geldes*], rozvíjeje ji po hegelovsku (jako „osamostatněnou abstraktní jednotku“) a dodává: „že tato jednotka, peníze, není nic *skutečného*, nýbrž něco *jen ideálního* (podtrženo Lassallem), je zřejmé z toho...“ etc.

nesprávné
(Lassallův)
(idealismus)

(Přesto však, NB, že je to napsáno v knize, která vyšla roku 1858, předmluva má datum *srpen 1857*.)

V poznámce 3 na s. 224 (s. 224—225) mluví Lassalle o penězích ještě podrobněji, že prý Hérakleitos nebyl „národohospodář“, že prý peníze jsou ((jen [??])) Wertzeichen** etc. etc. („všechny peníze jsou jen ideální jednotka či výraz hodnoty všech reálných produktů v oběhu“) (224) etc.

Protože Lassalle zde zmateně mluví o moderne Entdeckungen auf diesem Gebiet*** — o teorii hodnoty a peněz — lze předpokládat, že má na mysli právě rozhovory s Marxem a jeho dopisy.

S. 225—228. Lassalle uvádí dlouhý *úryvek* z Plútarcha a dále dokazuje (přesvědčivě), že tu jde právě o Hérakleita, že Plútarchos zde vykládá „základy Hérakleitovy spekulativní teologie“ (s. 228).

Úryvek je pěkný, vyjadřuje *ducha* řecké filozofie, naivnost, hloubku, přechody-přelivy.¹⁵⁹

Lassalle dovede z Hérakleita vyčíst i celý teologický systém a „objektivní logiku“ (sic!!) atd. — zkrátka, Hérakleitos „podle“ Hegela!!

Lassalle nesčetněkrát (vskutku únavně) podtrhuje a omílá, že Hérakleitos nejen uznává pohyb ve všem, že pohyb či dění (Werden) je jeho principem, nýbrž že vše

* — [a o funkci peněz]. *Red.*

** — znaky hodnoty. *Red.*

*** — moderních objevech v této oblasti. *Red.*

spočívá právě v pochopení „v procesu nacházející se totožnosti nepodmíněných (schlechthin) protikladů“ (s. 289 a mnohé jiné). Lassalle doslova pohlavkováním *vtlouká* čtenáři do hlavy hegelovskou myšlenku, že v abstraktních pojmech (a v jejich systému) *nelze* princip pohybu vyjádřit jinak než principem totožnosti protikladů. Pohyb a Werden, všeobecně řečeno, se nemusí opakovat, nemusí se navracet k východisku, *a tehdy* by takový pohyb nebyl „totožností protikladů“. Avšak jak astronomický a mechanický (na zemi) pohyb, tak život rostlin, živočichů i člověka — to vše vtloukalo lidstvu do hlav nejen ideu pohybu, nýbrž právě pohybu s návraty k východiskům, tj. k dialektickému pohybu.

Nainvě i rozkošně je to vyjádřeno v proslulé formuli (či výroku) Hérakleitově: „nelze vstoupit dvakrát do téže řeky“ — ale ve skutečnosti (jak řekl už Kratylos — žák Hérakleitův) to nelze učinit ani jednou (neboť než se celé tělo ponoří do vody, není to už táž voda).

(NB: Tento Kratylos přehnal Hérakleitovu dialektiku až do *sofistiky*, s. 294—295 a mnohé jiné, když řekl: Nic není pravdivé, o ničem nelze nic říci. Negativní (a jen negativní) závěr z dialektiky. Hérakleitovým principem naopak bylo: „všechno je pravdivé“, ve všem je (dílem) pravda. Kratylos jako odpověď na vše jen „kýval prstem“, čímž dokazoval, že vše se pohybuje, že o ničem nelze nic tvrdit.

Lassalle v tomto spise naprosto nezná míru, přímo *utápí* Hérakleita v *Hegelovi*. To je škoda. *Hérakleitos s mírou*, jako jeden ze zakladatelů dialektiky, by byl velmi prospěšný; z 850 Lassallových stránek by se mělo vytáhnout 85 stran kvintesence a přeložit do ruštiny: Hérakleitos jako jeden ze zakladatelů dialektiky (podle Lassalla). Mohla by tak vyjít užitečná věc!

Základním zákonem světa podle Hérakleita (*λόγος*,

jindy *εἰμαρμένη**) je „zákon zvratu v protiklad“ (s. 327) (= *ἐναντιοτροπή, ἐναντιοδρομία*).

Lassalle vykládá smysl *εἰμαρμένη* jako „zákon vývoje“ (s. 333), uváděje mezi jiným

slova *Nemesiου*: „Démokritos, Hérakleitos a Epikúros míní, že ani pro všeobecné, ani pro jednotlivé není prozřetelnosti“ (ib.).

A slova Hérakleitova: „Svět nestvořil žádný z bohů ani z lidí, ale vždy byl, jest a bude věčně živým ohněm“^{***} (ibid).

Je podivné, že Lassalle, ač přemílá Hérakleitovu náboženskou filozofii, ani jednou necituje a nejmenuje Feuerbacha! Jaký vztah měl vůbec Lassalle k Feuerbachovi? Jako idealista hegelovec?

Proto prý Filón řekl o Hérakleitově učení,

„...že ono“ (učení) „stejně jako učení stoické vše vyvozuje *ze* světa a *do* světa, avšak nevěří, že něco vzešlo od boha.“ (334) NB

Příklad „zpracování“ podle Hegela:

Proslulý zlomek Hérakleitův (podle *Stobaia*) o „Das Eine Weise“^{***} (*ἐν σοφόν*) Lassalle překládá:

„Jakkoli jsem slyšel řeči mnohých, nikdo nedospívá k tomu, aby poznal, že moudré je něco, co je odděleno od všeho (tj. od všeho jsoícího)“ (344), pokládaje slova „zvíře či bůh“ za vsuvku, odmítaje překlad Ritterův^[358] („moudrost je vzdálena ode všech“) (344) a Schleiermacherův^[364] „moudré je od všeho odloučeno“ ve smyslu „poznání“ odlišného od znalosti jednotlivostí.

Podle Lassalla to má tento *mysl*: „absolutno (moudré) je prosto všeho smyslového jsoící, je negativní“

* — logos, [jindy] nutnost. *Red.*

** Zlomek B 30 z Klémenta a Plútarcha, Zlomky předsokratovských myslitelů, 2. vydání, Praha 1962, s. 57. *Čes. red.*

*** — „jediném moudrém“. *Red.*

(349), tj. Negative* = princip negace, princip pohybu. Jasný padělek podle Hegela! Vkládání Hegela do Hérakleita.

Spousta podrobností o souvislosti (vnější) Hérakleita s perskou teologií, Ormuzd-Ahriman¹⁶⁰, s učením magie, etc. etc. etc.

Hérakleitos řekl: „čas je těleso“ (s. 358)... a to prý ve smyslu jednoty bytí a ničeho. Čas je čistá jednota bytí a nebytí atd.!

Oheň u Hérakleita prý = princip pohybu [a ne prostě oheň], něco podobného je prý oheň v perské filozofii (a náboženství)! (362)

Užil-li Hérakleitos první termínu λόγος („slovo“) ve smyslu objektivním (zákon), pak prý i to je vzato z perského náboženství... (364)

— Citát ze Zend-Avesty¹⁶¹ (367).

V § 17 o vztahu Δίκη k εἰμαρμένη** Lassalle vykládá tyto Hérakleitovy ideje ve smyslu „nutnosti“, „spojitosti“ (376).

NB: „spojení všeho“ (δεσμός πάντων) (s. 379)

Platón prý (v *Theaitétovi*) vyjadřuje Hérakleitovu filozofii slovy:

„Nutnost spojuje podstatnost bytí dohromady...“

„Hérakleitos je pramenem onoho stoikům tak běžného chápání, jež mluví o εἰμαρμένη, rerum omnium necessitas*** jako o *spojení* a svazku, illigatio...“ (376)

Cicero: „Osudem pak nazývám to, co Řekové nazývají εἰμαρμένη, tj. pořádek a sled příčin, kdy jedna příčina spojená s druhou příčinou rodí ze sebe jev“ (s. 377).

* — negativum. Red.

** — spravedlnosti [k] nutnosti. Red.

*** — o nutnosti všech věcí. Red.

Od těch dob, co vznikla idea „spojení všeho“, „ře-
tězu příčin“, prošla tisíciletí. Kdybychom srovnali,
jak byly tyto příčiny v dějinách lidského myšlení
chápány, získali bychom nesporně průkaznou teorii
poznání.

Svazek II

Ve výkladech o „ohni“ se Lassalle tisíckrát opakuje,
když dokazuje, že je to u Hérakleita „princip“. Trvá
zvláště na Hérakleitově *idealismu* (s. 25 — že princip vývoje,
des Werdens*, je u Hérakleita *logisch-präexistent***, že
jeho filozofie = *Idealphilosophie****. Sic!!) (s. 25).

((Přitaženo za vlasy *podle* Hegela!))

Hérakleitos uznával „čistý a absolutně nehmotný oheň“
(s. 28, *Timaios* o Hérakleitovi).

Na s. 56 (sv. II) Lassalle uvádí citát z Klémenta
Alexandrijského, *Strómata*****, V; kap. 14 o Hér-
akleitovi, jenž v doslovném překladu zní:

„Tento svět, týž pro všechny, nestvořil žádný
z bohů ani z lidí, ale vždy byl, jest a bude věčně
živým ohněm rozněcujícím se podle míry a has-
noucím podle míry.“†

NB

Velmi dobrý výklad principů dialektického materialis-
mu. Avšak na s. 58 Lassalle podává takovýto „freie Über-
setzung“†† tohoto úryvku:

„Svět — — byl, jest a bude ustavičné dění, neustále,
avšak střídavě přecházející z bytí v (aktuální) nebytí a z to-
hoto v (aktuální) bytí.“

* — dění. *Red.*

** — *logicky* preexistující. *Red.*

*** — *idealistická filozofie*. *Red.*

**** Koberce^[186]. (V přeneseném smyslu knihy pestrého obsa-
hu.) *Red.*

† Zlomok B 30 z Klémenta a Plútarcha, Zlomky předsokra-
tovských myslitelů, 2. vydání, Praha 1962, s. 57. *Čes. red.*

†† — „volný překlad“. *Red.*

Skvělý příklad, jak Lassalle verballhornt* Hérakleita podle Hegela, jak ničí Hérakleitovu živost, svěžest, naivnost, historickou ucelenost tím, že ji vtěsnává pod Hegela (a aby se mu podařilo ji vtěsnat, omílá na desítkách stránek Hegela).

II. oddíl II. dílu (Fyzika, s. 1—262!!! II. svazku) je naprosto nesnesitelný. Hérakleita je tu za groš, omílaného Hegela a ostatního za vlasy přitáženého za rubl. Stačí to jen prolistovat — abys mohl říci, že se to nevyplatí číst!

Z III. oddílu (Učení o poznání) citát z *Filóna*:

NB || „Neboť jedno jest to, co se skládá ze dvou proti-
kladů, takže je-li rozdvojeno, vyjdou tyto protiklady
najevo. Není to to, o čem Řekové říkají, že to jejich
NB || veliký a slavný Hérakleitos učinil hlavní tezí své filozofie a že se tím pyšnil jako novým objevem...“
((265))

A další citát rovněž z *Filóna*:

NB || „Právě tak jsou i části světa rozděleny na dvě poloviny a vzájemně jsou si protikladné: země na plohoří a roviny, voda na sladkou a slanou... Rovněž tak i ovzduší na zimu a léto, a také na jaro a podzim.
NB || A z toho složil Hérakleitos své knihy o přírodě, když si byl vypůjčil od našeho teologa myšlenku o protikladech a připojil k ní nesčetné, pečlivě vypracované doklady (Belege)“ (s. 267).

Kritériem pravdy podle Hérakleita není consensus omnium, není souhlas všech (s. 285) — to by byl subjectiver Empiriker** (s. 284). Nikoli, je *objektiver Idealist**** (285). Kritériem pravdy je podle něho, nezávisle na subjektivním mínění *všech* lidí, souhlas s ideálním zákonem totožnosti bytí a nebytí (285).

* — vylepšuje. *Red.*

** — subjektivní empirik. *Red.*

*** — *objektivní idealista. Red.*

Zde je jasné, že Lassalle je hegelovec starého typu, idealista.

Srov. Marx 1845 v tezích o Feuerbachovi!¹⁶² Lassalle je zde reakční.

Na s. 337 cituje Lassalle mezi jinými Büchnera^[128] (poznámka 1) a říká, že Hérakleitos vyslovil a priori „tutéž myšlenku“ jako „soudobá fyziologie“ („myšlenka je pohyb hmoty“).

Očividně přehání. V citátech o Hérakleitovi se mluví jen o tom, že i duše je proces přeměny: pohybující se je poznáváno pohybujícím se.

Citát z Calcidia (in Timaeus):

„Hérakleitos však... spojuje náš rozum s rozumem božským, jenž spravuje a řídí svět, a praví, že vzhledem k nerozlučnosti tohoto spojení také náš rozum zná rozhodnutí vládnoucího rozumu a že zatímco smyslová činnost ducha odpočívá, předpovídá budoucnost“ (s. 342).

Z Klémenta (Strómata, V^[136]):

„...svou neuvěřitelností uniká (totiž pravda) poznání...“ (347)

Hérakleitos je prý „otcem objektivní logiky“ (s. 351), neboť u něho „přírodní filozofie“ umschlägt* ve filozofii *myšlení*, „*myšlení* se uznává za princip bytí“ (350) etc. à la Hegel... Hérakleitovi prý chybí moment subjektivnosti...

§ 36. Platónův Kratylos, s. 373—396

V paragrafu o Kratylovi Lassalle dokazuje, že v tomto Platónově dialogu je Kratylos podán (ještě ne jako sofista a subjektivist, kterým se stal později, nýbrž) jako věrný Hérakleitův žák, vykládající skutečně jeho, Hérakleitovu, teorii o podstatě a původu slov a jazyka jakožto *napodobení* přírody („napodobení podstaty věcí“, s. 388), pod-

* — přechází. Red.

staty věcí, „napodobení a obraz boha“, „napodobení boha a vesmíru“ (ibid.).¹⁶³

<i>Ergo:</i>		to jsou oblasti vědění, z nichž se má vytvořit teorie poznání a dialektika
<i>Dějiny filozofie</i>		
řecká filozofie naznačila všechny tyto momenty	„ jednotlivých věd „ duševního vývoje dítěte „ „ „ živočichů „ jazyk a NB: + psychologie + fyziologie smyslových orgánů	kurz*, dějiny poznání vůbec
		celá oblast vědění

„Ukázali jsme,“ praví Lassalle, „že ona“ (výše uvedená) „pojmová totožnost (právě že totožnost, a ne pouhá analogie) mezi *slovem, jménem a zákonem* je v každém ohledu principiálním názorem hérakleitovské filozofie a má v ní zásadní důležitost a význam...“ (393)

NB

„Jména jsou mu“ (Hérakleitovi) „zákony bytí, jsou mu tím, co je věcem společné, jako jsou mu zákony něčím, co je *společné všem*...“ (394)

NB
velmi
důležité!

A Hippokratés prý *vyjadřuje* právě Hérakleitovy myšlenky, když praví:

„Jména jsou zákony přírody.“

„Neboť zákony právě tak jako jména jsou pro efeského filozofa... stejně jen produkty a realizacemi všeobecného,

* — zkratka. Red.

jsou mu obojí dosažené, od poskvrny smyslové skutečnosti osvobozené, čistě všeobecné, ideální bytí...“ (394)

Platón rozebírá a vyvrací Hérakleitovu filozofii v *Krattylovi* a *Theaitétovi*, přičemž (zvláště v druhém) směšuje Hérakleita (objektivního idealistu a dialektika) se subjektivním idealistou a sofistou Prótagorou (člověk je mírou všech věcí). A Lassalle dokazuje, že ve vývoji idejí z Hérakleita skutečně vyplývaly 1. sofistika (Prótagorás) a 2. platonismus, „ideje“ (objektivní idealismus).

Vtírá se dojem, že idealista Lassalle, když násilně upravoval Hérakleita podle Hegela, ponechal ve stínu jeho materialismus či materialistické tendence.

(IV. Ethik, s. 427—462.)

V oddíle o etice — nil.*

Na s. 458—459 Lassalle praví, že *Nemesios* řekl, že Hérakleitos a Démokritos odmítali prozřetelnost (*προνοίαν*), kdežto *Cicero* (De fato**) praví, že Hérakleitos, jakož i Démokritos a jiní (i Aristotelés), uznává fatum — nutnost.

„...toto fatum má znamenat jen vlastní || Naturnot-
immanentní přírodní nutnost předmětu, jeho || wendigkeit***
přírodní zákon...“ (459) || u Lassalla

(Stoikové, podle Lassalla, vše převzali od Hérakleita, z vulgarizovali ho, udělali ho jednostranným, s. 461.)

Index k Lassallově knize je sestaven učeně, vědátorsky, ale zmateně: spousta antických jmen etc. etc.

Celkem vzato, ΣΣ**** je správný úsudek Marxův^[292], Lassalova kniha nestojí za čtení.

* — nil = nihil, nic. Red.

** O osudu. Red.

*** — přírodní nutnost. Red.

**** — summa summarum — koneckonců. Red.

Rozdvojení jednoho a poznání jeho protikladných částí (viz citát z Filóna o Hérakleitovi na začátku III. oddílu [O poznání] Lassalova Hérakleita*) je *podstata* (jedna z „podstat“, jedna ze základních — ne-li základní — vlastností či rysů) dialektiky. Právě tak staví otázku i Hegel (Aristotelés se s tím ve své *Metafyzice*[¹¹¹] neustále *potýká* a bojuje s Hérakleitem, respektive s Hérakleitovými idejemi)¹⁶⁵.

Správnost této stránky obsahu dialektiky musí prověřit dějiny vědy. Této stránce dialektiky se obvykle (například u Plechanova) nevěnuje dostatečná pozornost: totožnost protikladů bývá brána jako suma *příkladů* [„například zrno“, „například prvotní komunismus“. Totéž u Engelse. To však „pro populárnost“...], a nikoli jako *zákon poznání* (a zákon objektivního světa).

V matematice + a —. Diferenciál a integrál.

V mechanice akce a reakce.

Ve fyzice kladná a záporná elektřina.

V chemii slučování a disociace atomů.

Ve vědě o společnosti třídní boj.

Totožnost protikladů (snad by bylo správnější říci jejich „jednota“?, ačkoli rozdíl mezi termíny totožnost a jednota tu není zvláště podstatný. V jistém smyslu jsou oba správné) je uznání (objevení) rozporných, *vzájemně se vylučujících*, protikladných tendencí ve *všech* jevech a procesech pří-

* Viz tento svazek, s. 328. *Red.*

rody (*včetně* ducha i společnosti). Podmínkou poznání všech procesů světa v jejich „*samopohybu*“, v jejich spontánním vývoji, v jejich živoucím životě, je poznání těchto procesů jakožto jednoty protikladů. Vývoj je „*boj*“ protikladů. Dvě základní (či dvě možné, neboli dvě v historii pozorované) koncepce vývoje (evoluce) jsou: vývoj jako zmenšování a zvětšování, jako opakování, a vývoj jako jednota protikladů (rozdvojení jednoho na protiklady, které se vzájemně vylučují, a jejich vzájemný vztah).

První koncepce pohybu opomíjí *samopohyb*, jeho *hybnou* sílu, jeho zdroj, jeho motiv (nebo bývá tento zdroj přenášen *navenek* — bůh, subjekt etc.). Druhá koncepce věnuje pozornost hlavně poznání *zdroje* „*samo*“ pohybu.

První koncepce je mrtvá, nevýrazná a suchá. Druhá je živá. *Jen* druhá koncepce dává klíč k „*samopohybu*“ všeho jsoucího; jen ona dává klíč ke „*skokům*“, k „*přerušeni postupnosti*“, k „*zvratu v protiklad*“, ke zničení starého a vzniku nového.

Jednota (shoda, totožnost, rovnost působení) protikladů je podmíněná, dočasná, přechodná, relativní. *Boj* vzájemně se vylučujících protikladů je absolutní, jako je absolutní vývoj, pohyb.

NB: rozdíl mezi subjektivismem (skepticismem, sofistickou etc.) a dialektikou je mimo jiné v tom, že v (objektivní) dialektice je poměrný (relativní) i rozdíl mezi relativním a absolutním. Pro objektivní dialektiku *v* relativním *je* absolutní. Pro subjektivismus a sofistiku je relativní jen relativní a vylučuje absolutní.

Marx analyzuje v Kapitálu^[31] zpočátku nejprostší, nejobvyklejší, nejzákladnější, nejčastější, nejběžnější *vztah* buržoazní (zbožní) společnosti, s nímž se miliónkrát setkáváme: směnu zboží. V tomto nejprostším jevu (v této „*buňce*“ buržoazní společnosti) odhaluje analýza *všechny* rozpory (respektive zárodky *všech* rozporů) soudobé společnosti. Další výklad nám ukazuje vývoj (*i* růst, *i* pohyb)

těchto rozporů i této společnosti v Σ^* jejích jednotlivých částí od jejího počátku až k jejímu konci.

Taková pak musí být metoda výkladu (respektive zkoumání) dialektiky vůbec (neboť u Marxe je dialektika buržoazní společnosti jen zvláštním případem dialektiky). Začneme tím nejprostším, nejobvyklejším, nejčastějším etc., **libovolným soudem**: listí stromu je zelené; Ivan je člověk; Alík je pes apod. Již zde (jak geniálně postřehl Hegel) je *dialektika*: **jednotlivé je obecné** (srov. Aristotelés, *Metafyzika*, Schweglerův překlad, Bd. II, S. 40; 3. Buch, 4. Kapitel, 8—9: „denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, daß es ein Haus — dům vůbec — gebe außer den sichtbaren Häusern“, „ὅθ' γὰρ ἂν θελήμεν εἰναί τινα οἰκίαν παρὰ τὰς τινὰς οἰκίας“**). To znamená, že protiklady (jednotlivé je protikladné obecnému) jsou totožné: jednotlivé neexistuje jinak než v té souvislosti, která vede k obecnému. Obecné existuje jen v jednotlivém, skrze jednotlivé. Každé jednotlivé je (tak či onak) obecné. Každé obecné je (částičkou nebo stránkou nebo podstatou) jednotlivého. Každé obecné jen přibližně zahrnuje všechny jednotlivé předměty. Každé jednotlivé je neúplně zahrnuto v obecném atd. atd. Každé jednotlivé souvisí tisíci přechody s jednotlivými (věcmi, jevy, procesy) jiného **druhu** atd. *Už zde* jsou prvky, zárodky pojmu *nutnosti*, objektivní souvislosti v přírodě etc. Už zde najdeme nahodilé a nutné, jev a podstatu, neboť řekneme-li Ivan je člověk, Alík je pes, *toto* je list stromu atd., *odhlížíme* od řady znaků jako *nahodilých*, oddělujeme podstatné od toho, co se nám jeví, a stavíme jedno proti druhému.

Tak je možno (a nutno) v *libovolném* soudu jako v „buňce“ objevit zárodky *všech* prvků dialektiky a ukázat tak, že dialektika je vlastní veškerému lidskému poznání vůbec.

* — sumě. *Red.*

** *Metafyzika*, 3. kniha, 4. kapitola: „Nebudeme přece tvrdit, že jest nějaký dům mimo jednotlivé domy.“ *Red.* [Srov. *Aristotelés*, *Metafyzika*, Praha 1946, s. 85. *Čes. red.*]

Можемо: б' б' ест' прѣдѣ: г' г' ест' г' г' ест'
 блѣнъ и вѣдѣ (св. лонъ) — и ест' г' г' ест'
 "мощност" ест' г' г' ест' г' г' ест', дубоу, блѣнъ
 "мощност" ест' г' г' ест' г' г' ест' (!) Калъ блѣнъ
 мауна (св. св. ест' г' г' ест' г' г' ест', 5.)

"Къ" блѣнъ: (св. блѣнъ. блѣнъ блѣнъ блѣнъ?)
 блѣнъ: блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ: блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ: блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ

Дѣла какъ блѣнъ, мауна блѣнъ (св. блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ) блѣнъ
 и блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ, блѣнъ блѣнъ
 и блѣнъ блѣнъ (св. блѣнъ. блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 и блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ) — блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 и блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ

блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 и блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ
 блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ блѣнъ

Страна Leninova rukopisu
 K otázce dialektiky z roku 1915

Zmenšeno

A přírodověda nám ukazuje (a to je třeba opět ukázat na *libovolném* nejjednodušším příkladu) objektivní přírodu s týmiž vlastnostmi, přeměnu jednotlivého v obecné, nahodilého v nutné, přechody, přelivy, vzájemnou souvislost protikladů. Dialektika *je skutečně* teorie poznání (Hegelova i) marxismu: právě této „stránce“ věci (to není „stránka“ věci, nýbrž *podstata* věci) nevěnoval pozornost Plechanov, o jiných marxistech už ani nemluvě.

Poznání jako řadu kruhů uvádí jak Hegel (viz Logiku), tak soudobý „gnoseolog“ přírodních věd, eklektik a nepřítel hegelovštiny (kterou nepochopil!) Paul Volkmann (viz jeho Erkenntnistheoretische Grundzüge, S.¹⁶⁶).

„Kruhy“ ve filozofii: [je nutná chronologie *osob?*

Nikoli!

Antická: od Démokrita k Platónovi a k dialektice Hérakleitově.

Renesance: Descartes versus Gassendi (Spinoza?).

Novověká: Holbach — Hegel (přes Berkeleye, Huma, Kanta).

Hegel — Feuerbach — Marx.

Dialektika jako *živoucí*, mnohostranné (přičemž mnohostrannost neustále narůstá) poznání s nekonečným počtem odstínů v každém přístupu, v každém přiblížení se ke skutečnosti (s filozofickým systémem, který z každého odstínu vyrůstá v celek) — to právě je onen nesmírně bohatý obsah ve srovnání s „metafyzickým“ materialismem, jehož základním *neštěstím* je to, že nedovede aplikovat dialektiku na Bildertheorie*, na proces a vývoj poznání.

Filozofický idealismus je *pouhý* nesmysl z hle-

* — teorii odrazu. Red.

diska materialismu hrubého, jednoduchého, metafyzického. Naopak z hlediska *dialektického* materialismu je filozofický idealismus *jednostranné*, nadměrné, *überschwengliches* (Dietzgen)¹⁶⁷ rozvinutí (nafouknutí, nabubření) jedné ze stránek, jednoho momentu poznání v absolutno, *odtržené* od hmoty, od přírody, a zbožštěné. Idealismus je kněžourství.

NB || tento || („*správněji*“ a „*kromě toho*“) *cesta* ke kněžour-
aforis- || ství *přes jeden z odstínů* nekonečně složitého
mus || (dialektického) lidského *poznání*.

Lidské poznání není přímka (respektive se po ní neubírá), ale křivka, jež se nekonečně přibližuje řadě kruhů, spirále. Libovolný úsek, zlomek, kousek této křivky může být přeměněn (jednostranně přeměněn) v samostatnou, celou přímku, která (nevidíme-li pro stromy les) vede do bahna, ke kněžourství (kde ji *zakotvuje* třídní zájem vládnoucích tříd). Přímočarost a jednostrannost, topornost a zkostnatělost, subjektivismus a subjektivní slepota, voilà* gnozeologické kořeny idealismu. Ovšem kněžourství (= filozofický idealismus) má *gnozeologické* kořeny, nevisí ve vzduchu; je to *hluchý květ*, jistě, avšak hluchý květ, který roste na živém stromě živého, plodného, pravdivého, mohutného, všemocného, objektivního, absolutního lidského poznání.

Napsáno roku 1915
Poprvé uveřejněno roku 1925
v časopise Bolševik, č. 5—6

Podle rukopisu

* — to jsou. *Red.*

K O N S P E K T
A R I S T O T E L O V Y
M E T A F Y Z I K Y¹⁶⁸

Napsáno roku 1915
Poprvé veřejněno roku 1930
v publikaci Leninskij sbornik XII

Podle rukopisu

ARISTOTELÉS,
METAFYZIKA
SCHWEGLERŮV PŘEKLAD
VE DVOU SVAZCÍCH
TÜBINGEN 1847

Viz výše citát o „domě“*.

Spousta neobyčejně zajímavého, živého, *naivního* (svěžího), uvádějícího do filozofie a ve výkladech nahrazovaného scholastikou, výsledkem bez pohybu etc.

Kněžourství ubilo v Aristotelovi živé a zvěčnilo mrtvé.

„Člověk a kůň apod. existují v jednotlivinách, obecné pro sebe neexistuje jako jedinečná podstata, nýbrž jen jako celek, složený z určitého pojmu a určité hmoty“ (s. 125**, 7. kniha, 10. kapitola, 27—28).

Ibidem, s. 126, §§ 32—33:

„Hmota o sobě a pro sebe je nepoznatelná. Hmota je jednak vnímatelná smyslově, jednak inteligibilně: smyslově je vnímatelná jako kov, dřevo, zkrátka jako hmota schopná pohybu, inteligibilně, když se nachází ve smyslově vnímatelných předmětech, nikoli však pokud je vnímatelná smysly, například matematické předměty...“

Velmi charakteristická a hluboce zajímavá je (na začátku *Metafyziky*) polemika s Platónem a „rozpačité“, ve své naivitě rozkošné otázky a *Bedenken****, pokud jde

Filozofie často zabředá do <i>defnování</i> <i>slov</i> etc. Dotýká se <i>všeho</i> , všech kategorií

* Viz tento svazek, s. 334. *Red.*

** *Aristotelés*, *Die Metaphysik*, Bd. 2, Tübingen 1847[111]. *Red.*
[Srov. *Aristotelés*, *Metafyzika*, Praha 1946. *Čes. red.*]

*** — pochybnosti. *Red.*

o nesmyslnost idealismu. A to vše v nejbezradnějším zmatku kolem *základní* otázky, kolem otázky pojmu a jednotliviny.

NB: Na začátku *Metafyziky* *nejúpornější* boj s Hérakleitem, s ideou totožnosti bytí a nebytí (řeční filozofové se k dialektice přiblížili, ale nevyrovnali se s ní, s dialektikou). Vůbec velmi charakteristické jsou všude, *passim*, živé zárodky a *požadavky* dialektiky...

U Aristotela se *všude směšuje* objektivní logika se subjektivní, přičemž je objektivní logika všude *patrná*. Není pochyby o objektivnosti poznání. Naivní víra v sílu rozumu, v sílu, moc, objektivní pravdivost poznání. A naivní *zmatenost*, bezmocně žalostná zmatenost v *dialektice* obecného a jednotlivého — pojmu a smyslově vnímatelné reality jednotlivého předmětu, věci, jevu.

Scholastika a kněžourství převzaly z Aristotela mrtvé, a nikoli *živé: požadavky*, hledání, labyrint, člověk zabloudil.

Logika Aristotelova je požadavek, hledání, přiblížení se logice Hegelově — ale z ní, z logiky Aristotelovy (který *všude*, na každém kroku klade *právě* otázku *dialektiky*), udělali mrtvou scholastiku, když odhodili všechno hledání, kolísání, způsoby kladení otázek. Právě způsoby kladení otázek jako by byly u Řeků *pokusné* systémy, naivní různost mínění, která se skvěle odráží u Aristotela.

„Z toho vyplývá, že obecné neexistuje vedle jednotlivého a od něho odtrženě. Stoupenci nauky o idejích mají pravdu potud, připisují-li idejím zvláštní existenci, protože jsou přece jedinečnými podstatami; ale nemají pravdu, jestliže jedno v mnohém kladou jako ideu. To však dělají proto, že nedovedou určit, co by měly být tyto nepomíjející substance vedle a mimo smyslových jednotlivin. Ztotožňují tedy ideje s pomíjejícím, jež známe, a říkají člověk o sobě, kůň o sobě, dodávající ke smyslovým věcem výraz o sobě # (s. 136, kniha 7, kap. 16, § 8—12) #. A přece, i kdybychom nikdy nebyli viděli hvězdy, existovaly by nic-

méně věčné podstaty mimo ty, jež známe; i kdybychom tedy hned nedovedli určit, co jsou, přece je nutné, že jsou. Je tedy zjevné, že nic, vyjádřeno obecně, není jednotlivou podstatou a že žádná jednotlivá podstata se neskládá z jednotlivých podstat (*οὐσία*)“ (— § 13, konec kapitoly).

Skvělé! Nelze pochybovat o reálnosti vnějšího světa. Člověk se zaplétá zvláště v dialektice obecného a jednotlivého, pojmu a počítku etc., podstaty a jevu etc.

(S. 146, kniha 8 — pravděpodobně vložena dodatečně — kapitola 5. § 2—3.)

„Obtížná otázka (*ἀπορία*) je, jak se má hmota té či oné věci k protikladnému. Například je-li tělo co do možnosti (*δυνάμει*) zdravé a je-li protikladem zdraví nemoc, je tělo co do možnosti obojím?... NB

Je dále živý člověk co do možnosti (*δυνάμει*) mrtvý?“ (S. 181), kniha 11, kapitola 1, § 12—14:

„Matematické předměty kladou (filozofové) totiž mezi ideje a smyslově vnímatelné věci jako něco třetího mimo ideje a tento svět. A přece není třetího člověka a třetího koně mimo člověka o sobě (či koně o sobě) a jednotlivé lidi či koně. Není-li však tomu tak, jak říkají, čím se má pak matematik zabývat? Přece ne tímto světem, neboť nic v něm není tak, jak to hledají matematické vědy...“

Ibidem, kapitola 2, § 21—23:

„Dále je otázka, existuje-li něco kromě konkrétna. Konkrétnem totiž nazývám hmotu a materiálně. Neexistuje-li, pak je všechno pomíjivé, protože alespoň všechno hmotné je pomíjivé. Existuje-li však něco kromě konkrétna, pak je to přece forma a tvar. Pokud však jde o ně, lze těžko určit, u kterých věcí jsou a u kterých nikoli...“

S. 185—186, kniha 11, kapitola 3, § 12 — matematik

nechává stranou teplotu, tíži a podobné „smyslové protiklady“ a má na zřeteli „jen to, co je kvantitativní...“ „právě tak je tomu i se jsoucím“.

To je hledisko dialektického materialismu, avšak nahodilé, nedůsledné, nerozpracované a jen nastíněné.

Windelband v Nástinu dějin starověké filozofie^[398] (Müller's Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, V, I, S. 265) (Čítárna bernské knihovny) zdůrazňuje, že v Aristotelově logice, „má (die Logik) jako svůj nejjobecnější předpoklad totožnost forem myšlení s formami bytí“, a cituje Metaphysik, V, 7: „ὁσαχῶς λέγεται, τοσαχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.“** Je to § 4. Schwegler překládá: Denn so vielfach die Kategorien ausgesagt werden, so vielfach bezeichnen sie ein Sein.*** Překlad je špatný!

Přibližování se k bohu:

Kniha 12, kapitola 6, § 10—11:

„Neboť jak může dojít k pohybu, není-li nic činného příčinou? Hmota se přece nemůže pohybovat sama, v pohyb ji uvádí stavitelské umění; stejně tak málo se mohou samy pohybovat měsíčky a země, i jim se dostává pohybu od semene a oplození...“

Leukippos (id., § 14) uznává věčný pohyb, ale nevysvětluje proč (§ 11).

Kapitola 7, § 11—19 — *bůh* (s. 213).

„...věčný pohyb musí vycházet od něčeho... věčného“ (kapitola 8, § 4)...

Kniha 12, kapitola 10 — opět „probírání“ základ-

* Müllerova příručka o klasickém starověku. *Red.*

** — „neboť tyto druhy“ (kategorií) „tolikrát označují bytí, kolikrát se vypovídají.“ *Red.*

*** Neboť kolikrát se kategorie vypovídají, tolikrát označují bytí. *Red.*

ních otázek filozofie; „otazníky“, abych tak řekl. Velmi svěží, naivní, pochybující výklad (častěji náznak) různých hledisek.

V knize 13 se Aristotelés znovu vrací ke kritice Pýthagorova učení o číslech (a Platónova o idejích) oddělených od smyslových věcí.

Prvotní idealismus: obecné (pojem, idea) je *zvláštní podstata*. To se zdá být barbarské, úžasné (či spíše dětinsky) pošetilé. Ale což soudobý idealismus, Kant, Hegel, idea boha, není téhož druhu (*naprosto* téhož druhu)? Stoly, židle a *ideje* stolu a židle; svět a idea světa (bůh); věc a „noumen“, nepoznatelná „věc o sobě“; spojitost země a slunce, přírody vůbec — a zákon, *λόγος**, bůh. Rozdvojení lidského poznání a *možnost* idealismu (= náboženství) *jsou dány už v první, elementární abstrakci* „dům“

NB

NB

vůbec a jednotlivé domy

Jak rozum (lidský) přistupuje k jednotlivé věci, jak z této věci snímá otisk (= pojem), *to není* jednoduchý, bezprostřední, zrcadlově mrtvý akt, nýbrž akt složitý, rozdvojený, klikatý, *v němž se skrývá* možnost odpoutání fantazie od života; a nejen to: možnost *přeměny* (a to ještě přeměny nepozorovatelné, již si člověk neuvědomuje) abstraktního pojmu, ideje ve *fantazii* (in letzter Instanz** = boha). Neboť i v nejjednodušším zevšeobecnění, v nejelementárnější obecné ideji („stůl“ vůbec) *je* jistý kus **fantazie**. (Vice versa: je nesmyslné popírat úlohu fantazie i v té nejpřísnější vědě: srov. Pisarev o užitečném snění jakožto popudu k práci a o neplodné snivosti¹⁶⁹.)

Naivní vyjádření „obtíží“, pokud jde o „filozofii matematiky“ (řeceno moderně), kniha 13, kapitola 2, § 23:

* — logos. Red.

** — v poslední instanci. Red.

„Dále, těleso je podstata, neboť je již jistým způsobem zakončené. Jak by však mohly být podstatami čáry? Nemohou jimi být ani jako forma a podoba, jako je například duše, ani jako hmota, jako těleso: neboť nic se zřejmě nemůže skládat z čar či z ploch či z bodů...“ (s. 224)...

Kniha 13, kapitola 3 řeší tyto obtíže skvěle, přesně, jasně, *materialisticky* (matematika a jiné vědy abstrahují *jednu* ze stránek tělesa, jevu, života). Autor se však tohoto hlediska důsledně *nedrží*.

NB |||| Schwegler ve svém komentáři (díl IV, s. 303) praví: Aristotelés zde podává pozitivní výklad „svého názoru o matematických předmětech: jsou něčím abstrahovaným ze smyslového světa“.

Kniha 13, kapitola 10 se týká otázky, kterou lépe vyložil Schwegler v komentáři (k *Metaphysik*, VII, 13, 5): věda se týká jen obecného (srov. kniha 13, kapitola 10, § 6), ale to, co je skutečné (substanciální), je jen jednotlivé. Je snad propast mezi vědou a skutečností? Je snad bytí a myšlení nesouměřitelné? „Pravdivé poznání skutečného je nemožné?“ (Schwegler, díl IV, s. 338). Aristotelés odpovídá: potenciálně je vědění zaměřeno na obecné, aktuálně na zvláštní.

Schwegler (ib.) nazývá höchst beachtenswert spis
#

NB? **F. Fischera:** *Die Metaphysik von empirischem Standpunkte aus dargestellt** [rok vydání (1847)], který mluví o Aristotelově „realismu“.

Kniha 14, kapitola 3, § 7: „...když tedy matematické předměty se *ve* smyslových věcech vůbec nenacházejí, proč pak jejich vlastnosti přísluší smyslovým věcem?...“ (s. 254).

* — nanejvýš pozoruhodný [spis **F. Fischera:**] *Metafyzika vyložená z empirického hlediska*[²⁰⁸]. Red.

(To je také smysl poslední věty knihy, kniha 14, kapitola 6, § 21.)

Konec Metafyziky

Friedrich Fischer (1801—1853), profesor filozofie v Basileji. V Prantlově stati^[343] o něm (*Allgemeine Deutsche Biographie**, sv. 7, s. 67) je pohrdavý úsudek a říká se tam, že prý „v důsledku svého zásadního odporu k subjektivnímu idealismu málem upadl v opačnou krajnost — v empirismus, jemuž je cizí ideálno“.

Chacha!!!

* Všeobecná německá biografie. *Rea.*

II

POZNÁMKY O KNIHÁCH,
ČLÁNCÍCH A RECENZÍCH

1903

F. UEBERWEG, NÁSTIN
DĚJIN FILOZOFIE¹⁷⁰
(ZPRACOVÁNÍ MAXE HEINZEHO)
3 sv., 1876—1880. LIPSKO

Kniha má poněkud podivný ráz: kratičké odstavce o ně-
kolika slovech o obsahu učení a sáhodlouhé, drobným písmem
vysázené vysvětlivky, ze tří čtvrtin plné jmen a názvů knih
přítom zastaralé: bibliografie do šedesátých, sedmdesá-
tých let!]. Něco unleserliches!* Historie jmen a knih!

F. PAULSEN,
ÚVOD DO FILOZOFIE¹⁷¹
1899

Je velmi charakteristické, jak otevřeně je v úvodu vyloženo stanovisko: úkolem moderní filozofie je „smířit náboženský světový názor a vědecký výklad přírody“ (s. IV**). Sic! A tato idea je rozvinuta velmi důkladně: jde prý o boj na dvou frontách — s materialismem a „jezuitismem“ (katolickým i protestantským). Materialismus je zde ostatně chápán (podáván?) jako rein mechanisch, physikalisch u. s. w.***

Autor také přímo říká, že moderní filozofie se opírá o Kanta a představuje „idealistický monismus“.

* — co se nedá číst. *Red.*

** *F. Paulsen*, Einleitung in die Philosophie, Berlin 1899^[316]. *Red.*

*** — čistě mechanistický, fyzikální atd. *Red.*

Do — s. 10 „Smír mezi věděním a vírou...“

A s. 11: „Ústředním bodem *Kantovy* filozofie“ „je dosáhnout tohoto smíru ... Oběma dopomoci k právu: věděni proti Humovu skepticizmu, víře proti dogmatické negaci v materialismu — to je výsledek jeho práce.“ (12)

„Co může tuto nadějnou“ (naděje na tento *smír*) „vyhlídku zakalit, je onen náboženství absolutně nepřátelský radikalismus, jenž se nyní rozmáhá v širokých masách obyvatelstva... Tak“ (jako dříve u buržozie) „je nyní ateismus článkem víry sociální demokracie“ (s. 14 až 15). „Je to obrácený katechismus. A jako stará dogmatika je i tato nová, negativní dogmatika nepřátelská vědě, pokud svými dogmaty spoutává ducha kritiky a pochybování.“ (Připomíná slovo *Antipfaffen** a ujišťuje, že křesťanství je vzdáleno sympatizování s bohatými, že křesťanství přežije i ten boj, k němuž spěje Evropa.)

Když Paulsen vyvrací materialismus a obhajuje teorii *Allbeseelung*** (kterou vykládá v *idealistickém* smyslu), ignoruje, 1. že vyvrací nikoli materialismus, nýbrž jen *některé* argumenty *některých* materialistů; 2. že je v rozporu sám se sebou, vykládá-li současnou psychologii idealisticky.

× Srov. s. 126. „Síla... není nic jiného než tendence k určité činnosti a spadá tedy, co do své všeobecné podstaty, vjedno s neuvědomělou vůlí.“

(Ergo — Seelenvorgänge und Kraft nejsou vůbec tak unüberbrückbar***, jak se autorovi dříve zdálo, s. 90 a další.)

S. 112—116: proč by Weltall**** nemohl být nositelem des Weltgeistes†? (Protože člověk a jeho mozek je *nejvyšším* rozvinutím ducha, jak autor také sám přiznává.

* — antikněžouři. Red.

** — všeobecného oduševnění. Red.

*** A proto — duševní pochody a síla [nejsou vůbec tak] neslučitelné. Red.

**** — vesmír. Red.

† — světového ducha. Red.

Když Paulsen kritizuje materialisty, staví proti hmotě *nejvyšší* formy ducha. Když hájí idealismus a idealisticky vykládá současnou psychologii, sblížíže nejnižší formy ducha s Kräfte* atd. To je Achillova pata jeho filozofie.) NB

Srov. zvláště s. 106—107, kde se Paulsen vyslovuje proti názoru na *hmotu* jako na něco *mrtvého*.

× Contra s. 86: „v pohybu se neskrývá naprosto žádná myšlenka...“

Autor se jaksi příliš lehce vzdává názoru, že Gedanke ist Bewegung**. Jeho argumenty se omezují *jen* na „obyčejný lidský rozum: nesmyslné“, „myšlenka není pohyb, nýbrž myšlenka“ (87). Snad ani teplo není pohyb, nýbrž teplo??

Docela hloupé jsou autorovy argumenty, že prý fyziolog vždycky bude mluvit o myšlenkách, a nikoli o pohybech rovnajících se těmto myšlenkám. A o teple nikdo *nikdy* nepřestane mluvit.

Kdo se zamiluje, nebude přece mluvit „s dámou o příslušném vasomotorickém procesu... To je přece zřejmý nesmysl“ (86—87). Právě! Jenže pana Paulsena! A pocítíme-li nedostatek tepla, nebudeme mluvit o teple jako o druhu pohybu, nýbrž o tom, jak získat uhlí.

Paulsen pokládá za sinnlos*** tvrzení, že myšlenka je pohyb. Sám pak je i proti dualismu a mluví o „ekvivalentu“. (140 a 143) — „fyzický ekvivalent psychična“: (nebo Begleiterscheinung****). Není to táž begriffliche Konfusion†, za kterou pohrdavě kárá Büchnera?

Když Paulsen prohlašuje, že jeho paralelismus je „nikoli místní“, nýbrž „ideální“ (s. 146), vystupuje tu jeho dualis-

* — silami. Red.

** — myšlenka je pohyb. Red.

*** — nesmyslné. Red.

**** — průvodní jev. Red.

† — pojmová konfúze. Red.

tický charakter ještě jasněji. To není vysvětlení věci, ani teorie, nýbrž prosté slovní chytračení.

Napsáno roku 1903

Podle rukopisu

Poprvé uveřejněno roku 1930

v publikaci Leninskij sbornik XII

1904

POZNÁMKA K RECENZÍ
NA KNIHY E. HAECKELA
Z ZÁZRAKY ŽIVOTA
A Z ÁHADY SVĚTA¹⁷²

Frankfurter Zeitung, 1904, č. 348. (15. prosince) 1. ranní
vydání

Fejeton o nových *biologických* knihách^[381]

Ernst Haeckel: *Lebenswunder* (Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie)*. Stuttgart. (Alfred Kröner)^[224].

(Pro Haeckela „duch je fyziologická funkce mozkové kůry“. S. 378 jeho knihy. Autor recenze je ovšem *proti* tomuto názoru.)

Haeckelovy *Welträtseln*^{[225]**} ((vyšly dříve)) (dokazuje se zde, že světové záhady vlastně *nejsou*).

Napsáno koncem roku 1904

Podle rukopisu

Poprvé uveřejněno roku 1958

ve 4. vydání Spisů V. I. Lenina, sv. 38

* *Ernst Haeckel*: *Zázraky života* (Populární studie o biologické filozofii). Red.

** *Záhady světa*. Red.

Z PŘÍRODOVĚDECKÝCH
A FILOZOFICKÝCH KNIH
V SORBONNSKÉ
KNIHOVNĚ¹⁷³

Sorbonna. Nové knihy: C. 819 (7)*

Richard *Lucas*, Bibliografie radioaktivních látek. Hamburg a Lipsko 1908. 8°[²⁸⁵].

(A. 47.191).

Mach, Základy fyziky (zpracovali Harbordt a Fischer). Lipsko 1905 — 8. 2 svazky. 8°[²⁸⁶].

(A. 46.979). S. Φ . φ . 587.

Max Planck, Princíp zachování energie. Lipsko 1908. (2. vydání) 12°[³²⁶].

(A. 47.232). S. φ . φ . 63.

Eduard Riecke, Rukověť fyziky. 4. vydání, Lipsko 1908. 2 svazky. 8°[³⁵⁷].

(A. 47.338). S. Φ . φ . 301^a.

Fénelon Salignac, Problémy obecné fyziky a astronomie. Toulouse 1908. 4°[³⁶¹].

(D. 55.745). C. 818 (2).

J. J. Thomson, Korpuskulární teorie hmoty. Braunschweig 1908. 8°[³⁸³].

S. D. e. 101 (25).

V sorbonnské knihovně:

I. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie¹⁷⁴. P. 53 (8°) (A. 16.404).

* Na konci každého údaje je uvedena signatura, podle níž je kniha zařazena v knihovně. *Red.*

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.
1909. Heft I. Recenze Raoula Richtera^[356] (příznivá, ba
pochvalná) o

Ludwigu Steinovi Současné filozofické směry, Stuttgart
1908 (Enke), XVI + 452 stran. (12 marek)^[377]

S. 1—293 —

— Deset filozofických směrů:

filozofické směry

1. novoidealismus (voluntaris-
tická metafyzika)

294—445

2. novopozitivismus (pragma-
tismus) W. James

filozofické problémy

3. „nové přírodně filozofické
hnutí“ (Ostwald a „vítězství“
energetismu nad materialismem)

4. „neoromantika“ (H. St.
Chamberlain aj.)

5. neovitalismus

6. evolucionismus (Spencer)

7. individualismus (Nietzsche)

8. geisteswissenschaftliche Be-
wegung* (Dilthey)

9. philosophiegeschichtliche**

10. neorealismus (Eduard von
Hartmann!!!).

Z nových knih:

Max Schinz, Náboženská pravda podle nejnovějších před-
stavitelů filozofie náboženství. Curych 1908. 8° (307 s.,
6,50 marek)^[363].

K. Guenther, Od prvoka k člověku (Obrázkový atlas.)
Stuttgart 1909 (7—19 feniků \geq 1 marka)^[222].

A. Pelazza, R. Avenarius a empiriokriticismus 1908? 9?
Turín (Bocca). 130 stran^[318].

* — duchovědné hnutí. *Red.*

** — filozofickohistorický (směr). *Red.*

Spaventa, Italská filozofie ve svých vztazích k filozofii evropské, 1908? 9? Bari (Laterza)[³⁷⁵].

Z nových knih (1909):

L. Boltzmann, Vídeňské vědecké rozpravy, Lipsko (Barth)[¹²⁶].

H. Strache, Jednota hmoty, světového éteru a přírodních sil, Vídeň (Deuticke)[³⁷⁹].

P. 48

Archiv für Philosophie, 2. oddíl = Archiv für *systematische* Philosophie. 1908. Heft 4: *druhý* článek Vitalise Norströma[³¹⁴] (s. 447—496) ((zajímavé, téměř celá o Machovi)).

kde je první?? poznámka — opozdil se ¹⁷⁵ ??

Napsáno v první polovině roku 1909
Poprvé uveřejněno roku 1933
v publikaci Leninskij sbornik XXV

Podle rukopisu

Z E S E Š I T U
R A K O U S K Á Z E M Ě D Ě L S K Á
S T A T I S T I K A A J I N Ě ¹⁷⁶

F. Raab, Die Philosophie von R. Avenarius. Systematische Darstellung und immanente Kritik. Leipzig 1912 (164 p.). 5 Mk.*

Perrin, Les atomes. Paris (Alcan).**

P O Z N Á M K A K R E C E N Z I
N A K N I H U J. P L E N G E H O
M A R X A H E G E L ¹⁷⁷

Joh. Plenge, Marx und Hegel. Tübingen 1911. (184 SS) (Mk. 4).

[Negativní recenze O. Bauera^[122] v III. svazku, 3. sešitě]
[Archiv für Geschichte des Sozialismus.]

P O Z N Á M K A K R E C E N Z I
N A K N I H U R. B. P E R R Y H O
S O U Č A S N Ě
F I L O Z O F I C K É T E N D E N C E ¹⁷⁸

Mind. 1913. Duben. Recenze F. C. S. Schillera^[362] na knihu Ralpha Bartona Perryho: Present Philosophical

* *F. Raab*, Filozofie R. Avenaria, Systematický výklad a imanentní kritika. Lipsko 1912 (164 str.). 5 marek. *Red.*

** *Perrin*, Atomy. Paříž. (Alcan) ^[320]. *Red.*

Tendencies: a critical Survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism & Realism, together with a Synopsis of the Philosophy of William James. London & New York (Longmans & Co). 1912. Pages 383.*

Schiller je proti Perryho „realismu“ a vyčítá mu, že „jeho myšlení je tak zaujato metafyzickým protikladem realismu a idealismu, že se vždy pokouší svést na to všechny ostatní problémy“.

Poznamenat, že Schiller cituje následující místo z Perryho: „Organismus odpovídá prostředí, z něhož se vyvinul a na něž působí. Vědomí je volitelná odpověď na prostředí, které existovalo před ním a jež existuje nezávisle na něm. Je-li tu nějaká odpověď, musí tu být něco, co ji vyvolává“ (s. 323 u Perryho). A Schiller namítá:

Charakteristické!!

„Nechceme-li řešit jen tak otázku ‚nezávisle existujícího prostředí‘“ (podtrhl Schiller), „pak se zde nedokazuje nic než *vzájemný vztah* mezi myšlením a jeho ‚prostředím‘...“ (s. 284)

POZNÁMKA K RECENZÍ NA KNIHU A. ALIOTTY IDEALISTICKÁ REAKCE PROTI VĚDĚ¹⁷⁹

Antonio Aliotta, La reazione idealistica contro la scienza. 1 volume. 8°. XVI + 526 p. Palerme, Casa editrice Optima. 1912.**

* R. B. Perry, Současné filozofické tendence: kritický přehled naturalismu, idealismu, pragmatismu a realismu s nástinem filozofie Williama Jamese. Londýn a New York (Longmans a spol.) 1912. 383 stran. *Red.*

** Antonio Aliotta. Idealistická reakce proti vědě. 1. svazek. 8°. XVI + 526 s. Palermo, Nakladatelství Optima, 1912. *Red.*

Recenze v Revue Philosophique (Ribot). Paříž 1912, č. 12, s. 644—646, p. J. Segond^[367], který říká, že

(Aliotta) „nám ukazuje v agnosticizmu všechny nejnovější prameny soudobé reakce; ukazuje nám, že její vývoj jde přes německý (Riehl) a francouzský (Renouvier) neo-kriticismus, přes Machův a Avenariův empiriokriticismus, přes anglické novohegelovství; popisuje nám a odhaluje Bergsonův a Schmittův intuitivismus, angloamerický pragmatismus W. Jamese, Deweye a Schillera, filozofii hodnot a historismus Rickerta, Croceho, Münsterberga a Royceho“ atd. (645) atd. k Schuppemu, Cohenovi a jiným.

Ve druhé části autor rozebírá jak Ostwaldův energetismus, tak Duhemovu „novou fyziku des qualités*“, tak Hertzovu, Maxwelllovu a Pastorovu „teorii modelů“. Autor prý zvláště nenávidí mysticismus (včetně Bergsona) atd.

Autorovým hlediskem prý je „duch zlaté střední cesty vsutku racionálního intelektualismu — duch p. Aliotty a p. Chiapelliho“ (645).

Napsáno roku 1913

Podle rukopisu

Poprvé uveřejněno roku 1938

v publikaci Leninskij sbornik XXXI

* — kvalit. Red.

1914 — 1915
ZE SEŠITŮ K FILOZOFII

ZÁZNAM O SVAZCÍCH
FEUERBACHOVÝCH
A HEGELOVÝCH SPISŮ¹⁸⁰

Log. 536

- Feuerbachovy spisy, Bolinovo^[177] vydání
- Sv. I. Myšlenky o smrti a nesmrtelnosti^[178]
 - II. Filozofické kritiky a zásady^[179]
 - III. Dějiny novější filozofie^[180]
 - IV. Leibnizova filozofie^[181]
 - V. Pierre Bayle^[182]
 - VI. Podstata křesťanství^[183]
 - VII. Vysvětlivky a doplňky k předešlé knize^[184]
 - VIII. Přednášky o podstatě náboženství^[185]
 - IX. Teogonie^[186]
 - X. Spisy o etice a aforismy z pozůstalosti^[187].

Log. I. 175

Hegelovy spisy
III, IV a V Logika
XIX, 1 a 2 — Hegelovy dopisy.

Napsáno v září 1914
Poprvé uveřejněno roku 1930
v publikaci Leninskij sbornik XII

Podle rukopisu

K NEJNOVĚJŠÍ LITERATUŘE O HEGELovi¹⁸¹

Novohegelovci: Caird, Bradley.¹⁸²

J. B. Baillie: *The Origin & Significance of Hegel's Logic*, London 1901 (375 pp.)*. Recenze [368] v *Revue Philosophique*, 1902, 2, s. 312. Neopakuje prý jen Hegelovy termíny (jako *Véra*), nýbrž snaží se je *historicky* prozkoumat a objasnit. Mezi jiným kapitola X: Vztah logiky k přírodě (Hegel prý nedosáhl cíle). Význam Hegelův je prý v tom, že „dokázal *objektivní* povahu poznání...“ (s. 314)

William Wallace, *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy & Especially of His Logic*. Oxford & London. 1894**. Recenze^[313] v *Revue Philosophique*. 1894, 2, s. 538, 2. vydání, 1. vydání v roce 1874. Autor přeložil Hegelovu *Logiku*.

„Pan Wallace vykládá úplně přesně hegelovské pojetí této vědy (logiky)... vědy, které je podřízena jak filozofie přírody, tak filozofie ducha, neboť čistá myšlenka čili Idea je společným základem jak materiální, tak i psychické skutečnosti.“ (540)

Od téhož
autora 1894
překlad
Philosophy of
Mind¹⁸³ s vy-
světlující
kapitolou.
Recenze^[312]
ibid.

O Wallaceovi pochvalná, avšak bezobsažná recenze^[129] v *Zeitschrift für Philosophie*¹⁸⁴, sv. 111 (1898), s. 208.

P. Rotta, *La renaissance de Hegel et „la philosophie*

* J. B. Baillie: *Původ a význam Hegelovy Logiky*, Londýn 1901 (375 s.). Red.

** William Wallace, *Prolegomena ke studiu Hegelovy filozofie a zvláště jeho Logiky*, Oxford a Londýn 1894. Red.

perennis“* v italské *Rivista di Filosofia*¹⁸⁵ 1911, I — (recenze^[319] v *Revue Philosophique* 1911, 2, s. 333).

Rotta je přívrženec *Cairdův*. Zdá se, že nil.

idealistický
výklad
energie??

Mezi jiným „...Bradleyova novohegelovská koncepce neviditelné energie, která se neustále projevuje a je přítomná a působí při všech změnách a při každé jednotlivé činnosti“¹⁸⁶.

J. Grier Hibben, *Hegel's Logic, an Essay in Interpretation, New York 1902*. (313 p.)**

Autor recenze¹⁸⁷ vůbec zaznamenává „renesanci hegelovství v anglosaských zemích“ „...v těchto posledních letech“.

NB

Recenze [396] v *Revue Philosophique* 1904, sv. I, str. 430: „Přes svůj titul je dílo *p. H.* spíše než interpretačním komentářem téměř doslovným resumé.“ Autor sestavil cosi jako *slovník termínů* v Hegelově *Logice*. Ale to prý není podstatné: „Komentátoři stále ještě vedou spor o samu pozici, již Hegel zaujal, o základní smysl a skutečný cíl jeho dialektiky. Proti slavným kritikám *Sethovým* se stavějí nové výklady, jež přikládají *Logice* jako celku zcela jiný význam, zvláště výklady *Mc Taggartovy* a *G. Noëlovy*.“ (431)

NB

Podle Hibbenova mínění Hegelova Logika „není pouhým spekulativním systémem, více či méně učenou kombinací abstraktních pojmů; je zároveň interpretací vesmírného života v celé plnosti jeho konkrétního významu“ (s. 430)

*Preussische Jahrbücher*¹⁸⁸ (sv. 151) 1913, březen, stať dr. Ferdinanda *J. Schmidta* *Hegel und Marx****. Autor opět

* *P. Rotta*, *Renesance Hegela a „věčná filozofie“*. *Red.*

** *J. Grier Hibben*, *Hegelova Logika, pokus o výklad, New York 1902* (313 s.) *Red.*

*** dr. Ferdinand *J. Schmidt*, *Hegel a Marx* [³⁰⁵]. *Red.*

vuje návrat k Hegelovi, kárá „gnozeologickou scholastiku“, cituje novohegelovce *Constantina Rösslera* a *Adolfa Lassona* (z *Preussische Jahrbücher*) a o *Plengově*¹⁸⁹ knize se vyslovuje tak, že prý Marx nepochopil význam „národní ideje“ jako syntézy. Marxova zásluha organizovat dělníky je veliká, avšak... jednostranná.

Příklad „liberálního“ (lépe buržoazního, filantropického, neboť autor je zřejmě konzervatívec) ||| **NB**
kastrování Marxe. |||

Mc Taggart Ellis Mc Taggart, *Studies in the Hegelian Dialectic**, Cambridge 1896 (259 pp) Recenze^[130] v *Zeitschrift für Philosophie*, sv. 119 (1902), s. 185 — — — prý znalec Hegelovy filozofie, brání jí proti Sethovi, Balfourovi, Lotzemu, Trendelenburgovi aj. (autor, *Mc Taggart*, je zřejmě krajní idealista).

Emil Hammacher, *Die Bedeutung der Philosophie Hegels***. (92 ss), Lipsko 1911.

Recenze^[157] v *Zeitschrift für Philosophie*, sv. 148 (1912), s. 95. Podle recenze zde jsou ne zrovna hloupé poznámky o „opakování pokantovského idealismu v současném období“, *Windelband* je prý agnostik (s. 96) atd., avšak Hegelův „absolutní idealismus“ prý autor vůbec nepochopil, ostatně jako i *Riehl*, *Dilthey* a jiné „hvězdy“. Pustil se prý do něčeho, co bylo nad jeho síly.

Andrew Seth, *The Development from Kant to Hegel with Chapters on the Philosophy of Religion****, London 1882. (Recenze^[386] v *Zeitschrift für Philosophie*, sv. 83, s. 145) (1883).

* *Mc Taggart John Ellis*, Studie o hegelovské dialektice. Red.

** *Emil Hammacher*, Význam Hegelovy filozofie. Red.

*** Andrew Seth, Vývoj od Kanta k Hegelovi s kapitolami o filozofii náboženství, Londýn 1882. Red.

Autor prý hájí Hegela proti Kantovi. (Vcelku pochvalné.)

*Stirling, Secret of Hegel**. Recenze^[373] tamtéž, sv. 53 (1868), s. 268. Autor je prý neobyčejně horlivý ctitel Hegela, vykládá jej Angličanům.

Bertrando Spaventa, *Da Socrate a Hegel*. Bari 1905 (432 pp., 4,50 Lire)**. Recenze^[324] *ibid.*, sv. 129 (1906) — je prý to *sborník statí*, mimo jiné i o Hegelovi, jehož je Spaventa věrným přívržencem.

Stirling, The Secret of Hegel.

Italská:

Spaventa, Da Socrate a Hegel.

Raff. Mariano^[287].

Německá:

Michelet & Haring, Dialektische Methode Hegels^[302] (1888)***.

Schmitt, Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik^[366] (1888)****.

Napsáno v prosinci 1914
Poprvé uveřejněno roku 1930
v publikaci Leninskij sbornik XII

Podle rukopisu

* *Stirling, Tajemství Hegela* [378]. *Red.*

** Bertrando Spaventa, *Od Sokrata k Hegelovi*, Bari 1905 (432 s., 4,50 liry). *Red.*

*** *Michelet a Haring, Hegelova dialektická metoda* (1888). *Red.*

**** *Schmitt, Tajemství Hegelovy dialektiky* (1888). *Red.*

POZNÁMKA K RECENZÍ
NA KNIHU J. PERRINA
POJEDNÁNÍ O FYZIKÁLNÍ
CHEMII
PRINCIPY ¹⁹⁰

Poznamenat *J. Perrin*, *Traité de chimie physique. Les principes* (300 s.). Paříž 1903. Recenze *Abela Reye* v *Revue Philosophique*, 1904, 1, pod titulem: Filozofické principy fyzikální chemie^[354]. (Perrin rozbírá pojmy *síla* etc., *příčina* etc., *energie* etc., je proti tomu, aby *energie* byla pokládána za tajemnou podstatu“ (s. 401)... *Abel Rey* nazývá Perrina odpůrcem „*novoskeptických* systémů“.)

Napsáno v prosinci roku 1914
Poprvé uveřejněno roku 1930
v publikaci Leninskij sbornik XII

Podle rukopisu

PETER GENOFF,
FEUERBACHOVA TEORIE
POZNÁNÍ A METAFYZIKA ¹⁹¹
CURYCH 1911 (BERNSKÁ DISERTACE)
(89 s.)

Landesbibliothek

Tato čistě školácká práce se skládá *téměř výlučně* z citátů z Feuerbachových spisů [podle vydání *Jodlova*]. Užitelná může být *jen* jako **sbírka** citátů, a to ještě ne úplná.

Autor cituje hlavně

svazek II, zvláště Thesen und Grundsätze, pak Wider den Dualismus.

X, zvláště Über Spiritualismus und Materialismus¹⁹².

NB VIII. Vorlesungen über das Wesen der Religion* (Feuerbach sám v roce 1848 napsal, že tato jeho práce je zralejší než Podstata křesťanství, jež vyšla roku 1841 [VIII, SS. 26, 29; 102 až 109; 288; 329 aj.].

VII. Das Wesen der Religion** (1845: *Feuerbach ji pokládá za závažné dílo*).

IV. Leibniz* s poznámkami z roku 1847 (NB)**

[IV. SS. 261; 197; 190—191; 274].

VII. Dodatky k *Wesen des Christentums*****

Autor cituje (v duchu Feuerbachově):

Ebbinghaus, Experimentelle Psychologie, SS. 110 und 45.

F. Jodl, Lehrbuch der Psychologie, S. 403.

A. Forel, Gehirn und Seele, X. Auflage, S. 14†.

Podle autora Lange (II. kniha^[277], s. 104) proti Feuerbachovi zřejmě nemá pravdu (s. 83 a 88), když komolí (a popírá) Feuerbachův materialismus.¹⁹³

Na začátku podává autor nástin Feuerbachova filozo-

* Přednášky o podstatě náboženství (viz tento svazek, s. 71 až 91). *Red.*

** Podstata náboženství. *Red.*

*** Leibniz (viz tento svazek, s. 95—103). *Red.*

**** [Dodatky k] Podstatě křesťanství. *Red.*

† *Ebbinghaus*, Experimentální psychologie^[156], s. 110 a 45; *F. Jodl*, Učebnice psychologie^[266], s. 403; *A. Forel*, Mozek a duše, 10. vydání^[210], s. 14. *Red.*

fického vývoje — Todesgedanken* (1830) — ještě hegelovec; Der Schriftsteller und der Mensch** (1834)*** — počátek přelomu; Kritik des Antihegel**** (1835) — proti Hegelovým nepřátelům, nikoli však pro Hegela (srov. snad Grün¹⁹⁴, Bd I, 390 a 398; II, 409). — Kritika hegelovské filozofie (1839). Podstata křesťanství (1841) — přelom — Teze a Zásady filozofie budoucnosti (1842 a 1843). Podstata náboženství (1845). Přednášky o podstatě náboženství (1847).

Napsáno 16.—17.

(29.—30.) prosince 1914

Poprvé uveřejněno roku 1930

v publikaci Leninskij sbornik XII

Podle rukopisu

PAUL VOLKMAN N
GNOZE OLOGICKÉ
ZÁKLADY
PŘÍRODNÍCH VĚD

(VĚDA A HYPOTÉZA, IX) 2. VYDÁNÍ,
LIPSKO 1910

(Nat. IV. 171, v bernské knihovně)

Autor je ve filozofii eklektik a vulgarizátor, zvláště když mluví proti Haeckelovi, o Bucklovi etc. etc. Nicméně se

* Myšlenky o smrti. *Red.*

** Spisovatel a člověk. *Red.*

*** Zde autor nebyl „panteista, ale polyteista“ (s. 15); spíše leibnizovec než hegelovec“ (s. 15).

**** Kritika Anti-Hegela. *Red.*

příklán k materialismu, například na s. 35*: „Otázka, zda my předepisujeme pojmy přírodě či příroda nám“ — prý spojení obou hledisek. *Mach* prý je v právu (s. 38), avšak já stavím proti (hledisku Machovu) hledisko „objektivní“:

„Mám tedy za to, že naše logika má svůj původ v zákonitém působení věcí mimo nás, že vnější nutnost přírodních procesů je naše první a vskutku pravá učitelka“ (s. 39).

Staví se proti fenomenalismu a soudobému monismu, avšak vůbec nechápe *podstatu* materialistické a idealistické filozofie. Všechno vlastně redukuje na „metody“ přírodních věd v obecně pozitivistickém duchu. Otázku objektivní reálnosti přírody *mimo* lidské vědomí (a počítky) nedovede ani položit.

MAX VERWORN

BIOGENNÍ HYPOTÉZA

JENA 1903

(Med. 5218)

srov. s. 9,
definice
Enzyme¹⁹⁵

Autor rozvíjí speciální téma „*živé substance*“ a chemické výměny látek v ní. Speciální téma.

Je tu seznam literatury k této otázce.

S. 112^[389]: „pracovní hypotéza“, v tom prý je podstata. Například materialismus v 19. století prý přinesl velký užitek přírodním vědám — nyní však „již nebude ani jeden filozof zabývající se přírodními vědami pokládat materialistické pojetí za vhodné“ (112). Věčné pravdy neexistují. Význam idejí, jejich Fruchtbarkeit**, jejich úloha jako „fermentu“, „který tvoří a působí“ (113).

* *P. Volkmann*, Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften. Leipzig—Berlin 1910^[393]. *Red.*

** — plodnost. *Red.*

[Charakteristické je zde to, jak naivně je vysloven názor, že „materialismus“ je na překážku! Ani ponětí o dialektickém materialismu a naprostá neschopnost odlišit materialismus jako *filozofii* — od jednotlivých zkosnatělých názorů *šosáků* té doby, vydávajících se za materialisty.]

Cílem autora je mechanická analýza životních jevů“ (s. 1, Předmluva^[390]) — odvolává se na poslední kapitolu Allgemeine Physiologie*.

Místo „živá bílkovina“ (s. 25) — nejasný prý pojem — místo „živá bílkovinná molekula“ („neboť molekula nemůže být živá“) autor navrhuje mluvit o „biogenní molekule“ (25).

Přeměna chemického v živé — v tom je zřejmě podstata. Abychom se mohli svobodněji pohybovat v tom novém, ještě temném, hypotetickém, pryč s „materialismem“, pryč se starými idejemi, které „spoutávají“ („molekula“), dejme tomu, nový název (biogen), abychom mohli volněji hledat nové poznatky! *N. B.* K otázce zdrojů a *živých* podnětných motivů soudobého „idealismu“ ve fyzice a přírodních vědách vůbec.

F. D A N N E M A N N

J A K V Z N I K A L

N Á Š O B R A Z S V Ě T A ¹⁹⁶

(KOSMOS), STUTTGART 1912

(Nat. XII. 456)

Autor podává v této brožuře jakési resumé své **čtyřsoaz-**

* Obecné fyziologie^[388]. Red.

kové práce *Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhang**

((Příliš mnoho popularizace...)) Asi 5000 let vývoje kultury od starého Egypta do naší doby. Podle Homéra je Země jen Středozemní moře a obklopující je krajiny (s. 8)**.

Autor se dělá důležitým a nedbale, fejetonisticky nadhazuje filozofické otázky, banální.

V Egyptě jasné noci usnadnily pěstování astronomie. Lidé pozorovali hvězdy a jejich pohyb, Měsíc etc.

Brožurka, která není ani to, ani ono; na knihu o filozofii je nedbalá, frázovitá, mělká, vulgární; na populární náročná.

Zpočátku se myslelo, že měsíc má 30 dní, rok 360 (s. 31). Podle starých Egyptanů už 365 dní (s. 32). Eratosthenés (276 před n. l.) určil, že obvod Země má 250 000 „stadií“ = 45 000 km (místo 40 000).

Aristarchos se domníval, že Země obíhá kolem Slunce, s. 37 (1800 let před Koperníkem, 1473—1543). (III. století před n. l.), že Měsíc je 30krát (místo 48krát) menší než Země a Slunce 300krát (místo 1 300 000krát) větší než Země...

Ptolemaiova soustava (II. století n. l.)

15. stol.: oživení astronomie — souvislost s mořeplavectvím.

Koperník (1473—1543): heliocentrická soustava.

Kruhy (ne elipsy).

Pýthagorás (6. století před n. l.) svět se řídí číslem a mírou...

4 prvky, látky u starověkých filozofů: země, oheň, voda, vzduch...

* *Přírodní vědy ve svém vývoji a vzájemné souvislosti*[1937]. Red.

** *F. Dannemann, Wie unser Weltbild entstand, Stuttgart 1912*[1988]. Red.

((Teprve v polovině 19. století zdokonalené měřicí přístroje dokázaly, že poloha stálic se mění.))

Galilei — (1564—1642).

Kepler — (1571—1630).

Newton — (1643 až 1727).

dalekohled zploštění
atd. Země u pólů

((objevení $\frac{1}{229}$

více než místo $\frac{1}{299}$

20 miliónů

hvězd

etc.))

Démokritos (5. století
↑ před n. l.):
↓ atomy...

17. století: chemické prvky.

Spektrální analýza
(1860).

Elektřina etc.

Zákon zachování síly.

LUDWIG DARMSTAEDTER
PŘÍRUČKA K DĚJINÁM
PŘÍRODNÍCH VĚD
A TECHNIKY

BERLÍN 1908, 2. VYDÁNÍ

(Lesesaal in der Landesbibliothek)

Určení rychlosti světla

1676: Olaf Römer (podle zatmění

Jupitera): 40 000

zeměp. mil (méně než ... 300 000) km za sekundu
(méně než ... 298 000 km)

1849: Fizeau (ozubená kola

a zrcadla): 42 219

zeměp. mil = 313 000 “ — “ —

1854: <i>Foucault</i> (2 otáčející se zrcadla etc.):	40 160		
zeměp. mil	= 298 000	“	— “ —
1874: <i>Alfred Cornu</i> (à la Fizeau)			
	{ 300 400	“	— “ —
	{ 300 330	“	— “ —
1902: <i>Perrotin</i> (id.)	299 900	(± 80 m)	za sekundu

N A P O L E O N, M Y Š L E N K Y ¹⁹⁷

PAŘÍŽ 1913., MALÁ KNIHOVNA, Č. 14

(Landesbibliothek)

NB || „Dělo zničilo feudalismus. Inkoust zničí moderní společnost (s. 43)...

— — — V každé bitvě se dostavuje okamžik, kdy nejudatnější vojáci po největším vypětí sil pocítí touhu utéci. Tento strach pramení z nedostatečné důvěry ve vlastní statečnost; stačí nepatrná příležitost, nějaká záminka, aby se jim tato důvěra vrátila: je velké umění dokázat to“ (s. 79—80).

A R T U R E R I C H H A A S D U C H Ř E C K É H O S V Ě T A V M O D E R N Í F Y Z I C E ¹⁹⁸

LIPSKO 1914 (32 s.) (VEIT A SPOL.)

Recenze^[273] v *Kant-Studien*, 1914, č. 3 (sv. XIX), s. 391 až 392, autor, prý profesor dějin fyziky (těmto dějinám věnuje pozornost zvláště P. Volkmann), zdůrazňuje prý zvláštní souvislost mezi Hérakleitem a Thomsonem etc. etc.

THEODOR LIPPS
PŘÍRODNÍ VĚDY
A SVĚTOVÝ NÁZOR

(ŘEČ PRONESENÁ NA 78. SJEZDU
NĚMECKÝCH PŘÍRODOVĚDCŮ
VE STUTTGARTU)
HEIDELBERG 1906

(Bernská knihovna. Nat. Varia. 160)

Idealista kantovsko-fichtovského zaměření, zdůrazňuje, že v duchu idealismu pracuje jak fenomenalismus (nejnovější — „jen jevy“, s. 40^[284]), tak energetismus a vitalismus (ib.).

Hmota — x.

„Materiálnost“ — „konvenční způsob vyjadřování...“ (s. 35).

„Příroda je produkt ducha“ (37) etc.

„Zkrátka, materialismus není nakonec nic jiného než nové jméno pro úkol přírodních věd“ (32).

Napsáno roku 1915

Poprvé uveřejněno roku 1930

v publikaci Leninskij sbornik XII

Podle rukopisu

ZESEŠITŮ
O IMPERIALISMU

1915 – 1916

Z FILOZOFICKÝCH KNIH
CURYŠSKÉ
KANTONÁLNÍ KNIHOVNY¹⁹⁹

{ *Gideon Spicker*, Über das Verhältnis der Naturwissenschaft
zur Philosophie* (zvlášť proti Kantovi a Langeho Ději-
nám materialismu). 8° Berlin 1874, IV. W. 57 K.

{ *Hegel*, Phänomenologie (hrs. Bolland, 1907)**. IV. W.
165 g.

(Kantonální knihovna v Curychu)

(Signatura: K. bi.)

Flugschriften des deutschen Monistenbundes. Heft 3:
Albrecht Rau, F. Paulsen über E. Haeckel. 2-te Aufl.
Brackwede 1907 (48 SS)***

NB ((Velmi ostrá kritika Paulsena z Feuerbachova hle-
diska. „Mohykán“ buržoazního osvícenství!))

Napsáno roku 1915

Podle rukopisu

Poprvé uveřejněno roku 1933

v publikaci Leninskij sbornik XXII

* *G. Spicker*, O vztahu přírodních věd k filozofii^[376]. Red.

** *Hegel*, Fenomenologie (vyd. Bolland, 1907^[255]). Red.

*** Letáky Německého svazu monistů. Sešit 3: *Albrecht Rau*,
F. Paulsen o E. Haeckelovi, 2. vyd., Brackwede 1907^[247] (48 s.) Red.

DR. JOHANN PLENGE
MARX A HEGEL

TÜBINGEN 1911²⁰⁰

Plenge nemůže pochopit, jak lze slučovat „materialismus“ s *revolučností* (nazývá ji „idealismem“ apod.) a *zlobí se* na svou ne-
chápvavost!!!

arci-
hlupák!

{ Krásný příklad, jak buržoazní profesori vulgarizují }
základy marxismu, jeho teoretické základy!! Ad no-
tam* imperialistickým ekonomistům²⁰¹ a spol.!! }

Po náročné předmluvě, jak já, já, já jsem „četl“ Hegela a Marxe, následuje nástin Hegelova „učení“, a to docela povrchní (idealismus není vydělen ze „speculace“, zachyceno je tu velmi a velmi málo; přece však v tomto nástinu *je* cosi dobrého ve srovnání s kantovstvím etc.), ale „kritika“ Marxe je už přímo nesmyslná.

Teoretickou stránku dialektiky nepostřehl!!

Marx je obviňován z „čisté ideologie“, když za „skutečného“ proletáře pokládá představitele třídy.

Marx = „ideolog“...

„Hned hrubý jazyk odpadlíka, jenž se rozhodně zřekl každého idealismu... hned ideální požadavek politického entuziasty: takový je ve skutečnosti Karel Marx.“ (81—82)

!

* Na vědomí. *Red.*

„nur“!!*

„Je dost podivné, že tento radikální židovský doktor znal po celý svůj život jen *jeden* univerzální prostředek pro všechny, kdo jsou nuceni léčit společenské formy: kritiku a politický boj.“ (56)

Marx!!
„nepochopil“
Hegela 97
aj.

...Marxův historický materialismus není ve skutečnosti „nic jiného než patetické gesto“, „svrchovaně racionalistické učení“, „ve svém nejhlubším základě idealistický názor na společnost“ etc. etc. ... (83)

„...agitátorské motivy...“ (84) (id. 86, 92 aj.) (115 aj.)

Marx převzal „tento přírodovědecký empirismus“ (88), „Marx naturalizuje vědu o společnosti“ (ib.).

„Jeho“ (Marxova) „cesta není cesta myslitele, nýbrž... proroka svobody...“!!! (94–95)

!!

Socialistická revoluce = subjektivní naděje, vydávat ji za „objektivně vědecké poznání“ „je iluze snílka ve stavu extáze, iluze, která se zvrhla v šarlatánství“ (s. 110).

!!

„...u Marxe... dominovala vášnivá vůle radikálního apoštola svobody...“ (111)

inde ira!!**

Marx, „agitátorsky vybičováající všechny instinkty nenávisti...“ (115)

„Marxismus... se stává etikou abstraktně negativního, fanatického entuziasmu“ (jako podle Hegela mohamedánství!) ... (120)

Marxův „fanatický temperament“ (a jeho „horká hlava“) — to je podstatné. (120)

Atd. hloupé žvásty!

Odkud je tento citát? to autor nevedl.

* — „jen“. Red.

** — odtud ten hněv. Red.

„Socialismus se nemůže uskutečnit bez revoluce. Potřebuje tento politický akt, pokud potřebuje bořit a rozkládat. Avšak tam, kde začíná jeho organická činnost, kde jeho vlastní cíl odhaluje jeho duši, odhazuje socialismus politickou slupku.“

NB

NB

— Plenge uvedl tento citát, aniž poukázal na pramen, a pokračuje: „Politickou slupkou, která odpadá, je ostatně celý marxismus.“ (129)

Jak Plenge nachází „rozpory“: Marx prý psal v Rheinische Zeitung²⁰²: „Filozofické systémy buduje v mozku filozofů týž duch, který rukama dělníků buduje železnice“ (s. 143). A pak se tyto výrobní prostředky emancipují od ducha, který je vytvořil, a samy suverénně určují ducha.“

„Vtipný“

Příklad Plengovy kritiky Mehrwertstheorie*:

↓
„Svým hrubým zveličováním podtrhuje s jasností do nebe volající ten krutý fakt kapitalismu, že snaha po zisku snižuje mzdy a zhoršuje pracovní podmínky. Zato však trpí elementární chybou zdvojení pojmů, zastřeného užíváním terminologií...“ (157)

„Z agitačních důvodů je pobuřující teorie nadhodnoty stavěna na nejvýznačnější místo celého systému...“ (164)

„Marx je revoluční žid 19. století, který změnil stříh vypůjčeného oděvu naší veliké filozofie pro své cíle.“ (171)

(Tento Plenge je archilupák, vědecká cena jeho knížky se rovná nule.)

*Napsáno nejpozději v červnu 1916
Poprvé uveřejněno roku 1933
v publikaci Leninskij sbornik XXII*

Podle rukopisu

* — teorie nadhodnoty. Red.

III
GLOS Y V KNIHÁCH

JOSEF DIETZGEN
MENŠÍ
FILOZOFICKÉ SPISY 203
STUTT GART 1903

VĚDECKÝ SOCIALISMUS
(VOLKSSTAAT 1873)

[2—8] Moderní socialismus je *vědecký*. Tak jako v přírodních vědách nejsou tvrzení odvozována z hlavy, nýbrž ze smyslového pozorování materiální skutečnosti, tak ani nynější socialistická a komunistická učení nejsou projekty, nýbrž poznatky o konkrétně existujících faktech...

Společnost, o kterou usilujeme, se liší od nynější pouze formálními modifikacemi. To znamená, že budoucí svět existuje v dnešním světě tak fakticky, materiálně, jako existuje ptáče materiálně ve vejci. Nynější komunistický socialismus není ještě politickou stranou, i když se k ní velmi přibližuje, jako spíše vědeckou školou...

Primitivní ručnice předků jsou nutným předstupněm současných lokálních pruských palných zbraní, a právě tak jsou i Leibnizovy, Šantovy, Fichtovy a Hegelovy metafyzické spekulace koneckonců podmínkou nebo nevyhnutelnou cestou k jedinou provždy dosaženému fyzickému poznání, že idea, pojem, logika nebo myšlení nejsou předpokladem, premisou, nýbrž důsledkem materiálního jevu...

Pro náboženství je idea *prapříčinou*, která vytváří a pořádá hmotu. Filozofie jakožto dcera teologie zdělila samozřejmě mnoho z krve své matky. Teprve její historický vývoj, trvající po mnoho generací, mohl přinést protináboženský, vědecký výsledek, apodikticky nezvratné oznámení, že svět není atributem ducha, nýbrž naopak, že duch, myšlenka, idea jsou jedním z mnoha atributů tohoto materiálního světa. Nedovedl-li Hegel vědu až k těmto výšinám, tedy ji dovedl alespoň tak daleko, že jeho dva žáci, Feuerbach a Marx, mohli zdolat um její vrchol...

Marx, zakladatel vědeckého socialismu, dosahuje nejskvělejších úspěchů tím, že logický zákon přírody — poznání absolutní platnosti indukce — aplikuje na disciplíny, které se dosud jen spekulativně přezíraly...

Kde jde o konkrétní jevy, takřkajíc o hmatatelné věci, tato materialistická metoda už dávno zvítězila...

Stáhneme-li se do samoty své cely, abychom tam rozjímalí a namáhali si mozek hledáním nové cesty, kterou chceme zítra nastoupit, musíme si uvědomit, že takové úsilí myslí může být úspěšné pouze proto, že jsme již dřív, snad i nechtěně, přenesli své zkušenosti a prožitky do této cely.

V tom je celá kurióznost filozofické spekulace nebo dedukce: předpokládá, že lze produkovat poznatky bez matérie z hloubi mozku, ale ve skutečnosti je pouze *neuvědomělou indukci*, myšlením, argumentací nikoli bez materiálního základu, nýbrž s neurčitým, a proto konfúzním materiálním základem.

Induktivní metoda se na druhé straně vyznačuje pouze tím, že *dedukuje vědomě*. Zákony přírodních věd jsou dedukce, které lidský mozek odvodil z empirické matérie. Spiritualista musí mít matérii a materialista potřebuje ducha...

„My,“ říká Bedřich Engels, „popisujeme vztahy *tak, jak jsou*. Proudhon žádá od dnešní společnosti, aby se změnila ne podle zákonů svého vlastního ekonomického vývoje, nýbrž podle propozic spravedlnosti.“²⁰⁴ Proudhon tu vystupuje jako typický představitel veškerého nevědeckého doktrinářství.

Moderní socialismus se dostal nekonečně výš už pro svůj filozofický původ. Tato teoreticky jednotná a pevně semknutá škola stojí proti nesmírné roztržitésti svých politických odpuřců, kteří představují všechny odstíny od pravice až po levice. Co je pro náboženské vyznání dogma, pevný a daný základ, to jsou pro vědu induktivního socialismu *materiální fakty*, zatímco politické krédo liberalismu je právě tak vrtkavé (jako ideální pojmy, jako ideje věčné „spravedlnosti“ nebo „svobody“, o něž se zdánlivě opírá...

Prisuzujeme-li vládu nad světem materiálním zájmům, nepopíráme tím zájmy myslí, ducha, umění, vědy a ostatních ideálních věcí. Nejde o odstranění protikladu mezi idealisty a materialisty, nýbrž o jeho vyšší jednotu...

Zde se křesťanství pokouší odporovat a tvrdit, že svou ne-

měnnou pravdu hlásalo za nejrůznějších výrobních podmínek. Chce-li tedy dokázat nezávislost ducha na hmotě, filozofie na ekonomice, zapomíná, jak často se řídilo heslem kam vítr, tam plášť...

[10—11] Jednotlivec se ovšem může povznést nad své třídní vědomí a dát za pravdu *obecným* zájmům. Přestože Sieyès a Mirabeau patřili k prvnímu stavu, hájili zájmy třetího stavu. Jenže takové výjimky pouze potvrzují induktivní pravidlo, že — jak v přírodních vědách, tak v politice — je materiálně předpokladem duchovna.

NB

Učinit z Hegelova systému východisko materialistické metody by se zajisté mohlo zdát čímsi rozporným, protože v něm, jak známo, zaujímá „*idea*“ ještě významnější místo než v kterémkoliv jiném spekulativním systému. Jenomže Hegelova idea se chce a má realizovat, je tedy zastřeným materialistou. A tak realita vystupuje pod maskou ideje nebo logického pojmu...

Induktivní metoda abstrahuje z materiální skutečnosti duchovní závěr. Jeho spřízněnost se socialistickým názorem, podle něhož ideální představa závisí na fyzické potřebě, politická stranickost na materiálních výrobních vztazích, je překvapující. Tato vědecká cesta odpovídá také potřebám mas, kterým jde *především* o materiální existenci, zatímco vládnoucí třída trvá na deduktivním principu, na nevědeckém předsudku, že duchovno, výchova a vzdělání musí předcházet materiální řešení sociální otázky.

N Á B O Ž E N S T V Í

S O C I Á L N Í D E M O K R A C I E

Š E S T K Á Z Á N Í

(V O L K S S T A A T 1 8 7 0 – 1 8 7 5)

[12—17] Milí spoluobčané! Zásady sociální demokracie obsahují látku pro nové náboženství, které chce být na rozdíl od všech dosavadních chápáno nejen citem nebo srdcem, nýbrž současně i rozumem...

„Bůh“, tj. dobro, krása, svatost, by se měl stát člověkem, sestoupit z nebes na zem, avšak nikoliv jako kdysi formou náboženství, zázrakem, ale přirozenou, pozemskou cestou...

Náboženství bylo dosud věcí proletariátu. Nyní se naopak začíná věc proletariátu stávat náboženstvím, tj. věcí, která uchvacuje celé srdce, celou duši a veškerý cit věřících...

Naši odpůrci, znalci Písma a farizejové Starého zákona, stojí a padají s dogmatem své víry; nejsou schopni skutečného spasení, jsou ztraceni. Kdo však stojí na pozicích vědy, podřizuje svůj úsudek faktům — je učedníkem nového evangelia. Protiklad mezi věřením a věděním, protiklad mezi Starým a Novým zákonem se nedatuje teprve od dob sociální demokracie...

„Člověk je svobodný, i kdyby se narodil v okovech.“ Ale kdež! Člověk se rodí v okovech a svobodu si musí teprve vybojovat. Nejtěžšími okovy, nejsilnějšími pouty ho váže příroda. Proti jejím protivěm bojuje od svého prvního dne. Potravu i oděv si musí na ní vynutit. Za zády má přírodu s bičem potřeb, s její přízní či nepřízní stojí a padá celý jeho majestát. Náboženství mohlo získat tak značný vliv jen proto, že slibovalo vysvobození z tohoto otroctví...

Náboženství bylo pěstováno a posvěcováno od nejstarších dob. A proto ani ti, kdo se už dávno vzdali víry v osobního boha, nejvyššího ochránce lidského pokolení, nechtějí zůstat bez náboženství. Kvůli těmto konzervativcům dejme proto nové věci starý název. Není to pouze náš ústupek předsudku, abychom ho tím rychleji vyvrátili, nýbrž i pojmenování odůvodněné věcí samou. Různá náboženství se od sebe navzájem neliší o nic méně ani o nic více, než jak se všechna dohromady liší od protináboženské demokracie. Všechna mají spo-

lečnou snahu osvobodit trpící lidstvo od jeho pozemských útrap, povznést je k dobru, krásě, právu a božství. Ano, sociální demokracie je v tomto ohledu skutečné náboženství, samospasitelná církev, protože usiluje o společný cíl nikoli už cestou fantazie, nikoli prosbami, přáními a vzdycháním, nýbrž reálně, účinně, skutečně a opravdově, společenskou organizací fyzické i duševní práce...

Jde o osvobození lidstva v nejvlastnějším smyslu slova. Je-li vůbec něco svaté, potom *zde* stojíme před svátostí nejsvětější. Není to fetiš, archa úmluvy, tabernakulum ani monstrance, nýbrž reálné, hmata-
telné blaho celého civilizovaného lidstva. Toto blaho nebo tato svátost není odhalené nebo zjevené, nýbrž vyrostlo z práce nakupené dějinami. Jako z dílenského odpadu, spotřebovaného materiálu a dělníkova potu vychází velkolepý a skvělý výrobek, tak z noci barbarství, z otroctví lidu, z nevědomosti, pověr a bídy, opotřebovaného lidského masa a lidské krve vyrostlo bohatství současnosti, skvělé a nádherné, ozářené světlem poznání a vědy. Toto bohatství tvoří spolehlivý základ sociálně demokratických tužeb. Naše tužby po osvobození se neopírají o náboženské ideály, nýbrž o pevný materiální základ...

Co lid opravňuje nejen věřit v osvobození od tisíciletých muk, nýbrž toto osvobození vidět na vlastní oči, všemožně o ně usilovat, je kouzelná produktivní síla, podivuhodná účinnost jeho práce...

[19] Člověk je samozřejmě ještě i dnes závislý na přírodě. Všechna její protivenství nejsou překonána. Na kulturu čeká ještě mnoho práce, ano, její úkoly jsou nekonečné. Do určité míry jsme však už zvítězili nad zlou saní: konečně známe zbraň, kterou ji můžeme dorazit, známe metodu, jak změnit dravce v užitečné domácí zvíře. Od modliteb a trápení jsme přešli k myšlení a tvoření...

[21–22] Zajisté, ještě se budují nové továrny a staré pracují naplno, stavějí se železnice, obdělává se půda, otevírají se námořní linky, průplavy a získávají nové trhy. Pravda se však skrývá za zdáním protikladu. Vlk se halí do roucha beránčího. Kdo však má oči otevřené, pozoruje přes jednotlivé protiklady všeobecnou tendenci, vidí nadbytek výrobků a přitom stagnaci průmyslové výroby, i když se z komínů ještě kouří. Co zaostává za tempem, určeným přirozenou povahou věci, pokulhává. A kdo by mohl popřít, že je zde potřeba i síla produkci zdvojnásobit, ztrojnásobit, zesateronásobit. Zlepšit se může ještě zemědělství i nějaký ten stroj, vcelku se však vývoj zastavuje před problémem spotřeby...

Ó, vy krátkozrací a úzkoprsí lidé, kteří se neumíte zřící svého rozmaru — umírněného, organického pokroku!

Opravdu nevidíte, že se všechny vaše liberální záměry mění v lapálie právě proto, že na pořadu dne je velká věc sociálního osvobození? Cožpak nechápete, že míru musí předcházet boj, výstavbě ničení, plánovitě organizaci chaotické nakupení věcí, bouře bezvětrí a všeobecnému osvětlení bouře? Nelze vyřešit všeobecnou emancipaci národností ani emancipaci ženy, ani školy ani výchovy, ani snížení daní ani početních stavů armád, ani jeden z těchto požadavků doby, pokud se neuvolní okovy, kterými je dělník připoután k nouzi, starostem a bídě. Dějiny se právě zastavily, protože nabírají síly před velkou katastrofou...

II

β [23–28] V sociálně demokratickém hnutí jsme našli novou formu náboženství, protože toto hnutí má týž úkol jako náboženství: zbavit lidstvo bídy, proti které muselo ve světě plném protivenství bez jakékoli pomoci začít bojovat o vlastní existenci...

Náboženství kultivovalo ducha. Jaký smysl by však měla taková kultura, která by nesloužila tomu, aby pomocí ducha
 α kultivovala skutečný, reálný svět, hmotu?! Dobře vím, milí
 αα posluchači, že křesťanství popírá tento jedině opravdový, pozemský smysl své existence, vím, jak předstírá, že jeho království není z tohoto světa a že je jeho úkolem spasit naši nesmrtelnou duši. My však také víme, že člověk nezmůže vždy to, co chce, že ve skutečnosti nedělá vždy to, co si usmyslí. Rozlišujeme mezi
 α tím, co si kdo o sobě myslí a čím je. Obzvlášť materialista-demokrat si zvykl nehodnotit lidi podle některých jejich vlastních myšlenek, ale podle tělesné skutečnosti. Náboženství dosáhne svých cílů skutečně a reálně až prostřednictvím hmotné kultury,
 α prostřednictvím kultury ve sféře hmoty.

Práci jsme nazvali spasitelem, vykupitelem lidstva. Věda a řemeslo, duševní a fyzická práce jsou pouze dvě různé podoby jedné a téže podstaty.

Věda a řemeslo jsou jako bůh otec a bůh syn dvě věci, a přece jen jedna věc. Tuto pravdu bych, vážení posluchači, nazval kardinálním dogmatem demokratické církve, kdyby bylo možné

nazvat demokracii církví a rozumové poznání dogmatem. Věda β
byla tak dlouho planou spekulací, že se sotva mohla chlubit
nějakým výsledkem, dokud nezískala zkušenost, že myšlení, učení
a chápání vyžaduje smyslový objekt, něco hmatatelného, to jest α
postižitelného smysly...

Věda předků byla z valné části spekulací, tj. lidé se domnívali,
že ji mohou produkovat pouhým myšlením, bez pomoci smyslové
skutečnosti, bez zkušenosti... $\alpha\alpha$

Vzájemné prolínání dvou forem práce v průběhu staletí
dovedlo lidstvo až tak daleko, že bylo již možné položit základní
kámen k chrámu demokracie. Ten spočívá v síle naší materiální
výroby, v produktivních silách moderního průmyslu. Chraňme
se však toho, abychom uvažovali pouze o duchovní síle! Výsledky α
práce, nahromaděné během historického vývoje až po naše dny,
nespočívají pouze v duchovních či vědeckých vymoženostech, α
v pouhém vědění, nýbrž spíše v nyňějším materiálním bohatství,
pokud je toto bohatství nutným nástrojem moderní práce...

Vraťme se teď k učení naší sociálně demokratické církve, β
která považuje toto nahromaděné bohatství, materiální i du-
chovní, za svůj základní kámen...

V přirozenosti věcí tvoří fakticky protiklad jejich identity
a mnohosti jeden celek, a tak je překonán, právě tak má dát
sociální život v budoucnu lidem stejně společenské postavení
a stejnou společenskou hodnotu, stejně právo na individuální
život, aniž by proto zrušil odlišnost, podle které se každému
přidělí jeho zvláštní úkol a každému umožní, aby dospěl svým
vlastním způsobem k blaženosti...

[31–32] Staré feudální a nynější buržoazní otroctví
vedou k postupnému pokroku v organizaci práce...

Spočívá-li tedy náboženství na víře v mimozemské nebo
nadpozemské materiální bytosti a síly, na víře ve vyšší α
bohy a duchy, pak je demokracie nenáboženská... $\left\{ \begin{array}{l} \alpha \\ \beta \end{array} \right\}$

Místo náboženství prosazuje demokracie humanitu...

[33—43] U náboženství i u demokracie jsme zjistili společnou snahu po vysvobození. Přitom jsme však viděli, že demokracie α jde dál, že nehledá vysvobození duchovní, nýbrž že je hledá pouze prostřednictvím lidského ducha jedině v tělesné, materiální skutečnosti z masa a z kostí...

$\beta\beta$ „Majetní a vzdělaní“, kteří o pravdu a vědu pečují, jen pokud jim pomáhají rozmnožovat poklady nebo konzervovat privilegia, jsou skuteční vulgární materialisté, kterým není nic svaté kromě sobecké péče o vlastní žaludek a pyšné tělo...

Přesto zachází liberalismus s nevírou právě tak málo vážně jako s vírou. Svým privilegovaným sociálním postavením jsou „majetní a vzdělaní“ odsouzeni k odporné vlačnosti, k indiferentismu, který ani nezebe, ani nepálí. Jejich nábožné svobodné zednářství, jejich protest proti pověře — každá víra je pověra — není upřímný, protože α je mocnou oporou jejich sociální nadvlády náboženská výchova lidu...

α Nebude-li lid už v nic věřit, kdo potom posvětit naše vlastnictví a kdo bude naší vlasti dodávat „kanonenfut“?

Řemeslník jako příslušník maloburžoazie právem pozoruje a tuší, že ho průmyslové novoty vyhazují ze sedla, neví a nechce nic vědět o vědeckých vynálezech a objevech. Právě tak je tomu s „majetnými a vzdělanými“, pokud jde o náboženství. Říkávají: I když nelze dokázat, že náboženství má pravdu, opak lze dokázat ještě hůř. Protože jejich zájmy jsou v rozporu s tímto vědeckým zjištěním, nevědí a nechtějí nic vědět o tom, že již téměř před půl stoletím jmenovitě Feuerbach evidentně a jednou provždy dokázal, že každé náboženství nahrazuje lidskou nevědomost...

$\beta\beta$ Účelem nebo požadavkem tohoto historického vývoje je podrobit všechny existující látky a síly lidským potřebám, využívat přírodu, prostřednictvím našeho ducha vnést do světa systém...

A týž přirozený instinkt, který vytvořil svět, historicky potom vytvořil i svůj nejvyšší produkt, rozumem obdařený

genus homo*. Jak už bylo řečeno, smyslem tohoto vývoje je rozličné jevy v přírodě a ve světě učinit pochopitelné lidskému rozumu...

Není třeba zavrhnout věci, které náboženství uctívá, ale náboženskou formu, která při uctívání nezná čas ani míru...

Čím nižší je vývojový stupeň ideje boha, tím je tato idea tělesnější, čím modernější je forma náboženství, tím zmatečnější a žalostnější jsou náboženské ideje. Historický vývoj náboženství směřuje k jeho pozvolnému zániku...

Pro osvíceného, pokrokového člověka není posvátné jméno „bůh“ skutečně ničím jiným než písmenem A, než začátkem abecedy jeho světového názoru. Když jednou překročil počátek, jde svět svou pravidelnou cestou nerušeně a sám od sebe. Všechno na světě je přirozené, jen počátek je pro tyto nekřesťanské křesťany nepřirozený neboli božský.

Proto se nechtějí vzdát víry v existenci boha, víry, jejímž cílem je, jak už bylo řečeno, držet na uzdě „nevdělané“...

Poslední, a tedy nejsilnější náboženská opora pro jinak nepředpojaté hlavy je nepopíratelná účelnost přírody nebo vesmíru. Kdo by popíral velkolepý pořádek přírodních věcí, harmonii, organizaci nebo plánovitost? Nemluvě o nekonečném počtu jednotlivých otřepaných příkladů, nehledě na zelená, modrá nebo pestře kropenatá kukaččí vejce, která barvou i velikostí přesně odpovídají různým ptačím vejcím, mezi která je kukačka klade, projevuje se na každém kroku přirozená inteligence, která všechno, co žije a dýchá, co leze a létá, hmotu, zvíře nebo člověka, používá jen jako část, jako účelný organický článek celku...

Existuje ještě nekultivovaný způsob nazírání, od něhož upustit je tak nekonečně těžké, totiž měřit vnější svět měřítkem vlastního nitra. Protože člověk sleduje své cíle vůlí a vědomě, neprávem přisuzuje přírodě, že se také za její všeobecnou účelností skrývá jemu podobná bytost, obdařená vědomím a vůlí. Tam, kde se volnomyšlenkářství už příliš rozmohlo, než aby mohla být ještě řeč o osobním božstvu, nelze se přesto vzdát filozofické mystiky, která bájí

* — lidský rod. Red.

α || o vůli a představě nevědomých věcí, o filozofii nevědomí.

Nelze popřít fakt, že v mrtvé hmotě existuje životodárná snaha organizovat se, že tedy materiální svět není mrtvý, nýbrž živý. O jeho vůli a účelnosti lze mluvit pouze *relativně*.

α || Tato všeobecná inteligence se projevuje do určité míry teprve ve zvířecím instinktu a vyhraňuje se až ve funkci lidského mozku, v našem vědomí. Jako nelze nazvat jasným

dnem soumrak, i kdyby bylo za soumraku sebevíc světla, právě tak se stěží můžeme vyjadřovat o mimolidské účelnosti, vůli, představě nebo rozumném uspořádání přírody. Dovo-

α || lil-li jsem si, vážení spoluobčané, mluvit o tom již dříve, bylo to jen z čistého úmyslu tento způsob vyjadřování

α || definitivně zdiskreditovat. Samozřejmě, že v přírodních věcech je rozum. Jak by jinak přirozeným způsobem, bez

náboženské pomoci přišel na svět člověk obdařený rozumem? Kdo uznává rozum, který je pákou veškeré systematiky a účelnosti, za produkt přírody, nemůže neuznávat

α || systematickou účelnost přírody. *Přesto však je lidský duch jediný duch*. Tento název si nezasluhuje ani rozum v pohybu hvězd, ani v kukačcích vejcích, ani ve stavbě včelí buňky nebo v hlavě mravenců či opic. Tak se můžeme vyjadřovat teprve o nejvyšší schopnosti, teprve o vědomí, duchu nebo rozumu v podobě funkce lidského mozku.

Náš duch je nejvyšší duchovní bytost. Nemějte však obavy, nábožníci, a tedy pozorní posluchači, že ho je třeba postavit na vysoký piedestal náboženského božstva. Vysoké a nízké znamená ve skutečnosti *jenom více nebo méně organizované*. Čím méně jsou části nějaké věci samostatné, čím více fungují jako orgány, čím úžeji souvisí s nějakým celkem, čím rozmanitěji tento celek komunikuje s jiným, tím výše stojí v přirozené posloupnosti. *Naše vědomí je všeobecný ústřední orgán, univerzální komunikační prostředek*. Avšak tím, čím je, není samo o sobě jako pánbůh, nýbrž v souladu s demokratickým způsobem chápání tvoří pouhý kontakt ve spojení se všemi ostatními věcmi. Učenci à la Vogt mnoho diskutují o tom, co je poměrně a co úplně rozdílné. Zda jsou lidé a opice dva málo odlišné druhy, nebo dva úplně odlišné rody...

[44—50] Chci-li se se svou promluvou obrátit na vážené soudruhy z kazatelny, dopouštím se vlastně páterského nezpůsobu. Kazatelna, křesťanství, náboženství jsou věci a slova, které se tak zneužívají, že se poctivému člověku musí přičít přijít s nimi vůbec do styku. A přesto je nutné k nim přistoupit až hanebně blízko, aby takové odporné věci byly se vši rozhodností odstraněny. Rušitele pořádku, jenž má být vyhnán z chrámu, musíme nejprve obejmout — taková je dialektika života...

α

α

I když má křesťanství a socialismus tolik společného, zaslouží si ten, kdo dělá z Krista socialistu, aby byl označen za všeobecně škodlivého zmatkaře. Nestačí poznat, co je věcem společné, je třeba také pochopit rozdíly mezi nimi. Předmětem naší pozornosti nemá být to, co má socialista společného s křesťanem, nýbrž to, co mu je vlastní, čím se vyznačuje a čím se liší.

α

Nedávno bylo křesťanství nazváno náboženstvím otrocké pokory. To je skutečně nejpřiléhavější označení. Otrocky pokorné je samozřejmě každé náboženství, ale křesťanství je ze všech pokorných to nejpokornější. Podívejme se na kterýkoli běžný křesťanský výrok. U cesty stojí kříž s nápisem: „Slituj se, nejmilostivější Ježíši Kriste! Panno Maria, oroduj za nás!“ Tady vidíme bezmeznou pokoru křesťanství v celé její ubohosti. Protože kdo skládá všechnu svou naději ve slitování, je vskutku politováníhodný...

α

NB

α

My demokraté bez náboženského vyznání si chceme jasně uvědomit, jak se věci mají...

α

Cožpak chtěli první křesťané opustit svět? Neočekávali spíše, že Kristus sestoupí k nim na zem jako vítězný a svrchovaný král a místo tehdejšího špatného uspořádání světa zavede lepší, ale bude to opět uspořádání světa? To jsou slova sofistického mudrlanta, jemuž nejde o pravdu, nýbrž pouze o to, aby volnomyšlenkářskou polovičatost a zbabělost vyšperkoval zvučnými slovy náboženství a křesťanství...

α

α

Nesmíme schvalovat zbabělost, která v odpadnutí od víry chvástavě a nabubřele vidí obnovu opravdového křesťanství, a proto se nechce toho slova vzdát. Je nutné diskreditovat jméno, aby byla odstraněna sama věc...

α

Sociální demokracie nechce popírat, co je v křesťanství věčně pravdivé, například umrtvování těla jako účinný protijed proti mimomanželským chťičům nebo třeba lásce k celému lidstvu, stojící nad všemi národnostmi. Naopak trvá na tom pevně, i kdyby se celý svět v důsledku francouzožroutství dopustil kanibalismu. Pouze nechce — jako to činí křesťanství a náboženství vůbec — vydávat světskou pravdu za svátost nebeskou...

I my chceme milovat nepřítel, činit dobro tomu, kdo nás nenávidí, avšak pouze tehdy, leží-li už zneškodněný na lopatkách. Do té doby říkáme raději s Herweghem:

α

Nemůže láska spasit nás
a nepřinese štěstí.

Vstaň, zlobo, nadešel tvůj čas,
kdy strheš pouta z pěstí.

Jen smrt smí ruku odervat,
jež bdí na meči rudém,
musíme lásce sbohem dát,
teď nenávidět budem.

2

α

[51—56] Svoboda vědeckého bádání, která podřizuje lidské služebnosti všechny věci a kvality bez výjimky, je veskrze protináboženská. Náboženská pravda spočívá právě v tom, že určitou přirozenou světskou kvalitu nepřirozeně vynáší až do nebes, vytrhává ji ze živého proudu života a nechává ji ve vlastním bahně stagnovat.

αα

Připojují-li tedy, vážení soudruzi, k prosté pravdě přívlastek „vědecká“, chci tím připomenout, že vědecká pravda se nazývá také světská nebo prostá. Je žádoucí, aby v tomto bodě bylo jasno, protože vědecké kněžourství se vážně pokouší pomáhat kněžourství náboženskému. S očividnou

pověrou bychom rychle skoncovali, kdyby se dvojsmyslná polovičatost nesnažila zaplnit všechny mezery ve vědě svými kukaččími vejci. Takovou mezeru tvoří především teorie poznání, která nechápe, co je lidský duch. Profesorovi nahání vnitřní zázrak našeho myšlení pověrečný strach, právě tak jako mocné přírodní jevy Laponcovi nebo obyvateli Ohňové země. I nejosvícenější volnomyšlenkáři, kteří se už zřekli slov „náboženství“ a „křesťan“, přesto zůstanou v zajetí náboženských zlovyků, dokud nebudou jasně rozlišovat mezi náboženskou a světskou pravdou, dokud neporozumějí poznávací schopnosti, tomuto orgánu pravdy. Když už věda zmaterializovala všechno nebeské, zůstalo profesorům pouze to, aby vynesli do nebes svou profesi, vědu. Akademická věda by se měla kvalitativně i svou povahou odlišovat například od vědy rolníkovy, barvířovy nebo kovářovy. Agrikultura jako věda se ve srovnání s běžným hospodařením na půdě vyznačuje pouze tím, že její zásady a její znalosti takzvaných přírodních zákonů jsou obecnější nebo všestrannější...

αα
αα

α

β

Z hloubi duše opovrhujeme nadutou frází o „vzdělání a vědě“, řečmi o „ideálních statcích“ z úst diplomovaných lokajů, kteří dnes strojeným idealismem ohlupují lid právě tak, jako kdysi pohanští žreci prvními poznatky o přírodě...

α

NB

Profesoři, kteří potřebují nějaké náboženství, přeměňují království boží v království vědeckého ducha. Jako má pánbůh svého antipoda v ďáblovi, tak má katedrový páter svého protinožce v materialistovi.

α | α

Materialistický světový názor je právě tak starý jako nevěrectví. Oba se v našem století vypracovaly z primitivních forem k vědecké pregnantnosti. Akademická učenost však pro to nemá pochopení, neboť demokratické důsledky obsažené v materialismu ohrožují její privilegované sociální postavení. Feuerbach říká: „Charakteristickým znakem profesora filozofie je, že není filozofem, a naopak charakteristickým znakem filozofa je, že není profesorem filozofie.“ Dnes jsme už dál. Nejen filozofie, ale věda všeobecně se odpoutala od svých přísluhovačů. I tam, kde katedru ovládla skutečná materialistická věda, se na ni přilepily nevědecké

α

α

α || náboženské nesmysly v podobě idealistických zbytků jako skořápka na právě vylíhnuté ptáče...

Socialistická potřeba spravedlivého rozdělení hospodářských produktů mezi lid vyžaduje demokracii, vyžaduje politickou vládu lidu a nestrpí vládu kliky, která tím, že si činí nárok na duchovní sféru, číhá na svůj lví podíl.

α || Aby bylo možno tuto drzou chamtivost odkázat do příslušných mezí, je třeba jasně pochopit rozdíl mezi duchem a hmotou. Filozofie je tedy záležitost zcela blízká dělnic-ckému stavu. Tím však, vážení soudruzi, vůbec nemá být řečeno, že se každý dělník musí stát filozofem, že musí studovat vztah mezi ideou a hmotou. Protože všichni jíme chléb, není ještě nutné, abychom všichni uměli i mlít a péct. Jenže dělnická třída potřebuje právě tak nutně jako mlynáře a pekaře také hluboce vzdělané badatele,



kteří by zkoumali tajné cesty Baalových kněží a odhalovali jejich úskoky. Manuálně pracující ještě příliš podceňují ohromný význam duševní práce. Neomylný instinkt jim říká, že „bílé límečky“ naší doby, které udávají tón, jsou jejich přirozenými odpůrci. Vidí, jak se kapsářské řemeslo právně kryje duševní prací. Proto je snadno vysvětlitelný sklon podceňovat duševní práci, kdežto fyzickou přeceňovat. Proti tomuto hrubému materialismu je třeba se postavit...

NB α

NB

V zájmu svého zrovnoprávnění musí dělnická třída dokonale ovládnout vědu našeho století. K osvobození nestačí pocit pobouření nad nespravedlností, která je na nás páchána, přestože máme početní převahu a jsme i fyzicky silnější. Pomoci musí duchovní zbraň. Mezi různými poznatky z tohoto arzenálu je teorie poznání neboli

αα

NB

nauka o vědě, tj. pochopení metody vědeckého myšlení, univerzální zbraní proti náboženské víře. Tato zbraň ji vypudí z její poslední a nejtajnější skrýše.

Víru v bohy a polobohy, v Mojžíše a proroky, víru v papeže, v bibli, v císaře, v jeho Bismarcka a v jeho vládu, zkrátka víru v autority jednou provždy odstraní věda o duchu...

NB

Tím, že tato věda odstraní dualismus ducha a hmoty, odejme dosavadnímu dělení na vládce a ovládané, utla-

čovatele a utlačované poslední teoretickou oporu... || NB

Duch není přízrak ani dech boží. Idealisté a materialisté se shodují v tom, že duch patří do kategorie „světských věcí“, sídlí v lidské hlavě a není ničím jiným než abstraktním výrazem, hromadným pojmem pro myšlenky, které v ní existují vedle sebe a po sobě... || β
|| α

Jako jsou přímka a bod pouze matematické pojmy, tak protiklady nejsou skutečné věci, nýbrž logické symboly, to znamená, že platí pouze relativně. Relativně je malé velké a velké malé. Právě tak jsou tělo a duch pouze logické, ne však skutečné protiklady. Naše tělo je se svým duchem spojeno natolik, že fyzická práce je absolutně nemožná bez přispění ducha. Nejjednodušší práce rukou vyžaduje spoluúčast rozumu. Na druhé straně víra v metafyziku nebo netělesnost duševní práce je nesmysl. I nejčistší bádání nesporně vyžaduje tělesné úsilí. Každá lidská práce je současně duševní i tělesná. Kdo trochu rozumí vědě o duchu, ví, že myšlenky nevycházejí pouze z mozku, tedy subjektivně z hmoty, ale že jejich předmět nebo obsah tvoří vždy nějaká materie. Mozková materie je subjektem myšlenky, jejím objektem je nekonečná materie světa... || β
|| α
|| α
|| α
|| NB

[58–59] Jako strojník opatruje hřebíček pečlivěji než velké kolo, tak žádáme také my, aby byl produkt naší práce rozdělován podle potřeb, aby silný se slabým, obratný s těžkopádným, duševní a fyzická síla, pokud patří lidem, v humánním společenství produkovaly a to, co vyprodukují, užívaly.

Proti tomuto požadavku se, vážení soudruzi, staví náboženství. A nejen všeobecně známé, skutečné, běžné náboženství páterů, nýbrž i nejčistší, nejvznešenější profesorské náboženství opojených idealistů... || NB α

Křesťanství chce ovládnout svět pomocí boha. Marná snaha! Ono samo je nevědomky a proti své vůli ovládáno povahou věcí... || α

Prostá, vědecká pravda se nezakládá na osobnosti. Má svůj základ jinde*, ve vlastní materii a je objektivní... || NB α

* V díle Materialismus a empiriokriticismus cituje Lenin toto



Velkých lidí, kteří nám osvětlují cestu poznání, si budeme vážit. Na jejich výročíh však budeme stavět, jen pokud se budou tyto výroky materiálně zakládat na skutečnosti.

V

$\beta\beta$

[60–67] Jako máme všeobecnou praktickou potřebu ovládnout věci světa, tak všeobecná je i naše teoretická potřeba mít o nich systematický přehled. Chceme poznat začátek i konec všeho. Zběsilý pokřik o všeobecném, nepomíjivém a nevyhnutelném náboženství vyvěrá z něčeho oprávněného. Nesmyslně to popírat by byl ruský nihilismus, který byl plným právem vyloučen z internacionály...³⁰⁵

β

Člověk musí mít rozumnou souvislost ve své hlavě, aby ji mohl uvést do života. Také my, demokraté a zastánci Pařížské komuny, cítíme tuto potřebu. Proto by nám snad mohli otrocky pokorní prostředníci a žvanilové připisovat α náboženství. Toto slovo rozhodně odmítáme nikoli proto,

α

NB

že bychom neuznávali, že v náboženské a v sociálně demokratické moudrosti je cosi příbuzného nebo společného, nýbrž proto, abychom zdůraznili rozdíl mezi nimi, abychom nejen zevnitř, nýbrž i zevně, jak ve skutečnosti, tak v názvu skoncovali s kněžourstvím...

Prvotní kanibalské náboženství bylo kultivováno křesťanstvím, filozofie dále rozvíjela kulturu a po mnoha neudržitelných, pomíjivých systémech konečně vypracovala nepomíjivý systém vědy, systém demokratického materialismu...

Říkáme si materialisté. Jako je náboženství všeobecný název pro rozličná vyznání, je i materialismus pružný pojem...

α

Filozofičtí materialisté se vyznačují tím, že na počátek, do čela všeho kladou tělesný svět a ideu nebo ducha považují za důsledek. Naproti tomu jejich odpůrci vyvozují, jak to učí náboženství, věci ze slova (bůh řekl a stalo se) a materiální svět z ideje. Nezvratné zdůvodnění jejich věci samo-

místo a uvádí v závorkách: „tj. mimo osobnost“ (srov. V. I. Lenin, Sebrané spisy 18, Praha 1984, s. 272). Red.

zřejmě dosud chybělo i materialistům. Teď se my, sociální demokraté, nazýváme materialisty, ačkoli by nás tímto jménem protivníci rádi potupili, vždyť víme, že toto po-
 haněné jméno je opět v úctě. Mohli bychom se právem rovněž tak nazývat idealisty, protože se náš systém opírá o obecné výsledky filozofie, o vědecký výzkum ideje a o jasné pochopení povahy ducha. Jak málo jsou naši protivníci schopni nás pochopit, o tom svědčí i rozporná jména, kterými nás nazývají. Jednou jsme vulgární materialisté, myslící pouze na materiální statky, jindy — když jde o komunistickou budoucnost — nás nazývají nenapravitelnými idealisty. Ve skutečnosti jsme obojí současně. Smyslová, pravdivá skutečnost je náš ideál, ideál sociální demokracie je materiální...

ββ

ββ

A tak začínáme hloubat, nehlobáme však nikdy o počátku. Víme jednou provždy, že jakékoli myšlení musí začínat u světského jevu, počátkem, který je dán, a že tedy otázka počátku je nesmyslná otázka, která je v rozporu s obecným zákonem myšlení. Kdo mluví o počátku světa, předpokládá počátek světa v čase. Tady je možné se zeptat, co bylo před počátkem světa? „Bylo nic“ jsou dvě slova, která se navzájem vylučují...

α

NB

α

Celá metafyzika, kterou *Kant* označuje jako otázku boha, svobody a nesmrtelnosti duše, je v našem systému definitivně vyřešena poznáním, že rozvažování i rozum jsou induktivní schopnosti v absolutním smyslu. To znamená, že svět dokonale pochopíme, když poznané věci podle jejich obecných vlastností uspořádáme a zařadíme do tříd, druhů, pojmů, rodů atd. Je to veskrze ořepaná pravda, která by téměř nestála za řeč, kdyby víra v zázraky nebo pověry ještě pořád neblábolila o dedukci...

NBβ

Velikáni filozofie postupně posunuli svými příspěvky celou věc tak daleko, že my, sociální demokraté, kteří se o ně opíráme, dokonale chápeme mechanickou povahu *všech* poznatků: náboženských, spekulativních i matematických. Představa, že takovýto výsledek vědeckého bádání má stranický charakter, se zdá být rozporná, můžeme to však snadno pochopit, protože sociální demokracie je

NB

α

NB

strana, která nehájí úzce stranické stanovisko, nýbrž obecné zájmy...

Filozofická mystika je nestrávený zbytek náboženské víry.

NB

α

Abychom mohli s oběma radikálně skoncovat, musíme se přesvědčit, že fakty nespočívají na logických základech, nýbrž naopak, že prapříčinou každé logiky je vždy jen skutečnost, bytí nebo fakt.

Musím se soudruhům omluvit, že jsem je zatěžoval takovými titěrnostmi. Víím, že jen nemnozí se dokáží zahlubovat do takových analýz; ale nemnozí nám úplně stačí. Bylo by zbytečné, aby všichni chtěli počítat dráhy oběžnic. Právě tak je nutné, aby někteří z nás předložili vysoko postaveným představitelům oficiální profesury látku, na níž by mohli ztroskotat...

NB

Kde se však lid shromažďuje a vyslovuje své pocity i myšlenky, tam na něj poštvou četníky. Je to systém, logika nebo důslednost? Ovšemže ano. Je to systém podlosti. Všechno, co oni [ideologové „dnešního pořádku“ Red.] činí a říkají, se koncentruje v logické ideji: jsme smetánka společnosti a chceme jí zůstat navěky...

V I

[67—70] Čas přinášel a ještě stále přináší nové jevy, nové zkušenosti, nové věci, které nikdo nepředvídal. Vymykají se dosavadnímu existujícímu systému, a proto bylo třeba vytvářet pokaždé nový, než jsme my, sociální demokraté, dostatečně zmoudřeli, abychom vypracovali systém, který by obsáhl všechny nynější i budoucí novoty...

α NB

Veškeré vědění nemůže obsáhnout jednotlivce, a tím méně může být zkoncentrováno v jediném pojmu. A přesto tvrdím, že máme takový koncentrát. Cožpak nejsou v pojmu hmota obsaženy všechny materiální věci světa?

αα

A tedy i všechno vědění má společnou univerzální formu: α || totiž induktivní metodu...

Indukce je známá věc v přírodních vědách. Že je v ní však obsažena systematická moudrost, která by měla vypudit všechno balamucení — náboženské, filozofické a politické, je novinka, kterou přinesla sociální demokracie...

α

Darwin učí, že člověk vznikl ze zvířete. I on rozlišuje

zvíře a člověka, avšak jen jako dva produkty téže látky, jako dva druhy téhož rodu, jako dva důsledky téhož systému. Takové důsledně provedené systematické rozdvojení je našim protivníkům právě tak neznámé jako rozumová jednota. Tady si pochvaluji starou náboženskou počestnost. Tam vládl systém. Tento a onen svět, nadvláda a poroba, víra a vědění, všechno bylo pod jednotnou správou toho, který zde říká: „Já jsem pán, tvůj bůh...“

NB

α

Ďábel byl tedy pouhý nástroj, pozemský život jen přechodná zkušební doba pro život věčný. Jedno bylo podřízeno druhému, bylo tu těžiště, systém. Přínejmenším ve srovnání s moderní polovičitostí a svobodným zednářstvím se tu postupovalo důsledně...

Reakční zloba si povšimla revolučních důsledků indukčního systému. Už mistr Hegel ztlumil světlo, které sám zažehl...

α

Podle náboženského systému je milý bůh „poslední základ“. Idealističtí svobodní zednáři věří, že všechno mohou zdůvodnit rozumem. Zapřísáhlí materialisté hledají v tajemných atomech základ všeho existujícího, zatímco sociální demokraté dokazují všechno induktivně. Principiálně se řídíme indukcí, tj. víme, že poučení nelze čerpat deduktivně, z rozumu, nýbrž pouze ze zkušenosti pomocí rozumu lze získávat poznatky...

NB β

$\beta\alpha$

[72—75] Místo náboženství staví sociální demokracie systematickou moudrost.

Tato moudrost má své zdůvodnění, svůj poslední základ ve skutečných poměrech. Moudrost jiných pokrokových lidí činí totéž v přírodních vědách a doma i v zaměstnání je právě tak racionální. Státnické záležitosti však chce zdůvodňovat, když už ne slovem božím, tedy stále ještě zjeveními rozumu...

Používání jednoho a téhož slova snadno otupí rozum právě tak jako otčenáš. Pro změnu chci proto nazvat náš systém „systémem empirické pravdy“. Popletové z ostatních stran mluví ještě o božských, morálních, logických a jiných pravdách. My však neznáme božské ani lidské pravdy, známe pouze jedinou, empirickou pravdu. I kdybychom ji pomocí speciálních názvů roztrídili, všeobecně platný znak

$\alpha\beta$

NB

Υ
α || zůstává. Pravdy, ať se nazývají jakkoli, jsou založeny na fyzické, pozemské, materiální zkušenosti...

β)) Všechny věci na světě, i kdyby byly jakkoli rozdílné, velké nebo malé, vážitelné nebo nevážitelné, duchovní nebo tělesné, jsou shodné v tom, že jsou empirickým objektem naší poznávací schopnosti, empirickou materií intelektu...

β | Proč bychom nemohli shrnout všechny věci pod pojem „empirická pravda“ nebo „empirický jev“? Podle toho bychom je mohli dále dělit na organické a anorganické, na fyzické a morální, na dobré a zlé atd. Společným rodem jsou všechny protiklady smířeny a překlenuty. Všechno pod jednou střechou. Rozmanitost spočívá pouze ve formě, pokud má vše též charakter. Poslední základ všech věcí je empirický jev. Empirický materiál, to je všeobecná pralátka. Je absolutní, věčná a všudypřítomná. Kde končí, končí jakýkoli rozum.

ββ || Induktivní systém lze též právem nazvat dialektický. Zde nalzáme to, co přírodní vědy stále více potvrzují, totiž že i podstatné rozdíly jsou jenom stupňovitě uspořádané rozmanitosti. Ať jakkoli zřetelně vymezíme znaky, jimiž se liší organično od anorganična, rostlinná říše od živočišné, příroda nám přesto ukáže, že se hranice stírají, že všechny rozmanitosti a protiklady splývají. Příčina se stává účinkem a účinek příčinou. Pravda se jeví a jev je pravdivý. Jako je teplo chladné a chlad teplý, rozdíl je pouze ve stupni, tak relativně je také dobro zlem a zlo dobrem. To vše jsou vztahy téže látky, formy nebo druhy fyzické empirie...

α NB || Bůh, čistý rozum, mravní světový řád a mnohé jiné věci se neskládají z empirického materiálu, nejsou formami fyzického jevu, a proto popíráme jejich existenci. Jenže pojmy těchto myšlenkových věcí vznikly fyzicky, existují fakticky. Můžeme je předložit jako materiál našemu induktivnímu bádání. Slověu fyzický, empirický atd. se obvykle připisuje užší smysl, já je proto doplňuji slovem „zkušenostní“...

MORÁLKA SOCIÁLNÍ DEMOKRACIE

DVĚ KÁZÁNÍ (VOLKSSTAAT 1875)

I

[77] Naše strana, vážení soudruzi, usiluje o to, o co usilovali rozumní lidé všech dob a národů, usiluje o pravdu a právo. Nechceme pravdu ani právo kléru. Naše pravda je mate- riální, tělesná nebo empirická pravda exaktní vědy, kterou chceme nejdříve poznat a poté aplikovat...

α

Již ve své poslední přednášce jsem podrobně vyložil, že my, internacionální demokraté, systematicky zdůvodňujeme všechny své myšlenky tělesnými nebo empirickými fakty. Ve světle dnešní morálky se musí „systém“ osvědčit. Rovněž mravní zákon uznáváme natolik a má platit potud, pokud je materialisticky fundován...

con-fer*

[79] A skutečně, fakticky „volná láska“ není opravdu o nic méně mravná než křesťanské omezení na jednu jedinou zákonnou manželku. Co nás na mnohoženství pobuřuje, není velká rozmanitost v lásce, jako spíše prodejnost ženy, degradace člověka, potupná nadvláda mamonu...

[81–82] Tady musím soudruhům stručně a přesvědčivě vysvětlit, v čem je vlastně podstata mravnosti, co je skutečná morálka. Podle našeho materialistického systému si při takovém zkoumání všímáme především faktů, zde morálních faktů. Nesporně přitom budeme respektovat zavedenou terminologii. Opravdovými kaštany jsou všechny, které se na celém světě nazývají kaštany ve všeobecně používaném významu...

β

Teprve ekonomický materialismus, teprve komunistická organizace práce, o kterou usiluje sociální demokracie, lidi skutečně sjednotí...

NB

* — srovnej. *Red.*

Podle mínění socialisty není vývoj lidstva ideální hodnota, duchovní zdokonalování, pro něž neexistuje materiální měřítko, a může se tedy s očima obrácenými v sloup vykládat všemi způsoby. Pro nás spočívá lidský vývoj, jak už bylo nejednou vysvětleno, na zvětšující se moci ovládat přírodu. Při tomto velikém cíli jsou náboženství, umění, věda a morálka jednoduché činnosti...

NB

[85—87] Lidé se zdravým rozumem dnes vědí, že idea rostlinné nebo živočišné říše nebyla vzorem pro svůj objekt, nýbrž že idea je kopií svého objektu nebo je z něho abstrahována...

NB

Podle slov protivníků jsme my, socialisté, „materialisté“, což znamená lidmi bez ideálního rozletu, kteří mají starost jen o to, co se dá sníst nebo vypít, a k tomu, co zasluhuje pozornost, počítají nanejvýš to, co je zvážitelné. Ve snaze potupit nás konzervují tento pojem v užším, nechvalně známém smyslu. Proti takovému rafinovanému idealismu stavíme svou mravní pravdu, tj. ideu nebo ideál, který z masa a kostí buď je, nebo chce být. Kde jinde na nebi nebo na zemi nalezneme ideál, tak opravdově rozumný, mravní a vznešený jako idea internacionální demokracie? Tady musí fráze o křesťanské lásce dostat materiální podporu. Truchlíci bratři v Kristu se musí stát bratry v činu a boji, aby se konečně z náboženského slzavého údolí stal opravdový lidový stát. Amen.

[93] Kde z boží hlavy vzniká vesmír, z čirého hloubání pravda nebo z nejhlubšího nitra dobro a spravedlnost, tam všude jdeme toutéž pochybnou, deduktivní cestou, na které se myslí žaludkem a současně vnímá srdcem...

SOCIÁLNĚ DEMOKRATICKÁ FILOZOFIE

SEDM KAPITOL

(VOLKSSTAAT 1876)

[94—97] První angličtí a francouzští socialisté, kteří už koncem minulého století cítili, že se blýská na lepší časy, dobře pochopili chamtivost a svatouškovství našich rytířů „svobodného vlastnictví“...

Vůbec však nebylo známo, že pozitivní lék proti sociální chorobě je obsažen už v samé povaze věci, že neuvědomělý světový proces nejen že vytyčuje úkol, nýbrž mechanicky vyznačuje i řešení...

Pak přišli naši soudruzi Marx a Engels, kteří v sobě spojili vroucí oddanost věci lidu, socialistické zaměření i potřebné filozofické vzdělání, a tak se i v sociální vědě dokázali povznést

od domněnek a tápání k pozitivnímu poznání. Filozofie jim ukázala základní princip, že především nikoli svět se musí řídit idejemi, nýbrž naopak ideje světem. Z toho vyvodili, že správné

formy státu a sociální instituce nelze hledat ve vnitřním světě ducha, nelze je vyspekulovat, nýbrž je třeba je materialisticky vyvodit z objektivních poměrů...

Marx první pochopil, že blaho člověka vůbec nezávisí na nějakém osvíceném politikovi, nýbrž na produktivní síle společenské práce...

Poznal — a tento poznatek je základním kamenem sociální vědy —, že blaho člověka je závislé na materiální práci, nikoli na duchovním fantazírování. Toto blaho už nadále nehledáme v náboženské, politické nebo právní osvětě. Vidíme, že mechanicky vyrůstá z rozvoje takzvaného národního hospodářství. Nepřivede nás k němu ani věda, ani vzdělání, nýbrž produktivní práce, která se ostatně pomocí vědy a vzdělání stává stále produktivnější.

Jde jen o to, co je prvotní: mechanická práce nebo duchovní věda? Při povrchním posuzování to vypadá jako sofistické puntičkářství; pro vyjasnění problému to však má eminentní význam. Je to stará otázka: idealista nebo materialista? Nyní je to už otázka natolik vyjasněná, že)) NB

o definitivní odpovědi není pochyby. Protože my, socialisté, připisujeme prvenství „hrubé“ práci, chtějí nás uvrhnout do klatby jako nepřátele vzdělání...

NB ||| Naskýtá se otázka, co je prvotní, myšlení nebo bytí, spekulativní teologie nebo induktivní přírodní vědy? Lidé jsou a mohou být hrdí na ducha, kterého nosí ve své hlavě, nesmějí však dětinsky připisovat důležitost především tomu, co je prvotní jen podle nich. Idealisté jsou ti, kdo hodnotu

NB ||| lidského rozumu zveličují, povyšují na božstvo, dělají s ním náboženská nebo metafyzická kouzla. Tato sekta se den ode dne zmenšuje, jejími posledními mohykány jsou ti, kdo se už dávno zřekli náboženské pověry, avšak nemohou upustit od „víry“, že pojmy jako svoboda, spravedlnost, krása atd. utvářejí lidský svět. Jistěže to činí, avšak na prvním

NB ||| místě je materiální svět, který utváří obsah našich pojmů, určuje, co máme rozumět svobodou, spravedlností atd. Je velmi důležité, abychom měli o tomto procesu jasno, protože je na něm založena metoda, jakým způsobem máme dát svým pojmům správný obsah. Otázka: Co je prvotní, duch nebo hmota? je velká všeobecná otázka skutečné cesty práva a pravé cesty pravdy...

[100–101] Na začátku vychvalovaná teoretická jednomyšlnost sociální demokracie spočívá v tom, že štěstí už nehledáme v subjektivních plánech, nýbrž že vidíme, jak vyrůstá z nevyhnutelného běhu života jako mechanický produkt. Svou činnost musíme omezit na pomoc při porodu.

NB ||| Nezadržitelný světový proces, který vytvořil planety a z jejich žhavých tekutých látek postupně krystaly, rostliny, zvířata a lidi, vede rovněž tak nezadržitelně k racionálnímu vynaládání práce, k soustavnému rozvoji produktivních sil...

Naděje sociální demokracie spočívá v *mechanismu* pokroku. Víme, že nejsme závislí na dobré vůli. Náš princip je mechanistický, naše filozofie materialistická. [101] Materialismus sociálních demokratů je však odůvodněn mnohem hlouběji a pozitivněji než kterýkoli dosavadní materialistický systém. Ideu, svůj protiklad, akceptoval pomocí jasné úvahy, ovládl svět pojmů a překonal rozpory mezi mecha-

nikou a duchem. Duch negace je u nás současně pozitivní, naším živlem je dialektika. „Když se zbavím ekonomického břemene,“ říká Marx v soukromém dopise, „budu psát Dialektiku. Správné zákony dialektiky jsou už obsaženy v Hegelovi, avšak v mystické formě. Je třeba se této formy zbavit.“²⁰⁶ Protože se bojím, že bude ještě dlouho trvat, než nás Marx touto prací potěší, a protože jsem od mládí nad tímto tématem mnoho a soustavně uvažoval, chci se pokusit dát vědychtivému rozumu možnost obeznámit se s dialektickou filozofií. Ona je ústředním světelným tělesem, které vysílá světlo nejen na ekonomii, nýbrž na celý kulturní vývoj, a které nakonec prosvítí celou vědu do jejích „posledních základů“.

NB

NB

Soudruzi vědí, že nemám vysokoškolské vzdělání, že jsem koželuh, který si filozofii osvojil autodidakticky. Mohu se jí zabývat pouze ve volných chvílích. Proto budu psát články s menšími nebo většími přestávkami a budu dbát více o to, aby každý tvořil uzavřený celek, než o jejich návaznost. A protože si příliš nezakládám na učením harampádí, nebude mi zatěžko vyhnout se rozvlačnosti a vynechat různé kudrlinky, které téma zamlžují.

NB

I I

[102—104] Bedřich Engels v předmluvě k Postavení dělnické třídy v Anglii hovoří už o překonání filozofie Feuerbachem.²⁰⁷ Feuerbachovi však dala jedna sestra filozofie, teologie, tolik práce, že mu na důkladné a úplně jasné vyrovnání s ostatní filozofií zůstalo příliš málo chuti i času...

NB

Stařec, který by svůj život rád prožil znovu od začátku, nechce život opakovat, nýbrž zlepšit. Poznává, že cesta, kterou prošel, byla křivolaká. Přesto však musí uznat zdánlivě rozporné přiznání, že na ní zmoudřel. Sociální demokracie posuzuje filozofii právě tak kriticky jako tento stařec svou minulost. Filozofie je cestou, na které se musíme mýlit, abychom poznali její správný směr. Chceme-li nyní pokračovat správným směrem, nezatíženi žádnými náboženskými

sehr gut!* ani filozofickými záhadami, musíme studovat nejzáhadnější ze všech záhadných cest, to jest filozofii.

Chápe-li někdo tento požadavek doslovně, musí ho považovat za absurdní...

NB ||| Všechno skutečné podléhá látkové výměně a pohyb světa je tak bezmezný, že každá věc v každém okamžiku již není tou věcí, kterou byla...

||| Sociální demokracie se vyslovila proti „náboženství“ a já tu obhajuji názor, aby se vyslovila také proti „filozofii“. Pouze na přechodné období se má mluvit o „sociálně demokratické filozofii“. V budoucnu by pro tento kritický předmět mohl být vhodný název dialektika neboli obecné učení o vědě...

1876 [106—108] Všem [profesorům a soukromým docentům. *Red.*] zůstal větší nebo menší zbytek pověřivé, fantastické mystiky, která jim zamlžuje zrak. Výmluvné svědectví o tom přinesl pan von Kirchmann, který v „populární filozofické přednášce“ řekl (podle zprávy uveřejněné v listě *Volkszeitung* z 13. ledna tohoto roku), že filozofie není nic jiného než věda o nejvyšších pojmech bytí a vědění...

||| Takže jsme starou svíčkovou bábu opět omladili. Nyní se jí říká „věda o nejvyšších pojmech bytí a vědění“. Tak se jí říká „populárně“...

sehr gut! Připustíme: filozofie a přírodní vědy mají též předmět a též nástroj, ale různý způsob aplikace. Člověk se ptá sám sebe, co z tohoto rozdílu vzejde? Výsledky přírodních věd jsou známé. A čím se může prokázat filozofie? Von Kirchmann prozrazuje tajemství: filozofie chrání náboženství, stát, rodinu a morálku. Filozofie není věda, nýbrž ochranný prostředek proti sociální demokracii.

Potom není divu, že sociální demokraté mají svou vlastní, svou speciální filozofii...

Erfahrung = ||| „Speciální vědy“ jakož i zdravý lidský rozum
NB Material získávají své vědění pomocí intelektu ze zkušenosti,
der Welt** z materiálu světa...

* — velmi dobře. *Red.*

** Zkušenost = materiál světa. *Red.*

Dnešní stoupenci a epigoni klasické filozofie však nemohli toto učení ze snadno vysvětlitelných důvodů pochopit. Jsou povoláni chránit náboženství, stát, rodinu a morálku. Jakmile se tomuto poslání zpronevěří, přestanou být filozofy a stanou se sociálními demokraty. Každý, kdo se nazývá „filozof“, všichni profesori a soukromí docenti zabředli přes zdánlivé volnomyšlenkářství více nebo méně do pověr, do mystiky. Všichni jsou si podobní jako vejce vejci a vzhledem k sociální demokracii tvoří jednu jedinou in puncto puncti* nevzdělanou, reakční masu...

I I I

[109—110] „Metoda“ je nám předkládána jako příznačný rys, kterým se liší filozofie od speciálních věd. Jenže spekulativní metoda filozofie není nic jiného než stupidní dotazy k mlhavé všeobecnosti. Bez materiálu, jako pavouk sou-

NB

kající ze sebe pavučinovou nit, dokonce ještě méně vybaven materiálem a předpoklady, chce filozof vymačkat ze své hlavy spekulativní moudrost...

Hlubokomyslné knihy jsou pouhým názorným nahromaděním všeobecného jedu, který je v lidech pevně zakořeněn už od dětství a i nyní je ještě rozšířen mezi všemi vrstvami. Poučný příklad nám předvedl ve své poslední polemice s dělníky učený [profesor] [Biedermann]. Žádá od socialistů „místo vágních a nejasných náznaků jasný obraz společnosti, která podle jejich názorů má a musí přijít. Zejména pokud jde o praktické důsledky...“

bien dit!**

Uvažujeme-li o budoucím uspořádání společnosti, vycházíme z materiálu, který se nám už nabízí. Myslíme materialisticky...

* — konec konců. Red.

** — dobře řečeno. Red.

[116—123] V předchozích člancích jsme poznali filozofii jako vedlejší produkt náboženství a jako fantastu, i když o trochu spořádanějšího...

NB ||| Dühring nutně pocítoval, že filozofický stav je pokládán za nepotřebný, a proto zvláště dokazoval jeho „praktické uplatnění“. Podle něho má filozofie svět a život nejen vědecky vykládat, nýbrž svůj výklad osvědčit i ve smýšlení a v uspořádání světa a života. Takové názory se blíží názorům sociálně demokratickým. Když už filozof postoupil tak daleko, dospěje brzy k úplnému poznání a filozofii zcela a důrazně odmítne. Člověk se však vůbec nemůže obejít bez názoru na svět a na život, jehož specifickou, ale nepostradatelnou součástí je filozofie. Její poznání světa je někde uprostřed mezi náboženským a exaktně vědeckým...

NB ||| Nezapomeňme, že metoda je příznačný rys, kterým se od sebe odlišuje náboženství, filozofie a věda. Všechny tři hledají moudrost. Náboženská metoda zjevení ji hledá na hoře Sinaji, nad oblaky nebo mezi přízraky. Filozofie se obrací k lidskému duchu; dokud je však zahalen v náboženském rouchu, sám sebe špatně chápe, ptá se a manipuluje pochybně, neodůvodněně, spekulativně nebo neurčitě a obecně. Metoda exaktní vědy operuje materiálem světa smyslových jevů. Jakmile uznáme tuto metodu za jediné racionální postup intelektu, je radikální konec s jakýmkoli fantazírováním.

α NB ||| Dostanou-li se tyto úvahy do rukou kovaného filozofa, ironicky se usměje, a sníží-li se vůbec natolik, aby odpověděl, pokusí se vysvětlit, že speciální vědci jsou nekritičtí materialisté, kteří bez podrobnějšího zkoumání považují za pravdu smyslový, empirický svět zkušeností...

sehr gut! ||| Avšak v životě lidu, kde jde o pány a sluhy, o práci a zisk, o právo, povinnost, zákon, mravy a pořádek, má páter a profesor filozofie slovo a každý z nich svou zvláštní metodu, jak pravdu — zamaskovat. Náboženství a filozofie, kdysi nevinná poblouznění se teď, kdy je panstvo zainteresované na reakci, zneužívají jako rafinovaná politická šejdřství.

Z lekce, kterou nám dal ve vzpomenutém článku profesor Biedermann, jsme se poučili, že se s dotazy nelze obracet k neurčitě všeobecnosti ani při hledání pravdy. Tady se dostala filozofie do opozice vůči zdravému lidskému rozumu. Nepátrá jako všechny speciální vědy po určitých pozemských nebo empirických pravdách, nýbrž jako náboženství po zcela zvláštním druhu pravdy, po absolutní, nadoblačné, ničím nepodložené nebo nadpřirozené pravdě. Co uznává celý svět za pravdu, co vidíme, cítíme, slyšíme, chutnáme, čicháme, náš tělesný pocit není pro ni dost pravdivý. Přírodní jevy jsou pouhé jevy nebo „zdání“ a o něčem takovém nechce nic vědět....

NB α

Protože se filozof v zajetí náboženských bludů chce dostat za přírodní jevy, protože za tímto světem jevů hledá ještě jiný svět pravdy, jehož prostřednictvím se má vysvětlit první...

Je třeba připomenout, že jsem Descartovi připsal větší rozlet, než skutečně měl. Věc se má takto: Tento filozof měl dvě duše, jednu tradičně náboženskou a druhou vědeckou. Jeho filozofie byla směsicí obou. Náboženství ho poučilo, že smyslový svět je nicotný, zatímco svým vědeckým způsobem myšlení dokazoval pravý opak. Začal nicotností, pochybováním o smyslové pravdě, a tělesnými počítky svého bytí dokázal opak. Jenomže vědecký proud se nemohl ještě tak důsledně projevit. Jen nezaujatý myslitel, který opakuje Descartův experiment, zjišťuje, že když se v hlavě rojí myšlenky a pochybnosti, tělesný počitek nás ujišťuje o existenci myšlenkového procesu. Filozof celou věc překroutil, chtěl, aby netělesná existence abstraktního myšlení byla dokázána, a domníval se, že může vědecky dokázat nadpřirozenou pravdu náboženské nebo filozofické duše, a zatím ve skutečnosti konstatoval všední pravdu tělesného počítku...

NB

~~NB~~

Idealisté v dobrém smyslu slova jsou vesměs čestní lidé. Především sociální demokraté. Naším cílem je velký ideál. Naproti tomu idealisté ve filozofickém smyslu jsou nevypočitatelní. Tvrdí, že všechno, co vidíme, slyšíme, cítíme atd., celý svět věcí kolem

NB*
Erscheinungen im bösen Sinne**

nás neexistuje, že to jsou pouze fragmenty myšlenek. Tvrdí, že náš intelekt je jediná pravda, všechno ostatní jsou „představy“, fantasmagorie, mlhavé sny, jevy ve špatném smyslu slova. Cokoli z vnějšího světa vnímáme, nejsou podle jejich tvrzení objektivní

α NB

pravdy, skutečné věci, nýbrž subjektivní mechanismus našeho intelektu. A když se nyní zdravý lidský rozum bouří proti takovým podivným tvrzením, pak ho dovedou velmi pádně přesvědčit, že jeho oči sice vidí denně slunce na východě vycházet a na západě zapadat, ale přesto se musí dát vědou poučit, aby dokázal svými nedokonalými smysly poznávat pravdu.

schr gut! ((

I slepé kuře najde někdy zrno, říká přísloví. Takovým slepým kuřetem je filozofický idealismus. Že to, co ve světě vidíme, slyšíme nebo pocítujeme, nejsou reálné předměty, skutečné objekty, to je to nalezené zrno. Také přírodovědecká fyziologie smyslů se den ode dne sice přibližuje skutečnosti, že pestré objekty, které naše oči vidí, jsou pestré zrakové vjemy, že všechno drsné, jemné a těžké, co cítíme, jsou jen hmatové počítky tíže, jemnosti a drsnosti. Mezi našimi subjektivními počítky a objektivními věcmi není absolutní hranice. Svět je světem našich smyslů...

Věci neexistují ve světě „o sobě“, nýbrž mají všechny své vlastnosti pouze díky vzájemné souvislosti... Voda je tekutá pouze v souvislosti s určitou teplotou, v chladnu se stává tvrdou a pevnou, v horku neviditelnou; obvykle teče směrem dolů, narazí-li na homolí cukru, také nahoru.

NB

Nemá žádné vlastnosti, žádné bytí o sobě, získává je však v souvislosti s něčím jiným. Jako s vodou je to i s jinými věcmi.

* Šikmo podtržené poznámky napsal Lenin do horního rohu stránky. Tam, kde nelze přesně zjistit, ke kterému místu se Leninova poznámka vztahuje, uvádíme na tomto místě i dále celý text příslušné stránky. Red.

** Jevy ve špatném smyslu. Red.

Všechno je jen výtvor nebo predikát přírody, která nás nikde neobklopuje nadpřirozenou objektivitou nebo pravdou, nýbrž všude jen pomíjivými, mnohotvárnými jevy.

Otázky, jak by svět vypadal bez očí nebo bez slunce, bez prostoru nebo bez teploty, bez intelektu nebo bez vjemů, jsou absurdní, o takových otázkách mohou hloubat jen blázni. Samozřejmě, v životě a ve vědě můžeme třídit, třídit a zařazovat donekonečna, přitom však nesmíme zapomínat, že všechno tvoří jednotu a vzájemně souvisí. Svět je smyslový a naše smysly a intelekt jsou pozemské. To není „hranice“ člověka, pouze ten, kdo ji chce překročit, nemá zdravý rozum. Dokážeme-li, že nesmrtelná duše pátera a nepochybný intelekt filozofa jsou stejně obyčejné, pocházejí z téže drsné přírody jako všechny ostatní jevy světa, pak tím dokážeme, že „ostatní“ jevy jsou právě tak skutečné a pravdivé jako Descartův nepochybný intelekt. Věříme, usuzujeme, myslíme, pochybujeme nejen o tom, že náš počitek existuje. My ho prožíváme opravdově a skutečně. A naopak: celá pravda a skutečnost spočívá na citu, na tělesném počítku. Duše a tělo neboli subjekt a objekt, jak se nejnověji nazývá staré důmyslné řešení, mají tutéž pozemskou, smyslovou, empirickou povahu.

„Život je sen,“ říkávaly starší generace. Nyní přicházejí filozofové se svou novinkou: „Svět je naše představa...“

Nebudovat pravdu na „slově božím“ ani na tradičních „principech“, ale naopak budovat naše zásady na tělesných vjemech, to je filozofická pointa sociální demokracie.

NB

⊗⊗⊗. NB

V

[123—130] Dobrý Pánbůh stvořil tělo člověka z hlíny a vdechl do něj nesmrtelnou duši. Od té doby existuje dualismus neboli teorie dvou světů. Jeden tělesný, materiální svět je nicotný, druhý duchovní neboli intelektuální svět duchů je dechem božím. Tuto historiku filozofie sekularizovala, to znamená přizpůsobila duchu doby. Viditelné, slyšitelné, pociťovatelné, tělesná skutečnost se ještě stále považuje za obyčejnou hlínu; naproti tomu myslícímu

NB

duchu se připisuje až příliš mnoho pravdy, krásy a svobody. Slovo svět má právě tak jako v bibli i ve filozofii určitou pachuť. Mezi všemi jevy nebo objekty, které příroda nabízí, je jediný, který filozofie uznává za hodna, aby mu věnovala pozornost, a to je duch, kdysi dech boží. Avšak pouze proto, že jejímu popletenému názoru připadá jako něco nepřirozeného, nadsvětského, metafyzického...

Filozof, který si střízlivě stanovil cíl poznat lidského ducha jako předmět mezi jinými předměty, přestává být filozofem, tj. jedním z těch, kteří studují záhadu bytí obecně anebo v mlhavé obecnosti. Tím se stává odborníkem a „zvláštní věda“, teorie poznání jeho speciálním oborem...

NB

|| Za otázkou, zda v naší hlavě žije vznešený idealistický duch, anebo jen obyčejný exaktní lidský rozum, se skrývá praktická otázka: patří moc a právo privilegované šlechtě, nebo prostému lidu...

NB |||

Profesoři se stali vojevůdci v táboře zla. Na pravém křídle velí Treitschke, ve středu von Sybel a na levém křídle Jürgen Bona Meyer, doktor a profesor filozofie v Bonnu...

sehr gut!!

V předchozím článku jsme už hovořili o descartovské triku, který profesoři vyšší magie neboli filozofie téměř denně předvádějí svému publiku, aby je zmátli. Dech boží má být demonstrován jako pravda. Jméno má sice špatný zvuk: o nesmrtelné duši se nesmí před cvícenými liberály říci ani slovo. Dělá se to materialisticky střízlivě, mluví se o vědomí, o schopnosti myslet, o představivosti...

NB

||| Pociťujeme v sobě tělesnou existenci myslícího rozumu. Právě tak a s tímtež pocitem vnímáme mimo sebe hroudy hlíny, stromy a keře. To, co cítíme v sobě, se moc neliší od toho, co cítíme mimo sebe. Oboje patří ke smyslovým jevům, k empirickému materiálu, obojí je věcí smyslů. Jak přitom rozlišujeme subjektivní pocity od objektivních, vnitřní od vnějšího, sto skutečných tolarů od sta představovaných, o tom až příležitostně. Zde je třeba pochopit, že vnitřní myšlenka stejně jako vnitřní bolest objektivně existují právě tak, jako na druhé straně také vnější svět subjektivně souvisí s našimi orgány...

Dejme slovo samému Jürgenovi: „Ten, kdo nevěří ze zásady, musí být stále znovu přiváděn k filozoficky prokázané

pravdě, že se všechno naše vědění nakonec přece jen zakládá na nějaké víře. Už existenci smyslového světa přijímá i materialista jako víru. Bezprostřední znalosti o smyslovém

NB
NB
NB

světě nemá, bezprostředně jistá je pro něho pouze představa o něm, jak ho má ve svém duchu. Věří, že této představě odpovídá to představované něco, že představovaný svět je takový, jak si ho představuje, věří tedy ve smyslový vnější svět na základě výpovědi svého ducha...“

NB

Meyerova víra je „filozoficky dokázána“, a přesto ví, že nic neví, že všechno je víra. Je skromný, pokud jde o vědění a vědu, avšak neskromný, pokud jde o víru a o náboženství. Věda a víra se mu prolínají, zřejmě žádná z nich není pro něho důležitá.

sehr
gut!

A tak je „filozoficky dokázáno“, že „jsme se všemi svými znalostmi“ v koncích. Pro snazší pochopení dáváme laskavému čtenáři na vědomí, že cech filozofů uspořádal před nedávnem valnou hromadu a slavnostně se usnesl odstranit ze slovníku slovo věda a nahradit je slovem víra. Veškeré vědění se od nynějška nazývá víra. Vědění už neexistuje....

NB

Pan profesor však opravuje sám sebe a výslovně říká: Víra ve smyslový svět je víra ve vlastního ducha. Tedy všechno, duch i příroda, spočívá opět na víře. Nepočíná si správně pouze v tom, že chce i nás, materialisty, podříditi rezoluci svého cechu. Nás toto usnesení nezavazuje. My zůstaneme při dosavadní terminologii, ponecháme si vědění a přenecháme věření páterům a doktorům filozofie.

Samozřejmě „všechno naše vědění“ spočívá také na subjektivě. Tamtou zdí, o niž bychom si mohli roztříštit hlavu, a proto ji považujeme za neproniknutelnou, mohou skřítkové, andělé nebo čerti nebo jiná duchařská havěť volně procházet a prohánět se po ní. Nebo snad pro takový pronárod neexistuje vůbec hliněný balast smyslového světa — co je nám však po tom? Může nás snad zajímat svět, který nepocítujeme ani nevnímáme?

Je možné, že to, co lidé nazývají mlhou a větrem, jsou vlastně čistě objektivně nebo „samy o sobě“ nebeské flétny a basy. Proto nemáme nic společného s touto absurdní objektivitou. Sociálně demokratičtí materialisté se zabývají jen tím

NB

a přemýšlejí jen o tom, co člověk vnímá *empiricky*. K tomu patří rovněž jeho vlastní duch, schopnost myslet a představivost. Co je dostupné zkušenosti, nazýváme pravdou, a jedině to je pro nás objekt vědy...

NB | Od té doby, co se Kant specializoval na kritiku rozumu, se zjistilo, že k získání zkušeností nestačí pouze našich pět smyslů, že je k tomu třeba také intelekt...

NB ||| ∩
∪
∧
Jenže velkému filozofovi bylo zatěžko úplně zapomenout na pohádku o hlíně, úplně vysvobodit ducha z duchovní mlhoviny, úplně emancipovat vědu od náboženství. Opovržlivý názor na hmotu, „věc o sobě“ nebo nadpřirozená pravda udržovaly všechny filozofy víceméně v zajetí idealistického podvodu, který spočívá jedině a výhradně na víře v metafyzickou povahu lidského ducha.

Malou slabinu našich velkých kritiků využívají nyní pruští říšští filozofové, aby z ní vytvořili novou náboženskou monstranci, i když dost ubohou.

NB ||| „Idealistická víra v Boha,“ říká J. B. Meyer na jiném místě, „určitě není vědění a nikdy jím nebude. Avšak právě tak určitě ani materialistické nevěrectví není vědění, není nic jiného než materialistická víra, která se právě tak málo může někdy stát věděním...“

V I

NB NB ||| [130–136] Všichni pískají na tutéž flétnu k témuž ústupu: „Zpět ke Kantovi!“ Význam této věci proto převyšuje malou osobu generála Jürgena. Ke Kantovi se nechtějí vracet z toho důvodu, že tento velký myslitel zasadil pohádce o nesmrtelné duši uvězněné v nicotné hlíně velmi silnou ránu, což vskutku učinil. Chtějí se k němu vracet, protože jeho systém naopak ponechal zadní vrátka, kterými lze opět propašovat trochu metafyziky...

Jistě, každá pochybená moudrost spočívá na pochybeném používání našeho intelektu. Nikdo se nepokusil tak sebevědomě ani tak úspěšně ho probádat a vytvořit vědeckou teorii poznání jako všemi obdivovaný Immanuel Kant. Avšak mezi ním a jeho nynějšími nohsle-

dy je zásadní rozdíl. Kant se ve velkém světodějném boji proti zlu postavil na správnou stranu. Svého génia používal ve prospěch revolučního rozvoje vědy. Avšak naši prouští říšští filozofové se dali se svou „vědou“ do služeb reakční politiky...

Úder, kterým Kant vykázal metafyziku do chrámu, a zadní vrátka, která jí ponechal otevřená, jsou v předmluvě či úvodu k jeho Kritice čistého rozumu stručně shrnuty do jedné jediné věty. Protože právě nemám po ruce onen foliant, cituji z paměti: Naše poznání se omezuje na jevy věci. Čím jsou o sobě, nemůžeme vědět...

NB

To nelze popřít: Kde jsou jevy, je také něco, co se jeví. Jaké by to však bylo, kdyby toto něco bylo jevem samým, kdyby se jevy prostě jevily? Nebylo by nanejvýš nelogické nebo proti rozumu, kdyby všude v přírodě byly subjekty i predikáty téhož druhu? Proč musí být to, co se jeví, úplně jiné kvality než jev? Proč nemohou být věci „pro nás“ a věci „o sobě“ nebo zdání a pravda z téhož empirického materiálu, téže povahy?

NB

NB

Odpověď: Protože pověra o metafyzickém světě, protože víra v nicotnost a v nesmyslnou, extravagantní pravdu, která v ní musí být, uvízla v hlavě i velkému Kantovi. Věta: Kde jsou jevy, které vnímáme zrakem, sluchem, hmatem, tam musí být také skryto něco takzvané pravdivé nebo vyšší, co nelze vidět, slyšet, ohmatávat, tato věta je nelogická, navzdory Kantovi...

NB

Intelekt může operovat pouze ve vědomé souvislosti s materialistickou zkušeností, avšak obracet se k mlhavé neurčitosti je zbytečné a pošetilé.

NB

Jenže podle Heineho měl pan profesor z Královce osobního sluhu, obyčejného člověka z lidu jménem Lampe, kterému byly, jak se říká, vzdušné zámky duševní potřebou. Filozof se nad ním slitoval a vyvozoval z toho: Protože svět zkušeností souvisí s intelektem, poskytuje rovněž jen intelektuální zkušenosti, to jsou jevy nebo útržky myšlenek. Empiricky poznané materiální věci nejsou vlastní pravdy, nýbrž jevy ve špatném smyslu slova, preludy nebo něco podobného. Vlastní věci „o sobě“, metafyzickou

Erscheinungen
im bösen
Sinne des
Wortes*

* Jevy ve špatném smyslu slova. Red.

NB ||| pravdu nelze poznat empiricky, je třeba v ně věřit podle známého argumentu: kde je jev, tam musí být také něco (metafyzického), co se jeví.

velmi dobře! Tak byla zachráněna víra, tak byla zachráněna nadpřirozenost, a přišlo to nanejvýš vhod nejen sluhovi Lampemu, nýbrž i německým profesorům v „kulturním boji“ za „národní vzdělání“ a proti nenáviděným radikálním bezvěrcům z řad sociálních demokratů. Tu přišel ten pravý muž, Immanuel Kant, a pomohl jim k žádoucímu, i když ne vědeckému, tedy aspoň k praktickému stanovisku středu...

velmi dobře! Sociální demokraté jsou pevně přesvědčeni, že klerikální jezuité jsou mnohem neškodnější než „liberálové“. Mezi všemi stranami je strana středu nejodpornější. Vzdělání a demokracii používá jako nepravou nálepku, aby lidu podstrčila své falšované zboží a znevážila ryzí produkt. Pravda, tito lidé se omlouvají a odvolávají na své nejlepší vědomí a svědomí. Rádi také věříme, že vědí málo, jenže tato sebranka nechce ani nic vědět, nechce se ani ničemu učit...

NB |||

dvě školy
ve filo-
zofii

i Od Kantových dob uplynulo téměř celé století; přišli Hegel a Feuerbach a především bídné buržoazní hospodářství, které dře lidu kůži z těla, když už na něm nemůže nic vydělat, vyhazuje ho na dlažbu, bez práce a bez možnosti výdělku...

NB ||| Naši odchovanci, nynější námezdní dělníci, jsou natolik kvalifikovaní, aby konečně získali představu o sociálně demokratické filozofii, která umí správně rozlišit přírodní jevy jako materiál teoretické nebo vědecké pravdy, experimentální, empirické, mate-

NB ||| rialistické nebo — chcete-li — také subjektivní pravdy na jedné straně od extravagantní a přepjaté metafyziky na straně druhé.

Jako se strany v politice seskupují stále více jen do dvou táborů, do jednoho zaměstnanci a do druhého zaměstnavatelé v souladu s ekonomickým vývojem, který střední třídy stále více decimuje a směřuje k vytvoření dvou skupin — vlastníků a lidí ne-

die miserable Bourgeoiswirtschaft, welche das Volk auszieht und es schließlich, wenn nichts mehr daran zu verdienen ist, ohne Arbeit und ohne Lohn aufs Pflaster wirft. Da gehen ihm denn die Augen groß auf. Da wird ihm der Idealismus vertrieben; und so bedürfen wir zur Volksbildung weder einer zarten Pädagogik, noch Moses und die Propheten. Unsere Böglinge, die modernen Lohnarbeiter, sind wohl qualifiziert, um endlich Einsicht in die sozialdemokratische Philosophie zu bekommen, welche die Naturerscheinungen als das Material der theoretischen oder wissenschaftlichen Wahrheit, der erwarungsmäßigen, empirischen, materialistischen, oder wenn man so will, auch subjektiven Wahrheit einerseits, von der auf die andere Seite positierten extravaganten oder abergeschnappten Metaphysik wohl zu trennen weiß.

Wie in der Politik die Parteien mehr und mehr sich in nur zwei Lager gruppieren, hier Arbeitnehmer und dort Arbeitgeber, analog der ökonomischen Entwicklung, welche die Mittelklassen lichtet und auf Zweitrennung in Besitzer und Habenichtse lossteuert, so teilt sich auch die Wissenschaft in zwei Generalklassen: in Metaphysiker dort und in Physiker oder Materialisten hier. Die Zwischenglieder und Vermittlungsuchtigen wasalber mit allerlei Namen, Spiritualisten, Sensualisten, Realisten usw. fallen unterwegs in die Strömung. Wir steuern der Entschiedenheit, der Klarheit zu. Idealisten nennen sich die reaktionären Retraitebläser, und Materialisten sollen alle diejenigen heißen, welche sich angelegen sein lassen, den menschlichen Intellekt vom metaphysischen Zauber zu erlösen. Damit Namen und Definitionen uns keine Verwirrung machen, halten wir fest vor Augen, daß die allgemeine Unklarheit in der Sache keinen festen Sprachgebrauch bisher hat aufkommen lassen. Vergleichen wir die beiden Parteien mit dem Festen und Flüssigen, dann liegt Bristartiges in der Mitte. Solche unklare Verschwommenheit ist eine Generalnatur aller

2. u. k.
B. p. i.

11/11
11/11


11/11
11/11
888

11. u. k.
11/11

!!! in Schokolade

majetných, tak se i ve vědě vyčleňují dvě hlavní třídy: metafyzikové a fyzikové čili materialisté. Mezi- || NB

články a smířlivecké šejdíře všech jmen — spiri- || NB
tualisty, senzualisty, realisty atd. atd., pohlí cestou
proud. My směřujeme k rozhodnosti, k jasnosti.

Idealisty se však nazývají reakční trubači a mate- 
rialisty pak všichni, kdo se snaží osvobodit lidský
intelekt od metafyzických kejklů. Aby nás nepletla
jména a definice, mějme na paměti, že se pro vše-
obecnou nejasnost v této otázce dosud nevytvořila
přesná terminologie. (napsáno 1876

Srovnáme-li obě strany s tuhým a tekutým, pak NB!!
je uprostřed cosi kašovitého. Taková mlhavá neur- sehr gut!

čitost je hlavní vlastností všech věcí na světě. Pouze
schopnost chápat nebo věda vnáší do ní jasno a vy-
světluje ji, tak jako vysvětlila teplo a chlad; vytvořila
si teploměr a mohla tedy bod mrazu stanovit jako
přesnou hranici, která rozděluje nejrůznější teploty
do dvou odlišných tříd. Zájem sociální demokracie
vyžaduje, aby provedla velmi moudře tutéž procedu-
ru, aby veškeré myšlení rozdělila na dvě kategorie || NB
— idealistické blábolení, které potřebuje víru, a střízli-
vou, materialisticky pojatou a promyšlenou práci.

V I I

[136—142] Přestože jsme my, sociální demokraté, || NB
ateisté bez náboženství, nejsme nevěřící. To znamená,

že propast mezi námi a pobožnými lidmi je velká
a hluboká, ale jako jiné propasti je i ona přemostitelná.
Mám v úmyslu zavést demokraticky smýšlející sou- || NB Jeho
druhy na onen most a ukázat jim odtud rozdíl mezi cíl je
pouští, v níž bloudí pobožní lidé, a zaslíbenou zemí || NB „smi-
jasu a pravdy. řovat“

Nejvýznamnější křesťanské přikázání zní: „Miluj
Boha svého z celého srdce svého... Miluj bližního
svého jako sebe samého!“ Tedy boha nade vše.

- Kdo je bůh? Je začátek i konec, stvořitel nebe i země.
- NB ||| My nevěříme v jeho existenci, a přesto nalézáme rozumný smysl v přikázání, jež velí ho nade vše milovat...
- NB ||| Musíme pochopit, že i když je duch povolán ovládnout hmotu, musí zůstat tato vláda *naprosto omezená*.
- svoboda a nutnost ((Svým intelektem můžeme materiální svět ovládnout pouze *formálně*. V detailech bychom mohli jeho změny a pohyby usměrňovat podle své vlastní vůle, avšak celkově je podstata věci, hmota en général* povznesena nad každý intelekt. Vědě se daří přeměňovat mechanickou sílu v teplo, elektřinu, světlo, chemickou sílu atd. a snad se jí i podaří převést hmotu v energii a energii ve hmotu a považovat to všechno za různé formy jedné jediné podstaty. Přesto může jen měnit formy, ale podstata zůstává
- NB ||| věčná, nepomíjivá a nezničitelná. Intelekt může prozkoumat cesty fyzikálních změn, ale to jsou *materiální* cesty, které může zpupný duch jen následovat, avšak nemůže je předepisovat. Zdravý lidský rozum by si měl neustále uvědomovat, že spolu s „nesmrtelnou duší“ a rozumem, hrdým na své poznání, je jen malou částičkou světa, i když naši současní „filozofové“ ještě stále dělají pokusy, jak změnit reálný svět v „představu“ člověka. Náboženské přikázání: Miluj Boha svého nadevše... znamená
- svoboda a nutnost ||| v jazyce sociálních demokratů: Miluj a cti materiální svět, pozemskou přírodu neboli smyslovou existenci jako prvotní základ všech věcí, jako bytí bez počátku a bez konce, které bylo od věčnosti, je a bude existovat až na věky...
- NB ||| (Tělesný, fyzický, smyslový, *materiální* jev se nazývá všeobecný rod, který zahrnuje veškeré bytí, vážitelné i nevážitelné, tělo i ducha...

* — vůbec. *Red.*

Přestože klademe tělesné proti duchovnu, rozdíl je tu jen relativní; existují dva druhy bytí, které nestojí proti sobě o nic více ani o nic méně než kočka a pes, kteří přes známé nepřátelství patří do jedné třídy nebo k jednomu rodu, k rodu domácího zvířectva.

NB  NB

Monistický světový názor (učení o jednotě přírody: jednotě „ducha“ a „hmoty“, organického a neorganického atd.), o který naše doba tak dychtivě usiluje, nám v užším, všeobecně užívaném smyslu slova nemohou dát přírodní vědy, i kdyby sebevidentněji dokázaly vznik druhů a vývoj organického z neorganického. Přírodní vědy docházejí ke všem svým objevům vždy jen pomocí intelektu. Viditelná, hmatatelná a vážitelná část tohoto orgánu patří samozřejmě do jejich okruhu, avšak jeho funkce, myšlení, tvoří už předmět zvláštní vědy, která se může nazývat logika, teorie poznání nebo dialektika. Tento obor vědy, pochopení nebo nepochopení duchovní funkce, je tedy společnou vlastí náboženství, metafyziky a antimetafyzické jasnosti. Tady je most, který vede od servilního, pověřčivého otroctví k pokorné svobodě. Také v říši svobody, hrdé na své poznání, vládnou pokora, tj. podřízení materiální, fyzické nutnosti.

NB

Nezbytné náboženství se u „filozofů“ mění v nezbytnou metafyziku, mění se ve zdravém vědecky uvažujícím rozumu v nevyhnutelnou teoretickou potřebu monistického světového názoru. Existující

Monistische Weltanschauung*

sílu-hmotu, zvanou také svět nebo bytí, teologové a filozofové mysticky zatemňují, protože nechápou, že hmota a intelekt patří k jednomu druhu, protože jejich vzájemný vztah obrací naruby. Jako naše chápání ekonomie, tak i náš materialismus je vědecká,

Strany ve filozofii

historická vymoženost. Jak markantně se odlišujeme od dřívějších socialistů, tak se odlišujeme rovněž od někdejších materialistů. S nimi nás spojuje pouze

NB

* Monistický světový názor. Red.

||| to, že uznáváme hmotu jako předpoklad nebo prazáklad ideje.

Hmota je pro nás substance a duch akcident, empirický jev je pro nás rod a intelekt jeho druh nebo forma...

Kde je intelekt, kde je vědění, myšlení, vědomí, tam musí být také objekt, látka, která je poznávána, a ta je hlavní. To je tedy ta stará otázka, která odděluje idealisty od materialistů: co je „hlavní“, hmota nebo intelekt? Avšak tato otázka není zase vůbec žádná otázka, nýbrž pouze fráze, chvastounství. Skutečný rozdíl mezi stranami spočívá v tom, že jedna dělá se světem kouzla, druhá o tom nechce ani slyšet...

Viz
s. 142*
?))

Protože všechny přírodní jevy můžeme vnímat pouze pomocí svého intelektu, jsou i všechny naše vjemy intelektuálními jevy. Správně! Jenže mezi nimi je jeden zvláštní vjem nebo jev, kterému se říká „intelektuální“ par excellence. Je to prostý lidský rozum, duch, intelekt či poznávací schopnost, a to prvotní, celá masa se nazývá hmota. Z toho tedy vyplývá, že hmota, síla a intelekt dohromady i samy o sobě jsou jednoho a téhož původu.

NB
?
NB

Zda se mají jevy světa nazývat intelektuálními nebo materiálními, je ubohé slovíčkaření. Podstatné je, zda jsou všechny věci jednoho a téhož druhu nebo zda by se měl svět rozdělit na nadpřirozená, tajuplná kouzla a na tu nejobyčejnější, všední hlínu.

NB

Abychom i tu měli jasno, nestačí, jak to dělají dřívější materialisté, odvodit všechno z vážitelných atomů. Hmota není jenom těžká, ale je také vonná, světlá a vydává zvuky, proč by neměla být inteligentní?...

Předsudek, že objekty hmatu se dají lépe pochopit než jevy sluchu nebo všech ostatních smyslů, zavedl dřívější materialisty k jejich atomistickým spekulacím, zavedl je k tomu, že prohlásili hmatatelné za prapůvod všeho. Pojem hmoty je třeba chápat šíře. Patří k němu všechny jevy reality, i naše schopnost chápat a vysvětlovat.

Nazývají-li idealisté všechny přírodní jevy „předsta-

* Viz tento svazek, s. 425. Red.

vami“ nebo „intelektuálními“, rádi bychom dodali, že to nejsou věci „o sobě“, nýbrž pouze objekty našich počitků. Také idealista připustí, že mezi počitky, nazývanými objektivní svět, je zvláštní věc, zvláštní jev, který se jmenuje subjektivní počitek, duše nebo vědomí. Pak je podle toho úplně jasné: objektivní a subjektivní patří k jednomu rodu, tělo a duše jsou z téhož empirického materiálu.

Nepředpojatý člověk by neměl pochybovat o tom, že duchovní materiál nebo lépe řečeno jev naší poznávací schopnosti je částí světa, nikoliv obráceně. Celek řídí část, hmota ducha, aspoň v hlavních věcech, i když v podružných zase je svět usměřován lidským duchem. V tomto smyslu tedy můžeme milovat a ctít materiální svět jako nejvyšší dobro, jako prvotní prapříčinu, jako stvořitele nebe i země...

Nazývají-li se sociální demokraté materialisty, chtějí tím vyjádřit pouze to, že neuznávají nic, co přesahuje hranice vědecky fungujícího lidského rozumu. Se všemi kouzly je třeba skoncovat...

NEPOCHOPITELNO

HLAVNÍ OTÁZKA SOCIÁLNĚ DEMOKRATICKÉ FILOZOFIE

(VORWÄRTS 1877)

NB ||| [143—147] Páteři a profesoři shodně popírají absolutní poznávací schopnost lidského intelektu, možnost dosáhnout naprosté jasnosti a chtějí mu zachovat charakter naprosto omezeného, poslušného rozumu...

NB ||| Katedrovým filozofům to všechno nestačí; šli ještě dále a zaměňují nebeskou vědu s pozemskou, nakonec však zauímají totéž obojaké stanovisko jako „pokrokáři“ v politice. Tatáž směsice neschopnosti a zlé vůle odděluje politiky od svobody a profesory od moudrosti. Nechtějí se vzdát tajnůstkářství. Když není v nebi a v nejsvětějších svátostech, tak musí být v přírodě nějaké mystérium, něco nepochopitelného, v „podstatě věci“ a v „posledních základech“

NB ||| musí být absolutní mez nebo „hranice našeho poznání přírody“. Proti takovým nenapravitelným mystikům musí sociální demokracie radikálně prosazovat neomezenost lidského intelektu.

Je tady mnoho nepochopeného — kdo by to popíral?

||| Schopnost lidského intelektu je tak neomezená, že postupem doby přichází na nová zjištění, v jejichž světle se všechna dřívější učení jeví jako úplná nevědomost. Přestože tedy bojuji za absolutní schopnost naší poznávací schopnosti, jsem si plně vědom omezenosti všech osob a dob, a tedy přes svůj příliš sebevědomý tón jsem v podstatě docela skromný člověk...

NB ||| Intelekt může být generálem, avšak pouze ve spojení s řadovými vojáky: s našimi pěti smysly a věcmi světa...

„Na tomto světě“ neslyšel nikdo o intelektu, který by překonal lidský. Jak to však vypadá na „onom světě“ s anděly, trpaslíky a nymfami, o tom dějiny mlčí. A přistoupíme-li na tuto dětinskost, hemží-li se Měsíc a hvězdy

mimozemskými duchy, pak musí i oni zadělávat na housky — pečou-li je vůbec — z mouky, nikoli z plechu nebo dřeva. Mají-li tito nadpřirození duchové rozum, musí být tento rozum všeobecné povahy a musí být vůbec právě tak uspořádaný jako náš... |||

Jsou-li v nebi nebo v transcendentnu věci úplně jinak utvářeny než na zemi, pak se musí také jinak nazývat. A protože neumíme mluvit tímto (andělským) jazykem, sluší se mlčet tam, kde je řeč o „něčem vyšším“, metafyzickém nebo duchařském.

Podivuhodné, ale pravdivé! Takové rozumové úvahy jsou pro „filozofy“ neslýchané. Kant jim předřikával a oni to ještě dnes papouškují: pouze přírodní jevy můžeme pochopit; co se však za nimi vlastně skrývá, „věc o sobě“ nebo mystérium, je nepochopitelné. A přesto není toto mystérium, celé toto tajemství nic víc než přepjatá myšlenka, kterou si tito pánové vytvářejí o intelektu...



versus
Kant

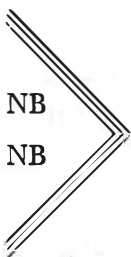
Samozřejmě existuje nesrozumitelné a nepochopitelné, existují hranice naší poznávací schopnosti; avšak pouze v běžném smyslu, tak jako existuje neviditelné a neslyšitelné, tak jako existují hranice pro oko a ucho...

Opakují: přepjatá myšlenka o intelektu, nerozumné požadavky vůči naší schopnosti chápat, tedy gnozeologická nevědomost je základem každé pověry, každé náboženské a filozofické metafyziky...

[149] Metafyzika nebo přepjaté ideje musely být dříve, aby po nich mohl následovat střízlivý úsudek, že náš intelekt je naprosto běžná, formální, mechanická schopnost...

H R A N I C E P O Z N Á N Í

(V O R W Ä R T S 1 8 7 7)



NB

NB

[151—152] Na toto téma nedávno dostala redakce listu Vorwärts anonymní dopis od odborníka, který se na základě věcného rozboru snaží dokázat, že filozofie a sociální demokracie jsou dvě naprosto různé věci. Člověk tedy může být oddán straně, aniž souhlasí se „sociálně demokratickou filozofií“. Z toho dále vyplývá, že ústřední orgán strany nepostupuje správně, když dovoluje, aby se filozofické stati výslovně označovaly jako stranické.

Redakce listu Vorwärts byla tak laskavá, že mi dovolila seznámit se s tímto dopisem, který se týká mých článků. Pisatel výslovně žádal, aby se jeho námítky nestaly předmětem veřejné diskuse, protože, jak říká, polemika v novinách nepřipouští důkladné projednání těchto věcí. Přesto se domnívám, že sotva bude moci považovat za indiskrétní, přispějí-li jeho námítky a výčitky k objasnění věci, která jistě leží na srdci pisateli dopisu i pisateli tohoto článku, dokonce, jak lze usuzovat ze všeobecného zájmu, celé nynější generaci. A pokud jde o důkladnost, domnívám se, že tlusté knihy nejsou pro tuto věc vhodnější než stručné novinové články. Naopak valná část veřejnosti ztratila o celou věc zájem právě pro spoustu planého řečnění.

NB

||| Především bych chtěl vyslovit nesouhlas s tvrzením, že filozofie a sociální demokracie jsou dvě naprosto rozdílné věci, které spolu vůbec nesouvisí. Řekněme, že člověk může být platným členem strany a současně „kritickým filozofem“, snad dokonce dobrým křesťanem. V praxi máme být tolerantní až do krajnosti, a skutečně, ani jediný sociální demokrat nepomýšlí na to, aby navlékl členům strany uniformy. Avšak teoretickou uniformu si musí obléci každý, kdo bere vědu vážně. Teore-

tická uniformita, systematická jednomyslnost je kýžený výsledek a obdivovaná přednost každé vědy...

Sociální demokracie neusiluje o věčné zákony, o žádné neměnné uspořádání nebo o ustrnulé formy, nýbrž o blaho celého lidského pokolení. Duchovní osvěta je nepostradatelný prostředek k dosažení tohoto cíle. Zda je nástroj poznání omezený, tj. zda je podřízený, zda vědecké zkoumání předkládá pravdivé pojmy, pravdu v nejvyšší formě a v poslední instanci nebo zda jsou to pouhé ubohé „surogáty“, nad nimiž je nepochopitelné — teorie poznání, je tedy výlučně záležitostí sociální demokracie...

[156—160] O Kantovi se říká, že jeho systém „dost ostře vymezil hranice formálního poznání“. Právě tento bod velmi rozhodně popíráme, v tomto bodě se sociálně demokratická filozofie zásadně rozchází s obecnou filozofií. Kant nevy-mezil dost výrazně hranice formálního poznání, protože spolu se známou „věcí o sobě“ zachoval také víru v jiné, vyšší poznání, v nadlidský monstrózní rozum. Formální poznání! Poznání přírody! Ať filozofové prahnou po jiném poznání, jenže musí ještě podat důkaz, kde takové poznání nalezneme, a informaci, jak je získat.

O skutečném, běžném poznání hovoří s takovým pohrdáním, jako kdysi křesťané o „nemo-houcím těle“. Reálný svět je špatným „jevem“ a jeho skutečná podstata je tajemstvím...

Uspokojí-li se přírodní vědy všude jinde s fenoménem, proč ne s fenomenologií ducha? Za „hranicemi formálního poznání“ se neustále skrývá vyšší, neomezený, metafyzický rozum, za odborníkem ve filozofii teolog a oběma společně „nepochopitel-no“...

Co však je nepochopitelné? zní otázka v uvedeném dopise, zasla-ném redakci listu Vorwärts...

Také na tuto otázku dává odborník ve filozofii odpověď, když vy-

* — fenomén,jev. Red.

světluje, že bytí jako absolutní klid se nemůže vůbec rozplynout v absolutním pohybu myšlení. Těmito slovy, pokračuje odpůrce, je tedy stanovena hranice poznání, to znamená nepochopitelné. Vyplývá však z toho, že popíráme jeho existenci, že mu máme zůstat vzdáleni? Vůbec ne. Každý vědecký pokus přiblížit se mu, pochopit je nebo je aspoň obsáhnout nás přibližuje k tomuto temnému bodu a vrhá na něj nové světlo, i kdybychom nikdy nemohli dospět k jeho absolutnímu vyjasnění. A sledovat tento cíl je úkolem filozofie na rozdíl od přírodních věd, které zkoumají jen to, co je dáno, a vysvětlují jevy.

Vysvětlují jevy: fenomén. Hm! Hm!

NB ||| Tedy objekt filozofie, nepochopitelné, je pták, kterému můžeme svou poznávací schopností sice vytrhnout nějaké to pírkó, kterého však nikdy neoškubeme úplně a který musí zůstat navěky nepochopitelný. Prozkoumáme-li blíže ta pírkó, která mu filozofové v průběhu dějin už vyškubali, poznáme podle nich i ptáka: je to lidský duch a o něm je řeč. A tak jsme se znovu dostali k rozhodujícímu bodu,

NB ||| který odděluje materialisty od idealistů: pro nás je duch přírodní fenomén, pro ně je příroda duchovní fenomén. Mělo by zůstat jen přitom. Ale nezůstalo, v pozadí číhá zlý úmysl povýšit ducha na „podstatu“, na věc vyššího řádu, a všechno ostatní bagatelizovat...

Naproti tomu my tvrdíme: co je nějakým způsobem pochopitelné, není nepochopitelné. Kdo chce pochopit nepochopitelné, dělá ze sebe šaška. Jako mohu okem vnímat jen viditelné, uchem jen slyšitelné, tak mohu na základě své poznávací schopnosti pochopit jen pochopitelné. Přestože sociálně demokratická filozofie nás učí, že všechno, co tu je, lze dokonale pochopit, nemělo by se popírat ani nepochopitelné.

To má být uznáno, avšak ne v dvojím, pochybeném „filozofickém“ smyslu, podle něhož se nepochopitelné stává ve „vyšších sférách“ pochopitelným. My bereme věc vážně, neznáme vyšší poznání než běžné lidské poznání a víme pozitivně, že náš rozum se skutečně nazývá rozumem a že podstatně odlišný rozum nemůže existovat právě tak, jako nemohou existovat čtvercové kruhy. Intelekt řadíme k všedním věcem, které nemohou měnit svou povahu, aniž změnily své jméno.

Sociálně demokratická filozofie se shoduje s filozofií odborníků: „Bytí se vůbec nemůže rozplynout v myšlení“, dokonce ani část bytí. Jenomže my ani nepředpokládáme, že úkolem myšlení je převádět bytí v myšlení. Jeho úkolem je pouze formálně je porovnat, zjistit třídy, pravidla a záko-

ny, zkrátka učinit to, co se nazývá „poznání přírody“. Všechno je pochopitelné, pokud se to dá klasifikovat, všechno je nepochopitelné, co nemůžeme převést v myšlenky. To bychom dělat nemohli, neměli a ani nechtěli, a proto se toho vzdáváme. Můžeme však udělat pravý opak: převést

myšlení v bytí, tj. klasifikovat schopnost myslet jako jeden z mnoha druhů bytí,...

||| NB

Intelekt považujeme právě tak za empiricky daný jako hmotu. Myšlení a bytí, subjekt a objekt jsou součástí zkušenosti. Rozlišovat však jedno jakožto absolutní klid od dru-

hého jakožto od absolutního pohybu, to je neudržitelné od té doby, co přírodní vědy všechno, skutečně všechno redukují na pohyb. Co řekl soudruh „filozof“ o nepochopitelnou v tom smyslu, že nás každý vědecký pokus přibližuje tomuto temnému bodu, i kdybychom nikdy nemohli dojít k absolutnímu objasnění, platí bez jakéhokoli mystického zatemňování také o objektu přírodních věd, o *nepochopeném*.

Také poznání přírody má svůj nijak nevymezený cíl, i bez tajuplných „hranic“ se stále více přibližujeme temnému bodu, přestože nikdy nebudeme moci dojít k jeho úplnému objasnění, to znamená, že věda nemá vůbec žádné hranice...

||| NB

NAŠI PROFESOŘI NA HRANICI POZNÁNÍ (VORWÄRTS 1878)

I

[162—164] Na Padesátém sjezdu německých přírodovědců a lékařů v Mnichově v září 1877 si pan profesor Carl von Nägeli opět zvolil téma známé dřívější přednášky svého kolegy Du Bois-Reymonda z Berlína. Přednesl pozoruhodný projev o hranicích přírodovědeckého poznání. Je třeba přiznat, že pan profesor z Mnichova pravdivostí a jasností daleko předčil svého předchůdce z Berlína. Na úroveň své doby se však pozvednout nedokázal. Celou věc vyložil téměř jasně; avšak malý závěrečný bod, který opominul, je jádrem všeho, týká se hluboké propasti, která odděluje fyziku od metafyziky, střízlivou vědu od romantické víry.

Jak známo, jeho předchůdce Du Bois-Reymond chtěl dokázat, že taková nepřekročitelná hranice skutečně existuje, že tedy víře je třeba za všech okolností vyhradit vlastní sféru. Za zdánlivý význam, rozšíření, kterého se jeho přednášce dostalo, děkuje pouze tomuto útočišti, které poskytuje náboženské romantice. Od té doby pje klika bojovníků za nepochopitelnou své hosana. Profesor von Nägeli je sice tímto zpěvem málo nadšen, avšak jeho vysoké postavení profesora mu dovoluje bojovat pouze polovičatě. Když v plné šíři, nezvratně a zcela jasně dokázal, že jeho předchůdce podcenil přírodovědecké poznání, uzavírá takto:

„Zakončil-li Du Bois-Reymond svou přednášku zdrcujícími slovy *ignoramus et ignorabimus!**, chtěl bych já uzavřít sice podmíněným, ale potěšujícím výrokem: Plody našeho bádání nejsou pouhé znalosti, nýbrž skutečné poznatky, které mají v sobě zárodek téměř (!) nekonečného růstu. Avšak tím se ani o krůček nepřiblížíme k vševědouce-
nosti. Zachováme-li rozumnou zdrženlivost, spokojíme-li se jako koneční a pomjíví lidé, jimiž jsme, s lidským úsudkem, místo abychom si činili nárok na božské poznání, můžeme s důvěrou říci: Víme a budeme vědět!“

* — nevíme a nebudeme vědět! *Red.*

Du Bois-Reymondova náboženská romantika nazývá všechny plody vědeckého bádání „pouze znalostmi“, nikoli však „skutečnými poznatky“. Na ně ubohý lidský rozum nemůže stačit...

I I

[166—167] „Pokud jde o schopnost našeho Já poznávat přirozené věci, je pro ni rozhodující nepochybný fakt, ať už by byla schopnost myslet jakkoli uzpůsobena, že o přírodě nás může informovat pouze smyslové vnímání. Kdybychom nemohli nic vidět ani slyšet, k ničemu čichat, nic chutnat ani nahmatat, vůbec bychom nevěděli, že je něco mimo nás, a dokonce vůbec bychom nevěděli, že fyzicky existujeme.“

To je rozhodné slovo. Držme se ho a podívejme se, zda se ho drží rovněž pan profesor...

„Naše schopnost bezprostředně vnímat přírodu smysly je tedy omezená ve dvou směrech. Pravděpodobně (!) se nám nedostává počitků pro celé oblasti života přírody (pro skřítky, bludné duchy a podobně? — *Ĵ. D.*), a pokud je skutečně máme, týkají se v čase a prostoru jen mizivě malé části celku.“

Zajisté, příroda je lidskému duchu nadřazená, je jeho nevyčerpatelným objektem...

Naše badatelská schopnost je jen natolik omezená, nakolik neomezenou je její objekt, příroda...

I I I

[168] Uznáváme jen jeden, jen jeden jediný svět, „o němž nás informují smyslové vjemy“. Chytáme Nāgeliho za slovo: Kde nemůžeme nic vidět ani slyšet, nic cítit, chutnat ani čichat, tam nemůžeme ani nic vědět...

Nepoznateľno, smyslům naprosto nedosažitelné pro nás neexistuje, a tedy neexistuje ani „o sobě“, takže o něm nemůžeme bez fantazírování ani mluvit.

versus
Kant
NB

versus
Kant

I V

NB || [171] Kdo spěje k jinému světu, od zkušeností ke světu zdání nebo božstva, i ten, kdo o tom jen mluví, je buď pomatenec, darebák nebo demagog...

|| [173—174] Chtěl bych čtenářům vysvětlit, co profesori, jak je znám, ještě nepochopili: náš intelekt je totiž dialektický nástroj, nástroj, který překonává všechny rozpory.

NB || Intelekt vytváří jednotu pomocí různorodosti a chápe rozdíl v rovnosti...

„Co však je tento svět, ovládaný lidským duchem? Ani zrnko písku v nekonečnosti prostoru, ani sekunda ve věčnosti času, ale pouhý bezvýznamný detail ve skutečné podstatě vesmíru.“ Právě tak mluví také páteři. A bylo by docela v pořádku, kdyby šlo pouze o nadšený projev překypujících citů před majestátností bytí. Je to však úplný nesmysl, jestliže tím chce pan profesor říci, že náš prostor a náš čas nejsou součástí nekonečnosti a věčnosti, úplný nesmysl, má-li to znamenat, že „skutečná podstata vesmíru“ je skrytá mimo jev v nevyzpytatelném náboženství nebo metafyzice...

NB ||

V

[178] Jednota, o kterou profesor Nägeli bojuje, se mu vytrácí, jakmile se dostává do „světa zdání“ a k „božské vševědoucečnosti“. Rudolfovi Virchowovi se však vytrácí, jakmile se dostane k rozdílu mezi organickým a anorganickým. Za ještě nesnesitelnější považuje souvislost mezi zvířetem a člověkem a mimo diskusi považuje protiklad mezi tělem a duší. Jeho překlenutí by totiž mohlo „v hlavě socialisty“ způsobit strašlivý zmatek, protože by nutně vedlo ke zhroucení celé profesorské moudrosti.

TOULKY SOCIALISTY DO OBLASTI TEORIE POZNÁNÍ

PŘEDMLUVA

[180—181] Navěky budeme muset zůstat když ne otroky, tedy služebníky přírody. Poznání nám může přinést jen možnou svobodu, která je současně jedině rozumnou svobodou...

NB

Kdo se chce stát skutečným sociálním demokratem, musí zdokonalit svůj způsob myšlení. Studium zdokonaleného způsobu myšlení především pomohlo uznávaným zakladatelům sociální demokracie Marxovi a Engelsovi povznést ji na vědecké stanovisko, na němž nyní stojí...

NB

Marx und
Engels =
anerkannte
Stiftern*

I

„DO NITRA PŘÍRODY NEVNIKNE ŽÁDNÝ STVOŘENÝ DUCH“

[183—186] Jako modloslužebníci zbožšťují nejvšednější věci, kameny a stromy, tak byl také zbožštěn a mysticky zatemněn „stvořený duch“; nejdříve nábožensky, pak filozoficky. Co náboženství nazývalo vírou a nadpřirozeným světem, to nazývala filozofie *metafyzikou*. Nesmíme však pustit ze zřetele, že metafyzika měla v úmyslu a snažila se udělat ze svého předmětu vědu, což se jí nakonec také podařilo. Přímo za jejími zády vyrostla z metafyzické světové moudrosti speciální disciplína, skromná teorie poznání.

Než mohla filozofie proniknout do nitra stvořeného ducha, musely jí přírodní vědy praktickou aplikací dokázat, že duchovní nástroj člověka skutečně má zpochybňovanou schopnost objasňovat nitro přírody...

NB

* Marx a Engels = uznávaní zakladatelé. *Red.*

?? || Pomocí pojmu „univerzum“, který v lidské hlavě skutečně existuje, člověk a priori ví, jako by mu tyto poznatky byly vrozeny, že všechny věci a nebeská tělesa jsou v univerzu a mají univerzální, obecnou, jim všem společnou povahu. Stvořený duch nečiní v tomto vědeckém zákoně výjimku...

|| Víra v nestvořeného, monstrózního náboženského ducha brání v poznání, že lidského ducha stvořila a vytvořila sama příroda; že je tedy její vlastní dítě, vůči němuž se nechová nijak zvlášť vlídně.

NB || Příroda je opravdu nevlídná. Nikdy se neotevře najednou a nikdy ne úplně. Nemůže se zcela odevzdat, protože je ve svých darech nevyčerpatelná. A přesto je stvořený duch, toto dítě přírody, lampou, která neosvětluje jen vnějšek, ale i nitro přírody. Nitro a vnějšek jsou proti fyzicky nekonečné a nevyčerpatelné jediné podstatě přírody pouze starověskými pojmy...

NB || „Velký duch“ náboženství je příčinou snížování lidského ducha; na tom má vinu básník, který lidskému duchu upírá schopnost pronikat do „nitra přírody“. A přitom je nestvořený, monstrózní duch pouhým fantastickým odrazem stvořeného fyzického ducha. Teorie poznání ve své nejvyvinutější podobě může tuto tezi rozhodně dokázat.

|| Ukazuje nám, že stvořený duch přejímá všechny své představy, myšlenky a pojmy toho monistického světa, který přírodní vědy nazývají „fyzickým“ světem...

NB || Stvořený duch proniká svou vědou až do nejhlubšího nitra přírody, dále však jít nemůže. Ne proto, že je omezený, nýbrž proto, že jeho matkou je nekonečná příroda, přirozené nekonečno, které kromě sebe nemá nic.

NB || Zázračná matka dala svému vlastnímu dítěti do vínku vědomí. Stvořený duch přichází na svět a má možnost si uvědomovat, že je dítětem dobré matky přírody, která mu vstúpila schopnost utvářet si výstižné obrazy o všech ostatních dětech své matky, o všech svých sourozencích. Tak tedy „stvořený duch“ má k dispozici obrazy, představy nebo pojmy vzduchu a vody, země a ohně atd. a současně i vědomí, že obrazy, které si utvořil, jsou přiměřené a pravdivé. Přesvědčuje se, že děti přírody jsou měnlivé, a upozoruje například, že vodu tvoří nejrůznější vodstva, z nichž

ani jedna kapka není absolutně totožná s jinou. Avšak jedno zdědil po své matce: ví sám od sebe, a priori, že voda nemůže ?
změnit svou všeobecnou povahu, aniž by přestala být ?
vodou. Proto ví, takřikajíc předvídá, že i kdyby se věci ?
měnily jakkoliv, jejich všeobecná povaha, jejich všeobecná
podstata se změnit nemůže. Stvořený duch nemůže nikdy
vědět, co všechno je u jeho nestvořené matky možné i ne-
možné. Že však voda je za všech okolností mokrá a že duch,
i kdyby se vznášel nad oblaky, nemůže změnit svou vše-
obecnou povahu — to ví stvořený duch apodikticky ze své
vrozené povahy...

[189—190] Tak těsně jako souvisí zraková schopnost
se světlem a barvou anebo subjektivní schopnost hmatu
s objektivní, tak těsně souvisí stvořený duch se záhadou
přírody. Bez věcí vnějšího světa, dostupných rozumu, by ne-
mohl existovat v hlavě žádný rozum...

NB

Filozofie objevila umění myslet. Že se přitom tolik zabývá nej-
dokonalejší bytostí, pojmem bůh, spinozovskou „substancí“, kantov-
skou „věcí o sobě“ a hegelovským „absolutnem“, má své opodstat-
nění ve skutečnosti, že střízlivý pojem univerza jakožto všejednoty,
která nemá nic nad sebou, vedle sebe ani mimo sebe, je prvním
požadavkem pohotového a důsledného způsobu myšlení, který ví
o sobě a o všech možných i nemožných objektech, že všechno patří
k jednomu, věčnému a nekonečnému celku, který nazýváme kos-
mem, přírodou a univerzem...

[192] Existuje zákon přírodní logiky a logické přírody, podle
něhož musí každá věc zůstat věcí svého rodu; rody a druhy se sice
mohou měnit, avšak ne natolik, aby překročily hranice svého vše-
obecného, přírodního rodu. Proto nemůže existovat duch, který by
pronikl tak hluboko do nitra přírody, že by ji jako přečtenou knihu
zaklapl a dal do kapsy.

Je tato jistota, kterou nám propůjčila příroda, zázračná?
Je nepochopitelné, že myslící částička přírody získala
od své matky přesvědčení, že všemohoucnost přírody je
všemohoucnost rozumná? Nebylo by mnohem nepochopi-
telnější, kdyby si dcera myslela o své matce, že je všemohoucí
a všudypřítomná v tom smyslu, který je v rozporu s rozu-
mem?...

NB

ABSOLUTNÍ PRAVDA A JEJÍ PROJEVY V PŘÍRODĚ

[192—204] Byl to Goethe nebo Heine? Vybavil se mi výrok jednoho z nich: Pouze darebáci jsou skromní. Odmítám tedy veškerou skromnost darebáků, protože věřím, že svou trochou mohu přispět k velkému dílu vědy. V této víře mě upevnilo květnové číslo listu Neue Zeit z roku 1886, kde se zasloužilý Bedřich Engels ve stati o Ludwigu Feuerbachovi pochvalně zmiňuje o mém úsilí.³⁰⁸ V takových případech věcné a osobní souvisí tak úzce, že příliš velká skromnost škodí věci...

Rok 1848 se svými reakcionáři, konstitucionalisty, demokraty a socialisty vzbudil v mé tehdejší mladické mysli neodolatelnou potřebu zaujmout kriticky pevné, nepochybné stanovisko, vytvořit si pozitivní úsudek o tom, co je ze všeho, co jsem slyšel a co bylo napsáno pro a proti, vlastně *skutečně a neomylně pravdivé*, dobré a správné. Protože jsem měl pochybnosti o bohu i nebi a protože jsem církvi vůbec nevěřil, bylo pro mě velmi těžké se v tom všem orientovat. Při tomto hledání jsem přišel na Ludwiga Feuerbacha, který mi po horlivém studiu pomohl postoupit o velký kus kupředu.

Ještě více zvyšoval mou touhu po vědění Manifest Komunistické strany, který mne upoutal díky novinám vycházejícím v době kolínského procesu proti komunistům. Za největší podporu děkuji Marxovu spisu Ke kritice politické ekonomie, vydanému roku 1859, vždyť jsem se mezitím na vesnici, kde jsem žil, seznámil s lecjakým filozofickým brakem. V předmluvě tu Marx píše, že způsob — přibližně tak zní ta věta — jak si člověk obstarává chléb, kulturní úroveň, na níž nějaká generace fyzicky pracuje, podmiňují duchovní úroveň nebo způsob, jak tato generace myslí a musí myslet o pravdě, dobru a právu, svobodě a nesmrtelnosti, o filozofii, politice a jurisprudenci...³⁰⁹ Citovaná věta ukazuje správnou cestu, která nás učí, jak je to vůbec s lidským poznáním a s absolutní a relativní pravdou.

O čem tady hovořím jako o osobním zážitku, je zkušenost, kterou učinilo v průběhu staletí také lidstvo. Kdybych se

byl jako první obrátil s touto otázkou a tužbou po absolutní pravdě k mlhavé neurčitosti, byl bych také zůstal bláznem, který čeká celou věčnost na odpověď. Za to, že jsem nezůstal takovým bláznem a dostal uspokojivou odpověď, děkuji historickému běhu věcí. Umožnil mi ptát se v té době, kdy se už v celé řadě předchozích generací těmito otázkami zabývaly nejlepší hlavy a mohly podat takové vysvětlení, jakého se mně — jak jsem se o tom zmínil výše — dostalo od Feuerbacha a Marxe. Chci tím říci, že co mi oni poskytli, nebylo dílo jen těchto osobností, nýbrž komunistické dílo kulturního hnutí, které sahá až do předhistorických dob...

NB

Abychom blíže poznali povahu absolutní pravdy, musíme především překonat zakořeněný předsudek, že tato pravda je duchovní povahy. Nikoliv, absolutní pravdu lze vidět, slyšet, čichat, cítit, samozřejmě také poznat. Avšak z poznání nevychází; ona není čistý duch. Její povaha není buď tělesná, nebo duchovní, není buď taková, nebo onaká. Je všeobšíhlá, jak tělesná, tak duchovní. Absolutní pravda nemá zvláštní povahu, spíše povahu všeobecná. Anebo — vyjádřeno bez jakéhokoli mystického zatemňování — všeobecná přirozená příroda a absolutní pravda jsou totožné. Neexistují dvě přírody, jedna tělesná a druhá duchovní. Existuje jen jedna příroda, v které je obsaženo všechno tělesné a všechno duchovní...

NB

NB

Lidské poznání, samo relativní pravda, nám zprostředkuje jiné jevy nebo vztahy absolutního bytí. Avšak schopnost poznávat, poznávající subjekt je nutné odlišovat od objektu, tento rozdíl, i když je to jen určitý, relativní rozdíl, musí zůstat, protože subjekt i objekt jsou nejen rozdílné, nýbrž současně jsou si oba rovné v tom, že jsou částmi nebo projevy všeobecné podstaty, nazvané univerzum...

NB

To, co poznáváme, jsou pravdy, relativní pravdy neboli projevy přírody. Příroda sama, absolutní pravda, se nedá poznat přímo, nýbrž pouze prostřednictvím svých projevů. Jak tedy víme, že za jevem je absolutní pravda, všeobecná příroda? Není to nová mystika?

NB

NB

Ale ano. Protože lidské poznání není absolutní, je pouze umělec, který si dělá obrázky o pravdě, obrázky pravdivé, ryzí a výstižné, je tedy samozřejmě, že obrázek nevyčerpává

NB

||| předmět a že malíř zaostává za svým modelem. Nikdy nebylo o pravdě ani o poznání řečeno nic více bezduchého než to, co o nich říká běžná logika již celá tisíciletí: Pravda je prý shoda našeho poznání s jeho předmětem. Jak se může „shodovat“ obraz se svým modelem? Přibližně ano. Který

NB

obraz se však přibližně neshoduje se svým předmětem? Více nebo méně výstižný je každý portrét. Ale aby byl naprosto shodný a úplně vystihující, to je absurdní myšlenka!

NB

Přírodu a její části můžeme tedy poznat pouze relativně; protože také každá část, i když je jen jedním přírodním vztahem, má přesto opět povahu absolutna, povahu přírodního celku o sobě, který nelze vyčerpát poznáním.

Odkud tedy víme, že za projevy přírody, za relativními pravdami je univerzální, neomezená, absolutní příroda, která se člověku nikdy úplně neodhalí? Náš zrak je omezený stejně jako náš sluch, hmat atd. a naše poznání, a přesto víme o všech těchto věcech, že jsou to omezené části toho, co je neomezené. Odkud se bere toto vědění?

2

? Je nám vrozeno, je nám dáno spolu s vědomím.

Vědomí člověka je poznatek o jeho osobnosti jako o části lidského rodu, lidstva a vesmíru. Vědět znamená dělat si obrazy a *uvědomovat* si, že obrazy i věci, z nichž jsou obrazy pořízeny, mají společnou matku; z které vzešly a do jejíhož lůna se vracejí. Toto mateřské lůno je absolutní pravda, je naprosto pravdivé, a přesto mystické, to znamená nevyčerpateľný pramen poznání, a tedy nepoznatelné do všech podrobností.

To, co je ve světě o světě poznáno, ať je to jakkoli pravdivé a výstižné, je přesto vždy jen *poznaná* pravda, tedy modifikovaná pravda, způsob nebo část pravdy. Říkám-li, že naše vrozené vědomí o nekonečné, absolutní pravdě je jedno (jediné vědění a priori, musím poznamenat, že toto vrozené vědomí potvrzuje i zkušenost.

Über die Erfahrung*

Poznáváme, že každý začátek a konec je jen relativním začátkem a relativním koncem a jeho základem je absolutno, nevyčerpateľné žádnou zkušeností. Poznáváme, že každá zkušenost je

* O zkušenosti. Red.

části toho, co — řečeno s Kantem — přesahuje
veškerou zkušenost.

NB versus
Kant

Mystik může říci: Přece jen je něco, co přesa-
huje hranice fyzické zkušenosti. Odpovídáme ano
a současně ne. Ve smyslu staré, přemrštěné meta-
fyziky nic takového neexistuje. Ve smyslu poznání,
které si je vědomo vlastní podstaty, je každá
částička, ať prachu, kamene nebo dřeva, nepo-
znatelná do všech podrobností, to znamená, že každá
částička je nevyčerpateľný materiál pro lidskou
poznávací schopnost, a tím něco, co přesahuje
zkušenost.

NB

Říkám-li, že vědomí o fyzickém světě, který
nemá začátek ani konec, je vrozené, žádnou
zkušeností nezískané vědomí, že je to vědomí,
které existuje a priori, před veškerou zkušeností,
musím však dodat, že zpočátku existovalo pouze
jako zárodek. Zkušeností získanou v boji o existenci
a přirozeným výběrem se vyvinulo v to, co nyní
existuje...

NB

Nezdravá mystika nevědecky odtrhává abso-
lutní pravdu od relativní. Z jevů se věci o sobě“,
to je z jevu a z pravdy činí dvě kategorie, které
jsou toto caelo* rozdílné a v žádné společné
kategorii nejsou „obsaženy jakožto zrušené“.

NB versus
Kant

NB

NB

Tato mlhavá mystika mění naše poznání a po-
znávací schopnosti v „surogáty“, které nám mají
dát tušit v transcendentním nebi skutečného
Jakuba, nadlidského, monstrózního ducha.

Člověku vždy sluší pokora. Jenže tvrzení o neschopnosti člověka
poznat pravdu má dvojí smysl — důstojný i nedůstojný člověka.
Všechno, co poznáváme, všechny vědecké poznatky, všechny jevy
jsou části ryzí, skutečné a absolutní pravdy. Přestože je absolutní
pravda nevyčerpateľná a v poznání nebo na obraze ji nelze dokonale
vypodobnit, jsou obrazy, které věda dokáže o ní podat, výstižné
v lidsky relativním smyslu slova. Právě tak mají věty, které tady píší,

* — úplně, naprosto, principiálně. Red.

exaktní, rozumný smysl, ale také ho nemají, když se někomu zachce je překroutit nebo nesprávně pochopit...

Opravit
Spinozu

Spinoza říká: Existuje pouze jedna substance, je univerzální, nekonečná neboli absolutní. Všechny ostatní, takzvaně konečné substance z ní pocházejí, vynořují se a rozplývají v ní; mají pouze relativní, pomíjivou, akcidenční existenci. Všechny konečné věci jsou pro Spinozu celkem oprávněně pouze mody nekonečné substance a právě tak i naše novější přírodní vědy plně potvrzují věčnost hmoty a nezničitelnost síly — tedy tezi, že všechny konečné věci jsou mody nekonečné substance. Pouze v něčem, a to v něčem velmi podstatném, musela dále se vyvíjející filozofie opravit Spinozu.

NB

Podle Spinozy má nekonečná, absolutní substance dva atributy: je nekonečně rozprostraněná a nekonečně myslí. Myšlení a rozprostraněnost jsou dva spinozovské atributy absolutní substance. To je omyl, zejména absolutní myšlení vůbec neobstojí...

NB

Co Spinoza nazýval nekonečnou substancí, co my nazýváme univerzem neboli absolutní pravdou, je tak totožné se skutečnými jevy, s relativními pravdami, s nimiž se setkáváme v univerzu, jako je totožný les se svými stromy nebo vůbec rod se svými druhy. Relativní a absolutní není od sebe tak nesmírně vzdálené, jako to namlouval člověku nekultivovaný pocit nekonečnosti, který se nazývá náboženství...

Absolutní
pravda
v objektu

NB

Filozofie právě tak jako náboženství žila ve víře v nadpřirozenou absolutní pravdu. Vyřešení problému spočívá v poznatku, že absolutní pravda není nic víc než zobecněná pravda, že absolutní pravda nepřebývá v duchu — tam přinejmenším není doma víc než kdekoli jinde —, nýbrž v objektu ducha, který označujeme všeobecným názvem „univerzum“.

versus
Kant

Nadpřirozená absolutní pravda, kterou náboženství a filozofie pojmenovaly slovem bůh, byla mystifikací lidského ducha, jenž se tímto fantastickým obrazem sám mystifikoval. Filozof Kant se zabýval kritikou

naší duchovní poznávací schopnosti a zjistil, že člověk nemůže poznat nadpřirozenou absolutní pravdu. K tomu dodáváme: Člověk nemůže poznat ani všední objekty nadpřirozeně. Používá-li však svou schopnost skromně, uplatňuje-li ji relativně, jako by se mělo relativně postupovat za všech okolností, pak by mu bylo všechno přístupné, nic by nebylo nedostupné, a mohl by poznat a pochopit také obecnou pravdu.

α
NB

Jako může naše oko vidět všechno, byť pomocí brýlí, ale přesto ne všechno, protože nemůže vidět zvuky ani vůně a vůbec nic neviditelného, tak může naše poznávací schopnost poznat všechno, ale přesto ne všechno. Nepoznatelné poznat nemůže. To je však přemrštěnost nebo přemrštěné přání.

Absolutní
pravda

Poznáme-li, že absolutní pravda, kterou náboženství a filozofie hledaly jakožto nadpřirozenou a transcendentní, reálně existuje jako tělesné univerzum, a že lidský duch je jen tělesná neboli reálná neboli skutečná a působící část obecné pravdy, jehož úkolem je pravdivě zobrazovat jiné části všeobecné pravdy, je tím úplně vyřešen problém ohraničeného a neohraničeného. Absolutní a relativní nejsou tak příliš od sebe odděleny, obojí spolu souvisí, takže neohraňované se skládá z nekonečných ohraničeností a každý ohraničený jev má v sobě povahu nekonečného...

NB

NB

III

MATERIALISMUS PROTI MATERIALISMU

[204—215] „Poznání naprosté pochybenosti dosavadního německého idealismu nutně vedlo k materialismu, ale podotýkám, ne pouze k metafyzickému materialismu 18. století,“ říká *Bedřich Engels*.³¹⁰

Anti-
Dühring
S. 10

Tento novější materialismus, který je zde odvozen od naprosto pochybeného německého idealismu

NB a jehož významným spoluzakladatelem je sám Bedřich Engels, není dostatečně pochopen, i když tvoří nejpodstatnější teoretický základ německé sociální demokracie. Proto se jím budeme zabývat podrobněji.

Tento speciálně německý nebo, chcete-li, sociálně demokratický materialismus budeme nejlépe charakterizovat, porovnáme-li ho s „metafyzickým, výhradně mechanistickým materialismem 18. století“. A budeme-li ho pak ještě dále konfrontovat s německým idealismem, z jehož naprosté pochybenosti vznikl, musí být zcela patrný charakter jeho sociálně demokratického základu, který svým materialistickým názvem vyvolává nedorozumění.

Nejdříve otázka: Proč nazývá Engels materialismus 18. století „metafyzickým“? Metafyzikové byli lidé, kteří se nespokojili s fyzickým nebo přirozeným světem, ale neustále mysleli na nadpřirozený, metafyzický svět. V předmluvě ke Kritice čistého rozumu shrnuje Kant problém metafyziky do tří slov: bůh, svoboda a nesmrtelnost. Víme už, že pánbůh byl duch, nadpřirozený duch, který stvořil přirozený, fyzický, materiální svět. Slavní materialisté 18. století nebyli příznivci a vyznačiči této biblické pohádky. Problém boha, svobody a nesmrtelnosti, pokud jde o nadpřirozený svět, byl těmto ateistům vzdálen. Přidržovali se fyzického světa a v tomto smyslu nebyli metafyziky.

Engels tedy používá tento výraz v jiném smyslu.

S prvotním, velkým duchem vznášejícím se nad oblaky byli francouzští a angličtí materialisté minulého století téměř hotovi. Avšak druhotným, lidským duchem se nemohli nezabývat. Protiklad v pojetí tohoto ducha, jeho povahy, jeho původu a podstaty odlišuje materialisty od idealistů. Idealisté považují lidského ducha a jeho ideje za výtvar nadpřirozeného, metafyzického světa. Nespokojili se však jen s pouhou vírou v tento vzdálený původ, nýbrž svou víru už od dob Sókratových a Platónových vědecky zdůvodňovali, dokazovali a objasňovali právě tak, jako se dokazují a objasňují fyzické věci hmatatelného světa. Na této cestě převedli idealisté vědu o podstatě lidského ducha z nadpřirozené metafyzické říše do reálného, fyzického, materiálního

NB

světa, který se projevuje jako svět s dialektickými vlastnostmi. Duch a hmota, i když jsou dvojí, jsou přece jen totožné, tj. jsou sourozenci, kteří pocházejí z jedné krve, z jedné matky.

Idealisté se původně přikláněli k náboženskému názoru, že duch stvořil svět. Uvažovali naprosto pochybně, protože se jako důsledek jejich vlastního úsilí nakonec ukázalo, že naopak přirozený, materiální svět je to původní, co nestvořil žádný duch, spíše je tento svět sám tvůrcem, který ze sebe vytvořil a rozvíjel člověka s jeho intelektem. Tak se ukázalo, že nestvořený nejvyšší duch je jen fantastický obraz přirozeného ducha, který vyrostl v lidské hlavě a spolu s ní.

Idealismus, jehož název je odvozen od toho, že ideji a ideám vznikajícím v lidské hlavě jak z hlediska času, tak i z hlediska důležitosti dává přednost před materiálním světem, tento idealismus vytáhl do pole velmi nadšeně a počínal si velmi metafyzicky. Avšak v průběhu dějin opadlo horování a idealismus se stával stále střízlivějším. Takže filozof Kant na otázku „Jak je možná metafyzika jako věda?“, kterou si sám položil, odpověděl takto: „Metafyzika jako věda možná není. V jiný, to je nadpřirozený svět lze pouze věřit a tušit jej. A tak tedy byla postupně překonávána pochybenost idealismu a moderní materialismus je plodem filozofického a také všeobecného vědeckého vývoje.

Protože idealistická pochybenost ve svých posledních slavných představitelích, jmenovitě v Kantovi, Fichtovi, Schellingovi a Hegelovi, byla ryze německá, je také její důsledek, dialektický materialismus, produkt převážně německý.

Po stopách náboženství, kde se velký duch vznáší nad vodami, odvozuje idealismus tělesný svět z ducha. Stačilo, aby řekl „budiž“, a hned se to stalo. Takové idealistické odvozování je metafyzické. Avšak, jak sme už řekli, byli poslední slavní představitelé německého idealismu metafyziky ve velmi oslabeném řádu smyslu. Téměř úplně se zbavili mimosvětského, nadpřirozeného nebeského ducha, nikoli však horo-

NB

dialektický
materialismus

NB

vání pro pozemského přirozeného ducha. Jak známo, křesťané zbožštovali ducha. Toto zbožšťování zůstalo natolik v přirozenosti filozofů, že nemohli jinak než z tohoto našeho intelektu udělat tvůrce nebo strůjce materiálního světa, a to i tehdy, když se fyzický, lidský duch stal střízlivým objektem jejich bádání. Stále usilují o to, aby objasnili vztah mezi našimi duchovními představami a materiálními věcmi, které si představujeme, chápeme a promýšlíme.

Pro nás, dialektické nebo sociálně demokratické materialisty je duchovní schopnost myslet rozvinutý výtvar materiální přírody, podle německého idealismu je to však obráceně. Proto mluví Engels o „pochybenosti“ tohoto způsobu myšlení. Horování pro ducha byl pozůstatek staré metafyziky.

!! NB

Angličtí a francouzští materialisté byli takřkajíc předčasní oponenti tohoto horování. Právě tato předčasnost jim nedovolila se z něho úplně vymanit. Byli přespříliš radikální a upadali do opačné pochybenosti. Horovali pro tělo a tělesné, právě tak jako filozofičtí idealisté pro ducha a duchovní. Idealisté horovali pro ideu, staří materialisté pro hmotu, jedni i druhí horují, a jsou tedy metafyzikové, jedni i druhí příliš od sebe oddělovali hmotu a ducha.

Ani jedna z těchto dvou stran se nepovznesla k vědomí jednoty a jedinečnosti, všeobecnosti a univerzálnosti přírody, která není buď materiální, nebo duchovní, nýbrž právě tak materiální jako duchovní.

NB

Metafyzičtí materialisté minulého století a jejich dnešní opoždění následovníci, kteří ještě nevymřeli, podceňují lidského ducha i bádání o jeho podstatě a jeho správné aplikaci právě tak, jako idealisté to vše přeceňují... Pro staré materialisty je hmota svrchovaný subjekt a všechno ostatní podřízený predikát.

V tomto způsobu myšlení se skrývá přeceňování subjektu a podceňování predikátu. Přehlízí se, že vztah mezi subjektem a predikátem je vztah naprosto variabilní. Lidský rozum má právo z každého predikátu učinit subjekt a naopak každý subjekt změnit

v predikát. Sněhobílá barva, i když není hmatatelná, je právě tak substanciální, jako je sníh bílé barvy. Myslet si, že hmota je substance nebo hlavní věc a její predikáty nebo vlastnosti pouze vedlejší pří-
věsky, je starý, omezený způsob myšlení, který vůbec
nevzal v úvahu poznatky německých dialektiků. Nyní
je třeba pochopit, že subjekty se skládají výlučně z predikátů.

||| NB

Výrok, že myšlenka je sekrece, produkt nebo vý-
měšek mozku, tak jako je žluč vylučována játra, říká
něco nesporného. Přitom však je třeba mít na paměti,
že je to přirovnání špatné, neuspokojivé. Játra, subjekt
tohoto vjemu, jsou něco hmatatelného a vážitelného.
Výrok o játrech platí i o žluči jako o jejich produktu
či účinku. V tomto příkladě jsou právě tak subjekt
jako predikát, játra jako žluč, vážitelné a hmatatelné.
Tato okolnost zakrývá to, co vlastně materialista
chce říci, když pokládá žluč za účinek a játra za nad-
řazenou příčinu. Proto musíme obzvlášť zdůraznit,
co je v tomto případě sice nesporné, čemu se však
ve vztahu mozek—myšlení nevěnuje vůbec žádná
pozornost. Totiž: žluč není ani tak účinek jater, jako
účinek celého životního procesu...

||| NB

Tvrdí-li materialisté, že žluč je produkt jater,
nepopírají a nesnaží se ani v nejmenším popírat, že
oba objekty jsou rovnocennými objekty vědeckého
bádání. Kde naopak platí, že vědomí, schopnost
myslet, je vlastnost mozku, tam by měl být hmata-
telný subjekt jediným významným objektem, a tím je
s duchovním predikátem konec.

||| NB

Tento způsob myšlení mechanistických materialistů
nazýváme omezeností, protože z toho, co je hma-
tatelné a vážitelné, dělají určitým způsobem subjekt,
nositele všech ostatních vlastností, a přehlížejí, že
příliš zdůrazňovaná hmatatelnost hraje ve světovém
celku rovněž podřízenou, predikativní úlohu jako
každý jiný podřízený subjekt veškeré přírody.

||| NB

Vztah subjektu a predikátu neobjasňuje, ani co je
hmota, ani co je myšlenka. Přesto je pro osvětlení

||| NB

souvislosti mezi mozkiem a myšlením důležité objasnit souvislosti mezi subjektem a predikátem.

NB < || Snad se přiblížíme k jádru věci, když zvolíme jiný příklad, v kterém je subjekt materiální, ale predikát takový, že je přinejmenším pochybné, zda patří ke kategorii materiální nebo duchovna. Řekneme-li například, že nohy chodí, oči vidí a uši slyší, vyvstane otázka, zda subjekt a jeho predikát patří spolu do kategorie materiální a zda viděné světlo, slyšený zvuk nebo lidská chůze je materiální nebo nemateriální. Oči, uši i nohy jsou hmatatelné a vážitelné subjekty, naproti tomu predikáty, zrak a jeho světlo, sluch a jeho zvuk, chůze a její kroky (nehledě na nohy, které chůzi vykonávají), se nedají ani nahmatat, ani zvážít.

Jaký je rozsah pojmu hmota? Zahrnuje tento pojem barvy, světlo, zvuk, prostor, čas, teplo a elektrinu, nebo pro ně musíme nalézt jinou kategorii? S rozlišováním subjektu od predikátu, věci od vlastností nevystačíme. Jestliže oko vidí, je hmatatelné oko samozřejmě subjektem. Máme však právě tak právo větu obrátit a říci, že nevážitelný zrak, síly světla a zraku jsou hlavní věci, subjekty a materiální oko pouhým nástrojem, vedlejší věci, atributem nebo predikátem.

NB || Tolik je zřejmé: látky nemají větší význam než síly, síly větší než látky. Takový materialismus, který dává přednost materiální a na úkor síly pro něj horuje, je omezený. Kdo dělá ze sil vlastností nebo z látek predikáty, špatně chápe relativitu, pružnost rozdílu mezi substancí a vlastností.

NB || Pojem hmoty a materiální je dodnes dost nejasný. Tak jako se právníci nemohou shodnout na prvním dnu života dítěte v matčině lůně nebo jako se jazykovědci přou o to, kde začíná řeč, zda ptačí tokání a milostný zpěv je, nebo není řeč, nebo zda mimika a posunky patří do téže kategorie jako artikulovaná řeč, přou se i materialisté staré mechanistické školy o to, co je hmota. Zda tento pojem zahrnuje jen hmatatelné a vážitelné, všechno viditelné, čichatelné, slyšitelné a zda nakonec celou přírodu lze nazvat materiálem pro bádání a tedy to všechno materiálním, dokonce i lidského ducha. Vždyť i tento objekt slouží teorii poznání jako materiál.

Vidíme, že příznak, jímž se odlišují mechanističtí materialisté minulého století od sociálně demokratických mate-

rialistů, poučených školou německých idealistů, spočívá v tom, že sociálně demokratičtí materialisté rozšířili omezený pojem pouze hmatatelné hmoty na všechny existující materiály.)))

Nelze mít nic proti tomu, že přepjatí materialisté rozlišují vážitelné nebo hmatatelné od čichatelného a slyšitelného nebo vůbec od světa myšlenek. Vyčítáme jim jen to, že v rozlišování zacházejí příliš daleko, že neuznávají, co je ve věcech nebo vlastnostech příbuzné a společné, a že vážitelnou a hmatatelnou hmotu rozlišují „metafyzicky“ neboli toto caelo, a tím neuznávají význam společné třídy, která v sobě zahrnuje protiklady. NB
Hmota a duch

Moderní přírodní vědy se ještě dodnes v mnoha směrech ubírají po stopách materialistů minulého století. Tito materialisté se zabývali obecnou teorií, lze říci, že to byli filozofové přírodních věd, vždyť dodnes tyto vědy omezují své bádání na mechanistické, to je na konkrétní, hmatatelné a vážitelné. Přírodní vědy samozřejmě už dávno začaly překonávat toto hledisko; už chemie překročila práh mechanistické ohraňčenosti a existují novější poznatky o změně forem síly, o přeměně gravitace v teplo, v elektřinu atd. NB
Avšak přírodní vědy jsou ještě stále omezené. Přírodní vědy

setrvávají ještě stále v zajetí starých iluzí, že duch je něco metafyzického, že je výplodem jiného světa. Z okruhu svého zájmu vylučují výzkum lidského ducha a všech vztahů, které v lidském životě vyvolává, tedy politických, právních, národohospodářských a jiných poměrů.

Přírodním vědám je zaslívána omezenost ne proto, že od sebe oddělují poznatky z mechaniky, chemie, elektrotechniky a jiných oborů a že z nich vytvářejí obory zvláštní, ale zasluhují výtku, pokud toto oddělování přehánějí a neuznávají souvislost mezi duchem a hmotou a setrvávají na „metafyzickém“ způsobu myšlení... NB

Lidé se nedělí na materialisty a idealisty podle toho, co si myslí o hvězdách nebo o zvířatech, o rostlinách a kamenech. Kritériem je tu výhradně a jedině vztah mezi tělem a duchem. NB

Presvědčení o absolutní pochybenosti německého idealismu, jehož stoupenci se i nadále domnívají, že duch je metafyzický primus a že může stvořit všechny hmatatelné, viditelné, čichatelné a jiné látky,

vede nutně k socialistickému materialismu. „Socialistický“ se nazývá proto, že socialisté Marx a Engels první jasně a zřetelně prohlásili, že materiální a zejména ekonomické vztahy lidské společnosti tvoří základ, z kterého je třeba v poslední instanci vysvětlovat celou nadstavbu právních a politických institucí a náboženských, filozofických a jiných představ každé historické etapy. Místo aby se bytí lidí vysvětlovalo jako dosud z jejich vědomí, vysvětluje se nyní opačně vědomí z bytí, především z ekonomické situace, ze způsobu, jímž si lidé obstarávají chléb.

Socialistický materialismus rozumí pod pojmem hmota nejen to, co je vážitelné a hmatatelné, nýbrž veškeré reálné bytí. Všechno, co univerzum obsahuje — a v univerzu je obsaženo právě všechno — vesmír a univerzum jsou jen dva názvy jedné věci — všechno chce tento socialistický materialismus zahrnout pod jeden pojem, pod jedno jméno, pod jednu třídu. Není rozhodující, zda se této univerzální třídě říká skutečnost, realita, příroda nebo hmota.

My novější materialisté nezastáváme omezený názor, že vážitelná a hmatatelná hmota je hmota par excellence. Jsme toho názoru, že i vůně květů, i zvuky a pachy jsou hmota. Nechápeme síly jako pouhý přívěsek, jako pouhý predikát látky, a hmatatelnou hmotu jako věc, která dominuje nad všemi vlastnostmi. Na látky a síly pohlížíme demokraticky. Tady mají všechny stejnou cenu; jednotlivě není žádná ničím jiným než vlastností, přívěskem, predikátem nebo atributem velkého celku přírody. Tady mozek není matadorem a duchovní funkce podřízenými sluhy. Ne, my moderní materialisté tvrdíme, že funkce není o nic víc a o nic méně samostatnou věcí než hmatatelná mozková masa nebo jakákoliv jiná materiální věc. Rovněž myšlenky, jejich původ a jejich povaha jsou právě tak reálnou hmotou a materiálem vhodným pro výzkum jako cokoli jiného.

My jsme materialisté, protože neděláme z ducha „metafyzické“ monstrum. Síla myšlení není pro nás „věcí o sobě“ právě tak jako tíže nebo hrouda země. Všechny věci jsou jen souvislostmi velké univerzální souvislosti, která jediná je trvalá, pravdivá, stálá, která není jevem, nýbrž jedinou „věcí o sobě“ a absolutní pravdou.

NB

NB

Protože my socialističtí materialisté máme už pojem dávající do souvislosti hmotu a ducha, jsou pro nás i takzvané du-

chovní vztahy, jako vztahy politické, náboženské, morální atd., vztahy materiálními. A k materiální práci, jejím látkám a k otázce žaludku přihlížíme jen jako k předpokladu a základu veškerého duchovního vývoje, protože to, co je zvířecí, je časově dřívější než lidské. To nám však nezabraňuje hodnotit člověka s jeho intelektem vysoko a ještě výše.

Socialistický materialismus se vyznačuje tím, že nepodceňuje lidského ducha jako materialisté staré školy, ani ho však nepřeceňuje jako němečtí idealisté. Ve svém hodnocení zachovává míru a mechanismus i filozofii hodnotí kriticko-dialektickým okem jako souvislosti neoddělitelného světového procesu a světového progresu...

NB

[218—226] Protože se neztotožňujeme se starými materialisty, kteří se domnívají, že intelekt uspokojivě vysvětlili, když ho nazvali vlastností mozku, nemůžeme se ani my pitevním skalpelem zbavit svého objektu, lidského ducha. Spekulativní cestou, která chce duchovním hloubáním pochopit povahu ducha, se ubírat nemůžeme, vždyť idealističtí spekulanti tímto způsobem sklidili příliš málo úspěchů. A tak nám přichází jako na zavalanou Haeckel se svým názorem na správnou metodu vědy. Posuzuje lidského ducha z hlediska jeho historické působnosti a to považujeme za správné...

Darwinův objev přirozeného výběru v boji o život, zveřejněný až roku 1859, byl duchovním spojením comme il faut, domnívá se Haeckel. Ale my si dovolujeme mít na to jiný názor.

Ať nás laskavý čtenář nepochopí nesprávně. Nechceme popírat, že Darwin a Haeckel správně vědecky spojili své individuální duchy s rostlinnou a živočišnou říší a že vytvořili čisté krystaly poznání. Chceme pouze konstatovat, že novější dialektický materialismus nepovažuje Darwina ani Haeckela, ať už jsou jejich zásluhy sebevětší, za první ani jedině, kteří dokázali takové krystaly vytvořit. Také „ubozí“ muzeální zoologové a herbářoví botanici nám zanechali kousek pravé vědy...

Vnímáním a sbíráním faktů a jejich popisem se nově osvětluje nebo spíše obohacuje, co se dříve získalo. Darwinova zásluha je veliká, ale není tak nesmírná, aby měl Haeckel důvod dělat z „vědy“ něco víc, než je běžné spojení lidského ducha s materiálními fakty.

Starý
materialismus

NB ||| V prvním článku tohoto pojednání jsme poukázali na to, že omezený materialismus nejenže označuje lidského ducha za vlastnost mozku, proti tomu nikdo nic nenamítá. V této souvislosti však také přímo nebo nepřímo vyvozuje, že mozku připisovaný predikát rozumové nebo poznávací schopnosti není substanciálním objektem bádání. Naopak NB ||| výzkum mozku jako hmoty dostatečně vysvětluje jeho duchovní vlastnosti. Proti tomu náš dialektický materialismus dokazuje, že se věc má podle Spinozova návodu posuzovat pod zorným úhlem univerza, sub specie aeternitatis*. V nekonečném univerzu totiž nemá hmota starých a zastaralých materialistů, hmatatelná hmota ani nejmenší výsadu, že by byla substanciálnější, to znamená bezprostřednější, jasnější nebo určitější než kterýkoliv jiný přírodní jev...

NB) Materialisté, kteří hmatatelnou hmotu považují za substanci a nehmatatelnou mozkovou funkci za pouhou akci-
 $\alpha(\beta)$) denci, tuto funkci příliš snižují. Abychom si o ní učinili přesnější a správnější názor, musíme se především vrátit ke skutečnosti, že jsou to děti jedné matky, dva přírodní jevy, do kterých vnášíme více světla tím, že je popisujeme, že je zařazujeme do tříd, druhů a poddruhů.

Konstatujeme-li o hmotě, a proti tomu nikdo nic nenamítá, že je přírodní jev, a totéž o duchovní schopnosti člověka, tak zajisté víme o obou ještě velmi málo, avšak přece jen tolik, že to jsou sourozenci a že je nikdo nesmí příliš od sebe oddělovat. Nikdo nesmí mezi oběma učinit rozdíl toto genere**, toto caelo.

Chceme-li například víc vědět o hmotě, musíme postupovat podle vzoru starých muzeálních zoologů a herbářových botaniků. Musíme se snažit zjistit, prozkoumat a popsat její různé třídy, čeledi, druhy, jak vznikají, zanikají a vzájemně se mění jedna v druhou. To je věda o hmotě. Kdo chce víc, kdo má přemrštěné požadavky, nechápe vědění; nechápe ani vědu jako nástroj, ani jeho použití. Zabývají-li se

* — z hlediska věčnosti. *Red.*

** — úplný, zásadní (doslova o celý rod). *Red.*

staří materialisté jednotlivými hmotami, chovají se naprosto vědecky. Zabývají-li se však abstraktní hmotou, jejím obecným pojmem, nevědí si vůbec rady s vědeckým názvoslovím. Je zásluhou idealistů, že umění zacházet s abstrakcí a obecnými pojmy rozvinuli aspoň natolik, aby novější socialistický materialismus mohl konečně poznat, že jednotlivé druhy hmoty a pojmy jsou běžné produkty přírody, že neexistuje a nemůže existovat nic, co nepatří do ničím neomezené kategorie přirozeného světa.

Zásluha
idealismu

NB

Náš materialismus se soustřeďuje především na poznávání společné povahy ducha a hmoty. Když si tento moderní materialismus vybírá za objekt bádání lidského ducha, zachází s ním jako s každým jiným materiálem určeným k bádání, tedy tak, jak při zkoumání a popisování svých objektů postupují muzeální zoologové, herbářoví botanici a darwinisté. Tito zoologové a botanici svou klasifikací nesporně objasnili tisíce druhů. Bylo to však slabé světlo, ale Darwin je natolik zesílil, že takto ještě zesílené zastínilo to, co bylo původně na počátku. Staří „systematici“ však museli také „poznávat“, dříve než mohli klasifikovat. Proto je i Darwinovo poznání jen nomenklaturou vnesenou do pojmu vývoj a díky popisu přírodních procesů podává výstižnější obraz shromážděných faktů...

Materialistická
teorie
poznání

α | β

Popisování
a
objasňování

Materialistická teorie poznání tedy konstatuje, že lidský orgán poznání nevyzařuje žádné metafyzické světlo. Je částí přírody, který odráží jiné části přírody, a jeho tvůrčí povahu objasníme, když ji popíšeme. Takový popis vyžaduje, aby teoretik poznání nebo filozof svůj předmět zkoumal právě tak exaktně jako zoolog zvířectvo. Tomu, kdo by mi chtěl vyčítat, že to sám už tak nedělám, odpovídám, že ani Řím nebyl postaven za jediný den.

Odrážení
jiných
částí
přírody

Tito osvícení přírodovědci velmi dobře pochopili, že věčný pohyb přírody přizpůsobováním, děděním, přirozeným výbě-

rem, bojem o život atd. vytvořil z protoplazmy a měkkýšů slony a opice. Je však s podivem, když nechtějí pochopit, že se tímto způsobem vyvinul také duch. Proč by se s rozumem nemohlo stát totéž, co se stalo s kostmi?...

NB
Postupný
přechod
od hmoty
k duchu

Jako muzeální zoolog poznával svá zvířata tím, že popsal třídu, druh a čeleď, do které jsou zařazena, tak by měl i lidský duch zkoumat sám sebe studiem různých druhů tohoto ducha. Každý člověk má svůj zvláštní intelekt a všechny intelekty dohromady je třeba chápat jako výtvořiny jednoho obecného ducha. Tento obecný lidský duch má, právě tak jako individuální, svůj vývoj zčásti za sebou. Prošel různými, mnohotvárnými metamorfózami. Sestoupíme-li přesně až k začátkům lidstva, dostaneme se ke stupni, kdy božská jiskra klesla až ke zvířecosti. Lidský duch, který se stal zvířecím, tvoří potom most k vlastním zvířecím duchům, a tak se dostáváme k duchům rostlin, lesů a hor. To znamená: Takevým způsobem dospíváme k poznání, že mezi duchem a hmotou, právě tak jako mezi všemi částmi univerzální jednoty přírody, jsou postupné přechody, a mi- zivý rozdíl není metafyzický, nýbrž je pouze ve stupni.

NB

Protože starý materialismus nepochopil tuto skutečnost, protože nedovedl pochopit pojmy hmota a duch jako abstraktní obrazy konkrétních procesů, protože pro své náboženské volnomyšlenkářství a pro podceňování božského ducha nevěděl, co si počít s přirozeným duchem, pro tuto nevědomost vůbec nedovedl překonat metafyziku. Proto nazývá Bedřich Engels tento, v terminologii bezradný — materialismus metafyzickým, a materialismus sociální demokracie, který prošel lepší školou předchozího německého idealismu, dialektickým.

NB

NB

Pro tento materialismus je duch souhrnným pojmenováním duchovních jevů právě tak, jako je hmota souhrnným pojmenováním materiálních jevů, které spolu figurují pod pojmem a názvem přírodní jevy. Je to nový teoreticko-poznávací způsob myšlení, který proniká do všech speciálních věd, do všech myšlenek jednotlivých oborů a vytyčuje tezi, podle níž se všechny věci na světě mají posuzovat sub

specie aeternitatis, z hlediska univerza. Toto věčné univerzum a jeho časově omezené projevy se tak prolínají, že veškerá věčnost je časová a všechno časové je věčné.

Substanciální způsob myšlení sociální demokracie tedy vrhá také nové světlo na problém, s nímž se idealismus tolik natrápil, neboť se táže: Jak myslí ve skutečnosti člověk, jak se rozlišují subjektivní a objektivní myšlenky? Odpověď: Nerozlišuj příliš. I nejmýšlivější představa, i nejpravdivější myšlenka ti může poskytnout jen obraz univerzální mnoho- α
tvárnosti, která se odehrává v tobě i mimo tebe. Odlišovat α
reálné obrazy od fantastických není vůbec tak těžké a každý α
umělec to dokáže přesně. Fantastické představy pocházejí α
ze skutečnosti a nejmýšlivější představy o realitě jsou nutně α
oživeny určitou dávkou fantazie. Výstižné představy a pojmy α
nám znamenitě slouží právě proto, že jejich výstižnost není
ideální, nýbrž pouze přibližná.

Naše myšlenky se nemohou a nesmějí „shodovat“ se svými objekty v nepřirozeném, metafyzickém smyslu slova. Chceme, máme a můžeme získat jen přibližnou ideu reality. Proto se může realita pouze přiblížit našim ideálům. Mimo ideu nemůže existovat žádný matematický bod, žádná matematická přímka. Reálně jsou všechny přímky spjaty se svým protikladem — zakřiveností, tak jako je nejvyšší spravedlnost postižitelná nespravedlností. Pravda totiž nemá ideální, nýbrž substanciální povahu, je materialistická.

Nelze ji postihnout v myšlenkách, nýbrž očima, ušima a rukama, není produktem myšlenky, nýbrž naopak myšlenka $\left(\left(\text{NB} \right. \right.$
je produktem univerzálního života. Živé univerzum je
ztělesněná pravda.

I V

DARWIN A HEGEL

[226—233] Tím chceme především poukázat na to, že filozofie $\left\| \text{NB} \right.$
a přírodní vědy nejsou od sebe tak vzdáleny. Tentýž lidský
duch zkoumá obě sféry touž metodou. Metoda přírodních věd je
exaktnější, avšak pouze co do stupně, nikoli substanciálně...

Rádi přiznáváme téměř zapomenutému Hegelovi čestné

místo Darwinova předchůdce. Lessing nazval svého času Spinozu „mrtvým psem“.* Právě tak je nyní přežitkem Hegel, přestože podle Hayma, který se zabýval jeho životopisem, měl svého času v literárním světě takový význam, jaký měl Napoleon I. ve světě politickém. Spinoza dávno už není „mrtvým psem“ a také Hegelovi se od příštích generací dostane zaslouženého uznání. Nemá-li je nyní, je to pouhý přechodný jev dnešní doby.

NB

Mistr, jak známo, prohlásil, že z mnoha jeho žáků ho pochopil pouze jeden, a i ten špatně. Všeobecné nepochopení musí být tedy nepochybně spíše důsledkem nejasnosti v práci mistra než nechápavosti žáků. U Hegela nelze všechno pochopit, protože ani on sám všechno nechápal. Přesto je geniálním předchůdcem Darwinova učení o vývoji. Právě tak můžeme zdůvodnit a bude to správné, když řekneme opak, totiž že Darwin geniálně rozvinul Hegelovu teorii poznání...

NB

Sporadické vzlety přírodních věd nad oblaky a exaktní záblesky filozofů mají čtenářům dokázat, že obecné a zvláštní spolu ladí...

Abychom si ujasnili vztah mezi Hegelem a Darwinem, nemůžeme jinak než se dotknout nejhlubších a nejskrytějších otázek vědy. K nim patří především předmět filozofie. Předmět je pro Darwina nedvojsmyslný. Znal svůj předmět. Je ale třeba poznamenat, že Darwin, který svůj předmět znal, chtěl ho přesto probádat, neznal ho tedy úplně. Darwin svůj předmět — „vznik druhů“ — zkoumal, avšak neprozkoumal ho úplně.

NB

Atom je
neměřitelný,
nekonečný

To znamená: Předmět každé vědy je nekonečný. Zda chce někdo změřit nekonečno nebo nejmenší atom, vždy má co dělat s neměřitelným. Příroda je ve svém celku i ve všech svých částech neprozkoumatelná, to znamená nevyčerpatelná, nepoznatelná, bez začátku a bez konce. Poznání této *ušední nekonečnosti* je *výsledek* vědy, přestože tato věda vyšla z přehnané náboženské nebo metafyzické nekonečnosti.

Atom je ne-
vyčerpatelný

* Text je nepřesný. Dietzgen má zřejmě na mysli Hegelovu předmluvu k druhému vydání Encyklopedie filozofických věd, kde se píše: „Lessing svého času řekl, že lidé zacházejí se Spinozou jako s mrtvým psem.“ *Red.*

Darwinův předmět je právě tak nekonečný a dokonale neprozkoumatelný jako Hegelův. Jeden zkoumal vznik druhů, druhý lidské myšlenkové procesy. Výsledkem činnosti obou je učení o vývoji.

Jde o dva velikány a o velkou věc. Snažíme se dokázat, že tito muži táhli za jeden provaz, jedním směrem, ne opačným. Pozvedli monistický světový názor a podepřeli ho pozitivními objevy, které byly do té doby neznámé...

Zásluhou našeho Hegela je, že postavil samovývoj přírody na široký základ, že zbavil vědu v nejobecnější formě klasifikačního hlediska. Darwin kritizuje překonané klasifikační hledisko, pokud jde o zoologii, Hegel obecně. Věda postupuje ze tmy na světlo. Také filozofie, které jde o osvětlení myšlenkového procesu člověka, postupuje; že svůj speciální objekt sledovala spíše jen pudově, to jí bylo dostatečně známo už před Hegelem... NB

Hegel přichází s teorií vývoje; učí, že svět nebyl stvořen; žádné stvoření, žádné neměnné [233] bytí, nýbrž dění vytváří samo sebe. Jako u Darwina přecházejí třídy živočichů jedna v druhou, tak přecházejí u Hegela všechny třídy světa nevyhnutelně jedna v druhou, nic a něco, bytí a dění, kvantita a kvalita, čas a věčnost, vědomí a nevědomí, progres a stagnace. NB

Nikdo nebude filozofovi vyčítat, že do svého díla vnesl co nejméně světla a že své dílo učinil co nejdokonalším. Jeho učení učinilo další vývoj právě tak málo zbytečným jako Darwinovo; podnítilo celou vědu, celý lidský život, a to velmi markantně. Hegel anticipoval Darwina, avšak Darwin bohužel neznal Hegela, který mu byl tak blízký. Toto „bohužel“ nemá být výtka velkému přírodovědci, je to jen naše připomínka, abychom dílo odborníka Darwina doplnili prací velkého zobecňovatele Hegela a snažili se dosáhnout větší jasnosti. NB NB (α)

Viděli jsme, jak nejasná byla Hegelova filozofie, takže mistr mohl říci o svém nejlepšímu žákovi, že ho správně nepochopil. K objasnění nejasného přispěl nejen jeho pokračovatel Feuerbach a jiní hegelovci, nýbrž celý vědecký, politický a ekonomický vývoj světa...

[235—243] Že naši největší básníci a myslitelé mají tendenci k „monistické, nejčistší formě víry“ a usilují o fyzikální názor na přírodu, který nepřipouští žádnou metafyziku a odstraňuje z vědeckého světa nadpřirozeného boha i se vším haraburdím zázraků, v tom má Haeckel úplnou pravdu. Jestliže však velmi nadšeně tvrdí, že tato tendence „se už dávno plně projevila“, pak je na velikém omylu, dokonce i pokud jde o něho samého a jeho vlastní vyznání víry. Ani Haeckel ještě neumí myslet monisticky.

Tuto výtku ihned blíže zdůvodníme; chtěli bychom však ještě předem konstatovat, že se netýká jen Haeckela, nýbrž celé školy našeho moderního přírodovědeckého bádání, protože nepřihlíží k výsledkům, kterých ve svém vývoji za půl třetího tisíciletí dosáhla filozofie, ne menším a ne větším než empirické přírodovědecké bádání...

Toto Haeckelovo vyznání obsahuje tři teze, které oddělujeme jednu od druhé a které nám mají dokázat, že „monistický světový názor“ se ještě u nejradikálnějšího představitele přírodovědeckého bádání dostatečně neprojevil.

NB || Za obecný prazáklad všeho bytí považuje stará víra osobního boha, který je nadpřirozený, nepopsatelný, nepostizitelný, duch nebo mystérium. Nové náboženství à la Haeckel je založeno na víře, že příroda, kterou nazývá postaru bohem, je společným prazákladem všech věcí...

NB || Rozdíl mezi všedním, přirozeným a mezi nepřirozeným, mezi fyzickým a metafyzickým zjevením, náboženstvím a božstvím je tak veliký, že by měl darwinista Haeckel vzhledem k vyhraněnému názoru na přírodu skutečně právo zřící se starých jmen i bohem zjeveného náboženství a „destruktivně“ proti němu postavit monistický světový názor. Darwinismus tak nepostupuje a tím prozrazuje pouze předpojatost svého učení o vývoji...

Že však Haeckel jako nejvyspělejší představitel přírodovědeckého monismu ještě stále sedí na tomto dualistickém koni, drasticky prozrazuje jeho třetí teze, která považuje prazáklad všech jevů „při nynější (organizaci našeho mozku“ za nepoznatelný.

Co je to *nepoznatelný*?

Ze souvislosti mezi větami, v nichž se toto slovo objevuje, evidentně vyplývá, že je tento přírodovědec v zajetí metafyziky. Žádnou věc, ani nejmenší atom nelze poznat dokonale. Kein Atömchen ist auszukennen*

Každý je ve svých tajemstvích nevyčerpatelný, tak jako je nepomíjivý a nezničitelný... NB

V přírodě je plno mystérií, která bádajícímu duchu připadají jako profánní všednosti. Z hlediska vědeckých problémů je příroda nevyčerpatelná. Zkoumáme je a nikdy je definitivně neprozkoumáme. Zdravý lidský rozum má úplnou pravdu, pokládá-li svět nebo přírodu za neprozkoumatelnou, neproniknutelnou. Má však rovněž velkou pravdu, když zavrhuje metafyzickou nezdůvodnitelnost světa jako přehnané bláznovství a pověru. Se zkoumáním přírody nikdy neskončíme. A přesto, čím dále se dostávají přírodní vědy ve svém bádání, tím eklatantněji vystupuje do popředí, že se nevyčerpatelných mystérií nemusí vůbec bát, že tady podle Hegela „není nic, co by jim stálo v cestě“. Z toho vyplývá, že denně čerpáme z nevyčerpatelného „prazákladu všech věcí“, a to pomocí svého poznávacího nástroje, jehož vhodnost pro výzkum není o nic méně univerzální, než je příroda nekonečně bohatá na všední mystéria. NB

Za daného uspořádání našeho mozku! Zajisté! Náš mozek se na základě pohlavního výběru a boje o život bude ještě značně rozvíjet a bude stále hlouběji postihovat tento přirozený prazáklad. Je-li to myšleno tak, rádi souhlasíme. Avšak darwinista, který je v zajetí metafyziky, to tak nemyslí. Lidský rozum je prý pro dokonalé prozkoumání světa příliš nepatrný. Proto máme věřit ve „vyššího“ nadpřirozeného ducha a „destruktivně“ proti němu nebojovat... NB

Hegelovo učení o vývoji je mnohem univerzálnější než Darwinovo. Proto však nebudeme ještě jedno druhému nadřazovat nebo podřizovat, nýbrž budeme jedno druhým doplňovat. Učí-li nás Darwin, že obojživelníci a ptáci nejsou na věky oddělené třídy živočichů, nýbrž živí tvorové, kteří vznikají jeden z druhého a jeden do druhého přecházejí, pak NB

* Ani nejmenší atom nelze poznat dokonale. Red.

NB |||| Hegel učí, že všechny třídy, celý svět je živá bytost, která nemá nikde pevné hranice, takže samo poznatelné a nepoznatelné, fyzické a metafyzické přechází jedno v druhé. Naprosto nepostižitelné — to je věc, která nepatří k monistickému, nýbrž k náboženskému, dualistickému světovému názoru...

||| Podle našeho monismu je příroda prazákladem všech věcí. Je také základem naší poznávací schopnosti. Tato schopnost je však podle Haeckela příliš malá, než aby mohla poznat prazáklad. Jak to spolu souvisí? Příroda je jako prazáklad poznávána, ale má být „nepoznatelná“!?

NB |||| Strach z destruktivních tendencí zachvátí i tak rozhodného teoretika evoluce, jako je Haeckel. Upouští od své teorie a setrvává ve víře, že se Erscheinungen* lidský duch musí spokojit s přírodními jevy, že na plnou pravdu o přírodě nestačí. Prazáklad je prý takový objekt, který nenáleží přírodním vědám...

O panteistických názorech našich největších básníků a myslitelů, vrcholících v přesvědčení o jednotě boha a přírody, nám zanechal Hegel obzvlášť charakteristickou teorii. Podle něho poznáváme nejen jednotu věcí, nýbrž i rozdíl mezi nimi. Špic je pes jako mops, avšak tato jednota nevyklučuje rozdílnost. Vždyť příroda má mnoho podobného s pánembohem: vládne od věčnosti do věčnosti. Protože náš duch je její přirozený nástroj, ví příroda všechno, co lze vědět. Je vševědoucí, a přesto se přirozená moudrost natolik liší od božské, že tu věda poskytuje dostatečný důvod k destruktivní tendenci úplně odstranit boha, náboženství a metafyziku, odstranit je rozumně, do té míry, do jaké se odstranit dají. Tyto zmatené ideje jsou jednou už tady a budou tady na věky věků...

NB |||| A dávají-li staré poznatky o zvířatech jen chudý obraz a nové, Darwinovy, obraz plnější a pravdivější, naše vědomosti se tím nerozšiřují, jen pokud jde o život zvířat. Současně získáváme poznatek týkající se naší poznávací schopnosti, totiž že tato naše schopnost není nadpřirozeným zdrojem pravdy, nýbrž nástrojem podobným zrcadlu, který odrážá věci světa neboli přírodu...

[248–249] Kant uvažuje takto: I když je náš rozum omezený pouze na poznávání přírodních jevů, i když už

* Jevy. Red.

nemůžeme nic víc vědět, musíme přesto věřit v něco tajemného, vyššího, metafyzického. Za tím musí něco být, „protože kde jsou jevy, musí být také něco, co se jeví“, uzavírá Kant. Tento závěr je pouze zdánlivě exaktní. Nestačí, aby se přírodní jevy jevily a aby za tím nebylo nic?

versus
Kant

Nic nepřírozeného, nic nepochopitelného, nic kromě vlastní přírody? Avšak nechme to! Kant odstranil metafyziku aspoň formálně z vědy, ponechal ji však víře...

NB

[251] Kant zanechal svým následovníkům nadmíru pokorný názor: lampička lidského poznání je podle něho příliš slabá, než aby mohla osvětlit nějakého netvora. Dokážeme-li, že naše světlo není ani menší ani větší, o nic víc ani méně zázračné než objekt, který má být osvětlen, skoncujeme s vírou v zázraky nebo v nějakého netvora a skoncujeme s metafyzikou. Pak člověk ztratí svou přílišnou pokoru. A náš Hegel k tomu velmi podstatně přispěl.

NB

Co je metafyzika? Podle názvu to byla vědecká disciplína, která ještě dosud vrhá stíny na současnost. Co hledá, o co usiluje? Chce se samozřejmě poučit! O čem ale? O bohu, svobodě a nesmrtelnosti. V naší době to zní příliš pátersky.

NB

I když nazveme tento obsah klasickým obsahem pravdy, dobra a krásna, je přesto velmi důležité, abychom ujasnili sobě i čtenáři, co vlastně metafyzikové hledají a o co usilují. Jinak nelze uspokojivě zhodnotit ani popsat, co vykonal i co nevykonal Darwin a Hegel, a čeho se tedy mají ujmout jejich pokračovatelé...

V

SVĚTLO POZNÁNÍ

[255—266] Lze uvést tucty citátů ze současné literatury, které konstatují, že existuje absolutní propast mezi všedním poznáním přírody a metafyzickou potřebou. To znamená, že v otázce „kde najít objasnění“ je nekonečný zmatek. Ale skutečně klasický výkon v popletenosti podal F. A. Lange ve svých Dějinách materialismu. Odhlédneme-li od mnoha dobrých stránek a předností díla, avšak druhořadých, i od

NB

NB ||| autorova demokratismu blízkého k socialistické straně, což mu rádi přiznáváme, zmítá se Lange velmi uboze, pokud jde o jeho filozofické názory, v osidlech metafyziky. A právě v této neustálé nerozhodnosti a váhavosti spočívá význam tohoto díla. I když žádný úkol neřeší a nic nerozhoduje, problém je přesto nastolen tak jasně, že se konečné řešení nutně nabízí samo sebou.

α NB ||| Pak přicházejí odpůrci jako dr. Gideon Spicker (O vztahu přírodních věd k filozofii), poukazují na toto zmítání a zneužívají svou oprávněnou kritiku k tomu, aby současně s Langem zdiskreditovali i materialismus...

Materialismus, který si umí poradit s poznáváním a vysvětlováním nejrůznějších oblastí vědy, zanedbal dosud *oblast poznání*, a proto nemohl ani historik, který je materialismu nakloněn, zvítězit nad troskami idealismu...

„Jsou dvě místa,“ píše Lange, „u nichž se musí duch zastavit. Nejsme s to pochopit atomy a nejsme schopni z atomů a jejich pohybu vysvětlit ani sebenepatrnější projev vědomí... Pojem hmoty a jejich sil můžeme sice otáčet a obracet podle libosti, vždy však nakonec narazíme na něco nepochopitelného... Ne neprávem zachází Du Bois-Reymond příliš daleko, když tvrdí, že celé naše poznání přírody ve skutečnosti není ještě vůbec poznáním, nýbrž pouhým *surrogátem* vysvětlení... To je bod, který systematici a apoštolové mechanistického světového názoru tak nevšímavě pomíjejí — otázka poznání přírody.“ (F. A. Lange, Dějiny materialismu 2, s. 148—150.)

Tato přesná citace byla vlastně zbytečná, protože takové konstatování je notoricky známé. Tak mluví nejen Lange, ale i Jürgen Bona Meyer a von Sybel, tak by mluvili Schäßfle a Samter, kdyby se mohli k této věci vyslovit. Tak se vyjadřuje celý oficiální svět, pokud se dostal dál než kapucíni. Avšak Lange nepoznal ((důkladně sociální demokraty, jinak by věděl, že i oni v tomto bodě doplnili mechanistický světový názor.

NB ||| „Hegelův velký krok zpět ve srovnání s Kantem,“ říká Lange, „spočívá v tom, že se u něho úplně vytratila myšlenka obecnějšího způsobu poznání věcí, než je lidský.“ V této větě tedy lituje, že Hegel nespekuloval se žádným nadlidským poznáním. My odpovídáme: Reakční vytrubování hesla Zpět ke Kantovi, které se teď ozývá ze všech stran, vychází z oblundé

tendence vrátit vědu a lidské poznání zpět a podřídít je „obecnějšímu způsobu poznání“. Určitá, jednou vybojovaná vláda člověka nad přírodou by se měla opět zrušit a ze starého železa bychom měli vytáhnout korunu a žezlo pro dávno zapomenutého plivníka, aby opět zavládla pověra. Filozofické proudy naší doby jsou vědomé nebo nevědomé reakce proti zjevně narůstající svobodě lidu. |||NB

Stačí se jen nepatrně zahloubat do obsahu metafyzické myšlenky o „hranicích poznání“, která jako červená nit prochází kapitolami slavné Langovy knihy a kterou současný učený svět halasně opakuje, takže z toho poznáváme, že jde o bezmyšlenkovitě fražérství. „Atomy nelze pochopit a vědomí nelze vysvětlit.“ Jenže celý svět se skládá z atomů a z vědomí, z hmoty a z ducha. Je-li jedno i druhé nepochopitelné, co může rozum vůbec chápat a vysvětlit? Lange má pravdu, vlastně vůbec nic. Vždyť naše takzvané chápání není naprosto žádné chápání, nýbrž pouhý surogát. Snad jsou i šedá zvířata, kterým se všeobecně říká osli, pouze surogáty oslů, a skutečné osly je třeba hledat mezi výše organizovanými bytostmi... |||NB

Světlo poznání činí z člověka pána přírody. S jeho pomocí můžeme mít v létě led a v zimě letní ovoce i květy. Tato jeho vláda však zůstává stále omezená. Všechno, co může člověk udělat, dělá pouze díky přírodním silám a materiálům... |||NB

[261] Tak jako v technické výrobě mají přírodní jevy podobu těles, musí se ve vědě projevovat změny v přírodě v podobě duchovní. Jako výroba v konečném důsledku neuspokojuje přemrštěnou potřebu tvořivosti, tak i věda neboli „poznávání přírody“ nechává neuspokojenou přehnanou potřebu vysvětlit příčinnou souvislost. Jako rozumný člověk nebude bédovat, protože k vytvoření čehokoli stále potřebuje materiál a protože z ničeho, ze zbožných přání nemůže nic udělat, nebude ani chtít ten, kdo pochopil povahu poznání, vyjít za hranice zkušenosti. K poznávání nebo k vysvětlování, právě tak jako k tvoření potřebujeme materiál. Žádné poznání nemůže tedy objasnit, odkud se bere materiál nebo kde je jeho počátek. Svět jevů neboli materiál je prvotní, substanciální, nemá počátek ani konec, ani původ. Materiál je tady a bytí je materiální (v širším smyslu slova) a poznávací schopnost člověka neboli vědomí je částí tohoto materiálního bytí, která jako všechny |||NB

|| ostatní části může vykonávat jen určitou, omezenou funkci:
|| poznávat přírodu...

Protože od té doby, co čtvrtý stav vyhlásil své požadavky, musí naši oficiální učenci dělat konzervativní, reakční politiku. Teď tvrdohlavě trvají na svém a chtějí, aby se neduh stal chronickým, takže se vracejí před Kanta. Nebožtíku Langemu se to stalo v nevinném poblouznění. Jenže jeho mnozí pokračovatelé jsou prohnání darebáci. Chtějí práci svého předchůdce zneužít jako vhodný prostředek proti nové společnosti a nás tak donutit, abychom kritiku rozumu dovedli až k jeho kořenům.

NB || Všechno, co vnímáme, říkají novokantovci, můžeme vnímat jen prostřednictvím vědomí. Všechno, co vidíme, slyšíme, cítíme, se k nám musí dostat přes médium počítku, tedy přes duši. Proto nemůžeme věci vnímat dokonale pravdivě, nýbrž jen tak, jak se jeví naší subjektivitě. Podle Langeho jsou „počítky materiálu, z kterého je vybudován reálný vnější svět“. „Problém, o který tu jmenovitě jde (sv. 2, s. 98), lze zcela přesně vymežit. Podle Kanta je to svého druhu jablko prvotního hříchu: vztah mezi subjektem a objektem v poznání.“

Objectiv podle Kanta NB || Tak svádí každý svůj vlastní hřích na pokantovskou filozofii. Dejme slovo Langemu: „Podle Kanta pramení naše poznání ze vzájemného působení obou (subjektu i objektu); nekonečně jednoduchá, a přesto znovu a znovu podceňovaná zásada. Z tohoto názoru vyplývá,“ pokračuje Lange, „že náš svět jeví není pouhým produktem naší představivosti, nýbrž plodem objektivních účinků a jejich subjektivního utváření. Tedy ne to, co tak nebo onak poznává jednotlivec díky své náhodné náladě nebo nedokonalé organizaci, nýbrž to, co díky své smyslovosti a rozumu musí poznávat lidstvo jako celek, nazýval Kant v jistém smyslu objektivním. Nazýval také poznání objektivním, pokud mluvíme pouze o vlastní zkušenosti. Naproti tomu je nazýval také transcendentním nebo — jiným slovem — nesprávným, aplikujeme-li takové poznání na věci o sobě, to znamená na věci existující absolutně, nezávisle na našem poznání...“

NB || No ano, materialisté doposud nebrali v úvahu subjektivní element našeho poznání a nekriticky považovali

smyslový objekt za bernou minci. Tuto chybu je třeba |||
napravit.

Považujme svět za to, čím je podle Kanta: za směsici subjektu a objektu. Trvejme však na tom, že celý svět je jediná směsice, tedy jednota. Trvejme také na tom, že tato jednota je dialektická, tj. že se skládá ze svého protikladu, ze směšování neboli mnohosti. A v mnohosti světa jsou věci jako různá dřeva, různé kameny, stromy a kusy hlíny atd., které se bezpochyby nazývají objekty. Říkám „nazývají“, neříkám ještě, že jimi jsou. Jsou rovněž věci jako barvy, vůně, teplo, světlo atd., jejichž objektivita je již méně jistá. Pak následují věci, které jsou ještě odtažitější, jako fyzické bolesti, rozkoš a jarní poblouznění, které jsou rozhodně subjektivní. Nakonec existují ještě objekty, které jsou subjektivnější a neobjektivnější, tedy v komparativu a superlativu, jako náhodné nálady, sny, halucinace atd. Tím jsme se dostali k jádru celé věci. Materialismus zvítězil, když se musí přiznat, že proces snění je skutečný, faktický, i když se nazývá subjektivní. Pak ochotně uznáme „kritickým“ filozofům, že dřevo a kameny, všechny věci, kterým se fakticky říká objekty, jsou nám právě tak zprostředkovány zrakovými a hmatovými pocity. Nejsou to tedy žádné čisté objekty, nýbrž subjektivní procesy. Rádi uznáváme, že už myšlenka čistého objektu nebo „věci o sobě“ je pokřivená, jako by byla z jiného světa.



||| NB

Rozdíl mezi subjektem a objektem je relativní. Oba jsou téhož druhu... To, co vnímáme svou poznávací schopností, vnímáme jako část celku a jeho celou část.

[268—272] Pochopení této dialektiky objasňuje a vysvětluje mystický pud hledat pravdu za zdáním, to znamená za každým predikátem hledat subjekt. Pouze při neznalosti dialektického operování s pojmy může tento pud natolik vybočit z kolejí, že bude hledat subjekt mimo predikát a pravdu mimo jev. Kritická teorie poznání musí uznat jako zkušenost sám nástroj zkušenosti, a tak nemůže být ani řeči o vycházení za hranice zkušenosti.

Přijdou-li současní filozofové v čele s historikem materialismu a prohlásí-li, že svět jsou jevy, to je objekty poznání přírody, že toto poznání má co dělat se změnami, že však hledáme vyšší poznání neboli věčné, podstatné objekty, pak je jasné, že to jsou darebáci

((nebo blázni, kteří se nechtějí spokojit se všemi zrnky z hromady písku, nýbrž za všemi zrnky hledají ještě jednu, zvláštní hromadu písku bez zrneku.

Kdo se tedy nadobro rozešel se slzavým údolím světa jevů, ať nasedne spolu s nesmrtelnou duší do ohnivého vozu a vznese se na nebe. Kdo však chce zůstat na zemi a věřit ve spásu vědeckého poznání přírody, musí se důvěrně seznámit s materialistickou logikou. To je: § 1: Království intelektu je jen z tohoto světa. § 2: Operace, kterou nazýváme poznáváním, chápáním a objasňováním, nemá a nemůže znamenat nic jiného než klasifikaci tohoto světa smyslově jednotného bytí podle rodů a druhů, má a může se zabývat pouze formálním poznáváním přírody. Jiné poznání neexistuje.

Pak se však objeví metafyzický pud, který se nespokojuje „formálním poznáním“ a chce poznávat, sám nevěda jak.

NB || Jemu nestačí klasifikovat zkušenosti rozumem. Co přírodní vědy nazývají vědou, považuje pouze za surogát, chudé, omezené vědění. Žádá neomezené zduchovnění, aby se věci načisto rozplynuly v pochopení. Proč však nechce tento sympatický pud přiznat, že má přemrštěné požadavky? Svět nepochází z ducha, nýbrž naopak. Bytí není druh intelektu, nýbrž intelekt

NB ||| je druh empirického bytí. Bytí je to absolutní, které je všude a věčně; myšlení je jen jeho zvláštní, omezená forma...

Věda nebo poznání by neměly nahrazovat život, život by se neměl a také se nemůže rozplynout ve vědě, protože je něčím víc. Proto ani nelze poznáváním nebo objasňováním žádnou věc ovládnout. Žádnou věc nelze dokonale poznat, třešni právě tak málo jako počítek. I když jsem

NB ||| Erscheinungen und Wesen* třešni podle všech požadavků vědy botanicky, chemicky, fyziologicky atd. prozkoumal a poznal, poznám ji přesto skutečně, jen když jsem současně ucítil její vůni, okusil ji, ochutnal, viděl, ohmatal a spolkl...

((((Dnešní nelitostná a žalostná filozofická kritika líčí lidský rozum jako chudého ubožáka, který může objasnit pouze povrchové jevy věcí. Skutečné objasnění je mu prý nedostupné, podstata věcí neprozkoumatelná. Potom je třeba se zeptat, zda má každá věc zvláštní podstatu, zda je podstat

* Jevy a podstata. *Red.*

nekonečně mnoho nebo zda je celý svět jen jedna jediná podstata. Lze tedy snadno zjistit, že naše hlava má schopnost uvést vše do souvislostí, všechny díly shrnout a všechny souhrny dělit. Intelekt činí ze všech jevů podstaty a všechny podstaty poznává jako jevy velké obecné podstaty přírody. Protiklad mezi jevem a podstatou není protiklad, nýbrž logická operace, dialektická formalita. Podstata univerza je jev a jeho jevy obsahují v sobě podstatu.

NB

Proto ať žije tento pud, metafyzická potřeba hledat za každým zdáním podstatu, avšak pod podmínkou, že uzná „formální poznání přírody“ jako jediné rozumnou praxi vědy. Snaha překročit hranice jevů a jít až k pravdě a podstatě je božský, nebeský, tj. vědecký pud. Nesmí však přehánět, musí znát své hranice. Božské a nebeské má hledat v pozemské pomíjivosti, neoddělovat své pravdy a podstaty od jevů. Smí hledat pouze subjektivní objekty, relativní pravdu.

NB

NB

S tím se snad ztotožňují také staří i noví kantovci. My nesouhlasíme pouze se sklíčenou rezignací, s pošilháváním po vyšším světě, jehož je jejich učení plné. Nesouhlasíme s tím, že „hranice poznání“ nemají být vůbec hranicemi a zároveň se udržuje víra v ničím neomezený rozum. Jejich rozum říká: „Kde jsou jevy, tam musí být také nějaké transcendentno, které se jeví.“ A naše kritika říká: To, co se jeví, je právě jev, subjekt a predikát jsou téhož druhu...

NB

Monistický světový názor přírodovědců — přírodovědců v užším smyslu slova — je nedostatečný... Monistickým

se náš názor stává teprve díky materialistické teorii poznání. Jakmile *vůbec* pochopíme vztah subjektu a predikátu, nelze už dále popírat, že náš intelekt je druh nebo forma empirické skutečnosti. Materialismus sice už dávno vyslovil tuto

NB

kardinální tezi, ta však zůstala pouhým tvrzením, antipaci. Aby se mohla věc dokázat, je potřeba obecně akceptovat, že věda nechce a nemůže nic jiného než klasifikovat smyslové pozorování podle rodů a druhů. Rozčlenění nebo rozčleněná jednota je všechno, co věda může a co je pro ni žádoucí.

Divoch si udělal fetiše ze Slunce, Měsíce a jiných věcí. Civilizovaní lidé udělali z ducha boha, ze schopnosti myslet

NB

|| fetiš. S tím se musí v nové společnosti skoncovat. V ní
|| žijí jedinci v dialektickém společenství, mnohost v jednotě.
Také světlo poznání si bude muset skromně uvědomit, že je
nástrojem mezi ostatními nástroji.

- 101: Marx über Dialektik* [101: Marx o dialektice]
256: Lange — erbärmlichste Zappelei in metaphysischer Schlinge [256: Lange — nejubožejší zmi-
tání se v osidlech meta-
fyziky]
233: Hegel stál v učení o vývoji výše než Darwin [233: Hegel stál v učení o vývoji
výše než Darwin]

*Glosy byly napsány nejdříve
v únoru a nejpozději v říjnu 1908*

*Uveřejňují se poprvé,
podle originálu*

* Glosy uveřejněné na levé polovině stránky napsal Lenin na přebal Dietzgenovy knihy. Čísla udávají stránky u Dietzgena (viz tento svazek, s. 406—407, 457, 462). *Red.*

G. V. P L E C H A N O V
Z Á K L A D N Í O T Á Z K Y
M A R X I S M U ²¹¹
P E T R O H R A D 1 9 0 8

[23—24]* Idealisté nejprve přeměňují myšlení v samostatnou, na člověku nezávislou podstatu („subjekt o sobě“) a potom prohlašují, že se v ní, v této podstatě, řeší rozpor mezi bytím a myšlením. Právě proto, že jí, na hmotě nezávislé podstatě, je vlastní samostatné, nezávislé bytí. A rozpor se v ní skutečně řeší, neboť co je tato podstata? Myšlení. A toto myšlení existuje — jest — nezávisle na všem ostatním. Ale takovéto řešení rozporu je čistě formální. Dosahuje se ho, jak jsme už řekli shora, jedině tím, že se odstraňuje jeden z elementů rozporu, totiž bytí nezávislé na myšlení. Bytí se tu stává prostou vlastností myšlení, a když říkáme, že daný předmět existuje, znamená to pouze, že existuje v myšlení... Být neznámá existovat v myšlení. V tomto směru je Feuerbachova filozofie daleko jasnější než filozofie J. Dietzgena. „Dokázat, že něco existuje,“ podotýká Feuerbach, „znamená dokázat, že to existuje nejenom v myšlení...“** NB

[28—31] Materialistický výklad dějin měl především metodologický význam. To velmi dobře chápal Engels, když napsal: „... nepotřebujeme ani tak holé výsledky jako spíše studium (das Studium); výsledky nejsou ničím bez vývoje, který k nim vedl...“***

Jednou z největších Marxových a Engelsových zásluh o materialismus je to, že vypracovali správnou metodu. Feuerbach soustředil

* Srov. *G. V. Plechanov*, Vybrané filozofické spisy III, Praha 1961, s. 130 n. *Čes. red.*

** *Werke X*, 187.

*** *Nachlass I*, 477. [Srov. *K. Marx - B. Engels*, Spisy 1, Praha 1957, s. 564. *Čes. red.*]

své úsilí na boj se spekulativním prvkem v Hegelově filozofii a nedostatečně ocenil a využil její prvek dialektický. Říká: „Skutečná dialektika není monolog osamoceného myslitele se sebou samým, nýbrž je to dialog mezi já a ty.“* Ale za prvé neměla dialektika ani u Hegela význam „monologu osamoceného myslitele se sebou samým“; a za druhé Feuerbachova poznámka správně určuje východisko filozofie, ne však její metodu. Tuto mezeru zaplnili Marx s Engelsem, kteří pochopili, jak by bylo pochybené v boji proti Hegelově spekulativní filozofii ignorovat jeho dialektiku...

NB Mnozí zaměňují dialektiku s učením o vývoji, a ona skutečně takovým učením je. Dialektika se však podstatně liší od vulgární evoluční „teorie“, jež je zcela postavena na principu, že ani příroda, ani dějiny nedělají skoky a že všechny změny ve světě se uskutečňují jen postupně. Už Hegel ukázal, že takto chápané učení o vývoji je směšné a neopodstatněné...

[33] Práva dialektického myšlení vůbec potvrzuje** dialektickými vlastnostmi bytí. I zde bytí podmiňuje myšlení...

[39] Vlastnosti geografického prostředí tedy podmiňují vývoj produktivních sil a vývoj produktivních sil zase podmiňuje vývoj ekonomických a po nich i všech ostatních společenských vztahů...

[42] Každému stupni vývoje produktivních sil odpovídá určitý charakter výzbroje, vojenského umění a konečně i mezinárodního, přesněji řečeno, mezispolečenského, tj. mimo jiné i mezikmenového práva. Kmeny lovců nemohou vytvářet velké politické organizace, protože je nízký stupeň rozvoje jejich produktivních sil nutí, aby se obrazně řečeno rozptýlily do všech končin v malých společenských skupinách a takto si obstarávaly obživu...

[46–47] Podle Marxe působí geografické prostředí na člověka prostřednictvím výrobních vztahů, vznikajících v daném místě na základě daných výrobních sil, jejichž vývoj závisí v prvé řadě na vlastnostech tohoto prostředí...

[65–66] Charakter „ekonomické struktury“ a směr, v jakém se tento charakter mění, nezávisí na lidské vůli, nýbrž na stavu produk-

* Werke II, 345.

** Engels. *Red.*

tivních sil a na tom, jaké změny nastávají ve výrobních vztazích a jsou pro společnost nezbytné v důsledku dalšího vývoje těchto sil. Engels to vysvětluje následujícími slovy: „Lidé tvoří své dějiny sami, ale dosud ne společnou vůlí podle společného plánu, a to ani ne v určité vymezené dané společnosti. Jejich snahy se vzájemně kříží, a právě proto ve všech takových společnostech se prosazuje nutnost, jejímž doplňkem a jevou formou je nahodilost.“* Lidská činnost sama je tu vymezena nikoli jako svobodná, nýbrž jako nutná, tj. zákonitá, tj. taková, jež se může stát předmětem vědeckého zkoumání. A tak historický materialismus, aniž přestává zdůrazňovat, že lidé mění okolnosti, zároveň poprvé dává možnost vědecky posuzovat proces této změny. A proto máme plné právo tvrdit, že materialistický výklad dějin poskytuje nutná prolegomena ke každému učení o lidské společnosti, které si činí nárok na vědeckost...

[68] V prvobytné společnosti, která ještě nezná rozdělení na třídy, má výrobní činnost člověka bezprostřední vliv na jeho světový názor i na jeho estetický vkus...

[81–82] Kdybychom chtěli stručně vyjádřit Marxův a Engelsův názor na vzájemný vztah mezi dnes dostatečně známou „základnou“ a neméně známou „nadstavbou“, vypadalo by to asi takto:

1. stav produktivních sil;
2. ekonomické vztahy tímto stavem podmíněné;
3. sociálně politické zřízení vzniklé na daném ekonomickém „základě“;
4. psychika společenského člověka, určovaná zčásti bezprostředně ekonomikou, zčásti celým sociálně politickým řádem na ní vybudovaným;
5. různé ideologie odrážející vlastnosti této psychiky...

[98] Vezměme si například naši současnou agrární otázku. Rozumnému statkáři, kadetovi, se může zdát „nucené vyvlastnění půdy“ více nebo méně — tj. nepřímou úměrně k výši „spravedlivé náhrady“ — smutnou historickou nutností. Kdežto rolníkovi, který usiluje o to, aby dostal „kousek půdy“, bude naopak připadat jako víceméně smutná nutnost jen tato „spravedlivá náhrada“, zatímco „nucené vyvlastnění“ se mu bude zcela jistě jevit jako svobodný výraz jeho vůle a nejcennější záruka jeho svobody.

Zde se dotýkáme snad nejdůležitějšího bodu v učení o svobodě,

* Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 39, Praha 1975, s. 226. *Čes. red.*

o němž Engels nemluví jen proto, že každému, kdo prošel Hegelovou školou, je tento bod jasný i bez jakéhokoli vysvětlování...

Feuerbach a Dietzgen. 24*.

Glosy byly napsány nejdříve v květnu 1908

Podle originálu

Částečně uveřejněny roku 1933

v publikaci Leninskij sbornik XXV

V plném znění poprvé uveřejněny

v roce 1958 ve 4. vydání

Spisů V. I. Lenina, svazek 38

* Jde o s. 24 Plechanovovy knihy (viz tento svazek, s. 469). *Red.*

V. ŠULJATIKOV
 OSPRAVEDLŇOVÁNÍ
 KAPITALISMU
 V ZÁPADOEVROPSKÉ
 FILOZOFII
 OD DESCARTA
 K E. MACHOVI ²¹²
 MOSKVA 1908

[5—10] V kruzích inteligence se ustálil tradiční postoj k filozofii... Filozofické myšlenky jsou velmi málo a velmi nedostatečně spojovány s jakýmkoli třídním základem...

Téhož názoru je i celá řada marxistů. Jsou přesvědčeni, že v řadách proletářské avantgardy je přípustná velká různorodost filozofických názorů, že nemá valný význam, vyznávají-li ideologové proletariátu marxismus nebo energetismus, novokantovství nebo machismus...

Zastávat tento názor znamená upadat do naivního, velmi politováníhodného omylu... Všechny filozofické termíny a formule bez výjimky, s nimiž filozofie operuje, ... slouží jí k označení společenských tříd, skupin, buněk a jejich vzájemných vztahů. Zabýváme-li se filozofickým systémem toho či onoho buržoazního myslitele, setkáváme se tu s obrazem třídního složení společnosti, popsaným konvenčními znaky ||| V nesprávné
||| nesprávné!

a reprodukujícím sociální profession de foi* jisté buržoazní skupiny...

Tyto obrazy nelze pokládat za něco, co by se dalo použít a sladit s proletářským světovým názorem. To by znamenalo propadnout oportunismu, pokoušet se slučovat neslučitelné...

K prvnímu skvělému pokusu o takovéto přehodnocení sic!

* — vyznání víry. Čes. red.

došlo už před několika lety. Článek soudruha A. Bogdanova Autoritativní myšlení* zahajuje nesporně novou !! éru v dějinách filozofie: poté, co tento článek vyšel, ztratila spekulativní filozofie právo operovat svými dvěma základními pojmy „duch“ a „tělo“; zjistilo se, že tyto pojmy vznikly na pozadí autoritativních vztahů a antiteze mezi nimi odrážela sociální antitezi — antitezi mezi organizujícími „špičkami“ a výkonnými „dolními vrstvami“. Buržoazní kritika práci ruského marxisty s obdivuhodnou důsledností zamlčovala...

jaký
nesmysl!

||| Za těchto okolností je sociálně genetický rozbor filozofických pojmů a systémů nejen žádoucí, ale dokonce nutný.

||| Jeden z nejnesnadnějších a nejsložitějších úkolů... Novodobé módní systémy, např. novokantovství nebo machismus...

||| Naše studie není určena omezenému okruhu odborníků...

||| O filozofii se zajímá démos... náš výklad má poněkud elementární charakter... Hledisko, jež zastáváme... si lze

X snadno osvojit, nebude-li dokládáno příliš rozsáhlým, nýbrž úsporně shromážděným materiálem...

I

ORGANIZUJÍCÍ A ORGANIZOVANÉ „PRINCIPY“

[11—14] Vznikla ekonomická nerovnost; organizátoři se postupně stali vlastníky výrobních nástrojů**, které kdysi náležely společnosti...

* Článek je zařazen do sborníku jeho statí Z psychologie společnosti. *Red.*

** V tomto případě se poněkud odchylujeme od výkladu, který podal soudruh Bogdanov; soudruh Bogdanov nepřikládá této okolnosti význam, který bezpochyby měla, dokonce se jí ani nezabývá. O této otázce jsme měli příležitost mluvit na jiném místě: Z historie a praxe třídního boje (v kapitolách o genezi vládnoucích tříd), vydání S. Dorovatského a A. Čarušnikova[¹⁰].

Produktivní vztahy „autoritativní“ společnosti... Prvobytný divoch začíná všude spatřovat projevy organizátorské vůle. „...vykonavatel je přístupný vnějším pocitům — je to fyziologický organismus, tělo; organizátor jim není přístupný, předpokládá se uvnitř těla; je to duchovní osobnost...“

??

to je zřejmý nesmysl!!

plané povídání a pustá fráze

To už je příliš „obecné“!! Fráze. Divoch a prvotní komunismus — nejasné. Materialismus a idealismus v Řecku rovněž.

Pojem ducha nabývá stále abstraktnějšího rázu.

jen

Když byla v dějinách řecké filozofie nastolena idealismus!

proslulá otázka: jak je možné, aby z čisté, neměnné, nemateriální substance vznikala mnohotvárnost pomíjivých jevů materiálního světa? jaký je vztah „bytí“ a „dění“? — nešlo tu přes tvrzení všemožných historiografů filozofie o nejvyšší vzlet ušlechtilé lidské myšlenky, o nejnezištnější snahu rozluštit největší tajemství vesmíru a navěky učinit lidský rod šťastným. Bylo to mnohem jednodušší! Že otázka byla vytyčena takto, to nesvědčilo o ničem jiném než o tom, že v řeckých městech dospěl proces diferenciaci společnosti tak daleko, že propast mezi sociálními „špičkami“ a „dolními vrstvami“ se prohloubila a stará ideologie organizátorů, odpovídající méně diferencovaným společenským vztahům, ztratila právo na existenci. Dříve, přes naprostý rozdíl mezi substancí a světem jevů, nevzbuzovala jejich bezprostřední vzájemná souvislost žádné pochybnosti. Nyní je tato souvislost popírána. Substance a svět jevů jsou prohlášováni za nesouměřitelné veličiny. Spojit je lze jen prostřednictvím různých mezičlánků. Nebo, vyjádřeno filozofičtěji, jejich vzájemnou souvislost nemůžeme zjistit ani smysly, ani běžným myšlením: zde musí spolupůsobit jakási zvláštní „idea“, zvláštní intuice.

tak, tak
A řecký materialismus?
a skeptické??

ORGANIZUJÍCÍ A ORGANIZOVANÉ „PRINCIPY“ V OBDOBÍ MANUFAKTURNÍ VÝROBY

[15—17] Tutéž otázku — že duchovní a materiální „princip“ nelze porovnávat a že neexistuje bezprostřední spojitost mezi nimi — položili a řešili zakladatelé nové filozofie...

Spiritualistické sympatie renesance a následujících období se obvykle jen letmo připomínají, avšak jsou velmi charakteristické...*

jaký
nesmysl

Středověký řemeslník jakožto organizátor plnil zároveň i výkonné funkce — pracoval spolu se svými tovaryši. Buržoazní manufakturista zná funkce jen jednoho typu: je to pouhý organizátor. V prvním případě je tu sice půda pro onen dualistický „způsob výkladu faktů“, který objasnil soudruh Bogdanov, ale přesto je antiteze mezi organizátorem a vykonavatelem poněkud zastřena, a proto antiteze, která ji odpovídá v oblasti ideologie, antiteze mezi duchovním a tělesným, aktivním a pasívním principem nemohla nabýt vyhraněné formy...

např.
vyučení
a učící se
od nich

ke s. 19

V dílně středověkého řemeslníka nebylo místa pro tzv. nevyučené, nekvalifikované pracovníky. V manufakturní dílně pro ně práce je. Tvoří zde „spodní vrstvu“. Nad nimi jsou jiné vrstvy, jiné skupiny dělníků, které se navzájem liší stupněm kvalifikace. Už mezi nimi vzniká určité organizátorské rozvrstvení. fráze Jdeme-li dále po vzestupném žebříčku článků, vidíme skupiny technických vedoucích podniku a úředníků. Majitel podniku je tedy „osvobo-

ale ne v tom
duchu,
jako ty²¹³

* Připomeňme si, že Marx v I. dílu Kapiálu a K. Kautsky upozorňují na závislost mezi abstraktními náboženskými názory a vývojem zbožní výroby.

|| pod jinými názvy: např. „duch“ je nahrazován „silou“ ...

Při takovém vulgarizování dějin filozofie se úplně zapomíná na boj buržoazie proti feudalismu.

V 17. století, ve dnech svých „bouřlivých snah“, hlásala anglická buržoazie učení, podle něhož má být všechno na světě vykládáno jako pohyb hmotných částic, probíhající s mechanickou nutností. Anglická buržoazie kladla tehdy základy velkokapitalistického hospodářství... Celý svět byl vykládán jako organizace hmotných částic, slučujících se podle imanentních zákonů...

Francouzská buržoazie v druhé polovině 18. století zaplavovala knižní trh takovýmito traktáty... A co je to vnitřní struktura podniků, to víme: je to panství hmoty a mechanických procesů. Z toho plyne závěr: člověk je stroj, příroda je stroj...

×) Pohyb hmoty je podmíněn hmotou samou, přesněji řečeno její vlastní silou (Holbach). Organizátorská vůle, jak je vidět, opět značně změnila svoji podobu, ale její existence je konstatována a uznávána za bezpodmínečně nutnou.

? > | Majitelé manufaktur | ne | vystupovali jako revoluční „bouřliváci“ ...*

×) A jejich boj proti kněžourství? Šuljatikov překroutil dějiny!

I I I

K A R T E Z I Á N S T V Í

|| [25—29] Organizování potřebují organizátora...

NB
jaký
nesmysl!

|| Organizátorské mezičlánky — „individuální duše“ mohou plnit svou organizátorskou úlohu jen tehdy, existuje-li nejvyšší organizátorské ústředí. Pouze ono

* V originále je německý termín Stürmer und Dränger. Čes. red.

je spojuje s proletariátem — „hmotou“ — v rámci organizovaného celku, manufakturní dílny...

||| *proleta-
riát =
hmota*

Descartovo pojetí člověka není nic jiného než další rozšíření určité formy myšlení, „určitého způsobu výkladu faktů, určitého typu jejich spojení v psychice“. Viděli jsme, že svět v Descartově systému je organizován na způsob manufaktury...

||| nesmysl

Máme zde co činit s kultem duševní práce...

Já jsem organizátor a jako takový mohu existovat jen tehdy, plním-li funkce organizátora a ne vykonavatele, to je smysl Descartova tvrzení v jazyce třídních vztahů...



Obvyklý, naivní názor podává vnější svět tak, jak se rýsuje prizmatem smyslů...

Pojem dělníka jakožto sedláře nebo jakožto čalouníka ustupuje pojmu dělníka vůbec. Profese už netvoří „podstatu“ pracovní síly...

a co
Platónovy
„ideje“?

[31–33] Čas, vysvětluje Descartes, nelze pokládat za vlastnost hmoty: čas je „modus myšlení“, rodový pojem, který je vytvářen myšlením...

Filozofie je od nynějška věrnou služebnicí kapitálu. ... Přehodnocení filozofických hodnot bylo podmíněno přesuny v organizátorských špičkách a organizovaných dolních vrstvách. Noví organizátoři, noví organizovaní — nové pojmy boha a duše, nové pojmy hmoty...

I V

S P I N O Z A

[37] Jakékoli spojení duše a těla jedině prostřednictvím boha. Jakékoli spojení organizátorských mezičlánků s organizovanou masou jedině se souhlasem nejvyššího organizátora!...

Pohyb hmoty a činnost duše jsou jen dvě stránky jednoho a téhož procesu. O nějakém vzájemném působení duše a hmoty nemůže být ani řeči.

[41–42] Zkušenost, smyslové vnímání je pro něj nezbytnou podmínkou poznání věcí...

Ale... když Spinoza zemřel, tu, jak známo, za pohřebním vozem kráčet s velkou pompou fine fleur* holandské buržoazie. A seznámili se blíže s okruhem jeho známých a těch, s nimiž si dopisoval, opět se setkáme s fine fleur — a nejen holandské, nýbrž světové buržoazie... Ve Spinozovi cítila buržoazie svého barda.

dětinství

Spinozovo pojetí světa je hymnus triumfujícího kapitálu — kapitálu vše pohlcujícího a vše centralizujícího. Mimo jedinou substanci není bytí, není věcí: mimo velký manufakturní podnik výrobci existovat nemohou...

V

L E I B N I Z

frazérství

[45] Leibnizův bůh je vlastník vzorně organizovaného podniku a sám je výborný organizátor...

VI

B E R K E L E Y

ten to
vysvětlil!
primitivní
materia-

[51] Období Sturm und Drang anglické kapitalistické buržoazie odpovídal Hobbesův materialismus. Půda pro manufakturu je připravena, manufakturstům nastávají klidnější doby: Hobbesův materialismus je vystřídán polovičatým Lockovým systémem. Další

* — výkvět. Čes. red.

upevnění pozic manufaktury vytváří podmínky pro 3. lismus à la protimaterialistická vystoupení.

Loria

[56] „Přitahování a odpuzování dělníků musí probíhat úplně volně“: v poznávacích komplexech nejsou žádné naprosto absolutní prvky. Všechno je relativní.) a co relativismus
Řeků

V I I

H U M E

[61] O jeho spřízněnosti se všemi mysliteli, kteří figurovali v předešlých kapitolách, nelze pochybovat... prázdné a nepřesné

Pozice filozofického skepticismu, kterou zaujal Hume, odpovídá totiž podobné představě o kapitalistickém organismu. ×

Jen házej všechno do jednoho pytle! Jak idealismus, × tak skepticismus, všechno „odpovídá“ manufaktuře! Soudruh Šuljatikov to chápe jednoduše, příliš jednoduše.

I X

F I C H T E, S C H E L L I N G, H E G E L

[81] Vznikají systémy tzv. objektivního idealismu... || ?a co Fichte?

[88] Objektivní idealisté... × Fichte?

[94] Ale my víme, že ve všech systémech buržoazního světového názoru je „hmota“ pokládána za podřízený princip (dokonce u materialistů, kteří — opakuji — uznávají její podřízené postavení, neboť zavádějí pojem „síly“)... || nesmysl, a co pojem „pohybu“?

jaký
nesmysl

**Fichte —
objektivní
idealista!!!**

[98—99] Od Fichtovy antitetické metody a od Schellingova učení o potencích je jen krok k hegelovské dialektice. A k ní zbývá dodat po všem, co bylo v této kapitole řečeno o antitetické metodě, ještě několik poznámek. „Reálné pozadí“ dialektiky jsme už vyjasnili.

Hegel jen úplněji zdůvodnil teorii vývoje v „protikladech“, kterou naznačili oba druzí objektivní idealisté...

∨
()
∧

To nové, co přinesl Hegel, zdůrazňuje tento fakt z oblasti „reálných“ vztahů. Diferenciace funkcí a úloh v manufaktuře dosahuje svého maxima. Dochází k diferenciaci každé jednotlivé výkonné a každé jednotlivé organizátorské skupiny. Funkce, které příslušely některé z těchto skupin, se dělí mezi různé nově se tvořící skupiny. Každá skupina se rozpadá, dává vznik novým skupinám. A ideolog manufaktureristů registruje tento proces rozpadu jako proces vnitřního vývoje toho či onoho „principu“...

jaký
nesmysl!

X

OBROZENÍ „MANUFAKTURNÍ“ FILOZOFIE

[100—102] Spekulativní filozofie ztrácí důvěru buržoazní společnosti. Nedochozí k tomu ovšem ihned. Ale ani stroj nedobyl sféru průmyslu ihned...

∨
()
∧

Jak vysvětlit pozitivní ráz nových ideologických systémů: Pouhým zákonem kontrastů, pouhým úsilím „učinít opak“ toho, co bylo „symbolem víry“ včerejška?...

Individualizované „komplexy“ — Ivan, Petr, Jakub — mizejí.

Místo nich se v dílnách objevuje dělník vůbec. „Hmotě“ se vracejí („kvality“, které jí byly odcizeny...

Hmota je rehabilitována. Buržoazní společnost zavádí kult nové modly, „prostředí“... Přitom se ovšem nepouští ze zřetele, že hmota buď jak buď zůstává hmotou, tj. organizovanou masou, a jako taková nemůže existovat bez „vedoucí síly“. Hmotě se tedy přiděluje jako specialista pro část organizátorských úkolů „síla“. Píší se traktáty o Stoff und Kraft (o „hmotě a síle“)...



jaký
nesmysl!



[104] Srovnání nejnovější organizace továren s vnitřní strukturou manufaktury diktuje již a priori odpověď: nová odrůda buržoazního pojetí světa musí reprodukovat podstatné rysy pojetí světa manufakturního období...



jaký
nesmysl

[106] Novokantovství je vystřídáno „obratem“ k systémům „předkantovského“ myšlení.

X I

W. W U N D T

[108] „...objekt nelze nikdy oddělit od představy a představu od objektu“...



NB

[113—114] Uvedené úvahy již dost jasně charakterizují Wundta jako filozofa, který si klade za úkol bojovat proti materialismu, nebo, vyjádřeno módním termínem, „Überwindung des Materialismus“, „překonání materialismu“, a který se přitom nehlásí ke škole, jež je pokládána za tradiční odpůrkyni materialismu...

V oblasti filozofie svědčí o tomto vyrovnávání organizátorských mezičlánků a představitelů „fyzické“ práce, „nižších vykonavatelů“ právě snaha charakterizovat „subjekt“ a „objekt“, „psychično“ a „fyzično“ jako něco, co tvoří „nedílný“ celek, snaha redukovat antitezi mezi uvedenými jevy na poznávací fikci.



nesmysl

to je *správné*, Avenariovo učení o principiální koordinaci, učení
ale není to Ernsta Macha o vztahu psychična k fyzičnu a Wundtovo
správně řečeno tovo učení o představách jako objektech — to vše jsou
učení téhož druhu...

chacha!
eklektik

[116] Zatím se Wundtovým monistickým názorům nedala upřít jistá důslednost. Rovněž ho nelze
podezírat ze sympatií k idealismu...

to není
pravda

[118] Právě takový skok provádí Wundt, když po učení o „představách-objektech“ předkládá své úvahy o „psychofyzickém paralelismu“...

správně

[121] „Atributy“ se mění v „řady“, ale to je v podstatě reforma spíš slovního rázu...

[123–124] Duchovnímu principu se přisuzuje primát...

§: Všechno tělesné má nutně svůj psychický korelát. Ani jeden dělník, ať plní jakkoli jednoduchou funkci, nemůže produkovat žádné výrobky, nemůže uplatnit svou pracovní sílu, nemůže existovat, není-li pod bezprostředním, přesným „vedením“ určitého organizátora...

§: Avšak psychická řada, to jsou „organizátoři“, a jejich „souběžnost“ neznamena pro „fyzickou řadu“, pro dělníky, nic jiného než závislost...

[128–131] Filozofie tedy musí podle Wundtova názoru překročit hranice zkušenosti, „doplnit“ ji. Filozofický rozbor je třeba provádět tak dlouho, dokud nedojdeme k ideji *jednoty*, zahrnující obě navzájem nezávislé řady. Když Wundt vyslovil takovýto názor, spěchá ihned s výhradou, která je pro něj důležitá: prohlašuje, že jednotu světa si můžeme myslet buď jako jednotu materiální, nebo jako jednotu duchovní; třetí řešení problému neexistuje...

Wundt odmítá nazvat svou ideu všeobecné jednoty substancí. Definiuje ji jako ideu čistého rozumu, tj. v kantovském smyslu. Jako je kantovský bůh ideou nejvyššího „formujícího“ nesubstancionálního principu, tak i Wundtova všejednota, díky které nabývají všechny jevy životní smysl, nezvratnou hodnotu, je ideou nesubstancionálního celku.

Ve světle této ideje mizí „prázdné a bezúčelné“ pojetí světa, které vidí ve vnějším uspořádání jevů, v jejich mechanické souvislosti jejich pravou podstatu. Místo něho získáváme názor na kosmický mechanismus jako na vnější obal duchovní činnosti a tvoření...

Přitom Wundt zvláště zdůrazňuje prvek aktuálnosti. Ideu všeobecné jednoty, „základu světa“, redukuje na ideu všeobecné vůle...

Dovolíme si nepouštět se do rozboru formulace, kterou navrhuje, nebudeme vysvětlovat jeho teorii „voluntarismu“...

Takže ideologové soudobé avantgardy kapitalistické buržoazie nemohou mluvit o žádných „stálých“ organizovaných principech, nýbrž naopak jsou nuceni charakterizovat je jako cosi nanejvýš proměnlivého, něco, co je věčně v pohybu... | nesmysl! A co Schopenhauer?

X I I

EMPIRIOKRITICISMUS

[133—142] Wundtova kritika nebyla zdrcující, pro- tože mířila na pomyslný cíl. Wundtovo vystoupení a poté odpověď z tábora Avenariových žáků* neznamenaly střetnutí světových názorů dvou různých tříd nebo dvou velkých skupin jedné a téže třídy. Sociálně ekonomickým pozadím zmíněného filozofického soupeření byl tentokrát poměrně nepatrný rozdíl mezi nejvyspělejšími a poněkud méně vyspělými typy nejnovějších kapitalistických organizací...

Musíme říci ještě něco: empiriokritickou filozofii je třeba chápat především jako apologii jmenované ideje. Pojem funkcionální závislosti je negace kauzální závislosti... // tak jest že by??

* První odpověděl Carstanjen.

Pak Willy, Petzoldt (dvakrát), Kleinpeter²¹⁴

Ovšem, ale Höffdingův závěr je třeba uznat vcelku za správný. Nepodařený je jen jeho poukaz na „motivy, že funkcionálnost nemůže“; tyto motivy jsou mlhavé a neurčité.

být *druhem*
kauzality

je to pravda?

Avenarius v tomto případě dělal jen ústupek materialistické frazeologii, ústupek podmíněný jeho sociálním postavením... Ve srovnání s vulgárním spiritualismem mohly se názory „paralelistů“ mnoha lidem jevit jako materialistické. Totéž platí i o názorech empiriokritiků. Možnost sblížit se s materialismem je zvláště veliká... A v širokých vrstvách čtenářů se o empiriokriticizmu vytvořilo mínění, že je to materialistická škola. A nejen to, i profesionální filozofové o něm soudí mylně; sám patriarcha moderní filozofie Wilhelm Wundt jej nazval „materialismem“. A konečně, co je nejzajímavější, i empiriokritikové, kteří se od materialismu distancují, zároveň někdy používají jeho terminologie a někdy dokonce začínají jaksi kolísat ve svých protimaterialistických názorech...

hm?

to je lež!

proč? tos ty nepochopil!

aha!

Takové je reálné pozadí, jež vnuklo empiriokriticizmu myšlenku klasifikace lidského poznání, která se opírá o princip „biologické“ klasifikace. Ale podobná „biologie“ nemá s materialismem — opakují — vůbec nic společného...

Dualismus — učí Avenarius — je výplod určitého procesu našeho abstrahujícího myšlení — „introjekce“...

Avšak antiteze „vnějšího“ a „vnitřního“ světa je čirá fikce.

Analýza této antiteze je neobyčejně důležitá, musí vést ke zdůvodnění monistického světového názoru. Komentátoři Avenariova filozofického systému velmi zdůrazňují právě tuto okolnost. „Odhalíme-li nepřipustnost introjekce,“ prohlašuje jeden z nich*, „dosáhneme dvou cílů...“

* Rudolf Wlassak; cit. u Macha v *Analýze počitků*, s. 52.

Pro podřízeného organizátora, postavíme-li se na jeho „absolutní“ stanovisko, tj. díváme-li se na něho jako na organizátora nezávislého na „vůli“, která ho řídí, jsou dělníci také jen „věc“ čili „tělo“. Avšak vezměme druhý případ: podřízený organizátor je pro nejvyšší „vůli“ nejen organizovaným, ale i organizujícím... Bývalý „objekt“, který se nyní proměnil v „subjekt“, „organizuje“ hmotu: člověk zachází se stromem, ale se stromem přetvořeným, s „představou stromů“...

„Plnost lidské zkušenosti“ dokazuje i Avenariovo učení o principiální koordinaci...

U Avenaria, stejně jako u Wundta, jsou „řady“ v podstatě „nesouměřitelné“. A místo materialistického pojetí světa, které bychom vzhledem ke kategorickým prohlášením o „plnosti zkušenosti“ mohli očekávat, vystupují tu na scénu názory, které svědčí o idealistických sym-
patiích empiriokriticizmu...

V idealistických konstrukcích se však Wundt a Avenarius rozcházejí. Autor Systému filozofie prozrazuje zálibu v „kantovských“ motivech. Autor Lidského pojetí světa vyslovuje názory, ji-
miž se přibližuje k postoji, který kdysi zaujímal
Berkeley.

Rychle se ohrazují. Naprosto nemáme v úmyslu tvrdit, že díla cloyneského biskupa určila Avena-
riův postoj a že na něho měla bezprostřední vliv. Ale shoda idealistických postojů obou filozofů je nepochybná. O této shodě svědčí již zmíněné učení
o principiální koordinaci, chápané vcelku.

Stejně přímočaře jako Berkeley razí Avenarius tezi: objekty neexistují mimo subjekt. Každá „věc“ se musí nezbytně „vztahovat“ k centrálnímu nervovému systému, který má úkol funkčního ústředí...

[144—149] Nejvyšší „vedoucí“ nefiguruje ani v podobě kantovské ideje rozumu, kantovské „formy“, ani v podobě wundtovské „všeobecné jednoty“. Ale přesto je, přesto se jeví hlavním prvkem filozofického systému. Všechny jevy jsou brány právě z jeho hlediska. Jeho „neviditelná“ přítom-

to je ale
podezřelé!
Laciné vý-
klady bez
rozboru
podstaty
věci!

správně!

správně!

Zde je u Šulja-
tikova nedo-
rozumění.

bien!

hm? hm?

nost je postulována neobyčejně vysokým hodnocením organizátorského principu, zdůrazňovaným vedle představy o organizovaných organizátorech. A v tomto všeobecném obrazu světa, který skýtají Avenariovy filozofické úvahy, vystupuje do popředí právě organizátorský charakter organizujících faktorů...

nedorozumění

Podle Avenaria je svět aglomerát ústředních nervových systémů. „Hmota“ je absolutně zbavena jakýchkoli „kvalit“, jak „prvotních“, tak „druhotných“, které byly kdysi pokládány za nedílně náležející hmotě. V hmotě je naprosto všechno určováno „duchem“ čili — podle terminologie autora Kritiky čisté zkušenosti — centrálním nervovým systémem...

NB || Idealistické hledisko v Berkeleyově stylu uplatňuje autor Kritiky čisté zkušenosti velmi důsledně...

Machovo učení o „já“ jakožto logickém symbolu...

nedorozumění
aha!

Podobně jako Avenarius zná Mach dvě „řady“ — psychickou a fyzickou (dva druhy spojování elementů). Stejně jako u Avenaria jsou tyto řady nesouměřitelné a zároveň nejsou ničím jiným než fikcí našeho myšlení. Střídá se zde monistické a dualistické hledisko: střídavě jsou organizátorské mezičlánky charakterizovány tu jako organizovaný, tu jako organizující princip. A stejně jako u Avenaria je zde koneckonců hlášána diktatura „organizátorské vůle“. Je zde nastíněn idealistický obraz světa: svět — to je komplex „počítků“.

nedorozumění

|| O Machově námitce nelze říci, že je zdařilá. Ústřední pojem jeho filozofického systému, proslulý „počítek“, není vůbec negací nejen organizátorského, ale ani nejvyššího organizátorského principu... Kritiku představy „já“ diktuje Machovi názor na podřízené organizátory jako na organizovanou „masu“...

nesmysl!

Spolu s Wundtovými, Avenariiovými a Machovými spekulativními konstrukcemi mohli bychom například podrobit rozboru i názory takových význačných představitelů nejnovější západoevropské filozofie, jako je Renouvier, Bradley nebo Berg-

son...

Oblast filozofie je skutečnou „Bastilou“ buržoazní ideologie...

NB

Je nutné mít na paměti, že buržoazní ideologové nespí a upevňují svou pozici. Jsou nyní dokonce přesvědčeni, že jejich pozice je dokonale nedobytná. „Idealistické“ sympatie některých literátů stojících pod praporem marxismu vytvářejí také velmi příznivou půdu pro podobné přesvědčení...

O B S A H

XI. Wundt. Ostwald 107 není v knize

Celá kniha je ukázkou nesmírného zvlgarizování materialismu. Místo konkrétního rozboru jednotlivých období, formací a ideologií *pustá fráze* o „organizátorech“ a až směšně vykonstruovaná nesprávná srovnávání dovedená do absurda.

Karikatura materialismu v *dějínách*.

Škoda, neboť snaha o materialismus zde je.

Glosy byly napsány nejdříve v roce 1908

Podle originálu

Poprvé uveřejněny roku 1937

v časopise Proletarskaja revoljucija, č. 8

ABEL REY,
MODERNÍ FILOZOFIE ²¹⁵

PAŘÍŽ 1908

PŘEDMLUVA

|| [6—7] Věda jako výtvar myslení a rozumu nám slouží jen k zabezpečení účinné vlády nad přírodou. Učí nás věci využívat, ale neříká nám nic o jejich podstatě...

NB | A tak mým hlavním úkolem v této práci bylo postavit proti sobě dvě hlediska: pozitivní, „vědecké“, a „pragmatické“. Ve výkladu obou těchto hledisek jsem se snažil být co možná nestranný...

KAPITOLA I

SOUDOBÉ TĚŽIŠTĚ
FILOZOFICKÝCH DISKUSÍ

§ 5. ZÁKLADNÍ ANTINOMIE SOUDOBEHO
FILOZOFICKÉHO MYŠLENÍ

[28—29] Jaké jsou však při dnešní formulaci základního filozofického problému možné alternativy? Sotva může být víc než jedna, neboť jde o to, abychom zachovali co možná nejtěsnější jednotu vědy a praktické činnosti, aniž bychom obětovali jednu druhé, aniž bychom je stavěli proti sobě. To znamená, že buď praktická činnost bude důsledkem vědy, nebo naopak věda bude důsledkem praktické činnosti. V prvním případě dostaneme racionalistické, intelektualistické a pozitivistické systémy:

NB || dogmatismus vědy. V druhém případě dostaneme systémy pragmatické, fideistické či systém aktivní intuice (jako Bergsonův systém): dogmatismus činu. Těm prvním jde o to vědět, abychom mohli jednat: z poznání se rodí čin. Podle druhých se

vědění řídí potřebami jednání: poznání je konstituováno jednáním.

Ať si však čtenář nemyslí, že tyto druhé systémy oživují přezírání vědy a filozofii nevědomosti. Nikoli, tito filozofové vyvozuji vědu z praxe teprve po vážném zkoumání, často na základě nejlepší vědecké erudice a hlubokých kritických úvah o vědě a když důkladně do „této vědy pronikli“, jak se někteří z nich s oblibou vyjadřují. Jestliže tím vědu snižují, není v tom úmysl: mnozí z nich naopak myslí, že jí tak dávají její plnou hodnotu...

NB

§ 6. O CO JDE V SOUDOBÝCH FILOZOFICKÝCH DISKUSÍCH

[33—35] Pripustíme však na okamžik, že teze pragmatismu je správná a že věda je jen zvláštní dovednost, technika přizpůsobená jistým potřebám. Co z toho vyplývá?

Především se pravda stane pouhým slovem. Pravdivé tvrzení bude návodem, jak určitou dovedností dosáhnout úspěchu.

Protože však existuje několik dovedností zaručujících úspěch za týchž okolností a protože různí jedinci mají naprosto různé potřeby, budeme muset přijmout tezi pragmatiků: všechna tvrzení a soudy, jež nás vedou k týmž praktickým výsledkům, budou rovnocenné a stejně pravdivé, a všechny myšlenky, jež povedou k praktickým výsledkům, budou stejně oprávněné. Z tohoto nového významu slova „pravda“ vyplývá, že naše vědy jsou jen čistě nahodilé konstrukce, že by mohly být naprosto jiné, než jsou, a přesto stejně pravdivé, tj. stejně dobré prostředky k jednání.

Bankrot vědy jako reálné formy vědění, jako zdroje pravdy je první důsledek. Oprávněnost jiných metod, naprosto odlišných od metod myšlení a rozumu, jako je mystický cit, to je druhý důsledek. Právě pro tyto důsledky byla vlastně vytvořena celá tato filozofie a jimi také zřejmě vrcholí...

(1)

(2)

Jak snadno lze v takovém případě obrátit proti těmto volno-myšlenkářům jejich vlastní zbraň! Vědecké pravdy! Vždyť jsou to pravdy jen podle jména. Také jsou vírou, a k tomu ještě vírou nižšího druhu, vírou, již lze užít jen k materiální činnosti; mají jen hodnotu technického nástroje. Víra pro víru, náboženské dogma, metafyzická či morální ideologie je daleko převyšují.

NB

NB

V žádném případě se nemají proč krčit před vědou, když přece její privilegované postavení padlo.

NB || A skutečně, většina pragmatiků se snaží v protikladu ke zkušenosti vědecké obnovit zkušenost morální, zkušenost metafyzickou a zvláště zkušenost náboženskou...

[37] Pro metafyziky je to úplný objev. Neboť zároveň s obnovou náboženství pomáhá pragmatismus obnovovat i metafyziku. Po Kantovi a Comtovi ovládl pozitivismus v průběhu 19. století téměř celou oblast poznání...

[39–40] A tak důsledkem pragmatického postoje, právě tak jako i jiných postojů, které sice nejsou tak filozofické, originální a zajímavé, ale vedou k týmž důsledkům, je nakonec vždy rehabilitace přežilých normativních forem lidského myšlení, jež od poloviny 18. století vítězně vytlačil vědecký pozitivismus — totiž náboženství, metafyziky, morálního dogmatismu, a tedy i sociálního autoritářství. Proto tedy je to jeden ze dvou pólů, mezi nimiž osciluje veškeré soudobé myšlení, veškerá soudobá filozofie. Je to pól dogmatické reakce a autoritářství ve všech jeho formách.

Naproti tomu protikladný pól moderního filozofického myšlení, postoj čistě vědecký, jenž vyvozuje praxi z vědění, a proto vše podrobuje vědě, lze charakterizovat především jako úsilí o emancipaci a osvobození. Právě zde se setkáváme s novátory. Jsou to dědici renesančního ducha; jejich otci a přímými vychovateli jsou především filozofové a učenci 18. století, velkého století osvobození, o němž Mach tak správně řekl: „Ten, kdo zažil tento vzlet a toto osvobození, i když jen prostřednictvím literatury, zachová si !!? po celý život vůči 18. století pocit elegické nostalgie.“

§ 8. METODA. — RESUMÉ A ZÁVĚRY

|| [48–49] Půjde o její [vědy] objektivní dosah. Jedni se budou domnívat, že nemá dost sil, aby vyčerpala veškerou realitu, jež je jejím objektem, i kdyby z jistého hlediska připustili její nutnost...

KAPITOLA II

PROBLÉM POČTU A PROSTORU K VANTITATIVNÍ VLASTNOSTI HMOTY

§ 2. STARÝ SPOR MEZI EMPIRISMEM A APRIORISMEM

[55] Není však eliminace každého empirického elementu také nedosažitelný mezní případ? Matematik, připomínají racionalisté, by mohl obohacovat svou vědu jako dříve, i kdyby materiálně svět náhle zmizel. Ano, jistě, kdyby zmizel nyní; byl by však mohl vytvořit matematiku, kdyby materiální svět nikdy nebyl existoval?...

§ 3. MODERNÍ FORMA FILOZOFICKÉHO PROBLÉMU POČTU A PROSTORU „NOMINALISTICKÝ“ A „PRAGMATICKÝ“ POSTOJ

[61–62] Bergson, který snad více než všichni ostatní přispěl k rozšíření těchto myšlenek ve filozofické literatuře, by nepřijal bez výhrad výraz „dovednost“. Domnívá se, že věda je vzhledem k hmotě něco víc a něco vyššího než umělý prostředek. Hmota však pro něho není pravou realitou; je to realita méněcenná, regresivní a mrtvá. Avšak ve vztahu k pravé realitě, živé, duchovní a tvořivé, nemůže mít matematika a věda vůbec už jiný charakter než charakter umělý a symbolický. V každém případě platí, že myšlení, tento první nástroj vytvořený pod tlakem potřeby prakticky působit na hmotu, nevytvořil matematiku proto, aby bylo možné poznat, co je hmota, nýbrž na hmotu působit...

Není to snad matematika, která v naší době nejvíce ze všech věd sváděla některé hlavy k pragmatismu a k takové pragmatické sofistice, jakou je vědecký agnosticismus? Právě v matematice se skutečně cítíme nejvíce vzdáleni od konkrétna a reálna a nejbližší svévolné hře s formulami a symboly, hře tak abstraktní, že se zdá prázdná...

§ 4. RACIONALISMUS, LOGICISMUS A INTELEKTUALISMUS

[65] Geometrův nehybný a homogenní prostor nestačí; musí být ještě pohyblivý prostor fyziků. Univerzální mechanismus neznamená, že ve hmotě není nic než geometrie. V soulase s moderními hypotézami lze tvrdit, že se tu ještě uvolňuje nebo přeměňuje energie nebo pohybují elektrické masy...

§ 5. OBECNÝ VÝZNAM PROBLÉMU KVANTITY:

V ZÁSADĚ JDE O PROBLÉM, KTERÝ KLADÉ ROZUM

[74] Především nelze popírat, že rozum, jakkoli je nezaujatý, má utilitární funkci. Vědci nejsou ani mandaríni, ani diletanti. A pragmatismus má pravdu, když poukazuje na užitečnost rozumu, na jeho mimořádně velkou užitečnost. Má však právo tvrdit, že rozum má jen utilitární funkci? Nemohou racionalisté zcela právem namítnout, že užitečnost rozumu pochází z toho, že rozum, když vyvozuje jeden soud z druhého, vyvozuje zároveň i vzájemné vztahy mezi fakty přírody? Umožňuje nám tak na tyto fakty také působit; ne že by v tom byl jeho cíl, je to však jeho důsledek. Logika a věda o kvantitě, jež vytváří rozum pouhou analýzou vztahů jemu přístupných, zmocňují se i věcí, neboť kvantitativní vztahy jsou právě tak zákony věcí jako rozumu. Jestliže vědět znamená moci, pak ne proto, jak se domnívají pragmatikové, že věda byla vytvořena našimi praktickými potřebami a kvůli nim, takže veškerá hodnota rozumu je jen v jeho užitečnosti, nýbrž proto, že náš rozum, když se naučil poznávat věci, dává nám do rukou nástroje, jimiž lze na ně působit...

§ 6. NÁZORY MATEMATIKA POINGARÉHO

[75—79] Veliký matematik Poincaré* zvláště trval na charakteru matematiky jako věci konvence.

* Poincaré: La Science et l'hypothèse, livre I (Paris, Flammarion).

Jistě, naše matematika plně odpovídá realitě v tom smyslu, že je schopna symbolicky vyjádřit jisté vztahy reality; přesněji řečeno nebyla nám dána zkušeností; zkušenost jen dala rozumu podnět, aby ji vytvořil. Avšak naše matematika, tak jak se postupně utvářela, abychom mohli vhodným způsobem vyjádřit, co jsme vyjádřit potřebovali, je jen jednou z nekonečného množství možných matematik, či přesněji, zvláštní případ nějaké daleko obecnější matematiky, k níž se snažili dospět matematické 19. století. Jakmile si to lidé uvědomili, uvědomili si také, že matematika je svou podstatou a povahou absolutně nezávislá na tom, jak se jí užívá ve zkušenosti, a tedy na zkušenosti absolutně nezávislá. Je to záměrný výtvar ducha, nejvýraznější projev jeho vlastní tvořivé síly.

Poincaré

Axiómy, postuláty, definice, konvence jsou v podstatě synonyma. Proto kterákoli z myslitelných matematik nás může přivést k důsledkům, které by se, patřičně vyjádřeny za pomoci vhodného systému konvencí, daly právě tak aplikovat na realitu...

Tato teorie správně kritizuje absolutní racionalismus, a dokonce i Kantův umírněný racionalismus. Ukazuje nám, že rozum nemusel s nezvratnou nutností vytvořit právě tu matematiku, která je tak dobře uzpůsobena ke sdělování naší zkušenosti; jinými slovy, matematika není vyjádřením nějakého univerzálního zákona reality, budeme-li chápat realitu (rozumí se tu, která je nám dána) descartovsky, kantovsky či nějak jinak. Jenže u Poincarého má tento závěr zcela jiný smysl než v pragmatismu.

Někteří pragmatici a také všichni interpreti Poincarého, které jsem měl příležitost číst, tuto teorii, jak se mi zdá, vůbec nepochopili. Máme tu skvělý příklad, jak se dají věci interpretací deformovat. Z Poincarého udělali v tomto ohledu — tak jako i jinde, kde je jejich omyl ještě hlubší — pragmatika dříve, než pragmatismus vznikl... Pro pragmatika neexistuje čistě reflexivní a nezaujaté myšlení, neexistuje čistý rozum. Existuje pro něho jen takové myšlení, které chce ovládat věci, a proto deformuje svou představu o nich tak, aby to pro něj bylo co nejvýhodnější. Věda a rozum jsou služkami praxe. Podle Poincarého je naproti tomu nutné chápat myšlení do jisté míry v aristotelovském smyslu slova. Mysl myslí, rozum uvažuje pro své vlastní uspokojení;

a nadto se ještě ukazuje, že některé výsledky jeho nevyčerpatelné tvořivé síly nám mohou být užitečné i k jiným cílům než k ryze racionálnímu uspokojení.

Je možné nepřijímat úplně Poincarého teorii; nesmíme ji však deformovat, abychom se mohli dovolávat jeho autority. Nevěnovalo se dost pozornosti tomu, jak jeho teorie souvisí s kantovstvím, z něhož zcela přejímá teorii syntetických soudů a priori, ovšem s podmínkou (tu se kantovský racionalismus Poincarému zdá ještě příliš strnulý), že tyto syntetické soudy a priori, na nichž spočívá naše matematika (eukleidovská), nebudou pokládány za jediné možné a nutné postuláty racionální matematiky...

§ 7. VZTAH MATEMATICKÝCH VĚD K OSTATNÍM PŘÍRODNÍM VĚDÁM

NB [80] Příkladá teorie Poincarého zkušenosti význam, který jí zřejmě náleží? Zvláštní věc! Rád bych řekl pragmatikům, kteří jí stále využívali pro své cíle a kteří jména jejího autora užívali jako zbraně těžkého kalibru, že se mi zdá velmi málo pragmatická...

§ 8. POZNÁMKY K OBECNĚMU VÝVOJI VĚDECKÉ METODY A VĚDECKÉHO POZNÁNÍ

[87] Vyvíjí-li se pak věda díky své materiální užitečnosti, nesmíme zapomínat, že jen vzhledem ke své intelektuální užitečnosti a kvůli nezištnému uspokojování rozumu, který chce poznávat věci, se věda vymanila při svém zrodu z hrubého empirismu, aby se stala skutečnou vědou. Zpočátku nám zprostředkovává poznání reality a teprve pak nám umožňuje na ni působit. A musí nám zprostředkovávat nejprve poznání, aby nám pak umožnila působit...

§ 9. MACHOVY NÁZORY ROZUM A ADAPTACE MYŠLENÍ

[90—91] Nedostává se nám tu snad cenného výkladu o podstatě a významu logiky a racionálního myšlení, za jejichž čistou emanaci byla matematika vždy pokládána? A snad již také o podstatě a významu rozumu? Nejsme tu daleko od Machovy myšlenky, z kterého také často dělali pragmatika dříve, než pragmatismus vznikl.

NB

Zdá se nám, že je mnohem bližší racionalismu — v tom smyslu, jaký je třeba podle našeho názoru od nynějška tomuto termínu přikládat — racionalismu, který nikterak nevyklučuje psychologické dějiny rozumu s jejich nahodilou a dobovou podmíněností, a především nikterak neoslabuje úlohu zkušenosti, když přece rozum je jen kodifikovaná zkušenost a naopak zase nutný univerzální kodex každé zkušenosti, přičemž je nutné brát v úvahu jak moment evoluce, tak moment psychologické organizace člověka...

[93—96] A tak vidíme, že rozum, podrobený abstraktní analýze ve vědomí rozumné bytosti, je s to být za pomoci principů v něm odhalitelných a při jejich ideálním vývoji v souladu se zákony prostředí a vyjadřovat je. Dále pak vidíme, že za daných vlastností našeho já a prostředí nemůže být rozum jiný, než je: je tedy skutečně, jak to tvrdí racionalismus, nutný a univerzální. V jistém smyslu je dokonce absolutní, avšak ne v tom smyslu, jak to slovo chápe tradiční racionalismus. Pro tento racionalismus to znamená, že věci existují tak, jak je chápe rozum. Naopak v tom smyslu, jak to chápeme my, nevíme, jak věci existují samy o sobě, a potud má kantovský či pozitivistický relativismus své oprávnění...

!!

!!

Počet a prostor vyplývají přes svou abstraktnost z přirozené povahy reality, protože realita je mnohonásobná a prostorová, protože prostorové vztahy jsou reálné vztahy, které vyplývají z přirozené povahy věcí.

NB

Srovnej
93—94

Matematika se postupně vzdaluje od smysly vnímatelných prostorů, aby se povznesla do prostoru geometrického, a tím se přece nevzdaluje od reálného prostoru, tj. od skutečných vztahů mezi věcmi. Spíše se k nim při-

- blížíje. Podle údajů soudobé psychologie nám každý z našich smyslů, jak se zdá, svým způsobem zprostředkovává prostorovost a trvání (tj. určité reálné souvislosti či vztahy). Vjem začíná eliminovat tento subjektivní moment, závislý na individuu či na nahodilých zvláštlostech druhové struktury, a to tím, že vytváří homogenní a jednotný prostor i jednotné trvání jakožto syntézy všech našich různorodých smyslových představ, jež si vytváříme o skutečnosti. Proč by vědecká práce neměla pokračovat v tomto pohybu směrem k objektivitě? V každém případě její přesnost, její exaktnost, její univerzálnost (či nutnost, to vše je totéž) svědčí ve prospěch objektivnosti jejích výsledků. Tedy počet, řád a prostorovost lze přes všechny naše kriticistické a subjektivistické myšlenkové návyky pokládat za vlastnosti věcí, tj. za reálné vztahy, a to tím reálnější, že věda je postupně oprostila od individuálních a subjektivních deformací, s nimiž nám byly původně dány v našich bezprostředních a konkrétních počítcích. Nelze pak tedy to, co zbývá po všech těchto abstrakcích, pokládat plným právem za reálný a trvalý obsah, jenž se vnucuje každé bytosti se stejnou nutností, protože to nezávisí ani na individuu, ani na časovém momentu, ani na hledisku?...

§ 10. ČEMU NÁS UČÍ MATEMATIKA

počitek = [97–98] Psychologie nás zase učí, že všechny naše počítky (tato bezprostřední a poslední data zkušenosti) mají jednu vlastnost: rozpětí neboli trvání...

Mach + objek-
tivity (Geometrický prostor je výsledkem abstraktní interpretace optického prostoru, interpretace, která pomíjí individuální rysy, zobecňuje a přibližuje duchu vztahy obsažené v tomto optickém prostoru. Rádi bychom doplnili Machovu myšlenku tvrzením, že cílem uvedené operace bylo dát těmto vztahům nejexaktnější a nejpřesnější, univerzální a nutný, objektivní výraz...

[100] Matematika nám tedy odhaluje vztahy mezi věcmi z hlediska řádu, počtu a prostoru.

Analýzou reálných vztahů existujících mezi věcmi získává náš duch díky asociacím na základě podobnosti přirozenou schopnost vytvářet vztahy analogické. Může tedy vymýšlet kombinace, s jakými se ve skutečnosti nesetkáme, vychází však z těch, s nimiž se v ní setkáváme. Když jsme si vytvořili představy, jež jsou kopiemi reality, můžeme vytvářet představy, jež jsou modely, jak to v poněkud jiném smyslu říká Taine.

!!!

§ 11. RESUMÉ A ZÁVĚRY

[103—105] Absolutní racionalismus má, zdá se, plné právo z hlediska jakéhosi idealistického realismu tvrdit, že zákony rozumu odpovídají zákonům věcí. Nemýlí se však, odtrhuje-li rozum od věcí a domnívá-li se, že jen ze sebe, ve „skvělém osamocení“ čerpá rozum poznání zákonů, jimiž se řídí věci?

NR

Ano, analýza rozumu odpovídá svým rozsahem analýze přírody. Ano, dělá-li matematika jednu, dělá zároveň i druhou, nebo chceme-li, dává nám některé prvky nezbytné pro druhou. Není však jednodušší předpokládat, že naše duševní činnost se poněmhu vytváří tak, že se přizpůsobuje prostředí a praktickým podmínkám, v nichž se musí projevovat?

NB

Jestliže jsou pak velké rozdíly mezi absolutním racionalismem a výše nastíněnou teorií v otázce původu a dějin matematických pojmů, naopak v otázce hodnoty a dosahu matematiky docházíme k velmi podobným závěrům: tato hodnota a tento dosah jsou absolutní v lidském smyslu slova. Pokud jde o nadlid-
ský smysl a jakési transcendentní hledisko, přiznám se, že jsem do tohoto tajemství dosud nepronikl a že mi na tom velmi málo záleží. Stačí mi, lze-li věci lidsky pochopit, věrně je přeložit do lidské řeči...

Není tento závěr povrchní a příliš mělký? Pragmatismus upadá podle mého mínění do krajnosti, diametrálně protikladné té, do níž upadá tradiční racionalismus. Tento racionalismus přijal konečný bod za východisko a usuzoval z výsledku na počátek. Pragmatismus naopak

zlatá
střední
cesta!!

přibližuje konečný bod k východisku až do jejich úplného splynutí a popisuje výsledek podle začátku. Není rozumnější domnívat se, že matematika, která vznikla z utilitárního antropomorfismu, postupně prolomila subjektivní kruh tohoto svého prvního horizontu? Neustále se zdokonalující analýzou dospěla k některým reálným, objektivním, univerzálním a nutným vztahům mezi vě-
mi.

(([107] Má svůj základ v přirozené povaze věcí zrovna tak jako náš rozum a naše logika, jejichž je jen dílčí aplikací a jež se konstituovaly analogicky.

Co záleží na tom, jak jsme přistoupili k realitě, jestliže, zkoumajíce ji krok za krokem, zachycujeme ji nakonec všestranně.

KAPITOLA III

PROBLÉM HMOTY

§ 1. HISTORICKÝ PŘEHLED A SOUČASNÝ STAV PROBLÉMU HMOTY

NB || [109—111] Především po neúspěších „přírodních“ filozofů veliká řecká filozofická tradice, s eleaty a Platónem, zpochybňuje samu existenci hmoty. Hmota je jen zdání nebo má na nejvyšším minimum jsoucna; vědění o materiálních věcech může být zase jen čistě relativním věděním a pravé vědění je jen o věcech duchovních. Problém hmoty se začal řešit tak, že byl jako problém potlačen. Hmota může existovat jen jako neurčitelná hranice ducha a jako funkce ducha, a vše, co se vztahuje k hmotě, je nižšího řádu...

NB || Tedy spory o realitu vnějšího světa, o idealismus, spiritualismus, materialismus, mechanismus, dynamismus budí stále víc dojem zastaralé a neplodné hry, kterou je třeba přenechat klasické filozofii, chápeme-li tento výraz tak, jak jej chápal Taine: ve smyslu filozofie pro vyšší třídy gymnázií...

NB || [113] Vulgární materialismus z ní [fyziky] přejímá jak vše, co je v ní závažného, tak vše, co je v ní přepjatého a

zrůdného. Jaký to objev pro náboženského ducha, může-li ||
poukazovat na to, že fyzika neví nic o věcech, na něž nám)) NB
umožňuje působit, a že její výklady vůbec nic nevysvětlují!))

§ 2. KRIZE FYZIKY NA KONCI 19. STOLETÍ: ENERGETISTICKÁ FYZIKA

Právě v době, kdy se tato filozofická naděje rodila a sílila
v myslí vzdělaných a upřímných věřících, ve fyzice se vše- ||
chno zdálo nasvědčovat tomu, že se tato naděje odůvodní || NB
a uskuteční... ||

[114—117] Proti této tradiční a mechanistické fyzice vy- ||
stupuje fyzika nová, fyzika energetistická. „Vystupuje proti“ ||

— je tento výraz správný? U mnoha fyziků bychom spíše
řekli „používá se jí právě tak“ (podle okolností) jako metody
mechanistické.

Energie není vlastně nic jiného než schopnost konat práci, ||
je to pojem mechanický, který může být vždy vyložen me-)) NB
chanicky, tj. pomocí pohybu a vědy o pohybu. Helmholtz, ||
Gibbs a mnozí jiní se nikterak nerozešli s mechanistickou ||
tradicí, jestliže k mechanice přidali novou kapitolu, která ji ||
zobecnila v její aplikaci na fyzikální reality. Domnívali se, || NB
že nechtějí dělat a vskutku také nedělají nic jiného, než že ||
opravují a dále rozvíjejí mechanistickou koncepci v souladu ||
s pokrokem fyziky, jak se to od dob Galileiho a Descarta ||
vždycky dělalo... ||

Existuje tedy první význam slova „energetika“, který
z ní činí část fyziky, jak to uznávají všichni vědci. Dodejme,
že ve Francii se tato část fyziky častěji nazývá *termodynamika*;
řebaže je toto slovo etymologicky příliš úzké pro obsah,
který označuje, má tu přednost, že odstraňuje všechna ne- ||
lorozumění, k nimž vede jiné používání slova „energetika“. || !

Druhý význam, v němž se toto slovo užívá, se již nevztahuje k jedné
části fyziky, ale k obecné teorii fyziky jako celku...

Tento zákon nebyl neslučitelný s mechanistickou koncepcí.

Ta mohla plným právem tvrdit, že různé projevy energie jsou vlastně jen různé jevy vyvolávané jednou a touž základní realitou: pohybem...

[120—123] Někteří fyzikové odmítli vidět ve fyzice jen vyšší stupeň klasické mechaniky. Chtěli svrhnout jho tradice, pokládajíce ji jako všichni dobří revolucionáři za příliš těsnou a příliš tyranskou. Odtud podrobná kritika a pak revize základních principů mechaniky. Z těchto snah vzniklo nové pojetí fyziky — snad ani ne tak protikladné dřívějšímu, jak se někdy tvrdilo, v každém případě však takové, že do něho vneslo hluboké změny.

NB Všeobecně můžeme říci, že jakmile se zjistilo, že klasická mechanika není postačující základnou pro fyziku, [fyzika] přestala vidět ve fyzikálních jevech to, co se v nich vidělo až dosud: různé formy pohybu, jež jsou právě také předmětem studia klasické mechaniky. Vysvětlit fyzikální jev, studovat jej až dosud znamenalo redukovat jej na formy pohybu: na pohyb mas, atomů či na vlnění univerzálního přenosného prostředí — éteru.

NB Tak bylo možné všechno ve fyzice vyložit schematicky pomocí geometrie pohybu.

v
O
A Nová koncepce, která měla nahradit dřívější koncepci, spočívala především v naprostém odmítní všech obrazných představ, oněch „mechanických modelů“, jak říkají Angličané, bez nichž se kdysi dobrá fyzika neobešla. Mach je tvrdě obviňuje, že jsou jen „mytologií“. Jako každá mytologie i tato je dětinská; mohla být užitečná, dokud jsme se nedovedli na věci dívat přímo; kdo však může chodit sám, nebude chodit o berlič. Odhoďme tedy daleko berle atomismu a víření éteru. Fyzika, která

!! dosáhla zralého věku, nepotřebuje hrubé obrazy, aby mohla uctívat své bohy. Jedině abstraktní jazyk matematiky je schopen vhodně vyjadřovat výsledky zkušenosti. Jen on dovede říci s exaktní přesností, jak to je — aniž cokoli přidá či zatají. Veličiny, definované algebraicky a nikoli geometricky, tím méně mechanicky; numerické variace měřené pomocí konvenční škály, a nikoli smysly vnímatelné změny měřené přemíslováním v prostoru vzhledem k nějakému výchozímu bodu — to je materiál nové fyziky: fyziky pojmové v protikladu k fyzice mechanické či obrazné...

Tuto novou obecnou teorii fyziky, kterou měl na mysli už v roce 1855 Rankine, vypracovali zvláště Mach, Ostwald a Duhem. „Cílem veškeré vědy je nahradit zkušenost co možná nejkratšími rozumovými operacemi,“ praví Mach; tato formule by mohla být motem k Vědecké energetice...

NB

§ 3. FILOZOFICKÁ INTERPRETACE ENERGETIKY

[127] Je jasné, že filozofie, která by chtěla zamlčet vědecké argumenty proti určitým dogmatům a zejména proti náboženskému postoji, by mohla využít této důmyslné interpretace. Uvádíte určité fyzikální pravdy proti určitým článkům víry? Ale vždyť nová fyzika usiluje jen o jedno, chce se vrátit ke koncepcím veliké epochy víry. Po třech stoletích se vrací jako nový marnotratný syn do otcovské náruče nejortodoxnějšího tomismu.

NB

A co je ještě závažnější, vynikající vědec, známý matematickou přesností a vybroušeností svých prací, a zvláště svou aktivní propagací myšlenek nové fyziky, svou průzračnou, ryze francouzskou formou výkladu, jakož i skvělými zobecněními v oblasti energetické mechaniky, tento vědec sám uznal za možné dospět k této filozofické interpretaci nových vědeckých teorií. Je to Duhem. Vynasnažil se přitom ovšem přísně odlišit své vědecké koncepce od svých koncepcí metafyzických...

!!

[130—134] Rozvíjejíc toto hledisko mohla nová filozofie téměř okamžitě vyvodit ze soudobých pokusů o reformu fyziky její čistě deskriptivní povahu, která se vzdává nároku na jakýkoli výklad. Tím přímo nahrává „fideismu“. Věda nemá sil, aby překročila hranice kvalit; to znamená, že se musí omezit na popis. Bude prostou analýzou počítků, abychom užili Machova výrazu, který se ostatně naše nová filozofie brání od něho převzít v jeho pravém smyslu, jenž je zcela „scientistický“.

NB

V soudobé literatuře jsme se mohli dosti často setkat — ve výkladech značně rozdílné kvality — s myšlenkami tohoto druhu: vědy o hmotě nám nic neříkají o realitě, neboť hmota, tak jak ji vědy chápou, hmota sama v běžném slova smyslu, neexistuje. Už pouhý běžný vjem deformuje vnější realitu. Utváří si ji

NB

zcela podle potřeb naší činnosti. Věda pak t ento surový produkt znova přepracovává. To, co nám předkládá pod jménem hmoty, je buď hrubé schéma, v němž je veškeré živé bohatství reálna proseto sítem vědeckých zákonů, nebo různorodá směs abstraktních elementů, libovolně izolovaných či spojených a námi samými úplně vymyšlených. To otvírá cestu k obhajování i nejmystičtějších druhů idealismu...

NB || Aniž se zdržíme u těchto extrémních omylů, můžeme si všimnout, že i vážné a vzdělané hlavy se snaží uplatnit ve fyzikálních vědách kritiku podobnou oné, již Poincaré podrobil matematické vědy, a to i přes své energické ujišťování. Fyzika stejně jako matematika je prý symbolický jazyk, jehož cílem je

učinit věci srozumitelnějšími tím, že je učiníme jednoduššími, jasnějšími, sdělnějšími a použitelnějšími hlavně v praxi. Učinit srozumitelným prý neznamená nic jiného než systematicky deformovat a porušovat představy, jichž se nám dostává přímo z reality, abychom jí mohli lépe využít k uspokojení svých potřeb.

NB || Srozumitelnost, racionálnost nemají s přirozenou povahou věcí nic společného; jsou to jen nástroje činnosti.

§ 4. KRITIKA MODERNÍ FYZIKÁLNÍ KRITIKY

NB || Tento výklad fyzikální vědy, přestože ohromná většina fyziků jej přešla pohrdavým mlčením, nemůže ponechat filozofická kritika bez povšimnutí. Mají-li vědci právo říci „psi štěkají, karavana jde dál“, filozofická kritika, jež se nutně zajímá o sociální a výchovný dosah doktrín, se zde musí zastavit.

NB || [136—138] Většina stoupců nové filozofie se obrátila výlučně k vědcům, kteří hájí energetistickou fyziku a rozhodně odmítají mechanistickou fyziku. Neboť krajní stoupcí energetistické fyziky tvoří vcelku mezi fyziky nepatrnou menšinu. Ve své většině zůstávají fyzikové mechanisty; přetvářejí ovšem mechanické představy, aby je uvedli v soulad s novými objevy, vždyť přece nejsou scho-

lastikové. Přesto však se neustále pokoušejí vyjadřovat a vysvětlovat fyzikální jevy pomocí pohybů dostupných smyslovému vnímání.

Na druhé straně nesmíme zapomínat, že i když energetika přinesla řadu skvělých teorií a výkladů, přece za téměř všechny velké objevy poslední doby vděčíme mechanistickým fyzikům, a tyto objevy jsou spjaty s pokusy postihnout materiální stavbu jevů. Nad tímto argumentem stojí za to se zamyslet.

Ve snaze dát teoretické fyzice geometrickou spolehlivost rozhodla se energetika přeměnit prostě fyziku v co nejstručnější a nejúspornější výklad výsledků získaných experimenty; může však být fyzikální teorie redukována na pouhý nástroj úsporného výkladu? Může absolutně vyloučit hypotézu z vědy, která se hypotézou vždy oplodňovala? Nemá se i nadále orientovat na odhalování reality pomocí teorií, které, jak to vidíme na mechanistických teoriích, jsou vždy anticipací zkušenosti, pokusy názorně si realitu představit?

Nevyplývá z toho, že budeme-li se při budování filozofie fyziky obracet jen na vysloveně energetické fyziky, znamená to podivným způsobem zužovat základnu, na níž má být tato filozofie založena? Nová filozofie se pro potvrzení svých idejí obrátila v podstatě jen k těm, kdo jí mohli prospět; těch však je nepatrná menšina. Je to postup sice pohodlný, ale přece jen postup.

Jsou jí však tak prospěšní, jak se domnívá?

To je víc než pochybné. Téměř všichni vědci, jichž se dovolává pragmatismus nebo takzvaný nominalismus, se proti tomu vážně ohradili, mezi nimi i Poincaré. Obráťme se nyní k nim.

§ 5. CO SI MYSLÍ SOUDOBI FYZIKOVÉ

[138—144] Fyzika je tedy věda o realitě, a snaží-li se tuto realitu vyjádřit „pohodlným“ způsobem, přesto vždy vyjadřuje jen skutečnost (reálno.) „Pohodlnost“ je jen ve výrazových prostředcích. To, co se však skrývá za těmito výrazovými prostředky, je může rozum obměňovat a vyhledávat vždy ty nejvhodnější, je „nutnost“ přírodních zákonů. Tato nutnost není libovolně stano-

vena rozumem. Naopak rozum omezuje a uzavírá jeho výrazové prostředky do úzkých hranic. Až na meze dané zkušeností a nevelké rozdíly, jež se vždy vyskytují mezi fyzikálními jevy podřízenými jednomu a témuž zákonu, protože nebývají nikdy totožné, nýbrž jen velmi podobné, je nám přírodní zákon dán zvnějška a věcmi samými; vyjadřuje reálný vztah mezi věcmi.

X Duhem také říká, že fyzikovu zkušenost nelze pokládat za kopii reality. Veškerá fyzikální zkušenost záleží v měření a měření předpokládá množství konvencí a teorií...

chacha!!! Duhem nikdy neupírá fyzikálním teorémům tuto pravdivost: představují popis reality. Nejen to, fyzikální teorie není jen exaktní popis reality; je to dobře uspořádaný popis skutečnosti, neboť stále usiluje o přirozenou klasifikaci fyzikálních jevů — o přirozenou klasifikaci, tj. o takovou, která reprodukuje řád v přírodě. Žádný z dogmatiků, ať už to byl Descartes, Newton nebo Hegel, nikdy nežádal více...

Ostatně, i když [Duhem] věří v nutnost metafyziky vedle vědy, proč se přiklání právě k tomistické metafyzice? Protože se mu zdá, že se více shoduje se závěry fyziky...

X Ostwaldův „scientismus“ je velmi blízký stanovisku velkého vídeňského mechanisty Macha, který proto dokonce odmítá, aby byl pokládán za filozofa.

NB Počítek je absolutno. Prostřednictvím svých počitků poznáváme skutečnost. Vždyť věda je analýza našich počitků. Analyzovat počitky znamená odhalovat exaktní vztahy mezi nimi, odhalovat řád přírody; tohoto výrazu je tu používáno v co nejobjektivnějším smyslu, neboť příroda není nic jiného než řád našich počitků...

NB V kritických statích, které proti Machovi napsali racionalisté, mu někdy vytýkali tendenci k pragmatismu. Byl obviňován z jakéhosi skeptického relativismu.

Počítek je zjevně něco lidského. A přesto je absolutnem, a i lidská pravda je absolutní pravda, protože pro člověka je to pravda úplná a jediná, pravda nutná.

[147] Je možné předpokládat existenci mikrobů, i když je nevidíme, až do dne, kdy je odhalí nějaká reagenie. Proč bychom tedy neměli právo předpokládat nějakou strukturu hmoty, kterou nám bude moci jednoho dne odhalit zkušenost?

§ 6. HMOTA Z HLEDISKA
SOUDOBÉ FYZIKY:
VŠEOBECNÝ PŘEHLED

[148—150] Jaký smysl má v takovém případě kampaň, kterou zahájil Brunetière a v níž pokračují nábožensky smýšlející duchové, jistě upřímní, ale toužící zničit vše, nač by mohli narazit, — kampaň vedoucí ne-li k pragmatismu, tedy alespoň k jistému druhu pragmatismu?...

Právě tak jako jsme v matematice označili termíny řád, počet a prostor určité skupiny vztahů, na nichž závisí naše počítky, a právě tak jako jsou tyto vztahy předmětem matematiky, tak také označujeme zcela obecným pojmem hmota ohromné množství vztahů — daleko složitějších —, na nichž rovněž závisí naše počítky. Předmětem fyziky jsou tyto vztahy. A jen to chceme vyjádřit, říkáme-li, že fyzika je věda o hmotě...

[152] Mnohým by se mohlo zdát přirozené, že předmětem fyziky jsou *elementy*, jež lze těmito vztahy zachycovat tím, že jim dáváme reálný obsah a jakousi *náplň*. To právě měl na mysli Spencer ve své klasifikaci věd. Nezdá se však, že je to myšlenka právě šťastná. Elementy skutečnosti konstatujeme přímo, bezprostředně, tak jak jsou, tak jak nemohou nebýt.

Jejich existenci není třeba ospravedlňovat. Nelze se ptát, je-li možné, aby byly jiné, než jsou. Tvrdit to by vlastně znamenalo obnovit starý metafyzický idol věci o sobě, tj. pustý verbalismus v té či oné formě. Zkušenost musíme přijímat. Zdůvodňuje sebe sama, neboť ve vědecké sféře a pro pozitivního ducha je důvodem každého tvrzení.

NB
*Podstata
Reyova
agnosti-
cismu*

[154—155] Je tedy agnosticistická kritika vědy přesto oprávněná? A existuje snad nějaká věc o sobě nedostupná pro vědu? atd. atd. Máme opět co dělat s metafyzikou a s její nezbytnou hrou se slovy! Zkusme si udělat v této věci jasno.

NB

Znamená-li slovo *relativní* souvislost s *relacemi*, pak je fyzika *relativní*. Jestliže však relativní znamená neschopnost proniknout do podstaty věcí, pak fyzika, jak ji chápeme, už není relativní, nýbrž absolutní, neboť podstata věcí, to, k čemu analýza při jejich výkladu nutně dochází, jsou vztahy či lépe systém vztahů, na nichž závisí naše počítky. Počítky, danosti, nesou pečeť subjektivnosti: tyto pomíjivé záblesky jsou tím, co z nich dělá systém vztahů, který se pravděpodobně už nikdy nebude opakovat ve zcela identické formě a který určuje můj stav a stav prostředí v daném okamžiku. Ale tu se objeví vědec a izoluje z tohoto individuálního obecné zákony, jejichž je složitým výrazem, a ty vztahy, které jej učinily tím, čím je.

Veškeré vědecké zákony nám v podstatě říkají, proč a jak to, že to, co je dané, je takové, jaké je, a čím je podmíněno a vytvořeno, protože analyzují vztahy, na nichž dané závisí. A odhalí nám absolutní lidskou pravdu, až bude tato analýza úplná, bude-li to ovšem vůbec kdy možné.

cha-cha!

§ 7. KONKRÉTNÍ POUČENÍ ZE SOUDOBÉ FYZIKY

[156—161] Všechny vztahy, na nichž závisí transformace a degradace, difúze či disperze energie, jsou zahrnuty v obecné fyzikální teorii, kterou nazýváme energetika...

NB Tato teorie nám neříká nic o povaze zkoumaných energií, a tedy ani o povaze fyzikálně chemických jevů. Popisuje nám jen, na úkor čeho, jak a v jakém smyslu dochází k fyzikální nebo chemické změně stavu nějakého daného tělesa.

Fyzici energetikové tvrdí, že dál už jít nelze, že energetika nám podává úplný, nutný a dostatečný výklad materiálních jevů, tj. souhrn vztahů, na nichž tyto jevy závisí. Aby svému pojetí dodali větší objektivnosti, povyšují někteří z nich dokonce energii na zvláštní druh substance, která prý není ničím

je to šprýmař, tenhle

jiným než skutečnou materiální substancí, reálnou a aktivně působící příčinou všech našich počtů, vzorem, podle něhož musíme konstruovat svou představu o přírodě.

„poziti-
vista“

Energie zde nahrazuje korpuskule atomistických teorií. Hraje touž úlohu a má týž druh existence: je podstatou věcí, jejich poslední přirozeností, absolutnem...

Mechanisté naopak tvrdí, že je možno jít dál. Energetika podle jejich mínění zůstává na povrchu věcí, ale její zákony je nutné buď redukovat na zákony jiné, hlubší, anebo je doplnit, v každém případě je však předpokládat.

K mechanistické škole patří, jak už bylo řečeno, valná většina fyziků, zvláště experimentálních, jimž fyzika vděčí za své nejnovější úspěchy.

Průvrženci této školy kritizují především pojem energie a ukazují, že jej nelze povýšit, jak to někteří dělají, na nějakou fyzickou či metafyzickou podstatu.

Energie nějakého systému znamená jen pracovní kapacitu tohoto systému: potenciální, nekoná-li práci viditelnou, aktuální či kinetickou v případě opačném. Pojem energie je tedy korelativní s pojmem práce, a práce je pojem mechanický. Experimentálně si tedy, jak se zdá, nelze představit energii bez vztahu k mechanice a pohybu. Neměla by se energetika, chce-li podat srozumitelný výklad fyzikálně chemických jevů, spojit s mechanikou, být budována v souvislosti s ní, a tedy se také smířit s tím, že je třeba brát v úvahu i představy z mechaniky?...

Mechanika, fyzika a chemie tvoří rozsáhlý teoretický systém a mechanika je jeho fundamentální základnou, jako je pohyb konečnou podstatou fyzikálně chemických jevů.

Soudobí mechanisté už ostatně netvrdí, že dnešní mechanika, stejně jako zákony, jimiž se řídí přeměny energie, dosáhly své konečné formy, že věda našla své pevné základy. Když

Mechanisté versus energetika.

NB.

Plus loin* než materialisticky vysvětlovaná (s. 157) energetika!²¹⁶

* Dále. Red.

se setkali s energetistickou kritikou, a moderní věda jí za tento úspěch beze sporu vděčí, zřekli se poněkud úzkého dogmatismu starých mechanistických a atomistických názorů. Jsou přesvědčeni, že nové objevy nutně rozšíří vědecký obzor a budou vnášet ustavičné změny do představy o materiálním světě. Což nejsme posledních padesát let svědky přestavby, ba málem převratu v klasické mechanice? Starý rámec byl odstraněn především principem zachování energie (Helmholtz) a principem Carnotovým. Radioaktivní jevy, jež nám umožnily hlouběji proniknout do povahy atomu, nás přivedly na myšlenku o možnosti elektrické stavby hmoty a na myšlenku, že je nutno doplnit principy klasické mechaniky principy elektromagnetismu.

Elektro-
nová teorie
= „mecha-
nismus“

Mechanistický názor se nyní také snaží vystupovat v podobě, kterou označujeme pojmem elektronová teorie. Elektrony jsou poslední elementy každé fyzikální reality. Tyto prosté elektrické náboje či modifikace éteru, symetricky rozložené kolem jednoho bodu, dokonale vysvětlují podle zákonů elektromagnetického pole setrvačnost, tj. základní vlastnost hmoty. Hmota tedy není nic jiného než systém elektronů. Podle charakteru modifikací éteru (modifikací dosud neznámých) jsou elektrony kladné či záporné; atom hmoty se skládá ze stejného počtu obou druhů elektronů nebo v krajním případě ze stejně velikých kladných a záporných nábojů a kladný náboj, zdá se, zřejmě tvoří střed systému. Záporné elektrony, nebo alespoň část z nich, krouží kolem ostatních jako planety kolem Slunce. Molekulární a atomové síly jsou tedy stejně jako různé formy energie (světlo, elektřina, teplo) jen projevem pohybu elektronů.

Z toho plyne pozoruhodný závěr: pojem zachování hmotnosti (čili množství hmoty), jenž byl zároveň s pojmem setrvačnosti základem mechaniky, je zřejmě neudržitelný v elektromagnetické mechanice; v té totiž vážitelná hmota zůstává stálá jen při středních rychlostech, menších než desetina rychlosti světla; protože je však funkcí rychlosti, zvětšuje se zároveň s ní tím rychleji, čím více se přibližujeme rychlosti světla. Tato hypotéza před-

pokládá tedy buď existenci různých elektrických nábojů a éteru, anebo jen éteru, jehož pouhou modifikací je elektron.

Konečně dnes, jak se zdá, práce doktora Le Bona* a některých anglických fyziků nás přivádějí k závěru, že ani množství hmoty, ani množství energie nejsou konstantní. Hmota a energie jsou jen vztahy závislé na stavu éteru a na jeho pohybu**.

[163—171] V naší době z této koncepce nezůstává a nesmí zůstat nic. Dospěli jsme k názoru právě opačnému. Všichni fyzikové jsou ochotni přezkoumat základní principy své vědy či vymežit jejich aplikaci, kdykoliv jim k tomu nové zkušenosti dají nutné podněty...

Máme však z toho usuzovat, že se tím fyzikové vzdávají naděje, že dospějí k základním principům a stále hlubším elementům, jimiž bude možné vysvětlit a zachytit stále rozsáhlejší část danosti? Takový závěr, i když je kladen proti opačnému omylu starých mechanistů, by byl neméně nebezpečným omylem. Nynější duch fyzikálně chemických věd, moderní vědecký duch není takový, aby ustupoval před neznámem.

Přední fyzikové, jak jsme viděli, se již nebojí pochybovat o principech zachování hmotnosti neboli vážitelné hmoty.

Pravda není hotová; vytváří se stále, každým dnem. To je závěr, jež je nutno neustále opakovat. Díky vědecké práci se náš duch každodenně stále více přizpůsobuje svému objektu a stále hlouběji do něho proniká.

Tvrzení, jež jsme, jak se nám zdálo, mohli uvést jako konečný výsledek zkoumání matematických věd, se nám i zde objevují téměř nutně a přinejmenším velmi přirozeně. Pokrok ve vědě vytváří v každém okamžiku

Agnosticismus =
stydlivý
materialismus²¹⁷

* Gustave Le Bon, *L'Évolution de la Matière*[²⁸⁰]. — *L'Évolution des Forces*[²⁸¹]. (Flammarion, éditeur.)

** Hmota se zřejmě mění v energii a energie v hmotu.

Hmotou je třeba ovšem rozumět pouze hmotu vážitelnou, a energii jen zjistitelnou pracovní kapacitu...

NB

zároveň mezi věcmi a námi těsnější i hlubší
soulad. Chápeme věci lépe a více...

Diskuse mezi energetisty a mechanisty, diskuse často zvláště
ze strany energetistů velmi živá, je v podstatě jen momentem po-
kroku fyzikálně chemických věd, a to momentem nutným.

Energetika především varovala před určitým zneužitím mecha-
nických modelů, před pokusem pokládat tyto modely za objek-
tivní skutečnosti. Prohloubila také termodynamiku a s úspěchem
prokázala univerzální dosah svých základních zákonů, které se
neomezují na výzkumy týkající se tepla, ale dospívají k zákonitě
a nutné aplikaci na fyzikálně chemické vědy v plném rozsahu. Roz-
šířením dosahu těchto zákonů energetika nespírně přispěla ke zpřes-
nění jejich formulace. Nejen to: jestliže z hlediska objevů se ener-
getika ukázala méně plodnou než mechanismus, je nicméně vý-
znamným nástrojem výkladu — strážlivým, uhlazeným a logickým.
Konečně, a to je zvláště nápadné u chemiků, jako jsou Van't Hoff,
Van der Waals a Nernst, a stále častěji se s tím setkáváme i u fyziků,
ochotně jsou přijímány obě teorie, přičemž se v každém případě
volí ta, která se nejlépe hodí pro výzkum. Aplikují se současně: vy-
chází se z obecných rovnic mechaniky či z obecných rovnic termo-
dynamiky a přihlíží se k tomu, zda se takto nastoupená cesta zdá
jednodušší či úspěšnější. Jde o to, že fyzikální teorie jsou ve své pod-
statě hypotézy, nástroje výzkumu a výkladu nebo organizace. Jsou
to formy, rámce, které musejí být vyplněny výsledky zkušenosti.
A jen tyto výsledky tvoří také pravdivý, skutečný obsah fyzikálních
věd.

Na nich se také shodují všichni fyzikové a jejich neustále větši,
stále harmoničtější a homogennější množství dostatečně charakte-
rizuje pokrok fyziky, její jednotu a její trvalost. Jsou zkušebními
kamenem teorií a hypotéz, které je pomohly objevit a které se snaží
je organizovat a zároveň respektovat jejich skutečnou příbuznost
a reprodukovat co možná nejpřesněji řád přírody. I když jsou tyto
teorie vždycky hypotetické, i když podle toho, jak nám zkušenost
přináší nové objevy, stále něco — a časem i mnoho — ztrácejí, přece
jen nikdy docela nezanikají. Doplňují se, přetvářejíce se v nové,
obsažnější a adekvátnější teorie.

NB || „Za vynikající výsledek kinetické teorie musíme pokládat
přenesení atomistiky do nauky o elektřině... Tímto podivuhod-

ným rozšířením svého obzoru postavila atomistika do zcela nového světla řadu fyzikálních a chemických procesů...“*

§ 8. RESUMÉ A ZÁVĚRY

I když neznámé je neomezené, přece jen by bylo nesprávné nazývat je v naší době nepoznatelným, jak se to běžně dělalo před několika lety.

Opětné a nenapravitelné neúspěchy metafyzických pokusů donutily fyziku, aby se konstitovala jako věda a aby rozhodně vy- ?
loučila problémy hmoty. A tak napříště hledala jen zákony jed-
notlivých jevů. Byla to „fyzika bez hmoty“ ... }}

Jako tomu bylo v dějinách lidského myšlení vždy od té doby, co se snaží poznat věci, vzala si věda i nyní ze světa metafyzických chimér nový předmět zkoumání. Povaha hmoty již není ||||
problém metafyzický, protože se stává problémem experimen- NB
tální a pozitivní povahy. Tento problém ovšem není vědecky
vyřešen; zbývá ještě místo pro mnohá překvapení; ale jedním si snad můžeme být od nynějška jisti: tento problém rozřeší věda, a nikoli metafyzika.

Myslím ostatně, a snažil jsem se to dokázat na jiném místě, že kinetické představy budou vždy těsně spjaty s pokrokem fyziky, poněvadž jsou neobyčejně prospěšným, ne-li nutným nástrojem objevů, a poněvadž jsou lépe přizpůsobeny podmínkám našeho poznání. Proto vidím budoucnost fyziky v rozví- ||||
jení mechanistických teorií. A právě proto jsem před chvílí NB
řekl, že energetická teorie bude pravděpodobně, jako starý
mechanismus, pohlcena kinetismem, jenž je pružnější a přís-
nější, pokud jde o připuštění hypotézy...

* W. Nernst, Revue générale des Sciences. 15 Mars 1908[¹⁹⁰⁶].

KAPITOLA IV

PROBLÉM ŽIVOTA

§ 1. HISTORICKÝ ÚVOD

[173—174] S problémem života přistupujeme k základním rozdílům, jež mohou oddělit filozofii od vědy. Až dosud byl tento spor možno říci převážně teoretický. Většina filozofů hodných toho jména připouští, že výsledky, kterých bylo dosaženo ve vědě, prakticky platí pro hmotu. I když ze spekulativního hlediska mohli proti jejich platnosti uvádět některé námitky, přece jen přiznávají, že všechno probíhá tak, jako by výsledky vědy byly ne-li právem, tedy alespoň fakticky aplikovatelné na materiální skutečnost. Tato materiální skutečnost pak může

NB ||| být do jisté míry vyjádřena matematickými, mechanickými a fyzikálně chemickými vztahy...

[177] Barthez a montpelijská škola v pevném přesvědčení, že životní jevy mohou být podmíněny jen zvláštní příčinou, vysvětlují je životní silou odlišnou jak od materiálních sil, tak od duše; odtud

||| i název *vitalismus*, který tato teorie dostala...

§ 3. DĚLICÍ ČÁRA MEZI MECHANISMEM A NEOVITALISMEM

[189—190] Pokusíme-li se podat jakousi syntézu neovitalismu podle jeho hlavních představitelů, vědců či filozofů, zdá se, že dospějeme k následujícímu výsledku: Kritika, které neovitalisté podrobují biologický mechanismus, se těsně prolíná s kritikou, již pragmatistická, antiintelektualistická či agnostická filozofie podrobila matematické a fyzikálně chemické vědy. Zdá se nám, že přecházíme k novému problému, přecházíme-li od hmoty k životu. V podstatě však opět stojíme, jak jsme to naznačili už na počátku, před tímž základním problémem; je to stále problém hodnoty vědy, pokud jde o vědění. Mění se jen dílčí termíny, v nichž je tento problém speciálně kladen.

NB |||

Co vlastně vytýkala matematickým či fyzikálně chemickým

vědám nová filozofie? Že jsou konvenčním a utilitárním symbolismem, vytvořeným pro praktické potřeby našeho intelektu, našeho rozumu, přičemž jde o schopnost jednat, a nikoli o schopnost poznávat. A tak přenášíme-li na biologické fakty fyzikálně chemickou metodu, přenášíme tím přirozeně do výsledků, které nám tato metoda umožňuje dosáhnout, důsledky, jež obsahuje, pokud jde o hodnotu těchto výsledků. Fyzikálně chemický mechanismus bude tedy skvělou formulí, která nám umožní prakticky podchytit věci související s životem; nebude však naprosto schopen nám vysvětlit, co je sám život. Jako fyzikálně chemické vědy, pokud jde o hmotu, tak i fyzikálně chemický mechanismus, pokud jde o život, nám dovoluje jen působit, ale nikdy vědět...

[192–194] Novotomisté křísí ve hmotě sílu, snahu, chtění, opět ji oživují dechem hýlozoismu, ostatně pohanským, jehož se Řekové a zvláště Aristotelés snad nikdy nedovedli úplně zřít. Jinak však helénskou doktrínu deformují. Podle nich hmota není nadána jinou aktivitou než silou, kterou do ní vložil tvůrce; je to, abych tak řekl, památka na to, že byla kdysi stvořena, a nesmazatelná známka tohoto stvoření...

Také nominalisté, velmi blízcí tomuto novoscholastickému hnutí*, a pragmatici, stále koketující s těmito filozofiemi víry (takže bychom je mohli velmi často nazývat filozofiemi věřících), se pokládali za oprávněné říci, že vědy o hmotě nevyčerpávají obsah svého předmětu. Abychom vskutku věděli, musíme „pronikat dál“...

Pro vitalistu má život úlohu tvořivé síly; protože však život závisí také na materiálních podmínkách, nejde tu naprosto o tvoření ex nihilo. Výsledkem této činnosti je sice něco nového a nepředvídatelného, ale aby toho dosáhl, musí působit na prv-

* Novoscholastikové či novotomisté hledí zvlášť rehabilitovat scho-lastické interpretace aristotelismu, totiž filozofické doktríny sv. Tomáše. Nominalisté trvají na symbolickém, umělém a abstraktním charakteru vědy, na ohromné propasti, jež zeje mezi skutečností a tím, jak je formulována. Pragmatici vyznávají obdobnou doktrínu, která se však opírá o obecnější metafyziku. Veškeré poznání směřuje k jednání; poznáváme tedy jen to, co je zajímavé pro náš způsob jednání. Všechny tyto filozofie jsou agnostické, neboť popírají, že bychom mohli dosáhnout s pomocí svých rozumových schopností adekvátního a přesného poznání reality.

NB || ky, které tu už byly, kombinovat je a přidat k nim své. Mutace zkoumané botanikem De Vriesem (jenž je jakožto mechanista vysvětluje jinak) by měly být dokonce projevem a důkazem těchto tvůrčích přídavků.

§ 4. NEOVITALISMUS A MECHANICISMUS SE LIŠÍ JEN VE FILOZOFICKÝCH HYPOTÉZÁCH, KTERÝMI DOPLŇUJE VĚDU

[204] Avšak ve vitalistické metodě nemají entelechie
podřikává se! || a dominanty nic společného s obraznými prvky: cíle nelze zobrazit, protože materiálně neexistují — či spíše ještě neexistují, neboť se postupně realizují.

§ 6. MECHANICISMUS JE TAKÉ JEN HYPOTÉZA

[216—218] Odporovalo by však všemu, čemu nás učí zkušenost, kdybychom tvrdili, že v životních jevech lze všechno redukovat na fyzikálně chemické zákony a že mechanicismus byl experimentálně ověřen v celém svém rozsahu. Naopak, o životě víme jen velmi málo...

Vnucuje se myšlenka, proč se tedy máme zabývat mechanistickými teoriemi, je-li tomu tak? Neměli bychom z vědy odstranit tyto velmi obecné hypotézy, jejichž verifikace předpokládá úplné dovršení vědy? Zde se opět setkáváme s názorem, který hlásá, jak jsme už viděli, jistá část fyziků o fyzice, a to právě o mechanistických teoriích ve fyzice. Připomeňme si, že někteří energetisté chtěli z fyziky odstranit mechanistické hypotézy jakožto neověřitelná, neužitečná, dokonce nebezpečná zobecnění. I mezi biology se setkáváme s některými vědci, kteří zastávají stejný názor a přímo se přiklánějí k těmto fyzikům energetistům...

NB ||

V biologii se energetická škola odlišuje od školy mechanistické méně výrazně než ve fyzice. Je to spíše jen nesmělé mechanistické stanovisko, neboť se staví proti teleologii a postuluje shodu mezi živými a anorganickými jevy.

un aspect
timide du
mécanis-
me*

§ 7. OBECNÉ ZÁVĚRY: POUČENÍ Z BIOLOGIE

[223—224] Živá hmota je zjevně podmíněna zvykem a dědičností, neboť vše probíhá tak, jako by si pamatovala všechny své přešlé stavy. Anorganická hmota se však prý nikdy takto neprojevuje. Bylo by dokonce protismyslné představovat si něco podobného. Všechny materiální jevy jsou reverzibilní. Všechny biologické jevy jsou ireverzibilní.

V těchto závěrech se zapomíná, že druhý princip termodynamiky by mohl být nazván principem evoluce či dědičnosti**...

[227] Věda se nemůže rozhodnout, zda bude navždy pokládat za izolované různé kategorie faktů, kvůli nimž se rozdělila na dílčí vědy. Toto rozdělení má zcela subjektivní a antropomorfní příčiny. Vychází jedině z potřeb zkoumání, jež nás nutí roztrždit problémy, soustředit pozornost na každý zvlášť a začít od dílčího, abychom dosáhli obecného. Příroda sama o sobě je celek.

Přiblížení
k dialek-
tickému
materia-
lismu

NB

* — nesmělé mechanistické stanovisko. *Red.*

** Clausius to nazval principem *entropie*, což přesně odpovídá slovu evoluce, převzatému ovšem nikoli z latiny, nýbrž z řečtiny.

PROBLÉM DUCHA

§ 2. STARÝ EMPIRISMUS A STARÉ
ANTIMETAFYZICKÉ KONCEPCE:
PSYCHOFYZIOLOGICKÝ PARALELISMUS

[242—246] I když metafyzický racionalismus založil velikou filozofickou tradici, jeho stará apriorní tvrzení nemohla nevyvolat námítky kriticky myslících duchů. A tak existují ve všech dobách filozofové, kteří se stavějí protiracionalistickému a metafyzickému směru. Jsou to především senzualisté a materialisté, pak asociacionisté a fenomenalisté. V obecném smyslu je lze nazvat empiriky.

Místo aby postavili ducha proti přírodě, pokoušejí se znovu umístit ducha do přírody. Zatím však stále chápou ducha stejně zjednodušeně a intelektualisticky jako ti, jež kritizují...

Empirická teorie si představovala ducha přibližně tak, jako si atomismus představuje hmotu. Je to psychologický atomismus, v němž jsou atomy nahrazeny stavy vědomí: vjemy, představami, city, emocemi, pocity radosti a bolesti, hnutími myslí, volními stavy atd...

Naše psychologické stavy jsou tedy jen souhrnem elementárních stavů vědomí, odpovídajících atomům, z nichž se skládají naše nervová centra. Duch je obdobný hmotě. Vyjadřuje formou jemu vlastní, svým jazykem to, co hmotu vyjadřuje zase formou jí vlastní a jiným jazykem. Duch na jedné straně, hmotu na druhé, dva reciproční překlady téhož textu.

Pro idealisty je prvotním textem duch; pro materialisty je to hmotu; pro dualistické spiritualisty jsou oba texty stejně prvotní, neboť příroda byla napsána současně oběma jazyky; podle čistých monistů máme co dělat s dvěma překlady prvotního textu, jež nám uniká...

§ 3. MODERNÍ KRITIKA PARALELISMU

[248—249] Řekne-li se, že vědomí je jedno a nepřetržitě, je třeba se vyvarovat myšlenky, že je takto kříšena teorie jediného a totožného „já“, jež byla jedním ze základních kamenů starého racionalismu.

Vědomí je *jedno*, nezůstává však nikdy totožné se sebou, jako ostatně žádná živá bytost. Neustále se mění, nikoli však jako věc vytvořená jednou provždy a zůstávající sama sebou, nýbrž jako bytí, které se neustále vytváří: evoluce je tvořivá. Pojmy totožnosti a permanence by byly potřebné jen v případě, kdyby se našly reálné jevy, jejichž rozmanitost by bylo nutné s jejich pomocí syntetizovat a sjednotit. Předpokládáme-li však, že realita je svou podstatou kontinuum a že mezery, jež v ní nacházíme, jsou umělé, nemusíme se dovolávat principu jednoty a permanence.

Teorie anglo-amerického pragmatismu jsou oněm již výše uvedeným teoriím nadmíru blízké. Tyto teorie jsou velmi různorodé, zvláště v morálních a logických aplikacích, které se z nich pokoušeli někteří odvodit. Avšak to, co tvoří jejich jednotu a proč je můžeme zařadit do jedné skupiny, spočívá právě v obecných rysech řešení problému vědomí. W. James, veliký psycholog pragmatismu, dal tomuto řešení nejnvýraznější a nejdokonalejší formu. Svou koncepci současně zaměřuje, a to téměř z týchž důvodů, jak proti koncepci metafyzického racionalismu, tak proti koncepci empirické...

[251–252] W. James dále tvrdí, že k této teorii dospěl jen proto, že se striktně řídil daty zkušenosti, proto ji také nazývá „teorií radikálního empirismu“ neboli „čisté zkušenosti“. Starý empirismus je podle něho prosáklý metafyzickou a racionalistickou iluzí. Pokusil se jej od nich zcela oprostit.

Tyto nové teorie vědomí si nesporně získaly v krátké době nesmírné sympatie: Angličané Schiller a Peirce, Američané Dewey a Royce, ve Francii a v Německu vědci jako Poincaré, Hertz, Mach, Ostwald, a na druhé straně téměř všichni ti, kdo chtějí obnovit katolicismus a zachovat mu věrnost, mohou být přiřazeni k ideovému proudu, který nejsystematičtěji rozvinuli Bergson a James. Je také nepopíratelné, že tyto sympatie jsou do značné míry zasloužené.

[254–255] V souvislosti s problémem poznání a pravdy uvidíme, že pragmatismus opravdu často dospíval ke skeptickým závěrům, ale tyto závěry nejsou zdaleka nutné. Sám James, který se zdál být kdysi velmi blízko skeptickému iracionalismu, si povšiml, že při přísné interpretaci zkušenosti se nesmí brát v úvahu jen to, že

Jamesova „teorie zkušenosti“

NB
James, Mach a kněžouři

nám podává představu o izolovaných faktech, nýbrž především představu o vztazích, které existují mezi fakty...

A tak snad nová orientace, jež se projevila ve filozofii a jež byla nazvána pragmatismem, znamená nepopíratelný pokrok ve vědeckých a filozofických koncepcích ducha.

§ 4. O BEGNÁ KONCEPCE PSYCHICKÉ ČINNOSTI

[256—261] Nyní bychom měli přesněji říci, v čem spočívají vztahy, které tvoří psychický svět, a jak se liší od vztahů, jež tvoří ostatní přírodu a zkušenost. O tom se snad nejjasněji vyjádřil vídeňský fyzik Mach*. V každé zkušenosti závisí to, co je dáno, na množství vztahů, které se dělí především na dvě skupiny: na vztahy, které jsou shodně ověřovány všemi organismy, jež jsou našemu organismu vnějškově analogické, tj. všemi svědky; a na vztahy, které se od sebe liší podle toho, jaký je svědek. Předmětem psychologie jsou všechny tyto vztahy a jejich souhrn tvoří to, co nazýváme psychickou činností. Přesněji řečeno — první jsou na našem organismu a na biologické činnosti nezávislé. Druhé s nimi úzce a nutně souvisejí...

Matematika, mechanika, fyzika, chemie, biologie jsou vědy, z nichž každá ze souhrnu vztahů, které dané implikuje, vyjímá tu skupinu vztahů, které jsou nezávislé a musí být zkoumány nezávisle na naší organizaci. Jsou to vztahy objektivní, předmět přírodních věd, jejichž ideálem je eliminovat z daného všechny vztahy, jež toto dané činí závislým na našem organismu...

Zkušenost nám ukazuje vzájemný vliv biologického a psychického, systém jejich vzájemných vztahů. Proč bychom neměli pokládat každý z těchto dvou řádů faktů za dva řády přírodních faktů, které na sebe vzájemně působí a reagují jako všechny ostatní řády přírodních faktů: jevy tepelné, elektrické, optické, chemické aj.? Všechny tyto řády se od sebe neliší o nic více nebo méně než řád biologický od psychického. Všechny jevy je nutné zkoumat v jedné a téže rovině a pokládat je za schopné se navzájem podmiňovat.

Proti této koncepci lze jistě namítnout, že nevyvětluje, proč existuje zkušenost a proč ji organismus poznává. Ale nedalo by se a nemělo by se snad na to

* *Année psychologique* 1906. XII^e année. (Paris, Schleicher.)

odpovědět, že tato otázka je jako všechny metafyzické otázky špatně položena, že neexistuje? Vychází z antropomorfní iluze, jež vždycky staví ducha proti vesmíru. Nelze říci, proč zkušenost existuje, neboť zkušenost je fakt a jako taková se nám vnucuje... „zkušenost je fakt“

Zkušenost nebo, použijeme-li termínu méně dvojznačného, danost závisí na matematických, mechanických, fyzikálních a jiných vztazích. Jestliže tyto podmínky analyzujeme, zdá se nám, že dané je mimoto závislé na jistých vztazích, o nichž lze všeobecně říci, že dané deformují podle stavu individua, jemuž je dáno: tyto deformace tvoří subjektivno, psychično. Můžeme stanovit — samozřejmě jen velice zhruba a vzdáleně — obecný význam těchto nových vztahů, těchto deformací, tj. v jakém smyslu se vědecká analýza, postupující vpřed celá staletí, odvažuje odhalovat nejobecnější vztahy (principy), jež jsou v nich obsaženy?

Jinými slovy, proč se dané subjektivně deformuje, místo aby bylo totožné pro všechna individua, místo aby bylo dáno bezprostředně, tak aby tvořilo jediný celek s tím, co o něm víme? Deformuje se do té míry, že značný počet filozofů a zdravý rozum dospěli až k tomu, že rozbili jednotu zkušenosti a nastolili nepřekonatelný dualismus věcí a ducha, jenž není nic jiného než dualismus zkušenosti, jak ji nacházíme u každého, a to v té míře, jak je korigována vědami, a zkušenosti, jak je deformována v jednotlivém vědomí...

zkušenost
sociálně
organizovaných
individuí

[271—272] Představy nejsou totožné s počítky, jak tvrdil subjektivismus, příkladáme-li tomuto slovu, jež je svým významem dvojznačné, význam bezprostřední zkušenosti. V tomto bodě nebyla Bergsonova analýza zdaleka neplodná. Představa je výsledek jistých vztahů obsažených již v bezprostřední zkušenosti, tj. v počítku. Jenže tento počitek obsahuje i řadu dalších vztahů. I když budou dány jen vztahy tvořící systém „představy“ (částečný systém ve srovnání s celým systémem počítku a bezprostřední zkušenosti) — přesněji řečeno, i když budou dány jen ty ze vztahů celého systému, jež závisí na organismu, i tehdy dostaneme právě představu, vzpomínku.

Jestliže jsme takto definovali představu, použili jsme jen nejnovějších výsledků experimentální psychologie a zároveň prastaré myšlenky zdravého rozumu: představa je organický

zvyk. Představa má s primitivním počítkem společné jen organické podmínky. Chybějí jí všechny mimoorganické vztahy, jež počítkek spojuje s tím, co nazýváme vnějším světem.

Tato úplná závislost představy a tato částečná závislost počítka na organických podmínkách nám dovoluje stejně pochopit iluzi, smyslový klam, sen i halucinaci, když vztahy s vnějším jsou do určité míry nenormálně přervány a zkušebnost je pro individuum redukována jen na to, co probíhá v jeho organismu, tj. na vztahy závislé na organismu, tedy na ono čistě psychické, čistě subjektivní...

§ 5. PROBLÉM NEVĚDOMÉHO

[280] Náš plně vědomý život tvoří jen velmi omezenou část celé naší psychické činnosti. Je jakoby centrem světelné projekce, kterou obklopuje ohromně rozsáhlá oblast polostínu, pohnáhlu přecházející v absolutní tmu. Stará psychologie se velmi mýlila, když pokládala za psychickou činnost jen činnost plně vědomou.

Je-li však obtížné zveličovat rozsah, ježž nevědomé zaujímá v naší organizaci, pak by se neměl ani zveličovat kvalitativní význam tohoto nevědomého, jak to velmi často činila jistá pragmatická psychologie.

Podle některých pragmatiků je jasné vědomí, vědomí intelektuální a rozumové, nejpovrchovější a nejzanedbatelnější složkou naší činnosti...

§ 6. PSYCHOLOGIE A POJEM ÚČELNOSTI

[285—286] Při bezprostředním a povrchním pozorování se nám tedy vyšší psychický život jeví, jako by byl celý prostoupen účelností. Zobečnujeme-li obvyklým způsobem od známého k neznámému, vidíme, že byly odedávna činěny pokusy vykládat stejným teleologickým způsobem veškerý nižší psychický život. Nejjednodušší reflexní pohyb jako mžikání oka při příliš prudkém světle, nejjednodušší stavy fyzické libosti a nelibosti, primitivní emoce — nejeví se nám všechny tyto fakty jakoby diktovány zájmem o zachování a rozvoj druhu nebo o zachování a rozvoj individua? Není snad počínajíc amébou, tímto rudimentálním chomáčkem protoplazmy, který vyhledává určité světelné

paprsky a jiným se snaží vyhnout, veškerá činnost, o níž se domníváme, že ji můžeme pokládat za činnost vědomou, činností řízenou určitou *tendencí*, a není snad tato tendence účelným jednáním?

Není se také co divit, jestliže James, Tarde a mnozí jiní z těchto faktů usuzují, že psychologické zákony mají zcela jinou povahu než ostatní přírodní zákony. Jsou to teleologické zákony...

NB

Teleologická koncepce psychologického zákona je v podstatě jen vědecký háv, v němž vystupují metafyzické koncepce, jež z náklonnosti, vůle k životu, instinktu, vůle a činnosti činí základ všeho existujícího. Proto se jí chopili, vyložili ji a rozvinuli pragmatici, přívrženci primátu jednání. Pro ně jsou funkcionální psychologie a psychologie účelnosti synonyma...

NB

§ 7. PROBLÉM POSMRTNÉHO ŽIVOTA

[294—296] Antiteze aktivity a neanalyzovatelné skutečnosti na jedné straně a vztahu na straně druhé postupně mizí a musíme ji jak ve vztahu k duchu, tak ve vztahu k hmotě odložit do harampádí zastaralé metafyziky. Všechno dané je jen syntéza, jehož analýzou se zabývá věda, která je opět dosazuje do jeho podmínek a pak rozkládá ve vztahy.

Co se však v tomto případě stane s nesmrtností ducha, zvláště s jeho osobní nesmrtností, vždyť ji pokládáme již po dva tisíce let za věc pro nás daleko nejdůležitější? Nepodléhat zákonu věcí, nepodléhat zákonu všeho živého, nezmizet, nezaniknout v jiné věci! Vrhout se do tohoto krásného dobrodružství odvahy, jež opožděně vynalezl špatný hráč, jakým je člověk, špatný hráč, jenž chce vyhrát krásavici a žádá, aby se kostky zašvindlovaly v jeho prospěch!

Je jisté, že systém vztahů se stěží může zdát věčný nebo nesmrtelný. Není tu však nic, co by bylo absolutně nemožné. Nepravděpodobné — ano! Nemožné — ne! Bylo by jen třeba, aby z půdy, na níž zde stojíme, zkušenost odstranila nepravděpodobnost nebo alespoň aby ji změnila v pravděpodobnost.

Stačilo by, aby nám zkušenost odhalila za subjektivitou podmínky, jež by tu zůstaly po zániku organismu, vztahy, jež by subjektivitu činily částečně závislou na něčem jiném než na tomto organismu. To musí rozhodnout zkušenost. Jedině ona dovede odstranit pochyb-

nost. *A priori* nic nebrání, aby nebyly odhaleny jisté podmínky, jisté vztahy, jež by vedly — alespoň zčásti — k nezničitelnosti určité části daného, například vědomí.

Musí se však o tom mluvit? Zkušenost nám ještě nikdy nic podobného neukázala. Víím, že spiritisté tvrdí opak. To však je jen tvrzení.

Jejich pokusy — alespoň ty, které se nezakládají na tricích a na podvodu (a není jich snad menšina?) — nás mohou za nynějšího stavu věcí přivést nanejvýš k myšlence, že existují jisté přírodní síly, jisté mechanické pohyby, jejichž projevy známe velmi špatně a jejich podmínky a zákony ještě hůře. Je dokonce pravděpodobné, že jsou závislé na lidském organismu a že mají určitý vztah k nevědomému psychicku a k biologické činnosti organismu.

nesmrtel-
nost
a Reyův
agnosti-
cismus

A před ubohostí domnělých experimentálních důkazů posmrtného života může teorie nesmrtelnosti duše mít jen tu formu, kterou jí dal už Sókratés a Plátón: je to dobrodružství odvahy, do něhož se musíme vrhnout — je to výzva k neznámu, výzva, jež má málo naděje, že na ni bude někdy dána odpověď...

KAPITOLA VI

MORÁLNÍ PROBLÉM

§ 1. IRACIONÁLNÍ MORÁLKA: MYSTICISMUS NEBO TRADICIONALISMUS

NB [301—306] Nové filozofické směry jsou tedy především morálním učením. Tyto doktríny lze myslím definovat jako mysticismus jednání. Není to nové stanovisko. Bylo to stanovisko sofistů, pro něž rovněž neexistovala ani pravda, ani omyl, nýbrž jen úspěch. Bylo to stanovisko poaristotelovských probabilistů a skeptiků, stanovisko některých nominalistů z dob scholastiky a stanovisko subjektivistů 18. století, zvláště Berkeleyho.

Učení intelektuálních anarchistů, jako byli Stirner a Nietzsche, se opírá o tytéž předpoklady.

A tak mezi rekvizitami nynějšího nominalismu a pragmatismu jsou slova novější než věci...

Jestliže někteří modernisté jako Le Roy využívají pragmatismus k obhajobě katolicismu, nečerpají z něho asi to, čím byl pragmatismus pro některé filozofy, kteří stáli u jeho zrodu. Čerpají však z něho závěry, jež z něho lze dělat právem a jež z něho ostatně udělali či téměř udělali význační pragmatici jako W. James a filozofové chicagské školy. Myslím, že mohu jít ještě dále. Domnívám se, že Le Roy odtud odvozuje výhradně jen to, co z tohoto způsobu myšlení může být právem odvozeno...

Pro pragmatismus je charakteristické, že pravdivé je všechno, co má úspěch a co je nějak přizpůsobeno okamžiku: věda, náboženství, morálka, tradice, zvyk, rutina. Vše se musí brát vážně a vážně se musí brát také to, co vede k nějakému cíli a dovoluje jednat...

Čím se až dosud bořily tradice a dogmata? Bořila je věda, nebo chcete-li dát přednost nástroji před dílem, rozum. Věda žije ze svobody; rozum není konečným nic jiného než svobodné bádání. Přitom věda a rozum jsou především revoluční a řeckozápadní civilizace na nich vybudovaná byla, je a bude civilizací vzbouřenců. Vzpouřila se až dosud našim jediným prostředkem, jak se osvobodit, a jedinou formou, v níž jsme mohli svobodu poznat. Mám na mysli duchovní vzpouřinu rozumu, jenž je pánem sebe sama, a nikoli vzpouřinu brutální, jež byla jen horninou — často užitečnou a někdy i nutnou —, v níž byl ukryt drahý kov, tedy vzpouřina duchovní.

To hlavní, co může posílit tradici a zachovat staré morální hodnoty, abychom použili módního termínu, je znehodnocení vědy. Proto z pragmatismu a nominalismu nutně logicky vyplývalo, jak si to velmi dobře uvědomovala většina těch, kdo se k těmto směrům přiklonili, že při rozumném rozpoznání příčin ospravedlňovaly některé motivy jednání: náboženské, citové, instinktivní, tradiční. Na stejné úrovni jako u motivů jednání vypůjčených z vědeckého poznání, či ještě logičtěji, na vyšší úrovni, neboť věda má na mysli jen činnost průmyslovou, musela nová filozofie uzákonit iracionální morálku: hnutí srdce nebo podrobení se autoritě, mysticismus nebo tradicionalismus. Tradicionalismus však někdy zachází tak daleko, že někteří (např. W. James) se neváhají vrátit v morálce k absolutizaci racionalistických morálek...

NB

§ 4. VĚDA O MRAVECH

[314] Aby byla tato koncepce morálky jako racionálního umění možná, je zřejmě nutné, aby existovala věda o mravech. Zde svítá metafyzice nová naděje. Sociologie však, k níž věda o mravech patří jen částí, se právě sotva zrodila. Je ještě — právě tak jako psychologie, avšak daleko méně pokročilá — v období, kdy je třeba diskutovat s metafyzikou o metodě a předmětu této vědy a o jejím právu na život. Zdá se ovšem, že zde bude problém právě tak jako jinde nakonec vyřešen ve prospěch vědeckých snah. Nelze sice metafyzikům zabránit, aby žvanili, lze je však nechat mluvit a dělat si své. A sociologie díky pracím Durkheimovým a jeho školy pracovala a dávala výsledky...

KAPITOLA VII

PROBLÉM POZNÁNÍ A PRAVDY

§ 1. TRADIČNÍ ŘEŠENÍ

NB [325—326] Po pravdě řečeno vědci, ryzí vědci, se problémem pravdy přílišně nezabývají. Stačí jim, dospějí-li k tvrzením, s nimiž se všichni ztotožňují a jež se jim tedy zdají nutná. Pro ně je pravdivá každá zkušenost, jež byla metodicky provedena a náležitě ověřena. Experimentální ověření prý je kriteriem pravdy. A vědci mají plnou pravdu, neboť praxe vždy toto stanovisko ospravedlňovala. Předpokládat, že je nebude ospravedlňovat vždy, by znamenalo představovat si něco absurdního, pochybovat z pouhé záliby v pochybování...

NB [328—332] Moderní racionalisté se energicky bránili útokům stoupenců pragmatismu, podle nichž rozum racionalistů dospěl zhruba k tomu výsledku, že našemu duchu zaručoval věrnou kopii skutečnosti. A stoupenci pragmatismu racionalistům vytýkali, že rozdvoují poznání na dvě synchronní části: na předměty nebo věci o sobě a na představy, jež si o nich vytváří duch...

§ 2. PRAGMATISTICKÁ KRITIKA

James tvrdí, že pravdivé je vše, co lze experimentálně ověřit, a jindy zase, že vše, co zaručuje nějaký úspěch naší činnosti. Přijmeme-li toto poslední tvrzení, pak se nám takřka vnučuje závěr, že pravda už neexistuje. Neboť co se podaří dnes, nemusí se podařit zítra; to je věc v praxi častá, jak dokazují změny zákonů a práva, mravních pravidel a náboženských článků víry či vědeckých předpokladů. Dnešní pravda je zítřejší omyl; pravda na této straně Pyrenejí je omyl na druhé straně. Banální téma. A tyto závěry, které zakladatel pragmatismu Peirce rozhodně vylučoval a potíral a jež se veliká pragmatická filozofie, zvláště James, snaží velmi důmyslně obejít, jsou závěry, jež v podstatě přijala většina epigonů. Mimoto: pokud jde o problém pravdy, stal se pragmatismus synonymem skepticizmu, jako se stal synonymem iracionálního tradicionalismu, pokud jde o morálku nebo víru.

A přece je jisté v každé kritice, i v pragmatistické kritice racionalismu, kus pravdy. Lze o ní říci, co se o kritických teoriích často říká: destruktivní část je skvělá, kdežto konstruktivní část má mnoho nedostatků. Teorie ducha jakožto zrcadla věcí a pravdy jakožto kopie je jisté velmi povrchní. Vývoj vědeckých pravd přes všechny omyly, jimiž je poseta cesta vědy, to dokazuje.

sic!

cha!

Na druhé straně, zkoumáme-li sebe sama jako organismus žijící v tomto světě, je jisté, že nemůžeme oddělovat oblast praxe od oblasti pravdy, neboť po tom všem, co jsme již řekli, a po všech vědeckých důkazech nemůžeme oddělovat pravdu od experimentálního ověřování. Pravdivé jsou jen ty koncepce, které mají úspěch. Musíme však ještě vědět, jsou-li pravdivé proto, že mají úspěch, nebo mají-li úspěch proto, že jsou pravdivé. Pragmatismus má vždy sklon řešit tuto alternativu v prvním smyslu. Zdravý rozum ji však může zřejmě rozřešit jen ve smyslu druhém...

§ 3. RELATIVNÍ ZPŮSOB ŘEŠENÍ PROBLÉMU PRAVDY

[333—334] Všechny poznatky, jež nám dává zkušenost, jsou vzájemně spjaty a uvedeny v systém. Neseskupují se však v systém jako v racionalismu působením vyšší činnosti, jež by jim vnucovala své

formy. Tato koncepce usilující o spolehlivý základ vědy vede naopak ke skepticizmu, protože dělá z poznání záležitost ducha a protože tento dualismus nezbytně klade otázku, zda poznání jako dílo ducha nedeformuje dané. Avšak naše poznatky se formují přesně tímž způsobem, jak jsou nám dány, a vztahy daného mají tutěž platnost jako dané samo. Ve skutečnosti bezprostřední dané a vztahy, jež obsahuje, tvoří jediný celek a nelze je od sebe oddělit. Všechny akty poznání mají tutěž povahu a tutěž hodnotu...

§ 4. PROBLÉM OMYLU

réalisme absolu* $\left(\begin{array}{l} \vee \\ \wedge \end{array} \right)$ [336–347] V absolutním realismu, v němž se až dosud pohybujeme, není, jak se zdá, místo pro omyl. Vzpomeňme si však, že jsme ztotožnili zkušenost a poznání jen ve východisku. Nadešel okamžik, abychom ukázali, co toto omezení znamená.

(= historický materialismus)

Na základě zkušenosti bylo zjištěno, že poznatky různých jedinců nejsou zcela totožné. To lze vyložit dvojím způsobem: buď je tolik různých skutečností, kolik je jedinců (což je absurdní; upadli bychom do subjektivismu), anebo — a k této alternativě se nakonec musíme přiklonit, máme-li být důslední — vzhledem k tomu, že dané je jedno a totěž pro všechny, rozdíly mezi poznatky o daném, k nimž jedinci dospívají, pramení z podmínek, v nichž tito jedinci byli a jsou, jinými slovy, pramení z některých individuálních vztahů, které existují mezi nimi a daným a jež může vědecká analýza odhalit. To je závěr, k němuž jsme dospěli na základě jiných úvah týkajících se problému vědomí. Viděli jsme, že dané obsahovalo jednak vztahy na poznávajícím jedinci nezávislé — vztahy objektivní, jednak vztahy, v nichž dané závisí na poznávajícím organismu — vztahy subjektivní.

NB Připustíme-li to, vidíme, že ve skutečnosti, a ne už jen ve východisku, nýbrž v průběhu její analýzy dochází k rozdělení mezi poznávajícím a objektem poznání. Tento vztah

* — absolutní realismus. *Red.*

má, podle toho, co jsme řekli, tutéž hodnotu jako dané samo. Je nutný stejně jako dané; z toho plyne, že rozlišování mezi duchem a předmětem nelze pokládat za něco prvotního, nýbrž za produkt analýzy, za dva velmi obecné vztahy, jež analýza v daném odhaluje (W. James); a toto rozlišení odvozuje svou platnost z vlastnosti, kterou jsme od samého začátku přikládali zkušenosti vzaté vcelku, zkušenosti jediné a nedělitelné...

Pravda je objektivní. A objektivní je souhrn vztahů, jež jsou nezávislé na pozorovateli. Je to prakticky to, co všichni připouštějí, co tvoří předmět obecné zkušenosti, obecného souhlasu, přičemž ovšem musíme tato slova chápat ve vědeckém smyslu. Analyzujeme-li podmínky tohoto obecného souhlasu a hledáme-li za tímto faktem *právo* v něm skryté a příčinu, jež tvoří jeho základ, docházíme k tomuto závěru: cílem vědecké práce je „odsubjektivnit“, odindividualizovat zkušenost tím, že ji budeme rozšiřovat a metodicky v ní pokračovat. Vědecká zkušenost je tedy pokračováním běžné zkušenosti, a není v podstatě rozdíl mezi vědeckým faktem a faktem běžné zkušenosti.

Někdy se tvrdilo, že vědecká pravda je jen abstrakce. Jistěže je jen abstrakce, máme-li na mysli běžnou zkušenost, tj. zkušenost subjektivní a individuální, neboť věda eliminuje z této zkušenosti vše, co závisí jen na poznávajícím jedinci. Avšak tato abstrakce má naopak za úkol opět nalézt dané tak, jak je, nezávislé na jedincích a na náhodách, jež je pozměňují, a odhalit to, co je

objektivní, konkrétní par excellence, reálné.

Bylo by zajímavé ověřit si tuto obecnou teorii rozborem některých všeobecně známých omylů. Například Ptolemaiova soustava nám podává zkušenost zatíženou individuálními představami, závislými na pozemských podmínkách astronomického pozorování: je to hvězdný systém viděný ze Země. Koperníkova a Galileiova soustava je daleko objektivnější, neboť abstrahuje od podmínek závislých na faktu, že pozorovatel se nachází na Zemi. V obecnějším smyslu Painlevé upozornil, že příčinnost v mechanice, v renesanční vědě a v dnešní vědě zahrnuje podmínky vzniku nějakého jevu nezávislé na prostoru a času.

Reyova
teorie
poznání =
stydlivý
materialismus

NB

Jde však o to, že podmínky rozmístění v prostoru a času v sobě zahrnují zvláště v mechanice téměř celý souhrn subjektivních podmínek, které už nejsou natolik běžné, aby je bylo možné eliminovat povšechnou úvahou.

pravda
a omyl
(přiblížení
k dialek-
tickému
materia-
lismu)

Důležitý závěr: omyl není absolutní antitezí pravdy. Jak tvrdilo mnoho filozofů, omyl není pozitivní, nýbrž naopak negativní a částečný, je to v jistém smyslu nějaká menší pravda. Tím, že jej díky zkušenosti zbavujeme subjektivních prvků, které obsahuje, dospíváme postupně k pravdě. Pravda pak, jakmile jí bylo jednou dosaženo, je v plném slova smyslu něco absolutního a konečného, neboť je objektivní, nutná a univerzální. Jenže toto konečné je pro nás téměř ve všech případech daleko. Je pro nás jakousi matematickou limitou, k níž se stále více a více přibližujeme, ale nikdy k ní nemůžeme dospět. Dějiny vědy nám pak ukazují pravdu v *procesu* vývoje; *pravda není nic hotového, vytváří se.* Nebude snad nikdy úplná, ale bude stále úplnější.

pouhé
mluvení
o „zkušeno-
sti“

„zkušeno-
nost“

Nakonec lze položit ještě jednu otázku: zda totiž, místo abychom se drželi toho, co existuje, nelpíme ještě stále na staré metafyzické iluzi, která spočívá v pátrání po tom, proč věci existují. Proč zkušenost závisí na subjektivních podmínkách? Proč její poznání není bezprostřední a identické pro všechny? Měli bychom právo odmítnout odpověď; ale máme za to, že tu lze uvést díky psychologii jistý pozitivní náznak. Kdyby totální zkušenost nějakým způsobem poznávala sebe samu tak jako bůh panteistů, pak by toto poznání bylo skutečně bezprostřední a identické. Avšak ve zkušenosti, tak jak se nám nabízí, poznáváme zkušenost fragmentárně a jen vzhledem k těm fragmentům, jimiž jsme my sami.

Biologie a psychologie nás učí, že jsme se konstituovali, či spíše že jsme byli konstituováni tak, jak (jsme, přizpůsobováním, nepřetržitým vyrovnáváním) se s prostředím. Z toho lze přibližně vyvodit, že naše poznání musí především odpovídat potřebám orga-

nického života. Mimoto je zpočátku omezené, zma-
tené a velmi subjektivní jako v pudovém životě. Jak-
mile se však jednou v souhře univerzálních energií
objevilo vědomí, poznání se udržuje a posiluje svou
praktickou užitečností. Vytvářejí a rozvíjejí se stále
složitější bytosti. Vědomí se stává exaktnějším, přes-
nějším. Stává se intelektem, rozumem. A současně se
(stává úplnějším přizpůsobení, adekvace zkušenosti.)

l'expé-
rience = le
milieu?*

Věda je jen nejvyšší formou tohoto procesu. Má právo
doutat, i když ho nikdy nedosáhne, v poznání, které
bude už tvořit jediný celek s daným a jež bude abso-
lutně adekvátní předmětu: objektivní, nutné a uni-
verzální. Teoreticky je její nárok oprávněný, poně-
vadž odpovídá smyslu dosavadního vývoje. Prakticky
nebude tento nárok pravděpodobně nikdy uspokojen,
protože znamená konec vývoje a protože k jeho dosa-
žení by byl nutný zcela odlišný stav univerza, než
jaký je nyní, a jistý druh identifikace univerza a získa-
ného poznání...

Nejnepřirozenější ze všech abstrakcí je ta, která ze zkušenosti vy-
lučuje výsledky rozumové činnosti a pokrok ve vývoji.

Tento vývoj byl přímo usměřňován praxí a směřoval k praxi,
neboť postupuje a uskutečňuje se tím, že se bytost nepřetržitě přizpů-
sobuje svému prostředí. Kdo by to dnes popíral? Vždyť je to jedno
z nejrozhodnějších vítězství pragmatismu nad dnes už předpotopním
racionalismem. To však neznamená, že pravda se dá definovat jako
funkce užitečnosti a úspěchu. Naopak to znamená, že užitečnost,
úspěch jsou důsledkem poznání pravdy...

Abychom tedy jasně a přesně vyjádřili vztahy
mezi praxí a pravdou, neměli bychom patrně
tvrdit, že pravdivé je to, co má úspěch, ale že
úspěch má to, co je pravdivé, tj. co odpovídá rea-
litě, neboť to je podmínkou jednání. Správné jed-
nání je výsledkem exaktního poznání skutečností,
v jejichž prostředí se uskutečňuje. Jednáme správn-
ě do té míry, kolik toho skutečně víme.

stydlivý
materialismus

* — zkušenost = prostředí? Red.

§ 5. TEORIE POZNÁNÍ

Každý snad připustí, že za pravdivé a objektivní prohlašujeme jen to, co není závislé na individuálním koeficientu, s nímž se v aktu poznání setkáváme u každého jedince. Tam však, kde se objevují rozdíly, budeme muset říci, v kterém okamžiku mizí individuální koeficient. Mohu však v jakémkoli experimentálním zjištění rozlišit, co bylo zjištěno všeobecně a co jsem zjistil jen já?

Řekli jsme obecně, že věda se snažila všechny tyto případy přesně rozlišit. A věda nemá v podstatě jiný cíl. Tento charakteristický znak by mohl sloužit k jejímu definování. Prakticky tedy už máme první způsob, jak odlišit pravdivé a objektivní od subjektivního a iluzorního. Pravdivé bude to, čeho bude dosaženo exaktními vědeckými metodami. Úkolem vědců je tyto metody vypracovat, precizovat a definovat. Toto první kritérium je přísnější než příliš neurčité pravidlo, jež jsme uváděli až dosud: všeobecný souhlas. Neboť všeobecný souhlas může být jen všeobecným předsudkem...

plete to X Musíme přiznat, že pravda, jíž může člověk dosáhnout, je pravda vlastní člověku. Tím nechceme říci, že je relativní ve skeptickém slova smyslu. Chceme však říci, že je závislá na struktuře lidského rodu a že platí jen pro tento rod...

relativní ve skeptickém smyslu!!! cha! (Musíme ostatně už jednou provždy skoncovat s jistými so- fizmaty: pravda platná pro celý lidský rod, pravda vlastní člověku, je pro člověka pravdou absolutní, neboť kdybychom jako přívrženci mimolidského absolutna předpokládali, že pravda není otiskem skutečnosti, pak je, alespoň pro člověka, jejím jedině možným překladem, absolutním ekvivalentem...

[351–352] Jeden ze soudobých vědců, Poincaré, rovněž tvrdil..., že fyzika nikdy nemá co činit s totožnými fakty, nýbrž prostě s fakty navzájem si velmi podobnými. K čemu je nám tedy věda, když každý nový fakt vyžaduje nový zákon, chce-li být věda naprosto přesná?

Tato námitka je téhož druhu jako další: každý fakt je nekonečný. Potřebovali bychom tedy probádat všechno, abychom sebemensi předmět alespoň trochu exaktně poznali. Tuto námitku lze vyvrátit právě tak a vyvrací se téměř sama sebou...

Shrnujeme: dané je předmětem vědy, protože je lze analyzovat a protože tato analýza nám odhaluje podmínky jeho existence. Věda je hodnověrná proto, že každá její analýza nás přivádí blíž a blíž k experimentálním intuicím, jež mají stejnou hodnotu jako dané; takže věda je stejně hodnověrná jako existence univerza, jež vykládá, a jako moje vlastní existence, kterou poznávám rovněž jen zkušeností.

finále =
stydlivý
materialismus

KAPITOLA VIII

O B E C N Ý Z Á V Ě R F I L O Z O F I E Z K U Š E N O S T I

[354—357] Od počátků řeckého filozofického myšlení nacházíme tytéž dvě či tři obecné orientace metafyzického ducha. Jsou to orientace, podle nichž všechny příručky obyčejně ještě klasifikují filozofické systémy pod názvy materialismus, spiritualismus a idealismus.

Díváme-li se na věci z velmi obecného hlediska, které zde zastáváme, tj. z hlediska „zvláštní stupnice hodnot“, kterou nám dává každá z těchto orientací, a protože spiritualismus a idealismus mají často zcela blízké analogie, můžeme v podstatě říci, že metafyzika nás vždycky stavěla před dvě velké stupnice hodnot: stupnici materialistickou a stupnici idealisticko-spiritualistickou. Tyto dvě stupnice stojí proti sobě a každá je téměř převráceným obrazem druhé.

Na vrcholu idealistické a spiritualistické stupnice je duch; dává svůj smysl a svou hodnotu všemu ostatnímu, ať už v idealismu představuje jedinou realitu, zatímco materiální jevy jsou jím vytvořeny či existují jen skrze něj, nebo ať nám ve spiritualismu nabízí nad materiální realitou, která je jen jeho oporou nebo okolím, vyšší realitu, v níž příroda vyúsťuje a jíž se vysvětluje. Podle materialistické stupnice naopak vše vychází z hmoty a vše se k ní vrací. Ona je věčnou a neměnnou tvůrkyní všech dějů v univerzu, počí-

úvaha
o idealismu
a materialismu

nesmysl!

taje v to i jevy života a vědomí. Život je jen zvláštní druh kombinací v nekonečném množství jiných, které vytváří slepá náhoda z prvotní hmoty. Vědomí, myšlení jsou jen projevy života; mozek je vylučuje, jako játra vylučují žluč...

Myšlení nebo alespoň něco, co patří k řádu nehmotného a svobodného ducha, je tedy nutné jako nejvyšší princip výkladu i jako podstatný princip existence a tvoření. Předpokládejte ducha, a vše se v přírodě vyjasní. Potlačte ho a příroda se stane nepochopitelnou. Rozplyne se v nic.

3000 let
idealismu
a materia-
lismu

Materialismus naopak tvrdí, že — smím-li použít téhož zjednodušeného způsobu podání — každá zkušenost, která nám vysvětluje nějaký psychologický fakt, redukuje jej na fakty organického života. Organická hmota se poněnáhu redukuje ve hmotu anorganickou. Síla není nic jiného než impuls popudu; je to pohyb, jenž se skládá s jiným. V základě věcí tedy nacházíme jen bezděčný pohyb.

Už bezmála tři tisíce let tyto systémy hodnot vždy znovu přebírá každá generace, rozvíjí je, někdy zpřesňuje, velmi často zatemňuje různými myšlenkovými spekulacemi a přitom myšlení nechce nikdy přiznat, že bylo poraženo. A tak jsme téměř stejně daleko, jako jsme byli na počátku.

Neznamená to však, že otázky, jimiž se tyto protikladné systémy zabývají, jsou špatně položeny a že jsou plané? Není snad snaha stanovit výkladovou hierarchii mezi věcmi antropomorfním předsudkem? A nevede tento předsudek mnohem spíše ke snahám prosadit individuální pocity než k racionální diskusi? V podstatě jsou tyto systémy stavěny a kladeny proti sobě s cíli, jež jsou naprosto vzdáleny objektivnímu poznání, a zájem o ně nemá nic společného s nezaujatým hledáním pravdy. Poněvadž však nevedou k žádné pozitivní diskusi, nebudeme o nich už diskutovat.

cha!!

Buď se značně mýlím, anebo soudobá filozofie skutečně

směřuje ve svých živých a mohutných proudech, jako je pozitivismus a pragmatismus, k tomuto závěru*...))

[358—362] Rozumíme-li filozofii spekulace, které na té či oné straně zkušenosti hledají původ, účel a povahu věcí, neužitečné základy vědy či jednání, přičemž ke všemu, co se poznává přímo, připojují něco nepoznatelného, jež je má ospravedlnit, rozumíme-li zkrátka filozofii staré dialektiky, ať už racionalistické či skeptické, idealistické či materialistické, individualistické či panteistické, pak tito vědci zřejmě vyhráli. Všechny tyto metafyziky vzbuzují jen zájem estetický, který ostatně může uchvátit jen toho, kdo si v tom libuje: je to individuální snění povznesených a dost nepraktických duchů...

Vědy se skládají současně ze souhrnu jistých experimentálně získaných poznatků a ze souboru teorií, jež jsou vždy z určitého hlediska hypotézami. Tyto hypotézy však jsou pro vědu nezbytné, neboť anticipují budoucí zkušenost a neznámé, a proto jim vědčíme za pokrok ve vědě. Systematizují všechno známé tak, aby vrhalo světlo na neznámé. Proč by filozofie neměla být zároveň obecnou syntézou všech vědeckých poznatků, proč by neměla být vedena snahou prezentovat neznámé jako funkci známého, aby tak přispěla k jeho odhalení a zachovala správnou orientaci vědeckého ducha? Lišila by se od vědy jen největší obecností hypotézy; místo aby byla filozofická teorie teorií určitých izolovaných a správně vymezených faktů, byla by teorií souboru faktů, jež nám příroda poskytuje, systémem přírody, jak se říkalo v 18. století, nebo alespoň určitým přínosem k podobné teorii.

Filozofické hledisko nestojí proti hledisku vědeckému, ale existuje vedle něho. I když se vědec všemožně snaží, aby dosáhl pozitivnosti, je filozofem, neboť sama pozitivnost je filozofií...

Věda se nesmí lišit od filozofie ani předmětem

blagér!

hlupák!

bim bam!

* Při definování pragmatismu trvá W. James na myšlence, že je to systém, který se odvrací od apriorních výkladů, dialektiky a metafyziky a neustále se obrací k faktům a zkušenosti.

W. James
o pragmatismu

uf!

ochrana
před
materialismem



(je týž: zobecnování zkušenosti), ani metodou (musí být táž, neboť vědecká disciplína je už v souladu se svou definicí jedinou disciplínou, jež by mohla uspokojit náš rozum). Nikoli, je mezi nimi rozdíl jen v hlediscích; a co odlišuje, co jedinečně musí odlišovat vědecké hledisko od filozofického, je to, že filozofické hledisko je daleko obecnější a vždy se nám prezentuje tak trochu jako dobrodružství...

[364—369] Dějiny existují proto, aby nám ukazovaly, že kdykoli se věda příliš vzdaluje od nejběžnějších lidských starostí, jež tvoří základ většiny filozofických problémů, kdykoli ponechává buď z donucení, nebo z přílišné rozvahy jiným spekulacím nebo tradičním vírám, aby na tyto starosti odpovíděly předsudky, živoří či upadá. Je tedy třeba, a to nezbytně, aby poznatky vědy a vědeckého ducha byly v případě potřeby chráněny samy před sebou, před přílišnou domýšlivostí či dobrodružstvím, kdykoli ztratí své oprávnění. Neboť přílišná smělost zdravých a přímých duchů — kteří nám předkládají jisté materialistické generalizace — je pro vědu neméně nebezpečná než zastařenost a nesmělost duchů všedních. Je tedy jedním z hlavních úkolů filozofie udržovat celkovou atmosféru nezbytnou pro vývoj vědy, pro normální práci a šíření vědeckého ducha...

Filozofie však bude moci plnit dvojí poslání, k němuž se zdá být určena — totiž jednak koordinovat snahy vědců a napomáhat objevům pomocí inspirujících hypotéz, jednak vytvářet atmosféru nutnou pro pokrok ve vědě — jen tehdy, bude-li se snažit být organizující syntézou věd viděných a chápaných tak, jak je vidí a chápou vědci, zkrátka výlučně vědeckou syntézou.

(Ostatně nás těší — v menší míře ovšem v pragmatismu, přece však i tu ještě dost —, že nyňější filozofická zkoumání, která rozhodně odmítla metafyzické omyly předcházejícího období, jsou velmi svědomitě informována o vědeckých pracích, snaží se k nim přihlížet a inspirovat se jimi.

Dnes se bezesporu utváří velmi živý a velmi výrazný cit pro vědu, který se u některých lidí vyvíjí paralelně s náboženským cítěním a se smyslem pro morálku zdánlivě na jiné úrovni, takže se

nemohou střetnout, a který u jiných náboženské citění nahradil a k úplnému uspokojení jejich potřeb jim postačí. Těm vědám poskytla, jak to krásně vyjádřil Renan, symbol i zákon. Zaujali uskutku pozitivní postoj, jenž si ze starého racionalismu ponechává jeho nezvratnou víru v lidský rozum a zároveň přijímá od nesporného triumfu experimentální metody nesporný rezultat, že rozum je jen nepřetržitě úsilí ducha přizpůsobit se zkušenosti a stále hlouběji ji poznávat, že jde o vzájemné pronikání objektivní reality a subjektivního myšlení.

Myslím, že v tom je budoucnost filozofie, neboť v tom je také pravda. Jako ve všech proroctvích, i tu jde jen o akt víry. Teprve budoucnost nám ukáže, má-li své oprávnění. A jelikož tu jde o akt víry, pokládám za oprávněné všechny ostatní akty víry s podmínkou, že ti, kdo je vyznávají, budou vůči mně postupovat stejně. Pokládám dokonce za štěstí, že proti jednomu ideovému směru vystupují protikladné ideové směry; právě na základě kritiky odpůrců se každý směr tříbí, vyvíjí, zlepšuje a zpřesňuje.

Filozofický postoj, jenž byl v těchto stručných studiích nastíněn, bychom mohli nazvat racionalistickým pozitivismem, absolutním pozitivismem nebo scientismem. Abychom se vyhnuli jakékoli dvojznačnosti, měli bychom jej snad spíše nazvat experimentalismem, což by zároveň ukazovalo, že je založen pouze na zkušenosti — avšak na rozdíl od starého empirismu na zkušenosti kontrolované, jež je plodem vědeckého experimentování — a že ve svém absolutním realismu a ve svém experimentálním monismu odmítá překročit hranice zkušenosti.

Zkušenost je především a bezprostředně souborem našich počitků, tím, co nazýváme jevy. Jakmile se tu však objeví pozornost, reflexe, začne zkušenost analyzovat sebe samu, neboť tento soubor počitků je jen běžná a velmi povrchní vize daného. Téměř ihned se v něm a za ním projeví

!!
pozitivismus,
experimenta-
lismus, realismus =
„absolutní neboli
racionalistický
pozitivismus“

zkušenost =
 Σ počitků

„chose en soi“?*

některé vztahy, jež implikuje a jež tvoří jeho pravou podstatu. Věda se snaží postupně provádět tuto analýzu, pronikající stále hlouběji do povahy daného. Chceme-li si znázornit bezprostředně dané jako bod, pak máme-li získat obraz reálné daného, musíme si představit, že tento bod je jen projekcí přímky, jež pokračuje za ním. Tuto přím-

ku lze rozdělit v několik úseček, z nichž každá bude implikovat, nebudou-li mezi nimi ovšem neproniknutelné stěny, skupiny vztahů, na nichž bezprostřední dané závisí. Každá z těchto skupin bude koncipována na základě definice, jež se bude opírat o přirozenou afinitu, jimiž jsou tyto vztahy

navzájem spojovány vjedno. Budou to vztahy počtu a místa, vztahy mechanické, fyzikální atd., a nakonec vztahy psychologické, určené svou závislostí na organismu, k němuž se dané vztahuje. Kolik podobných skupin vztahů, tolik specifických věd.

Filozofie se naopak snaží představit si přímku v celé její délce a nepřetržitosti. Avšak přímka ve svém celku stejně tak jako bod, do kterého se promítá, a bezprostředně dané stejně tak jako vztahy, jež je doplňují postupnou analýzou, jsou též povahy.

2 To jsou data zkušenosti. A jejich soubor vytváří jednu a touž zkušenost: lidskou zkušenost. Ne povaha věcí, nýbrž naše psychická konstituce odlišuje svět od vjemu, vesmír od vědy; a toto rozlišení je dočasné a nahodilé.

Zkušenost si tedy jen žádá, aby byla vysvětlena. Vysvětlit ji znamená prostě vyjádřit vztahy, jež obsahuje a jež sama od sebe nabízí našemu poznání, pokud si z ní umíme vzít poučení. Tím se věda zabývá. Protože však zkušenost je celou skutečností, nemusí být verifikována: existuje.

Konec

* — „věc o sobě“? Red.

OBSAH

.....
— § 6. Ideje matematika Poincarého. *Poincaré*.

.....
S. 6—7; 28—9 = dvě linie

33 = pravda = ? pro pragmatismus i 35

49 = objektivní hodnota vědy = centrum

Matematika a pragmatismus — 62

80: pragmatici si přitáhli Poincarého,
a Mach 90

Rey = čistý agnostik 94 (93)

98: Mach + objektivita = Rey?!

100: Pojmy = kopie reality

Objektivita 105

113: vulgární materialismus*

Poznámky napsány v roce 1909

Poprvé uveřejněny roku 1933

v publikaci Filozofskije tětřadi

Podle originálu

* Tyto poznámky si Lenin napsal na okraj lístku přiloženého k Reyově knize. *Red.*

A. D Ě B O R I N

D I A L E K T I C K Ý

M A T E R I A L I S M U S ²¹⁸

nepřesné
není třeba
užívat
„cizích“
slov!

[39—41]* Jakožto světový názor dává dialektický materialismus odpověď, samozřejmě ne absolutní, na otázku stavby hmoty, světa; je základem skvělé historické teorie. Na půdě dialektického materialismu se politika a morálka stávají v jistém smyslu exaktními vědami. Dialektický materialismus, ovšem správně pochopený, vnáší všude svěží proud gnozeologického kriticismu, neboť je mu cizí každý dogmatismus.

V tomto článku hodláme soustředit pozornost čtenáře jen na gnozeologickou stránku dialektického materialismu, který v tomto případě jakožto metoda, jakožto hlavní princip zkoumání nepodává absolutní řešení problémů, nýbrž pomáhá

1. nám je především správně formulovat. Dialektický materia-
2. lismus jako teorie poznání se skládá z formální neboli logické a z reálné neboli materiální části.

8888

V prvotním, primitivním poznání je prožitkem totožný s předmětem prožívání, jev s bytím, s věcí o sobě. Svět vnitřních prožitků je pro pračlověka zároveň světem věcí. Nezná rozdíl mezi vnitřním a vnějším světem. Tato primitivní forma poznání se na určitém stupni kulturního vývoje dostává do rozporu s tím, jak se společenský člověk snaží ovládnout přírodní síly, do rozporu s novým, vyšším stupněm kultury. S rozšířením lidských potřeb, s rozmnožením a nahromaděním empirického materiálu, se stále častějším střetáváním vjemů s vnějším světem se odhaluje stále více kontrast mezi vjemy a věcmi, mezi světem vnitřních prožitků a světem věcí. A tehdy nastává

* Srov. A. M. Děborin, Dialektický materialismus. In: A. M. Děborin, Filozofie a politika, Praha 1966, s. 83 n. *Čes. red.*

okamžik, kdy je nezbytně zapotřebí nových poznávacích forem... Bezprostředně nás zajímá ten logický proces, který v novodobé filozofii vedl k dialektickému materialismu. Psy- ?
chologismus Huma, Berkeleyho a jiných operuje hlavně psychologicky — smyslovým světem. Smyslové obrazy jsou předmětem poznání. Výsledek, k němuž dospěl vývoj anglického empirismu, zní: *Esse = percipi* — existuje to, co je dáno ve vjemu, a vše, co je dáno ve vjemu, má objektivní bytí, existuje...

Kant pochopil, že skutečně vědecké poznání je možné jen s pomocí „matematického názoru“. *Smyslový názor* neobsahuje podmínky nezbytné pro všeobecně platné poznání. Smyslové obrazy nemohou zachytit celý souhrn jevů, jež mají být poznány. A Kant dovršuje přechod od psychologismu k transcendentalismu...

[43] Hegelova filozofie je poslední a závěrečný článek tohoto řetězu. Viděli jsme, že u Huma, Kanta, Fichteho byl subjekt postaven nad objekt, jenž byl prohlášen za něco od subjektu neoddělitelného...

[48–58] Kategorie, tj. čisté obecné pojmy jako čas, prostor, kauzalita jsou z hlediska dialektického materialismu jednak logická určení, jednak reálné formy věcí...

Omezenost transcendentalismu je v tom, že nerozšiřuje svá práva na reálnou sféru věcí a pokládá kategorie jen za subjektivní, a k tomu ještě apriorní formy vědomí. Fenomény zachycuje kategoriemi, tj. obecnými logickými formami, jež umožňují formulovat přísně matematické zákony přírody a dávají těmto zákonům univerzální charakter. Avšak transcendentalismus stejně jako senzualistický fenomenalismus mají co dělat jen s jevy. Bytí, věci vida ho!
o sobě jsou pro ně nedostupné...

„Bezpodmínečnosti“ a obecnosti poznání dosahuje dialektický materialismus tím, že prohlašuje formy za univerzální, objektivně reálné „způsoby názoru“. Proto je možné matematické, nebo chcete-li „geometrické“, tj. exaktní poznání skutečnosti. „Geometrický“ prostor a „čistý čas“ jsou univerzálně reálné způsoby názoru a jsou předpokladem „matematického“ poznání smyslového světa...

Ale dialektické vědomí zároveň odhaluje schopnost, jak dospět

až k „nazírání“ přírody jako „celku“, k nazírání nutnosti, vnitřní podmíněnosti univerzálního řádu přírody...

Člověk *poznává*, pokud *jedná* on sám a pokud se sám vystavuje *působení vnějšího světa*. Dialektický materialismus učí, že člověka podněcují k myšlení hlavně vjemy, které získává při svém působení na vnější svět... Dialektický materialismus, jenž vychází z úvahy, že ovládat přírodu můžeme jen tehdy, jestliže se jí podřídíme, nám předpisuje, abychom svou činnost uvedli v soulad s univerzálními zákony přírody, s nutným řádem věcí, s obecnými zákony vývoje světa...

Parmenidés viděl tedy pravou podstatu věcí („jedno“) v tom, co může být poznáno myšlením nebo *rozumem* a co je za plynoucími a proměnlivými jevy. Tím odtrhl smyslové vjemy **uf!** od jejich základu, fenomenální svět od metafenomenalistického...

Jestliže pro metafyzické racionalisty je pravá realita dána v pojmu, pak pro senzualisty je reálné to, co je dáno ve smyslovém vjemu nebo názoru. To, co leží za hranicemi smyslů, je pro poznání nedostupné. Předmětem poznání jsou fenomény, které jsou povýšeny na absolutní realitu. Obsah empirického vědomí je proměnlivý a pohyblivý. Reálný substrát kvalit | fenomenalismus | odmítá. Je dána rozmanitost, je dána mnohost jevů, není však substanciální jednota...

⌘ Kant dovedl obratně spojit fenomenalistické učení o nepoznatelnosti věcí o sobě s učením racionalistických metafyziků
⌘ o *existenci* absolutně reálného bytí, „věci o sobě“.

Francouzští materialisté v čele s Holbachem stáveli *přírodu* jakožto metafyzickou podstatu věci proti jejím *vlastnostem*. Takto je stavět proti sobě znamená **žvást!** v jistém smyslu týž dualismus jako dualismus „věci o sobě“ a „jevů“ u Kanta...

do nec plus
ultra*
neobratné!
Byli bychom ovšem nespravedliví k francouzskému materialismu, kdybychom jej ztotožňovali s kantovstvím. Materialismus osmnáctého století přece jen uznává i relativní poznatelnost podstaty věcí...

Ačkoli francouzský materialismus vychází z téže

* — krajně. Red.

úvahy, že hmota působí na naše smysly, přece uznává, že *některé vlastnosti* věcí samých o sobě jsou *poznatelné*. Avšak francouzský materialismus není dost důsledný, pokud učí, že poznatelné jsou jen *některé* vlastnosti věcí, zatímco sama jejich „podstata“ či „povaha“ je nám skryta a není plně poznatelná...

to je
zmatenina

Toto kladení *vlastností* věcí proti jejich „povaze“ převzal Kant od agnostiků, od senzualistických fenomenalistů (bezprostředně od Huma)...

Na rozdíl od fenomenalismu a senzualismu se materialismus domnívá, že obrazy, které v nás vyvolávají věci samy o sobě, mají objektivní význam. Zatímco fenomenalismus (a kantovství) nevidí žádné styčné body mezi vlastnostmi věcí a jejich „povahou“, tj. vnějším světem, francouzští materialisté již s určitostí zdůrazňují, že věci samy o sobě jsou alespoň zčásti poznatelné právě na základě dojmů, jež v nás vyvolávají, že vlastnosti věcí jsou do jistého stupně objektivně reálné...

[60–62] Dialektický materialismus klade do základu bytí materiální substanci, reálný substrát. Dialektický materialismus pochopil svět „jako proces, jako hmotu, která je v nepřetržitém vývoji“ (Engels). Neměnné a nepodmíněné bytí metafyziků se mění v bytí proměnlivé. Substanciální realita se uznává za proměnlivou; změny a pohyby jsou reálné formy bytí. Dialektický materialismus překonává dualismus „bytí“ a „nebytí“, metafyzicky absolutní kladení „imanentního“ proti „transcendentnímu“, vlastností věcí proti věci samé. Dialektický materialismus vytváří možnost vědecky spojovat věc o sobě s fenomény, imanentní s transcendentním, a překlenout nepoznatelnost věcí o sobě z jedné a „subjektivismus“ kvalít z druhé strany, jelikož „povaha věci“, jak zcela právem poznamenává Plechanov, „se projevuje právě v jejích vlastnostech“. Právě na základě obrazů, které v nás vyvolávají věci o sobě, můžeme soudit o vlastnostech věcí o sobě, o objektivně reálném bytí...

„Imanentní“ dostává objektivně reálný charakter; „transcendentní“, ležící za fenomény ve sféře „ne-

Samozřejmě poznatelného“, se mění z tajemné podstaty, jež je našim smyslům nedostupná, v „imanentní“ obsah našeho vědomí, v předmět smyslového vnímání. „Imanentní“ se stává „transcendentním“, pokud nabývá objektivně reálného významu, pokud nám na základě obrazů nabízí možnost usuzovat o vlastnostech věcí; „transcendentní“ se stává „imanentním“, pokud leží ve sféře poznatelného, i když na druhé straně subjektu. V témže smyslu se vyslovuje i Beltov. „Podle této teorie,“ říká, „je příroda především souhrn jevů. Ale poněvadž věci o sobě jsou nezbytnou podmínkou jevů, jinak řečeno, poněvadž jevy jsou vyvolávány tím, že objekt působí na subjekt, musíme uznat, že přírodní zákony mají nejen *subjektivní*, nýbrž i *objektivní* význam, tj. že vzájemný vztah idejí v *subjektu*, nedopouštíme-li se chyb, odpovídá vzájemného vztahu věcí *mimo* subjekt.“** Tak je jedině správně a vědecky řešena otázka vzájemného vztahu jevů a věcí o sobě — tato nejzávažnější otázka poznání, s níž se tolik potýkali Kant, metafyzikové a fenomenalisté...

Proč nepsal takovou hantýrkou Engels?

NB

[62] Jednota bytí a nebytí je dění — učí dialektika. Přeložena do konkrétního materialistického jazyka tato teze znamená, že základem všeho jsoucího je látka, hmota, která se nepřetržitě vyvíjí...

[64—65] Těleso se tedy nevyčerpává tím, že je vnímatelné, jak předpokládají senzualističtí fenomenalisté,

ale existuje naprosto nezávisle na našich vjemech, existuje „pro sebe“ jakožto „subjekt“. Existuje-li však těleso nezávisle na našich vjemech, vjemy zase naopak zcela závisí

na tělese, jež na nás působí. Bez tělesa neexistují vjemy, představy, pojmy a ideje. Naše myšlení je určováno bytím, tj. těmi obrazy, které v nás vyvolává vnější svět. Právě

NB proto mají naše ideje a pojmy objektivně reálný význam...

Těleso působící na naše smysly je pokládáno za *příčinu* jím vy-

* — nejasně. *Red.*

** N. Beltov, Kritika našich kritiků, s. 199. *Red.*

volaného účinku, tj. vjemu. Fenomenalisté pochybují už jen o tom, zda lze takto klást otázku. Vnější svět, soudí imanentisté, nejen ! že je vjemu nedostupný, ale i kdyby takový svět existoval, je nemyslitelný...

[67] Musíme také připustit, že naše vjemy jakožto výslednice působení dvou faktorů — vnějšího světa a naší „smyslovosti“ — nejsou ani co do *obsahu* totožné s předměty vnějšího světa, NB jenž je nám bezprostředně, intuitivně nedostupný... ~ *

[69—75] Z hlediska dialektického materialismu je věc o sobě předmět, jak existuje sám o sobě a „pro sebe“. Právě v tomto smyslu definuje Plechanov hmotu „jako souhrn věcí o sobě, pokud tyto věci jsou zdrojem našich počátků.** Tato věc o sobě neboli hmota není abstraktní pojem, který se nachází za konkrétními vlastnostmi věcí, ale *pojem „konkrétní“*. Bytí hmoty se neodděluje od její podstaty, či naopak její podstata se neodděluje od jejího bytí...

Předmět zbavený všech kvalit či vlastností je pro nás vůbec nemyslitelný, nemůže existovat, nemá žádné bytí. Vnější svět

„konstruuje“ ze svých vjemů, na základě těch obrazů, jež ?? v nás vyvolává vnější svět, předměty samy o sobě... Mezi vnějším a vnitřním světem existuje určitý rozdíl, ale zároveň i určitá podobnost, protože k poznání vnějšího světa dospíváme na základě obrazů, a to právě obrazů vyvolaných předměty vnějšího světa. Na základě obrazů, které v nás vyvolal předmět tím, že na nás působil, připisujeme předmětu určité vlastnosti. Dojem je výslednicí dvou faktorů a jako takový je nutně podmiňován povahou těchto dvou faktorů a obsahuje něco, co tvoří povahu toho i onoho faktoru, co je jim společné...

Jedině dialektický materialismus uznávající vnější svět dává možnost vybudovat ryze vědeckou teorii poznání. Kdo odmítá vnější svět, odmítá také příčinu

* Tato značka znamená, že je třeba přehodit slova bezprostředně intuitivně. *Red.*

** „Das Bild dieses Seins ausser dem Denken ist die *Materie*, das Substrat der Realität!“ L. Feuerbach, Werke, Bd. 2, S. 289. [„Obraz tohoto bytí mimo myšlení je hmota, substrát reality!“ *Čes. red.*]

našich počitků a dospívá k idealismu. Avšak vnější neobratné svět je také principem zákonitosti. A jestliže při a nevhodné vnímání máme co činit s uspořádaným svazkem slovo! počitků, pak je to jen tím, že příčina našich počitků, tj. vnější svět, tvoří základ tohoto zákonitého svazku...

Bez možnosti předvídat nelze vědecky poznávat jevy přírody a lidského života. ...Avšak předměty vnějšího světa se nacházejí ve vztahu příčinné souvislosti nejen s námi, ale i se sebou navzájem, tj. mezi samými předměty vnějšího světa existuje určité vzájemné působení; známe-li podmínky tohoto působení, dává nám to opět možnost předvídat a předpovídat nejen působení předmětů na nás, ale i jejich objektivní, na nás nezávislé vztahy a působení, tj. objektivní vlastnosti věcí...

Aha!
Plechanov mlčí o tomto „novém směru“, nezná jej.
Děborin jej vysvětluje nejasně.
Správně!

Dialektický materialismus vůbec neřeší předem otázku stavby hmoty ve smyslu nezměnitelného uznání atomistické či korpuskulární teorie nebo nějaké další hypotézy. A zvítězí-li nějaké nové učení o stavbě atomů, pak dialektický materialismus nejenže neutrpí porážku, nýbrž naopak se mu dostane nejskvělejšího potvrzení. V čem je vlastně podstata nového směru v přírodních vědách? Především v tom, že se ukazuje, že atom, který si fyzikové představovali jako neměnné a zcela jednoduché, tj. elementární a nerozložitelné „těleso“, se skládá z ještě elementárnějších jednotek či částic. Předpokládají, že pokud jde o elektrony, stojíme před posledními elementy bytí. Ale cožpak dialektický materialismus tvrdí, že atom je absolutní hranice bytí?...

Bylo by mylné domnívat se, tak jako se domnívají naši machisté, že spolu s uznáním elektronové teorie padá hmota jako realita a zároveň s ní také dialektický materialismus, jenž pokládá hmotu za jedinou realitu a jediné vhodné nástroj pro systematizaci zkušenosti... Zda se skládají všechny atomy z elektronů —

Hloupý termín!

to je nevyřešená otázka, to je hypotéza, která se také nemusí potvrdit. Odstraňuje však elektronová teorie atom? Dokazuje jen, že atom je *relativně* stálý, nedělitelný a neměnný... Avšak atom jako reálný substrát elektronová teorie neodstraňuje...

Učiníme závěry: Pokud jde o formální stránku, dává dialektický materialismus, jak jsme viděli, možnost obecně platného a objektivního poznání díky tomu, že formy bytí jsou z jeho hlediska také formami myšlení a že každé změně v objektivním světě odpovídá změna ve sféře vjemů. Pokud jde o materiální moment, dialektický materialismus tu vychází z uznání věcí o sobě neboli vnějšího světa neboli *hmoty*. „Věci o sobě“ jsou poznatelné. Dialektický materialismus odmítá nepodmíněné a absolutní. Vše v přírodě je v procesu změny a pohybu, jejichž základem jsou určitá *spojení hmoty*. Jeden „druh“ bytí přechází podle dialektiky skokem v jiný druh. Nejnovejší fyzikální teorie dialektický materialismus nejen nevyvracejí, ale naopak jeho správnost zcela potvrzují.

*Glosy byly napsány nejdříve v roce 1909
Částečně uveřejněny roku 1930
v publikaci Leninskij sbornik XII
V plném znění poprvé uveřejněny
v roce 1958
ve 4. vydání Spisů V. I. Lenina,
svazek 38*

Podle originálu

G. V. PLECHANOV
N. G. ČERNYŠEVSKIJ²¹⁹

VYDAVATELSTVÍ ŠIPOVNIK
PETROHRAD 1910

ÚVOD

NB**

[52—53]** Dnes už je celkem dobře známo, jaký u nás byl poměr společenských sil v době zrušení nevolnictví. Proto o něm budeme mluvit jen mimochodem,
jen pokud je to nutné k vysvětlení úlohy, kterou na sebe v této věci vzala naše pokroková žurnalistika, v jejímž čele tehdy stál N. G. Černyševskij. Je všeobecně známo, že tato žurnalistika horlivě hájila rolnické zájmy. Náš autor psal jeden článek za druhým, požadoval v nich osvobození rolníků s půdou a tvrdil, že výkup půdy, která přechází do rolnického přídělu, nemůže vládě činit žádné obtíže. Dokazoval toto tvrzení jak obecnými teoretickými úvahami, tak příklady s podrobnými číselnými údaji... Jestliže naše vláda při osvobozování rolníků ani na okamžik nespouštěla ze zřetele prospěch státní pokladny, pak na zájmy rolníků myslela velmi málo. Při výkupní operaci pamatovala jen a jen na fiskální a statkářské zájmy...

Social-
-demokrat,
č. 1, s. 152²²⁰

[57—59] Černyševskij byl nucen vést ostrou polemiku nejen o ekonomických otázkách. A přitom jeho protivníky nebyli jen liberální ekonomové. Čím většího vlivu nabýval v ruské literatuře kroužek kolem časopisu *Sovremennik*, tím více

* Podtržení NB dvěma šikmými čarami zde i v ostatních případech znamená, že V. I. Lenin nadepsal NB v rohu stránky. Zde i na dalších místech otiskujeme text celé stránky, pokud není zjištěno přesně, ke kterému místu se Leninova poznámka vztahuje. *Red.*

** G. V. Plechanov, N. G. Černyševskij, Petrohrad 1910. [Srov. G. V. Plechanov, *Vybrané spisy IV*, Praha 1962, 193 n. *Čes. red.*]

útoků dopadalo z nejrůznějších stran jak na tento kroužek, tak zejména na našeho autora. Spolupracovníci časopisu *Sovremennik* byli považováni za nebezpečné lidi, schopné rozvrátit celé proslulé „pílfře“. Někteří z „přátel Bělinského“, kteří zpočátku ještě pokládali za možné jít s Černyševským a jeho stoupenci, se odklonili od časopisu *Sovremennik* jako od orgánu „nihilistů“ a začali křičet, že by Bělinskij nikdy neschválil jeho nynější orientaci. Tak se zachoval I. S. Turgeněv*.

Ba i Gercen ve svém Kolokolu na „paňáky“ zahydroval... Ze všeho je vůbec patrné, že Gercena uvedli v omyl jeho liberální přátelé jako Kavelin.

„Paňácové“ neboli „hvizdouni“, jak jim v Rusku říkali, se nevysmívali usvědčující literatuře, nýbrž těm naivním lidem, kteří nedokázali a nechtěli jít dál než k nevinnému usvědčování, zapomínající na ponaučení z Krylovovy bajky Kocour a kuchař.**

Gercen sám musel velmi brzy poznat, jak špatní v politickém smyslu byli tito liberální přátelé, kteří se zabývali jeho vztahy k Černyševskému. Když byl nucen rázně se rozejít s K. D. Kavelinem, možná že si sám v duchu řekl, že „žlučovití“ neměli tak docela nepravdu.***

Ostatně většina článků v časopise *Svistok*,

* Černyševskij vypráví, že Turgeněv mohl snést do určité míry jeho, ale vůbec už nesnesl Dobroljubova. „Vy jste obyčejná zmije, kdežto Dobroljubov je brejlovec,“ řekl Černyševskému. (Viz citovaný už dopis nazvaný Jako projev uznání. [*N. G. Černyševskij*, Vybrané filozofické spisy III, Praha 1953, s. 329. *Čes. red.*])

** O článku *Very dangerous!!* a o jeho víceméně problematických důsledcích viz mimo jiné v knize pana Větrinského Gercen, Petrohrad 1908, s. 354.

*** Historii této roztržky je možno vysledovat z dopisů K. D. Kavelina a I. S. Turgeněva A. I. Gercenovi, vydaných M. Draho-manovem v Ženevě roku 1892.

NB

Potud
Social-
demokrat,
č. 1, s. 152

NB

NB

NB || který vyvolával obzvláštní nespokojenost mezi dobře vychovanými liberály, nevyšla z pera N. G. Černyševského. Černyševskij do něho psal jen zřídka, protože byl zavalen jinou prací.

[61—66] Tehdy se přinejmenším v jisté části ruské „společnosti“ nálada stupňovala. Vřelo to mezi studenty, vznikaly tajné revoluční organizace, jež otiskovaly své výzvy a programy a očekávaly, že vbrzku dojde k rolnickému povstání. Víme už, že Černyševskij připouštěl, že v Rusku přijde „vážná doba“, a uvidíme ještě, jak silně se toto vření ve veřejnosti odrazilo

NB || v jeho publicistické činnosti. Měl však nějaké vztahy k tajným spolkům? Na tuto otázku zatím ještě nelze s jistotou odpovědět a kdoví, budeme-li mít někdy dostatečné podklady k jejímu řešení. Podle názoru pana M. Lemka, který velmi důkladně prostudoval případ N. G. Černyševského, „dá se předpokládat“ (podtrženo autorem), „že Černyševskij skutečně napsal „provolání k panským rolníkům“, z čehož ho soud uznal vinným. Pan M. Lemke potvrzuje svou domněnku tím, že se odvolává na jazyk i obsah této proklamace. Domníváme se, že tyto argumenty nejsou zcela neodůvodněné. Přesto však ihned opakujeme s panem Lemkem, že „jsou to všechno jen víceméně pravděpodobné dohady a nic víc“*. Dost odůvodněný se nám zdá i názor pana Lemka, že známý leták Velikoros byl zčásti dílem Černyševského. Pan Lemke dokládá tuto svou domněnku slovy pana Stacheviče... Ztotožňujeme se s panem Stachevi-

NB || čem. Svým jazykem i obsahem skutečně Velikoros velmi připomíná publicistické články Černyševského...

Social-
-demokrat,
č. 1, s. 157 || Je známo, že slavjanofilové byli na straně haličských Rusínů v jejich boji proti Polákům. Černyševskij vždy sympatizoval s Malorusy. Bělinského záporný vztah k rodící se maloruské literatuře pokládal za velkou chybu. V lednovém čísle časopisu Sovremennik z roku 1861 otiskl článek vřele vítající založení maloruského tiskového orgánu Osnova. Avšak k boji haličských Rusínů proti Polákům nemohl zaujmout bezvýhradně kladný postoj. Především se mu nelíbilo, že Rusíni hledali podporu u vídeňské vlády. A nelíbilo se mu ani to, že v hnutí haličských Rusínů hrálo

* M. K. Lemke, Případ N. G. Černyševského, Byloje 1906, č. 4, s. 179.

vlivnou úlohu duchovenstvo. Černyševskij napsal: „O světské záležitosti se mají starat světské osoby.“ A konečně se mu nelíbilo národnostní chápání této otázky, v níž viděl především otázku ekonomickou. V článku Národnostní netaktnost (Sovremennik z července 1861), namířeném proti Lvovskému Slovu, Černyševskij ostře zaútočil proti přepjatému nacionalismu tohoto orgánu. „Je velmi dobře možné, že při přesnějším prozkoumání existujících vztahů by Lvovské Slovo uvidělo v základu věci otázku naprosto cizí otázky národnostní, totiž otázku stavovskou. Je velmi dobře možné, že by uvidělo na té i oné straně jak Rusíny, tak Poláky, lidi různé národní příslušnosti, ale stejného společenského postavení. Nedomníváme se, že by se polský rolník stavěl nepřátelsky k ulehčení povinností a vůbec života rusínských rolníků. Nedomníváme se, že by se city rusínských statkářů v tomto ohledu příliš lišily od citů polských statkářů. Nemýlíme-li se, spočívá kořen haličského sporu ve stavovských, a ne v národnostních vztazích,“ píše Černyševskij.

Vzájemná nevráživost mezi národy a národnostmi Rakouska se musela zdát Černyševskému nemístná tím spíš, že z ní vídeňská vláda tehdy, stejně jako předtím, vydatně těžila. „Když se člověk nad tím dobře zamyslí, přestane se divit dlouholeté existenci rakouského mocnářství,“ napsal Černyševskij v politickém přehledu téhož čísla časopisu Sovremennik, v němž byla otištěna stať Národnostní netaktnost, „jak by se také nedrželo při životě, když se jednotlivé národy a národnosti na jeho území vyznačují tak znamenitým politickým taktem!“ Rakouští Němci, Češi, Charváti, a jak jsme viděli, i Rusíni připadali Černyševskému stejně „nechápaví“. Obával se, že slovanská „nechápavost“, která se projevila zejména v letech 1848—1849, znovu zajde velmi daleko. Na začátku šedesátých let vedlo Maďarsko úporný boj proti vídeňským reakčním centralistům. Nespokojenost Maďarů vzrostla natolik, že v jisté době se dal očekávat v jejich zemi revoluční výbuch. Ve svých politických přehledech se náš autor nejdříve obával, že dojde-li v Maďarsku k revolučnímu hnutí, budou rakouští Slované opět povolným ná-

Potud
Social-
-demokrat,
č. 1, s. 158

strojem reakce. Tehdejší taktika mnoha slovanských národů a národností v Rakousku nutně musela tyto obavy jen posílit, neboť rakouští Slované se dokonce holedbali hanebnou úlohou, již sehráli v událostech let 1848—1849. Černyševskij tuto taktiku ostře odsuzoval a dokazoval, že by pro ně bylo výhodnější naopak podporovat nepřátele vídeňské vlády, od nichž by tak mohli získat velmi závažné ústupky. Tvrdil to o vztazích Charvátů k Maďarům a opakoval to i Rusínům. „Stavovská strana, chovající se nepřátelsky k rusínské národnosti,“ čteme v článku Národnostní netaktnost, „je nyní ochotna k ústupkům... Právě o tom by Lvovské Slovo mohlo uvažovat; snad to jsou ústupky, na něž by upřímně přistoupili lidé, kteří se mu zdají být nepřáteli, možná že tyto ústupky jsou tak veliké, že by úplně uspokojily rusínské rolnictvo; v každém případě je však nepochybné, že tyto ústupky jsou mnohem větší a mnohem důležitější než všechno, co může rusínské rolnictvo získat od Rakušanů...“

NB

NB

A konečně v první části románu Prolog se líčí přátelský vztah Volgina k Sokolovskému (Sierakovskému?). Volginovi se na Sokolovském líbí, že je bezvýhradně věrný svému přesvědčení, že není ješitně malicherný, že se dovede ovládat, ale že se dá zároveň strhnout jako pravý agitátor. Volgin ho nazývá opravdovým člověkem a myslí si, že naši liberálové by se mohli od něho mnohému naučit. To všechno je velmi zajímavé*, ale ani v nejmenším se tím neobjasňuje praktický vztah Černyševského k polské otázce.

idem
Social-
-demokrat,

Černyševskému bylo tenkrát asi 34 let. Byl v plném rozkvětu svých intelektuálních sil a kdoví, kam až mohl ve svém vývoji dospět. Nebylo mu již souzeno žít dlouho na svobodě. Byl uznávaným vůdcem radikální strany, neobyčejně vlivným propagátorem materialismu a socialismu. Považovali ho za „předá-

* Volgin si u Sokolovského zvláště cenil jeho „rozvážnosti“, jež se projevila v tom, že roku 1848 na Volyni jediný mezi všemi svými ideovými druhy neztratil hlavu a zcela chladnokrevně zvážil vyhlídky ozbrojeného povstání, jež byly nulové.

ka“ revoluční mládeže, přičítali mu na vrub všechny její výbuchy a nepokoje. A jak tomu v podobných případech vždycky bývá, fáma všechno nafukovala a připisovala Černyševskému i takové úmysly a činy, s nimiž nikdy neměl nic společného. V Prologu

k prologu Černyševskij sám píše o všech těch soucitných liberálních pomluvách, které kolovaly po Petrohradě, o domnělých stycích Volgina (tj. samotného Černyševského) s londýnským kroužkem ruských emigrantů...

[71—73] V čem spočívalo tajemství neobyčejného úspěchu knihy *Co dělat?* V tom, v čem vůbec spočívá tajemství úspěchu literárního díla, v tom, že tento román dával živou a všem srozumitelnou odpověď na otázky, o něž se značná část čtenářské veřejnosti živě zajímala. Myšlenky vyslovené v tomto románu nebyly samy o sobě nové; Černyševskij je vesměs převzal ze západoevropské literatury. Už dávno před ním hlásala ve Francii George Sandová, že je zapotřebí svobodných a hlavně upřímných, poctivých vztahů v lásce mezi mužem a ženou.* Lukrecie Floriani se ve svých mravních požadavcích, pokud jde o lásku, ničím neliší od Věry Pavlovny Lopuchovové-Kirsanovové. A kdybychom vzali román Jacques, nedalo by nám mnoho práce pořídit si z něho dosti dlouhou řadu výpisků nasvědčujících tomu, že jsou v románě *Co dělat?* místy téměř úplně reprodukovány myšlenky a názory svobodomilovného a obětavého hrdiny George Sandové.** Nebyla to jen George Sandová, kdo

* Poznamenejme mimochodem, že Goethovi Spříznění volbou se rovněž zasazují o takovéto vztahy. To si dobře uvědomují někteří němečtí literární historikové, kteří se ovšem neodvažují hanět spisovatele s takovou autoritou, ani s ním nemohou souhlasit, protože jim v tom brání jejich filistrovská morálka, a tak obyčejně jen blekotají něco zcela nesrozumitelného o divných paradoxech velikého Němce.

** Černyševskij si ve svém deníku zapsal 26. března 1853 21*** tento rozhovor se svou snoubenkou: „Vy si skutečně 22 myslíte, že vás zradím?“ — „Nemyslím si to, nečekám něco 23 takového, ale uvažoval jsem i o této možnosti.“ — „Co byste v takovém případě dělal?“ — Vyprávěl jsem jí o Jacquesovi

*** Číslo, která připsal V. I. Lenin na okraj, označují příslušné řádky na 72. stránce Plechanovovy knihy. *Red.*

hlásal svobodu v těchto vztazích. Propagovali ji, jak známo, také Robert Owen a Fourier, kteří měli rozhodující vliv na názory Černyševského.* A všechny tyto myšlenky se u nás setkávaly už ve čtyřicátých letech s vřelými sympatiemi... Ale než vyšel román *Co dělat?*, sdílela tyto zásady jen hrstka „vyvolených“; většina čtenářů je vůbec nechápala. Dokonce ani Gercen se neodvážil vyslovit je zcela jasně a naplno ve svém románě *Kdo je viněn?*. A. Družinin v novele *Polinka Saksová*** řeší tuto otázku určitěji. Avšak jeho novela je příliš bezbarvá, a přitom její hrdinové, patřící k takzvané vyšší, tj. úřednické a titulované společnosti, vůbec nezajímali „raznočince“, kteří po pádu

NB

NB

Mikulášova režimu tvořili levé křídlo čtenářské veřejnosti.

[75–77] Ve snech Věry Pavlovny vidíme jeden z rysů Černyševského socialistických názorů, kterému ruští socialisté nevěnovali bohužel až do poslední doby dostatečnou pozornost. V těchto snech nás upoutává pevné přesvědčení Černyšev-

- 25 George Sandové. „Vy byste se také zastřelil?“ — „To nemyslím,“ a řekl jsem jí, že jí opatřím George Sandovou (nečetla ji anebo jí rozhodně neutkvěly v paměti její názory)“ (Spisy, d. X, část II, kap. 3, s. 78). Myslím, že nebude zbytečné, uvedu-li ještě jedno místo z rozhovoru Černyševského s jeho snoubenkou: „„A jaké budou tyto vztahy,“ řekla mi předečtírem; „každý budeme mít oddělenou část bytu a vy ke mně nebudete smět přijít bez dovolení“; já bych to sám chtěl takhle zařídit, a možná o tom uvažuji vážněji než ona; ona si patrně uvědomuje jen to, že nechce, aby mne omrzela, ale já si přitom představuji, že by vůbec každý muž měl být neobyčejně delikátní ve svých manželských vztazích k ženě“ (tamtéž, s. 82). Tento rozhovor se téměř doslovně opakuje mezi Věrou Pavlovnou a Lopuchovem v románě *Co dělat?*

- 40 * Není myslím třeba připomínat, jakou energickou propagandu vyvíjel Robert Owen v tomto směru. Pokud
41 jde o Fouriera, uvádíme tato jeho hlubokomyslná slova:
42 „Les coutumes en amour... ne sont que formes temporaires et variables, et non pas fond immuable“ (Oeuvres complètes de Ch. Fourier, t. IV, p. 84) [„Zvyklosti v lásce... jsou jen dočasné a proměnlivé a jejich podstata není neměnná“].

** *Sovremennik*, 1847, č. 12.

ského, že socialistický řád se může zakládat jen na rozsáhlém využití potencí techniky ve výrobě, rozvinuté za vlády buržoazie. Ve snech Věry Pavlovny se obrovské armády práce zabývají společnou výrobou, přecházejí ze Střední Asie do Ruska, ze zemí s horkým podnebím do zemí s podnebím chladnějším. To všechno si ovšem bylo možné představit i s pomocí Fouriera, ale že to ruská čtenářská veřejnost neznala, je patrné i z dalších období dějin takzvaného ruského socialismu. Ve svých představách o socialistické společnosti dospívali nezdědka naši revolucionáři k tomu, že si ji představovali jako federaci rolnických občin, které obdělávají svá pole stejným předpotopním dřevěným rádlím, s jehož pomocí byla půda zkypřována ještě za Vasilije Temného.

Je ovšem samozřejmé, že takový „socialismus“ naprosto nemůže být pokládán za socialismus. Proletariát se může osvobodit jen tehdy, bude-li člověk osvobozen od „nadvlády půdy“ a přírody vůbec. Ale k tomuto osvobození jsou bezpodmínečně nutné ony armády práce a ono rozsáhlé využití moderních výrobních sil ve výrobě, o nichž mluvil Černyševskij ve snech Věry Pavlovny a na něž jsme my ve snaze po „praktičnosti“ zcela pozapomněli.

Černyševskij stál u nás při zrodu nového typu

1

„nových lidí“. Tento typ popsal v postavě Rachmetova. Náš autor radostně uvítal zrod tohoto nového typu a nemohl si odeprít potěšení, aby nenastínil alespoň v hrubých rysech jeho profil.

Zároveň však s lítostí předvídal, kolik utrpení a strádání čeká ruského revolucionáře, jehož život musí být naplněn nelítostným bojem a nesnadným sebeobětováním. V Rachmetovovi nám Černyševskij představuje skutečného asketu. Rachmetov se doslova mučí. Je „k sobě zcela nelítostný“, jak se vyjadřuje jeho bytná. Rozhodne se dokonce, že na sobě vyzkouší, zda vydrží mučení, a leží

NB

srov. se Social-
demokratem,
č. 1

1 — „revo-
lucionáře“
v Social-
demokratu
(č. 1, s. 173)

2 — „ruských
revolucio-
nářů“

3 — „obrov-
ský“ (Social-
-demokrat,
č. 1, s. 174)

NB

NB

proto celou noc na přikrývce probodané hřebíky. Mnozí, jako například Pisarev, v tom viděli jen podivínství. Souhlasíme, že některé detaily v Rachmetovově charakteru mohly být zobrazeny jinak. Přesto však jeho charakter vcelku naprosto věrně

2
odpovídá skutečnosti: skoro v každém z našich
vynikajících socialistů šedesátých a sedmdesátých

3
let byl nemalý díl rachmetovovštiny...

Jako moto k naší první stati o Černyševském,
napsané pod svěžím dojmem zprávy o jeho
úmrtí a úplně přepracované pro toto vydání,
jsme vzali tato slova našeho autora z jeho dopisu
ženě: „Naše životy patří dějinám, uplynou staletí,
ale naše jména budou lidem stále milá; budou
na ně vzpomínat s vděčností i tehdy, když už
nebude těch, kteří žili s námi.“ Tento dopis byl
napsán 5. října 1862, tedy v době, kdy už byl
jeho autor v žaláři.

ČÁST PRVNÍ

NÁZORY N. G. ČERNYŠEVSKÉHO NA FILOZOFII, HISTORII A LITERATURU

ODDÍL PRVNÍ

FILOZOFICKÉ NÁZORY N. G. ČERNYŠEVSKÉHO

Kapitola první

ČERNYŠEVSKIJ A FEUERBACH

[8] V prvním vydání tohoto spisu, jehož první stať, zabývající se mimo jiné i filozofickými názory Černyševského, byla napsána koncem roku 18[9]9, jsme vyslovili přesvědčení, že ve svých filozofických názorech byl náš autor Feuerbachovým stoupcem. Toto naše přesvědčení se přirozeně zakládalo především na tom, že jsme si s Feuerbachovými názory srovnali ty myšlenky Černyševského, které měly víceméně blízký vztah k filozofii...

Kapitola třetí

POLEMKA S JURKEVIČEM A JINÝMI

[102—103] „...spojení naprosto různorodých vlastností v jednom předmětu je obecný zákon věcí.“ Stejně je to i s vlastností, kterou označujeme jako schopnost počítku a myšlení. Její vzdálenost od takzvaných fyzických vlastností živého organismu je nezměrně veliká. To jí však nebrání, aby nebyla vlastností téhož organismu, který se zároveň vyznačuje rozprostraněností a schopností pohybu...

nikoli *nezměrně*
(i když ještě
neznáme
tuto „míru“)

NB

Proto si obvykle* dávají pozor, aby neuváděli důvody, které jim brání uznat schopnost vnímat za jednu z vlastností hmoty, a místo toho raději vyvracejí to, co ani jediný význačný materialista netvrdil, alespoň ne v nové době, totiž že vjem je totéž co pohyb...**

[106—108] Ale vždyť i proces hoření dřeva je provázen četnými jevy, které se nevyskytují při procesu jeho pomalého tlení. Podstatný rozdíl mezi těmito dvěma procesy však neexistuje. Naopak, v podstatě jde o jeden a týž proces; jenže v prvním případě probíhá velmi rychle, kdežto ve druhém velmi pozvolna. Proto se vlastnosti tělesa, v němž tento proces probíhá, projevují v prvním případě velmi silně, kdežto ve druhém případě se vyznačují „mikroskopickou slabostí, která je v normálním životě naprosto nepostižitelná“. Aplikováno na psychické jevy to znamená, že ani v neústrojně formě nepostrádá hmota oné základní schopnosti „počítku“, jež přináší tak bohaté „duchovní“ plody u nejvyšších živočichů. Jenže neústrojná hmota má tuto schopnost v pranepatrné míře. Proto je pro badatele naprosto nepostižitelná a můžeme o ní říci, aniž riskujeme jen sotva postřehnutelnou chybu, že se rovná nule. Ale přesto nesmíme zapomínat, že tato schopnost je obecnou vlastností hmoty, a že proto nemáme důvod pohlížet na ni jako na něco zázračného tam, kde se projevuje obzvláště silně, jak to vidíme například u nejvyšších živočichů, a zejména u člověka. Tyto myšlenky — i když vyslovované s opatrností, která byla za tehdejších podmínek našeho tisku nezbytná — sblížovaly Černyševského s takovými materialisty, jako byli

NB

* Odpůrci materialismu. *Red.*

NB

** Připouštíme, že u antických materialistů, například u Démokrita a Epikúra, mohly být v této věci jisté nejasnosti, ačkoli to ještě zdaleka není dokázáno: nesmíme totiž zapomínat, že se nám názory těchto myslitelů zachovaly v neúplné podobě.

La Mettrie a Diderot, kteří zase stáli na stanovisku spinozismu oproštěného od nepotřebných teologických přívěšků...

[107] Jurkevič rovněž tvrdil, že kvantitativní rozdíly se mění v kvalitativní nikoli v předmětu samém, nýbrž v jeho vztahu k vnímajícímu subjektu. To je však velmi hrubá logická chyba. nikoli logická, nýbrž gnozeologická
Aby se objekt změnil ve svém vztahu k subjektu, musí se nejprve změnit sám objekt.

...Dudyškin v časopise Otčečstvennyje zapiski vyjmenovává bod za bodem Jurkevičovy zdánlivě nevyvratitelné argumenty a obrací se k Černyševskému:

„Zdá se, že je to jasné; teď už nejde o nic jiného než o vás, nejde o filozofii a fyziologii vůbec, nýbrž o vaší neznalost těchto věd. K čemu ten hromosvod řečí o filozofii pěstované v seminářích? Proč směšovat naprosto různé věci a říkat, že jste to všechno věděl už v semináři a že to i dnes ještě znáte nazpaměť?“

Černyševskij na to odpovídá, že Dudyškinova neznalost seminářských sešitků mu nedovoluje pochopit, oč jde. „Kdybyste si dal práci s prolistováním těchto sešitků,“ pokračuje, „zjistil byste, že všechny nedostatky, které pan Jurkevič objevuje u mne, objevují tyto sešitky u Aristotela, u Bacona, Gassendiho, u Locka atd., atd., u všech filozofů, kteří nebyli idealisty. Na mne jako na jednotlivého autora se tedy tyto výtky vůbec nevztahují; vztahují se jen na teorii, jejíž popularizaci považují za užitečnou věc. Nevěříte-li, podívejte se do Filozofického slovníku vydaného panem S. G. a patřícího k témuž směru jako pan Jurkevič, a uvidíte, že se tam o každém neidealistovi říká totéž: psychologii nezná, o přírodních vědách nic neví, vnitřní zkušenost zavrhuje, před fakty padá na kolena, metafyziku směšuje s přírodními vědami, člověka snižuje atd. atd...“

|| NB

Kapitola čtvrtá

UČENÍ O MRAVNOSTI

[111—112] V Černyševského názoru na rozumný egoismus je vůbec velmi nápadná snaha, příznačná pro všechna „osvícenská období“ (Aufklärungsperioden), hledat oporu mravnosti v rozumu a ve víceméně opodstatněné uvážlivosti jednotlivce hledat objasnění jeho charakteru a jeho činů. Někdy jsou Černyševského názory na tyto věci podobné jako vejce vejci názorům Helvétia a jeho ideových přívrženců. A skoro stejně silně připomínají názory typického představitele osvícenské doby v starém Řecku, Sókrata, který, když obhajoval přátelství, dokazoval, že mít přátele je výhodné, protože se mohou člověku hodit v neštěstí. Tyto krajnosti racionalismu lze vysvětlit tím, že osvícenci obvykle nedovedli zaujmout hledisko vývoje...*

NB

ODDÍL DRUHÝ

NÁZORY N. G. ČERNYŠEVSKÉHO NA HISTORII

Kapitola druhá

MATERIALISMUS V NÁZORECH ČERNYŠEVSKÉHO NA HISTORII

[159—161] Černyševskij aplikoval Feuerbachovy názory na estetiku a zde dosáhl, jak uvidíme dále, výsledků v jistém smyslu velmi pozoruhodných. Avšak ani zde nebyly jeho závěry zcela uspokojivé, neboť zcela správný názor na estetický vývoj lidstva předpokládá předběžné zpracování obecného pojetí dějin. A pokud jde o toto obecné pojetí dějin, podařilo se Černyševskému udělat jen několik, i když ovšem velmi správných, kroků k jeho zpracování. Jako příklad takových kroků mohou sloužit právě naše obsáhlé výpisky z jeho děl.

* Podrobněji o tom viz v naší knize Beiträge zur Geschichte des Materialismus — Holbach, Helvetius und Karl Marx, Stuttgart 1896.

IDEALISMUS V NÁZOREGH
ČERNYŠEVSKÉHO NA HISTORII

V jeho článku věnovaném známé knize V. P. Botkina *Dopisy o Španělsku* (*Sovremennik* 1857, č. 2) čteme toto:

„Rozdělení národa na nepřátelské kasty bývá jednou z největších překážek, které stojí v cestě zlepšení jeho budoucnosti; ve Španělsku není takové zhoubné rozdělení, neexistuje tam takové nesmiřitelné nepřátelství mezi stavy, z nichž každý by byl ochoten obětovat nejcennější historické hodnoty, jen aby mohl uškodit stavu druhému; ve Španělsku se celý národ cítí jediným celkem. Je to zvláštnost mezi národy západní Evropy tak neobvyklá, že zasluhuje největší pozornosti a již sama o sobě může být zárukou šťastné budoucnosti země.“*

To není přepsání, protože o několik stránek dál Černyševskij v témž článku říká: „Španělský národ má před většinou civilizovaných národů jednu bezesporu neobyčejně důležitou přednost: španělské stavy nerozděluje zakořeněná nenávisť ani zcela protichůdné zájmy. Nejsou to kasty vzájemně nepřátelské, jak to vidíme v mnoha jiných západoevropských zemích. Naopak, ve Španělsku mohou všechny stavy svorně spolupracovat pro dosažení stejného cíle...“**

[163—165]... měli sklon*** dívat se idealisticky i na dřívější dějiny lidstva. Proto se v jejich úvahách o těchto dějinách velmi často setkáváme se zcela nespornými, a zdálo by se zcela očividnými rozpory: fakty, které byly zjevně vykládány zcela materialisticky, jsou náhle objasňovány zcela idealisticky; a naopak, idealistické výklady jsou nezřídka proniknuty zřejmými ústupky materialismu. Tato labilnost, tento neustálý přechod od materialismu k idealismu a od idealismu k materialismu zjevný tehdejšímu čtenáři, ale nikoli autorovi, cítíme i v Černyševského úvahách týkajících se historie, takže Černyševskij v tomto směru velmi připomíná velké západní utopisty. A opakujeme, že se podobně jako oni koneckonců přiklání k idealismu.

To je dobře vidět z jeho zajímavého článku O příčinách pádu Říma (napodobení Montesquieua), uveřejněného v časopise *Sovremennik* z roku 1861 (číslo 5). Energicky v něm protestuje proti velmi rozšířenému názoru, že Západořímská říše padla, protože nebyla schopna

* Spisy III, s. 38. [Srov. N. G. Černyševskij, *Vybrané filozofické spisy* II, Praha 1953, s. 55. *Čes. red.*]

** Tamtéž, s. 44. [Srov. česky s. 60—61. *Čes. red.*].

*** — utopičtí socialisté. *Red.*

vnitřně se dále vyvíjet, zatímco barbari, kteří znamenali konec její existence, zaseli nová semena pokroku...

Není tu ani zmínky o vnitřních sociálních poměrech Říma, které způsobily jeho slabost a na něž poukazoval týž Guizot v první stati svých *Essais sur l'histoire de France*, ani o formách společenského života, které podmiňovaly sílu germánských barbarů v období úpadku Západořímské říše. Černyševskij zapomněl dokonce i na znamenitá Pliniova slova, která sám na jiném místě citoval: *latifundia perdidere Italiam* (latifundie zničily Itálii). V jeho „formuli pokroku“ — jak se u nás později někteří začali vyjadřovat — není místo pro vnitřní poměry dané země. Všechno se redukuje na vývoj rozumu. Černyševskij rozhodně prohlašuje, že pokrok se zakládá na vývoji rozumu a že „jeho podstatná stránka jsou prostě úspěchy a rozvoj poznatků“. Ani mu nepřijde na mysl, že „úspěchy a rozvoj poznatků“ mohou záviset na sociálních poměrech, které v některých případech napomáhají tomuto úspěchu a rozvoji, ale jindy jim překážejí. Černyševskij líčí sociální poměry jako přímý důsledek rozšíření určitých názorů. Zrovna jsme si přečetli toto: „Prohlubují se poznatky o historii; tím se odstraňují nesprávné názory, které lidem dříve bránily uspořádat si svůj společenský život, a ten se teď uspořádává lépe.“ To má velmi málo společného s tím, co náš autor říkal ve svém článku o Roscherově knize^[87]. Tam mimo jiné prohlašoval, že je nemožné a dokonce i směšné dívat se na vědce jako na školáka: nezná tu a tu vědu, a proto si vytvořil mylný názor. Tam mimo jiné vyslovil názor, že není rozhodující, jak mnoho znalostí má určitý vědec, ale to, jaké jsou zájmy skupiny, již představuje. Zkrátka, mohli jsme tam vyčíst, že společenské názory jsou určovány společenskými zájmy, společenské myšlení společenským životem. Teď je tomu naopak. Nyní se ukazuje, že společenský život je určován společenským myšlením a že má-li společenský řád jisté nedostatky, je to zaviněno tím, že se společnost podobně jako školák špatně nebo málo učila, a proto si vytvořila mylné názory. Překvapivější rozpor už není myslitelný...

[170] Gercenův názor na vztah Ruska k „starému světu“ vznikl pod silným vlivem slavjanofilů a byl mylný. Avšak k mylnému názoru může dojít i ten, kdo se drží víceméně správné metody, stejně jako může dojít k správnému názoru ten, kdo použil metody víceméně nesprávné. Proto je na místě se zeptat, v jakém vztahu je metoda, s jejíž pomocí si Gercen vytvořil svůj mylný názor, k oné metodě, jež vedla Černyševského k tomu, že tento názor zcela oprávněně odmítl a zesměšnil...

[188—190] Někdo nám může připomenout, že podle naší poznámky Černyševského recenze, jež jsme analyzovali, vyšly až poté, co se Marxovy a Engelsovy názory na historii zformovaly v ucelený systém. Nezapomínáme na to, ale domníváme se, že pouhá chronologie ještě tuto otázku neřeší. Hlavní díla Lassalova vyšla také až poté, co Marxovy a Engelsovy názory na historii nabyly ucelené podoby, a přesto patří tato díla svým ideovým obsahem rovněž k období přechodu od historického idealismu k historickému materialismu. Nezáleží na tom, kdy ten či onen spis vyšel, ale na tom, jaký je jeho obsah...

Nebudeme opakovat, že Černyševskij měl k úplnému rozchodu s idealismem ještě daleko a že jeho představa o dalším průběhu společenského vývoje byla zcela idealistická. Poprosíme jen čtenáře, aby si povšiml, že historický idealismus nutil Černyševského věnovat ve svých úvahách o budoucnosti prvořadou pozornost „vzdělan-cům“, nebo — jak se teď u nás říká — inteligenci, která by měla šířit konečně objevenou sociální pravdu. Masám přisuzuje Černyševskij úlohu opozdilých vojáků postupující armády. Žádný rozumný materialista samozřejmě nebude tvrdit, že průměrný „prostý člověk“ už jen proto, že je to prostý člověk, tj. „člověk z lidu“, zná tolik co průměrný „inteligent“. Jistěže zná méně. Nejde však o znalosti „prostého člověka“, nýbrž o to, jak jedná. A jednání lidí není vždy určováno jejich znalostmi a rozhodně je vždy určováno nejen jejich znalostmi, nýbrž také — a to hlavně — jejich postavením, které jejich znalosti pouze objasňují a dávají mu smysl. Zde je opět na místě připomenout základní materialistickou tezi, týkající se zejména materialistického výkladu dějin: bytí není určováno vědomím, ale vědomí bytím. „Vědomí“ člověka patřícího k „inteligenci“ je vyvinutější než vědomí člověka z „lidu“. Avšak prostému člověku diktuje jeho „bytí“ daleko určitější způsob jednání, než jaký diktuje inteligentovi jeho společenské postavení. A proto tedy materialistický názor na dějiny dovoluje mluvit jen v určitém a přitom velmi omezeném smyslu o zaostalosti prostého člověka ve srovnání s inteligentem; „prostý člověk“ v jistém smyslu nepochybně zaostává za „intelligen-

NB

NB

NB

tem“, ale v jiném smyslu jej nepochybně předčí...

To, co bylo v názorech Černyševského na historii nedostatkem, jež plynul z nerozvinutosti Feuerbachova materialismu, stalo se později základem našeho subjektivismu, který nemá s materialismem nic společného a který proti němu ostře vystupuje nejen v oblasti historie, nýbrž i ve filozofii. Subjektivisté se chvástavě prohlašovali za pokračovatele nejlepších tradic šedesátých let. Ve skutečnosti navazovali jen na slabé stránky světového názoru tohoto období...

Kapitola šestá

POSLEDNÍ ČERNYŠEVSKÉHO DÍLA O HISTORII

Týž nedostatek
má Plechanova
kniha
o Černyševském

[199] K této teorii* se Černyševskij staví krajně negativně. A i když vyslovuje idealistický názor na historický vývoj, pokládá se dál za důsledného materialistu. Mýlí se. Jeho omyl však pramení z jednoho hlavního nedostatku Feuerbachova materialistického systému. Marx velmi výstižně poznamenává: „Feuerbach chce mít smyslové objekty skutečně odlišené od myšlenkových objektů; ale lidskou činnost samu nechápe jako předmětnou činnost. Pokládá proto v Podstatě křesťanství za skutečně lidský jedině teoretický postoj.“** Černyševskij, podobně jako jeho učitel, také soustřeďuje svou pozornost téměř výhradně na „teoretickou činnost lidstva“, čímž se mu jako nehlubší příčina historického pohybu jeví vývoj rozumový...

[205] Podle Černyševského to vypadá tak, že každou nepravost stihne v dějinách zasloužený trest. Ve skutečnosti nás však známé historické fakty nikterak neopravňují k tomuto možná potěšujícímu, ale rozhodně naivnímu názoru. Nás může zajímat jen to, jak mohl náš autor k tomuto názoru dojít. Na tuto otázku lze odpovědět odkazem

* — idealismu. *Red.*

** Viz jeho teze o Feuerbachovi, napsané už na jaře roku 1845. [Viz K. Marx - B. Engels, Spisy 3, Praha 1958, s. 17. *Čes. red.*].

na dobu, v níž Černyševskij žil. Byla to doba společenského rozmachu hnutí, která měla, možno říci, morální potřebu takových názorů, jež by posilovaly víru v nevyhnutelnou porážku zla...

ODDÍL TŘETÍ

LITERÁRNÍ NÁZORY

N. G. ČERNYŠEVSKÉHO

Kapitola první

VÝZNAM LITERATURY A UMĚNÍ

[221] Názor, že umění je hra a že hra je „plodem práce“, vrhá neobyčejně jasné světlo na podstatu a dějiny umění. Poprvé umožňuje zkoumat je z materialistického hlediska. Víme, že Černyševskij se na samém začátku své literární činnosti svým způsobem velmi zdařile pokusil aplikovat Feuerbachovu materialistickou filozofii na estetiku. Tomuto pokusu jsme věnovali zvláštní práci*. Proto se zde zmíníme jen o tom, že ačkoli se tento pokus svým způsobem velmi zdařil, odrazil se v něm, stejně jako v Černyševského názorech na historii, hlavní nedostatek Feuerbachovy filozofie: nepropracovanost její historické nebo přesněji řečeno dialektické stránky. A jedině proto, že tato stránka filozofie, kterou si Černyševskij osvojil, nebyla propracována, mohlo se stát, že pominul, jak důležitý je pojem hry pro materialistický výklad umění...

Kapitola druhá

BĚLINSKIJ, ČERNYŠEVSKIJ, PISAREV

[236] „Trvalý požitek přináší člověku jedině skutečnost; vážný význam mají jen ta přání, jež vycházejí ze skutečnosti; úspěch lze očekávat pouze u takových nadějí, jejichž zdrojem je skutečnost, a jen v takových věcech, jež se uskutečňují s pomocí sil a za okolností daných skutečností.“**

NB

* Viz článek Estetická teorie Černyševského ve sborníku Za dvadcat let.

** Spisy N. G. Černyševského II, s. 206. [Srov. N. G. Černyševskij, Vybrané filozofické spisy IV, Praha 1962, s. 264. Čes. red.]

To bylo nové pojetí „skutečnosti“. Když Černyševskij říkal, že je vypracovali soudobí myslitelé z nejasných náznaků transcendentální filozofie, měl přitom na mysli Feuerbacha. A vyložil zcela správně Feuerbachovo pojetí skutečnosti. Feuerbach tvrdil, že smyslovost neboli skutečnost je totožná s pravdou, tj. že jedině smyslové vnímání nám podává předmět pravdivě. Spekulativní filozofie se domnívala, že představy o předmětech získané jen smyslovou zkušeností neodpovídají skutečné povaze předmětů a musí být ověřovány čistým myšlením, tj. myšlením, jež není založeno na smyslové zkušenosti. Proti tomuto idealistickému názoru se Feuerbach rázně postavil. Tvrdil, že naše představy o předmětech založené na naší smyslové zkušenosti plně odpovídají povaze těchto předmětů. Potíž je jen v tom, že naše fantazie tyto představy často zkresluje, takže se dostávají do rozporu s naší smyslovou zkušeností. Filozofie musí z našich představ vyloučit zkreslující prvek fantazie; musí je uvést v soulad se smyslovou zkušeností. Musí vrátit lidstvo k prostému nazírání skutečných předmětů, nezkruslenému fantazií, jaké převládalo ve starém Řecku. A protože lidstvo přechází k takovému nazírání, vrací se k sobě samému, neboť lidé, kteří podléhají výmyslům, mohou být bytostmi existujícími ve fantazii, nikoli bytostmi skutečnými. Podle Feuerbacha je podstatou člověka smyslovost, tj. skutečnost, nikoli výmysl, nikoli abstrakce...

8.
Social-
-demokrat,
č. 1, s. 143

[242—243] „Přijdeme-li do společnosti, vidíme kolem sebe lidi v uniformách i civilním oblečení nebo ve fracích; tito lidé měří pět a půl nebo šest stop a jiní i více; nechávají si růst vousy nebo si je holí na tvářích, pod nosem a na bradě; a my si myslíme, že máme před sebou muže. To je úplný omyl, optický klam, halucinace, nic víc. Malý chlapec sice vyrůstá v bytost mužského pohlaví nejprve středního a potom pokročilejšího věku, ale mužem se nestává, nebo alespoň ne mužem ušlechtilého charakteru.“* U lidí humánních a vzdělaných bije nedostatek ušlechtilé statečnosti do očí ještě více než u lidí nevzdělaných, protože humánní a vzdělaný člověk si rád pohovoří o vážných věcech. Hovoří nadšeně a výmluvně, ale jen pokud, pokud někdo nezačne požadovat, aby se pře-

* Spisy I, s. 97—98. [Srov. N. G. Černyševskij, O literatuře, Praha 1955, s. 520. Čes. red.]

šlo od slov k činům. „Pokud se nemluví o činech, ale je třeba si jen ukrátit dlouhou chvíli, naplnit prázdnou hlavu nebo prázdné srdce rozhovory a sny, je náš hrdina velmi čilý; jakmile však dojde k tomu, že musí otevřeně a přesně vyjádřit své city a touhy, většina hrdinů začíná váhat a těžko se jim mluví. Nemnozí, ti nejstatečnější, stačí jakžtakž sebrat síly a vykoktat cosi, co dává nejasnou představu o jejich smýšlení. Ale kdyby někoho napadlo brát jejich přání vážně a říci, vy chcete to a to, jsme velice rádi, začněte jednat, budeme vás podporovat, při takové replice polovina nejstatečnějších hrdinů padne do mdlob a ostatní vám začnou krutě vyčítat, že jste je přivedli do trapné situace, začnou říkat, že od vás neočekávali takové návrhy, že úplně ztrácejí hlavu, že je nic nenapadá, protože jak by bylo možné jednat tak rychle, vždyť to jsou čestní lidé, a nejen čestní, ale také velice mírní a nechťejí vás přivést do nepříjemností — a copak je vůbec možné pachtit se za vším, o čem se mluví jen tak z dlouhé chvíle, a nejlepší je do něčeho se nepouštět, protože by z toho byly leda starosti a trampoty, a nic dobrého za tím nemůže být, protože oni, jak už bylo řečeno, nikterak si to nepřáli a neočekávali atd.“*

Dalo by se říci: portrét namalovaný rukou mistra. Jenže mistr, který ho maloval, nebyl kritik, ale publicista...

[246—247] Není třeba vysvětlovat, že každý teoretický závěr o tom, že je ta či ona společenská třída nebo vrstva schopna nějak prakticky jednat, vždycky nutně vyžaduje určité ověření praxí a může se tedy pokládat a priori za věrohodný jen v jistých více nebo méně širokých mezích. Tak například se dalo naprosto spolehlivě předvídat, že ani vzdělanější část šlechty nebude souhlasit s tím, aby dobrovolně obětovala své zájmy rolnictvu. To se naprosto nemuselo prakticky ověřovat. Ale když se mělo stanovit, do jaké míry je vzdělaná šlechta schopna učinit rolnictvu ústupky ve svém vlastním zájmu, pak už nikdo nemohl zcela věrohodně předem tvrdit, že zde nepřekročí

Social-
-demokrat,
č. 1, s. 144
— „jízlivá a
přiléhavá
charakteristika
ruského libe-
ralismu“²²¹

NB

× NB

* Tamtéž, s. 90—91. [Srov. česky s. 511. *Čes red.*]

určitou mez. Tady se vždycky dalo předpokládat, že za jistých okolností půjde šlechta o něco dále a dokáže tím, že má trochu více smyslu pro své vlastní výhody. Praktik, jímž je v daném případě Černyševskij, se nejen mohl, ale přímo musel pokusit přesvědčit šlechtu, že je v jejím vlastním zájmu, aby učinila jisté ústupky osvobozovanému rolnictvu. A tedy to, co se mohlo jevit v jeho článku jako rozpor — že totiž žádá rozumný a rozhodný krok od lidí, kteří nejsou schopni jednat rozhodně a rozumně, jak sám konstatuje a což pokládá za nezbytný produkt podmínek, ve skutečnosti žádný rozpor není. Takové zdánlivé rozpory se najdou i v politické praxi těch, kteří stojí na pevně půdě materialistického výkladu dějin. Zde je ovšem na místě velmi vážná výhrada. Materialista, i když aplikuje své teoretické závěry v praxi s jistou opatrností, si může přece jen být jist, že v těchto jeho závěrech je jistý prvek zcela nesporné věrohodnosti. A proto říká-li, že „všechno závisí na okolnostech“, ví, kdo vytvoří tyto nové podmínky, které vůli lidí patřičně usměrní; dobře ví, že je koneckonců vytvoří „ekonomika“ a že čím správněji bude analyzovat sociálně ekonomický život společnosti, tím věrohodnější bude jeho předpověď budoucího vývoje společnosti. Jinak je tomu s idealistou, který je přesvědčen, že „světem vládou názory“. Jsou-li však nejhlubší příčinou společenského dění „názory“, pak je to hlavně uvědomělá lidská činnost, jež určuje podmínky, na nichž závisí další vývoj společnosti, a možnost prakticky ovlivňovat tuto činnost je podmíněna větší nebo menší schopností lidí logicky myslet a osvojovat si nové pravdy, jež odhaluje filozofie a věda. Avšak sama tato schopnost závisí na podmínkách. A tak se idealista, který uznal materialistickou pravdu, že charakter člověka a také ovšem jeho názory závisí na podmínkách, ocitá v bludném kruhu: názory závisí na podmínkách, podmínky — na názorech. Myšlení „osvícence“ se z tohoto bludného kruhu v teorii nikdy nevymanilo. V praxi se obvykle tento rozpor řešil usilovnými výzvami ke všem myslícím lidem bez ohledu na to, v jakých podmínkách žili a jednali. To, co tu říkáme, se může zdát zbytečným, a proto nudným odbočením. Ve skutečnosti však bylo nezbytné, abychom takto odbočili. Pomůže nám to po-
chopit charakter publicistické kritiky šedesátých let.

NB

NB

NB

[253—254] N. Uspenskij se však leckdy vyjádřil ještě rozhodněji. Tak například napsal: „Od dnešních rolníků, kteří byli ještě nedávno obětmi nevolnictví, se nedá nic čekat, ti už nevstanou z mrtvých! ...atrofii sotvakdy bude léčit medicína, protože je to organická vada...“* S tím už mohli velmi těžko souhlasit „lidé sedmdesátých let“. A to byl hlavní důvod, proč se tehdejší kritika stavěla k N. V. Uspenskému nepříznivě.

Čtenář se patrně zeptá: A mohl se snad s těmito pesimistickými názory N. V. Uspenského ihned ztotožnit sám Černyševskij, kteří se tehdy zřejmě domníval, že je možné rozsáhlé hnutí lidu nespokojeného s podmínkami zrušení nevolnictví? Na to můžeme odpovědět, že by to pro něj nebylo ovšem tak samozřejmé, kdyby se musel ztotožnit s N. V. Uspenským bezpodmínečně. Jenže jde o to, že s ním ve všem nesouhlasil. „...Vezměte toho neobyčejnějšího, tuctového, zcela přízemního člověka, který nemá ty nejlepší povahové rysy; i kdyby byl jeho život sebeapatičtější a sebemalichernější, přece v jeho životě najdeme zcela zvláštní chvíle, chvíle energického úsilí a odvážných rozhodnutí. Totéž se stává v dějinách každého národa.“**

NB

NB

NB

[262] Pisarev měl velké literární nadání. Ale ačkoli jeho stati po skytovaly nepředpojatému čtenáři mimořádný požitek svou literární brilantností, je třeba nicméně přiznat, že „pisarevovština“ byla jakýmsi idealismem našich „osvícenců“, vystupňovaným ad absurdum...

[266] Některé sociologické stati Michajlovského byly nyní přeloženy do francouzštiny, a nemýlíme-li se, i do němčiny. Velkou evropskou slávu jeho jménu, a to si musíme uvědomovat, nepřinesou. Ale je docela možné, že se dočkají chvály z úst toho či onoho evropského myslitele z těch, kteří se z nenávisti k marxismu vracejí „zpět ke Kantovi!“. V takových pochvalách nelze spatřovat nic lichotivého, i když si náš nejnovější literární historik myslí opak. Avšak rozhodně stojí více za povšimnutí ona ironie dějin, jež to, co bylo nevinnou teoretickou chybou více-méně pokrokového utopismu, mění v teoretickou zbraň reakce.

NB

* Spisy N. V. Uspenského II, 1883, s. 202.

** Spisy N. G. Černyševského VIII, s. 357. [Srov. N. G. Černyševskij, O literatuře, Praha 1955, s. 588—589. Čes. red.].

ČÁST DRUHÁ
POLITICKÉ
A POLITICKO EKONOMICKÉ
NÁZORY N. G. ČERNYŠEVSKÉHO

ODDÍL PRVNÍ
POLITICKÉ NÁZORY
N. G. ČERNYŠEVSKÉHO

Kapitola první
UTOPICKÝ SOCIALISMUS

NB [281—282] Závěrem Černyševskij o těchto reformátorských názorech říká: „Brzy uvidíme, že se začaly projevovat v rozumnějších formách a pronikat mezi lidi, pro které už nejsou jen exaltovanou zábavou, nýbrž věci vlastní potřeby, a až se začne rozumně starat o své blaho ta třída, kolem níž začali

NB tropit saint-simonovci pouze humbuk, pak jí bude jistě na světě lépe než nyní.“* To je velmi závažná poznámka. Svědčí o tom, že se Černyševskij ve svých úvahách o budoucnosti západoevropského socialismu velmi těsně přiblížil k teorii třídního boje. Víme však už, jakou úlohu hrála tato teorie v jeho názorech na historii. Někdy mu pomohla velmi zdařile objasnit některé dílčí historické jevy; považoval však třídní boj spíše za velmi vážnou překážku pokroku než za jeho nezbytnou podmínku ve společnosti rozdělené na třídy...

Zaostalost „prostých lidí“ v Evropě vysvětluje Černyševskij tím, že mezi lid ještě nepronikly určité vědecké pojmy. Až mezi ně proniknou, až se „prostí lidé“ seznámí s filozofickými názory „odpovídajícími jejich potřebám“, pak nebude daleko doba, kdy ve společenském životě Západu zvítězí nové principy.**

* Spisy VI, s. 150.

** Spisy VI, s. 205—206.

Černyševskij se neptá, existují-li v tomto životě takové jevy, které by mohly být objektivní zárukou, že nové filozofické názory skutečně k „prostým lidem“ proniknou. Černyševskij nepotřebuje takovou záruku, protože vidí dostatečnou záruku vítězství nových principů v samotné jejich povaze a také v povaze člověka...

NB

Kapitola druhá

UTOPICKÝ SOCIALISMUS

(Pokračování)

[289] Černyševskij pohlíží na otázku socialismu stejně jako na všechny ostatní obecné otázky historického vývoje z idealistického hlediska. Idealistický postoj k nejzávažnějším historickým jevům byl ovšem vlastní socialismu všech zemí v utopickém stadiu jeho vývoje. Tento rys utopického socialismu je tak nesmírně důležitý, že se u něho musíme pozastavit bez ohledu na to, že se budeme někde opakovat, což se v tomto případě skutečně může stát...

|| přespříliš!

Kapitola třetí

„VLASTNÍ“ PLÁN ČERNYŠEVSKÉHO A OBČINOVÉ VLASTNICTVÍ PŮDY

[313] „Předpokládejme,“ uchyluje se Černyševskij k svému oblíbenému způsobu vysvětlování pomocí „parabol“, „předpokládejme, že jsem se snažil uchovat v dobrém stavu potraviny, z nichž se připravuje váš oběd. Je samozřejmé, že i když jsem to dělal vlastně ze sympatií k vám, snažil jsem se o to za předpokladu, že potraviny jsou vaše a že oběd připravený z nich vám přispěje ke zdraví a bude vám prospěšný. Představte si však mé pocity, dovím-li se, že potraviny vám vůbec nepatří a že za každý oběd, jež z nich připravím, musíte zaplatit tolik, kolik nejenom sám oběd ani nestojí, ale kolik vůbec nemůžete zaplatit bez krajní újmy. Jaké myšlenky mě napadají při těchto tak podivných objevech?... Jak jsem byl pošetilý, když jsem se staral o věc, pro jejíž užitečnost nejsou zajištěny podmínky! Kdo kromě pošetilce se může starat o to, aby vlastnictví bylo zachováno v určitých rukou, aniž se

dříve přesvědčil, že vlastnictví se do těchto rukou dostane, a to za výhodných podmínek?... Ať všechny ty potraviny, které člověku, jehož mám rád, jenom škodí, jdou raději k čertu! Ať celá věc, která vám přinese pouze zhoubu, jde raději k čertu! Mám kvůli vám vztek a stydím se za svou hloupost — to jsou mé pocity.“*

[315—316] Musíme Černyševskému po právu přiznat, že už na samém začátku své literární činnosti projevil v úvahách o občině daleko více pochopení než mnoho a mnoho „ruských socialistů“ dokonce i v polovině 90. let, kdy, jak by se zdálo, už jen slepý mohl nevidět, že naše pověstné „odvěké pilíře“ praskají ve švech. Už v dubnu 1857 napsal: „Nelze si zastírat, že Rusko, které doposud mělo malý podíl na ekonomickém vývoji, je do něho rychle vtahováno a náš život, kterého se doposud téměř nedotkl vliv oněch ekonomických zákonů, jejichž síla a moc se projevují jen při dostatečně rozvinuté hospodářské a obchodní činnosti, začíná se jejich síle rychle podřizovat. A možná že i my budeme brzy vtaženi do sféry neomezeného působení zákona konkurence...“**

Až do asijské země, která je odedávna proslulá visutými mosty, přijdou evropští technici, snadněji přesvědčí toho či onoho mandarína, že moderní visuté mosty nejsou žádný bezbožný výmysl. Ale to je vše. Tato asijská země zůstane i se svými visutými mosty dál zaostalou zemí a Evropa její učitelkou. A právě tak je tomu i s ruskou občinou. Možná přispěje k rozvoji naší vlasti; avšak hlavní podnět k tomuto rozvoji přijde přece jen ze Západu, zatímco my i s naší občinou stěžij můžeme přispět k obrození lidstva...

Kapitola čtvrtá

SOCIALISMUS A POLITIKA

[318—319] „Hlavní snahy a základní pohnutky liberálů a demokratů se podstatně liší. Demokraté zamýšlejí podle možnosti odstranit ve státním zřízení převahu vyšších stavů nad nižšími, na jedné straně omezit moc a bohatství vyšších vrstev a na druhé straně přisoudit větší úlohu a přinést větší vliv a blahobyť nižším vrstvám. Jak by se měly změnit v tomto smyslu zákony a jak by se mělo prosadit nové společenské zřízení, to jim je téměř jedno. Naproti tomu

* Spisy IV, s. 307. [Srov. N. G. Černyševskij, Vybrané filozofické spisy II, Praha 1953, s. 302. *Čes. red.*].

** Spisy III, s. 185.

liberálové se vůbec neztotožňují s tím, aby měly ve společnosti převahu nižší stavy, protože tyto stavy mají pro svou nevzdělanost a hmotnou chudobu lhostejný vztah k zájmům, které liberální strana staví nejvýše, totiž k právu na svobodný projev a ke konstitučnímu zřízení. Pro demokrata je naše Sibiř, kde prostý lid žije v blahobytu, na mnohem vyšším stupni než Anglie, kde většina lidí trpí značnou nouzí. Demokrat se staví nepřátelsky pouze k jedné ze všech politických institucí, k aristokracii; liberál je téměř vždy toho názoru, že pouze při určitém stupni aristokratismu může společnost dosáhnout liberálního zřízení. Proto se obvykle liberálové chovají k demokratům nanejvýš nepřátelsky a tvrdí, že demokratismus vede k despotismu a je zhoubný pro svobodu...“*

Srovnej
Social-
-demokrat,
č. 1, s. 124

Dále Černyševskij objasňuje svou myšlenku takovými argumenty, které nás ještě více utvrzují v domněnce, že demokraty rozumí socialisty. Říká: „Teoreticky se liberalismus může zdát lákavý pro člověka, který je šťastným osudem zbaven hmotné nouze: svoboda je velmi příjemná věc. Avšak liberalismus chápe svobodu velmi úzce, čistě formálně. Svoboda pro něj spočívá v abstraktním právu, v povolení na papíře, v tom, že tu není právní zákaz. Nechce pochopit, že právní povolení má pro člověka cenu pouze tehdy, když má hmotné prostředky, aby toto povolení mohl využít...“**

[329—342] V politickém přehledu 6. čísla časopisu *Sovremennik* z roku 1859 Černyševskij sděluje, že v Německu sílí hnutí požadující zákrok Německého spolku ve prospěch Rakouska, a poznamenává: „Nemluvili jsme vlastně o prostém lidu, nýbrž o třídách, v nichž je zkoncentrováno veřejné mínění a jež se zabývají politikou, čtou noviny a ovlivňují průběh událostí — tento dav, který je všude hříčkou ziskuchtivosti a intrik.“***

„Prostý lid“ nečte noviny, nezabývá se politikou a nemá na ni vliv. Tak je tomu dnes, dokud jeho vědomí ještě spí hlubokým spánkem. Ale až se vlivem předvoje bojující armády dějin, předvoje složeného z „nejlepších lidí“, vyzbrojených poznatky moderní vědy, probudí,

NB

* Spisy IV, s. 156—157. [Srov. N. G. Černyševskij, *Vybrané filozofické spisy* II, Praha 1953, s. 212. *Čes. red.*]

** Tamtéž, s. 157. [Srov. česky s. 213. *Čes. red.*]

*** Spisy V, s. 249.

NB || potom „prostý lid“ pochopí, že jeho úkolem je od základu přebudovat společnost, a také se hned pustí do tohoto přebudování, jež nemá přímý vztah k otázkám forem politického zřízení. Takový názor u Černyševského převládal a projevoval se ve většině jeho četných politických přehledů.* Jestliže někdy tento v podstatě idealistický názor na politiku ustupuje jinému názoru, který je jakýmsi zárodkem materialistického pojetí, pak je to jen výjimka, zcela obdobná tomu, s čím jsme se setkali při zkoumání názorů Černyševského na historii. Čtenář se pamatuje, že v těchto názorech, jež byly v podstatě rovněž idealistické, se také vyskytovaly zárodky materialistického názoru na dějiny. Objasněme si nyní na dvou příkladech, jaké povahy nutně musely nabýt politické názory Černyševského vlivem jeho převládajícího názoru na vztah politiky k hlavním úkolům dělnické třídy, [?] o němž jsme tu právě psali...

(^v) Ve snaze *teoreticky* rozlišit idealistický a materialistický názor na dějiny *zapomněl* Plechanov na praktický ^λ politický a *třídní* rozdíl mezi liberálem a demokratem.

NB NB Tyto argumenty, jež vedly k závěru, že si rakouská despotická vláda počínala zcela správně, musely udivovat a také skutečně udivovaly velmi mnoho čtenářů časopisu *Sovremennik*. Působily dojmem nejen lhostejnosti k otázkám politické svobody, ale dokonce přímých sympatií k obskurantům. Protivníci Černyševského z takových sympatií nejednou obviňovali. A právě tato obvinění ho vedla k tomu, že se na konci svého březnového politického přehledu z roku 1862 ironicky přiznává: „Není pro nás nic zábavnějšího než liberalismus, a tak nás to pořád nutká vyhledávat někde liberály, abychom si měli z koho tropit blázný.“ Ve skutečnosti ovšem nepsal své paradoxní přehledy proto, aby si „tropil blázný“ z liberálů, a také ne, aby obhajoval despotickou

NB NB Srovnej Social-demokrat, č. 1, s. 144 změněno! 222

* Tyto přehledy by zabraly přinejmenším dva svazky jeho sebraných spisů.

Съюза въ пользу Австріи, замѣчаетъ; „мы говорили не о простолюдинахъ, а собственно о классахъ, въ которыхъ сосредоточивается общественное мнѣніе, которые заняты политическими дѣлами, читаютъ газеты и обнаруживаютъ вліяніе на ходъ дѣлъ,—эта толпа, повсюду служащая ягрушкою своекорыстія и интриги“ *).

„Простолюдины“ не читаютъ газетъ, не занимаются политическими дѣлами и не имѣютъ вліянія на ихъ ходъ. Такъ обстоятъ дѣло теперь, пока еще глубоко спитъ ихъ сознание. А когда оно пробудится подъ вліяніемъ передового отряда дѣйствующей исторической арміи, состоящаго изъ „лучшихъ людей“, усвоившихъ себѣ выводы современной науки, тогда „простолюдины“ поймутъ, что ихъ задача состоитъ въ коренномъ переустройствѣ общества, и тогда они возьмутся за дѣло этого переустройства, не имѣющее прямого отношенія къ вопросамъ о формахъ политическаго устройства. Таковъ былъ преобладавшій взглядъ Чернышевскаго, который и обнаруживается въ большинствѣ его многочисленныхъ политическихъ обзорѣній **) . Если иногда этотъ, по существу своему идеалистическій, взглядъ на политику уступаетъ иногда другому взгляду, являющемуся какъ бы зачаткомъ матеріалистическаго пониманія, то это есть лишь исключеніе, совершенно подобное тому, съ которымъ мы встрѣчались при изученіи историческихъ взглядовъ Чернышевскаго: читатель помнитъ, что въ этихъ взглядахъ, тоже идеалистическихъ по своему существу, тоже встрѣчались зачатки матеріалистическаго взгляда на исторію. Пояснимъ же теперь двумя примѣрами, какой характеръ должны были принимать политическія обзорѣнія Чернышевскаго подъ вліяніемъ только что указаннаго нами и преобладавшаго у него взгляда на отношеніе политики къ главнымъ задачамъ рабочаго класса.

Первый примѣръ. Въ январѣ 1862 года онъ въ своемъ политическомъ обзорѣніи вступаетъ въ споръ съ прусскою либеральною „National Zeitung“ по поводу внутренней политики Австріи. „National Zeitung“ писала; „судьба Австріи да послужитъ для другихъ государствъ урокомъ, чтобы они не дѣлали расходовъ, превышающихъ финансовую ихъ силу. Причиною разоренія Австріи служитъ безмѣрность расходовъ ея на войско“. Чернышевскому не нравятся это размышленіе „National Zeitung“. Онъ

*) Сочиненія, т. V, стр. 249.

**) Эти обзорѣнія составляютъ по объему, по крайней мѣрѣ, два тома полнаго собранія его сочиненій.

330
Изъ са указанія рабочія ид. и мат. дѣла на устрой
Планъ устройствъ: устройствъ и материаловъ рабочія
либерала и демократы.

vládu. Jejich jádrem byla myšlenka, že za daných společenských vztahů se věci nemohou vyvíjet jinak, než se vyvíjejí, a že ten, kdo si přeje, aby se vyvíjely jinak, musí své úsilí zaměřit na přebudování společenských vztahů od samých základů. Každý jiný postup je zbytečné maření času. Černyševskij se posmíval liberálům právě proto, že doporučovali paliativa tam, kde bylo zapotřebí radikálního léčení.*

Druhý příklad. V dubnu téhož roku, kdy došlo ke konfliktu mezi pruskou vládou a pruskou poslaneckou sněmovnou, staví se Černyševskij v boji proti liberalismu zdánlivě opět na stanovisko absolutismu. Liberálové se podle jeho slov zbytečně divili tomu, že jim pruská vláda neudělala dobrovolný ústupek, ale raději pobouřila zemi rozpuštěním sněmovny. „Domníváme se,“ říká Černyševskij, „že pruská vláda nemohla postupovat jinak.“** To opět muselo překvapit naivního čtenáře a zdát se mu zradou svobody. Avšak i v tomto případě je zcela zřejmé, že tu náš autor nevystupuje na obranu despotismu, ale že jen chtěl využít pruských událostí k tomu, aby svým nejdůvtipnějším čtenářům sdělil správný názor na to, co je hlavní podmínkou, na níž koneckonců závisí výsledek všech velkých společenských střetnutí. Říká:

„Právě tak jako se spory mezi různými státy vedou nejprve diplomatickou cestou, vede se i boj

Srovnej
Social-
demokrat,
č. 1, s. 144,
tón!

NB

* Ve Studiích z politické ekonomie, kde poukazuje na to, že existující ekonomický řád neodpovídá „požadavkům zdravé teorie“, přerušuje několikrát svůj výklad otázkou: „Je správné, aby nadále trval takový stav, jenž umožňuje podobnou nesrovnatelnost?“ (Viz například Spisy VII, s. 513.) Ke stejné otázce musely čtenáře přivádět i jeho politické přehledy — zejména ty, z nichž vyplýval onen „nehorázný“ závěr, že nemají pravdu nepřátelé despotismu, nýbrž jeho obhájci. Takovýto závěr nebyl u Černyševského ničím jiným než jen dalším argumentem proti současnému „stavu“. Liberálové to však často nechápali.

** Spisy IX, s. 236.

o principy uvnitř státu nejprve prostředky veřejného mínění, čili takzvanou zákonnou cestou. Ale právě tak jako každý vážnější spor mezi různými státy vždycky nakonec dospěje k válečným hrozbám, nastane totéž i ve vnitřních záležitostech státu, jde-li o dosti závažnou věc...“

NB

Tak se díval i na to, co se tehdy dělo v Prusku. Hájil a chválil pruskou vládu — to je třeba konstatovat — jedině proto, že si „počínala co možná nejlépe ve prospěch národního pokroku“ a mařila tak politické iluze oněch naivních Prusů, kteří si z neznámého důvodu představovali, že se systém

NB

skutečně konstituční vlády u nich nastolí sám, bez boje se starým režimem. A jestliže ani v nejmenším nesympatizoval s pruskými liberály, a dokonce se jim posmíval, pak to lze vysvětlit tím, že i oni chtěli, jak si to Černyševskij správně uvědomuje, dosáhnout svých cílů bez rozhodného boje se svými politickými nepřáteli. Když hovoří

NB

o tom, jak by mohl skončit konflikt mezi sněmovnou a vládou, velmi přesvědčivě k tomu poznamenává, že „podle nynější nálady pruské veřejnosti se dá předpokládat, že odpůrci nynějšího režimu se považují za příliš slabé pro vojenský konflikt a že jsou ochotni ustoupit při první energičtější pohružce vlády, že sáhne k vojenským opatřením“*. Tak se také stalo. Černyševskij právem přehlížel pruské liberály.

?

Tito liberálové skutečně chtěli, aby se konstituční zřízení v Prusku prosadilo samo sebou. Nejenže nepodnikli žádné rozhodné kroky — to jim nelze vytýkat, protože tehdejší poměr společenských sil to znemožňoval — ale dokonce jakoukoli myšlenku na ně zásadně odmítali, tj. znemožňovali, jak jen mohli, takovou změnu společenských sil, jež by vedla k takovým krokům alespoň v budoucnu...

* Spisy IX, s. 241.

Na rozdíl od Lassalla vystupuje Černyševskij ve svých úvahách o pruských záležitostech jako mnohem důslednější idealista, než jak to vidíme v jeho jiných politických nebo historických státech. Tento rozdíl je také třeba plně přičíst na vrub „poměru společenských sil“. V Prusku, i když tam byl kapitalismus ve srovnání s dneškem velmi slabý, se už přece jen rozvíjelo dělnické hnutí v moderním smyslu slova, kdežto v Rusku se teprve začínalo rozvíjet hnutí raznočinců, které se obvykle nazývá hnutím inteligence...

tj.
demokratické

Politické přehledy Černyševského byly určeny „nejlepším lidem“, kteří potřebovali vědět, čemu mají učit zaostalé masy. Činnost těchto „nejlepších lidí“ se omezovala hlavně na propagandu. Ne však výhradně. „Prostý lid“ celkem vzato nevystupuje na politické scéně. A to, co se na této scéně děje, se také celkem vzato příliš netýká jeho zájmů. Přicházejí však výjimečná období, kdy se lidové masy probouzejí ze svého obvyklého spánku a podnikají energické, i když často málo cílevědomé pokusy o zlepšení svého osudu.

NB

V takových výjimečných obdobích přestává být činnost „nejlepších lidí“ převážně jen propagandou a nabývá charakteru agitace. Černyševskij o těchto obdobích říká:

NB

„Historický pokrok se prosazuje pomalu a těžce... tak pomalu, že omezíme-li se na příliš krátká období, mohou nám výkyvy způsobované v postupném chodu dějin nahodilými okolnostmi zatemnit působení obecného zákona. Abychom se mohli přesvědčit o jeho trvalé platnosti, musíme vzít v úvahu vývoj událostí za dostatečně dlouhou dobu... Porovnejte, jak vypadalo společenské zřízení Francie a její zákony v roce 1700 a nyní; je to obrovský rozdíl, který naprosto svědčí ve prospěch dneška; a přitom byla téměř celá tato doba trvající půldruhého století velmi těžká a chmurná. Stejně tak je tomu s Anglií. Z čeho vyplynul tento rozdíl? Nepřetržitě se zvětšoval tím, že nejlepší lidé každé generace pokládali život ve své době za nesmírně těžký; poněmhu alespoň nemnohé z jejich tužeb počala chápat společnost a ta potom, někdy i po mnoha letech, za příznivých okolností pracovala půl roku nebo rok, a když hodně, tedy tři nebo čtyři roky pro uskutečnění alespoň některých z těchto nemnoha tužeb, které v ní probudili nejlepší lidé. Tato práce nebyla nikdy korunována úspěchem: už v polovině cesty opadala horlivost, ochabovala síla společnosti, její praktický život stále procházel dlouhou stagnací a nej-

lepší lidé, pokud přežili dílo, k němuž dali podnět, se znovu přesvědčovali, že jejich tužby nebyly zdaleka uskutečněny, a tak tíha života na ně musela doléhat stejně jako předtím. Přesto bylo v krátké době ušlechtilého vzepětí leccos předěláno. Avšak narychlo, nebyl čas přemýšlet o eleganci nových staveb, které byly provedeny jen nahrubo, nebyl čas starat se o subtilní požadavky architektonické harmonie nových částí se zbytky starého, a tak období stagnace přejímalo přestavěnou budovu i se spoustou drobných nesrovnalostí a vad na kráse..."

NB

Srovnej
Social-
demokrat,
č. 1, s. 161

V politických přehledech chtěl Černyševskij ukázat „nejlepším lidem“ právě to, že stará budova současného společenského řádu stále víc a více chátrá a že je nutno „znovu se pustit do díla, a to v co nejširším měřítku“. A jak je ze všeho patrné, Černyševskému se na konci prvního, tj. předsibiřského, období jeho literární činnosti zdálo, že společnost stále pozorněji naslouchá jeho mínění a stále více s ním souhlasí. Jinými slovy, začal se domnívat, že se i v dějinách Ruska přibližuje jeden z oněch blahodárných skoků, ke kterým sice v dějinách dochází zřídka, ale zato je jimi vždy posunut proces společenského vývoje daleko kupředu. Názory pokrokových vrstev ruské společnosti se skutečně rychle měnily a spolu s nimi i názory Černyševského. Nyní už vůbec nepomýšlí na to — on, který kdysi pokládal za možné a užitečné vysvětlovat vládě, jaký prospěch jí může přinést osvobození rolnictva —, aby se obracel k vládě. Spoléhat v čemkoli na vládu považuje nyní za škodlivý sebeklam. V článku Ruský reformátor (Sovremennik, říjen 1861), napsaném u příležitosti vydání knihy N. Korfa Život hraběte Speranského, Černyševskij zevrubně dokazuje, že žádný reformátor by se u nás neměl dát svést k takovýmto úvahám. Nepřátelé nazývali Speranského revolucionářem. Takové označení je Černyševskému k smíchu. Speranskij skutečně připravoval velmi rozsáhlé reformy, ale je směšné nazývat ho revolucionářem vzhledem k prostředkům, jichž chtěl použít k uskutečnění svých záměrů. Opíral se jedině o to, že se mu podařilo získat důvěru cara Alexandra I. Spoléhal na tuto

důvěru a právě s její pomocí se snažil prosadit své plány. A proto jej Černyševskij nazývá snilkem...

V politice nepodlehne škodlivým tendencím jedině ten, kdo má neustále na paměti, že chod společenského života je určován poměrem společenských sil. Kdo chce jednat v souladu s touto základní tezí, musí mnohdy prožívat těžký mravní boj...

Počátkem šedesátých let se vláda chystala zmírnit cenzurní omezení. Bylo rozhodnuto vypracovat nové cenzurní předpisy a tisk se mohl vyjádřit ke svému vlastnímu spoutání. Černyševskij neotálel a vyslovil na to svůj vlastní názor, který se jako obvykle značně lišil od běžného názoru liberálů. Černyševskij přiznává, že existují období, kdy tisk může být vládě určité země neméně nebezpečný než kartáčová střelba. Jsou to právě období, kdy se zájmy vlády rozcházejí se zájmy společnosti a kdy se přibližuje revoluční výbuch. V takové situaci má vláda všechny důvody omezovat tisk, protože tento tisk připravuje spolu s ostatními společenskými silami její pád. V takové situaci byly ustavičně téměř všechny často se střídající francouzské vlády našeho století. To všechno Černyševskij vykládá velmi zevrubně a rozvážně. O ruské vládě se až do konce článku nezmiňuje. Ale v samém závěru se náhle čtenáře ptá: A co kdyby se ukázalo, že zákony týkající se tisku jsou u nás skutečně nutné? „Pak bychom si znovu vysloužili titul zpátečníků, nepřátel pokroku, potlačovatelů svobody, vychvalovačů despotismu atd., jak už jsme byli mnohokrát označováni.“ Proto se nechce pouštět do zkoumání, zda u nás jsou či nejsou potřebné zákony zabývající se speciálně tiskem. „Obáváme se,“ říká, „že by nás poctivé prozkoumání této otázky přivedlo k odpovědi: ano, jsou potřebné.“* Závěr je jasný: jsou potřebné proto, že se v Rusku přibližuje doba „skoku“.

V témž březnovém čísle časopisu *Sovremennik*, kde byl otištěn právě citovaný článek, se objevila také polemická poznámka pod názvem Poučili jste se? ke známým studentským nepokojům v roce 1861. Černyševskij v ní hájí studenty proti nařčení, že se

Social-
demokrat,
s. 161
změněno²²³

Srovnej
vynechávk-
ku Social-
demokrat,
č. 1, s. 162²³⁴

NB

* Spisy IX, s. 130, 156.

idem
Social-
-demokrat,
č. 1, s. 163

nechtějí učit, které proti nim vznesli naši „strážci pořádku“, a mimochodem vyslovuje mnoho trpkých pravd na adresu vlády. Bezprostředním podnětem k této polemice byl článek neznámého autora v listu S.-Petěrburgskije akademičeskije vědomosti, nazvaný Učit se nebo se neučit? Černyševskij odpovídá, že nemá smysl klást takovou otázku studentům, protože ti se vždycky chtěli učit, ale bránil jim v tom striktní univerzitní řád. Se studenty, kteří byli ve věku, kdy se podle našich zákonů může muž oženit, může být přijat do státní služby a „může být velitelem vojenského oddílu“, chtěl univerzitní řád zacházet jako s malými dětmi. Není divu, že proti tomu protestovali. Řád jim zakazoval dokonce takové zcela neškodné organizace, jaké představuje podpůrný spolek, instituce naprosto nezbytná, neboť většina studentů nebyla hmotně zabezpečena. Studenti se nemohli nebouřit proti takovým nařízením, protože šlo „o kousek chleba a o možnost poslouchat přednášky. A tento chléb, tato možnost se jim brala.“ Černyševskij přímo prohlašuje, že autoři univerzitního řádu záměrně chtěli většině lidí vstupujících na univerzitu zabránit v tom, aby skutečně studovali. „Jestliže autor článku nebo jeho stoupenci považují za nutné dokazovat, že při sestavování řádu se vůbec tento cíl nesledoval, ať otisknou dokumenty z porad, na nichž tento řád vznikl.“ Bezejmenný autor článku Učit se nebo se neučit? vytýká nechuť k učení nejen studentům, nýbrž i celé ruské společnosti. Černyševskij toho využívá, aby převedl spor o nepořádkách na univerzitě na obecnější pole. Jeho protivník připouštěl jisté příznaky, že lidé v Rusku se chtějí učit. Na důkaz toho uváděl, že prý v Rusku vznikají „stovky“ nových časopisů a „desítky“ nedělních škol. „Kdepak je autor vzal, ty stovky nových časopisů?“ ptá se Černyševskij. „Ale skutečně by jich měly být stovky; a chce autor vědět, proč se u nás nezakládají stovky nových časopisů, jak by to bylo potřeba? Proto, že za našich cenzurních podmínek nemůže existovat žádný průbojnější periodický tisk nikde jinde než v několika větších městech. Každé bohatší obchodní město by mělo mít několik, byť jen menších novin; v každé gubernii by mělo vycházet

několik místních listů. Neexistují, protože nemohou existovat... Desítky nedělních škol... Tohle není nadsázka jako ty stovky nových časopisů: v říši, která má přes šedesát miliónů obyvatel, je skutečně jen několik desítek nedělních škol. Zatím by jich měly být desetitisíce, rozhodně by se daly zakrátko vybudovat a už dnes by jich mohlo být alespoň několik tisíc. Proč jsou jich jen desítky? Protože je k nim nedůvěra, protože jsou omezovány, spoutávány, takže i lidé, kteří velmi rádi vyučují, ztrácejí chuť v nich vyučovat.“

Autor článku, kterým se Černyševskij zabývá, ovšem hned poté, co se odvolával na „stovky“ nových časopisů a „desítky“ nedělních škol jakožto na známky toho, že se lidé chtějí učit, kvapně dodává, že jsou to známky klamné. „Slyšíte křik na ulicích,“ melancholicky vypráví autor, „a dovíte se, že tam a tam se stalo to a to, a chtěj nechtěj svésíte hlavu a jste rozčarováni...“ „Promiňte, pane autore článku,“ namítá Černyševskij, „jaký křik to slyšíte na ulicích? Křik policajtů — ten my slyšíme taky. Mluvíte snad o něm? Dovíte se, že tam a tam se stalo to a to... co například? Tamhle došlo ke krádeži, tuhle k zneužití moci, tam se ukřivdilo slabému, tu zase příliš povolilo silnému — o tom se opravdu ustavičně diskutuje. A z tohoto křiku, který všichni slyšíme, a z těchto každodenních diskusí skutečně chtěj nechtěj svésíte hlavu a jste rozčarován...“

Lze si představit, jakým dojmem musely zapůsobit tyto články Černyševského na ruské students-tvo. Když se potom koncem šedesátých let studentské nepokoje opakovaly, byl článek Poučili jste se? předčítán na studentských schůzích jako nejlepší obrana studentských požadavků. Lze si představit i to, jak museli na takové vyzývavé stati reagovat páni „strážci pořádku“. O „nebezpečném“ vlivu velikého spisovatele na studující mládež měli stále menší pochybnosti...

Černyševskij stál na stanovisku utopického socialismu a domníval se, že plány, o jejichž uskutečnění usilovali stejné smýšlející lidé na Západě, se mohou uskutečnit v nejrůznějších politických formách. To tvrdila teorie. A pokud se Černyševskij pohyboval v její sféře, tento svůj názor vyslovoval bez rozpaků.

idem Social-
-demokrat,
č. 1, 164

NB

Potud
Social-
-demokrat,
č. 1, s. 164

Na počátku jeho literární činnosti se zdálo, že náš společenský život do určité míry potvrzuje správnost tohoto názoru jen nepřímo: naši pokrokoví lidé se tehdy dali zlákat naději, že se vláda sama pokusí spravedlivě vyřešit rolnickou otázku. Byla to marná naděje a Černyševskij se jí vzdal snad ze všech nejdříve. A i když v teorii neviděl ani později dost jasně spojitost ekonomiky s politikou, ve své praktické činnosti — a tady máme na mysli především jeho činnost publicistickou — byl nesmiřitelným nepřítelem našeho starého režimu, ačkoli jeho svérázná ironie i nadále mátlá mnohé liberální čtenáře. Když ne v teorii, tedy v praxi vedl nesmiřitelný politický boj a bojechtivost vyznačuje téměř z každé řádky jeho článků z roku 1861 a zejména z roku 1862, který byl pro něho osudný.

NB

*Glosy byly napsány nejdříve
v říjnu 1909 a nejpозději
v dubnu 1911*

*Zčásti poprvé uveřejněny roku 1933
v publikaci Leninskij sbornik XXV
V plném znění uveřejněny roku 1958
ve 4. vydání Spisů V. I. Lenina, sv. 38*

Podle originálu

J. M. STĚKLOV
N. G. ČERNYŠEVSKIJ,
JEHO ŽIVOT A ČINNOST

(1828 — 1889) ²²⁵

PETROHRAD 1909

KAPITOLA I
MLÁDÍ ČERNYŠEVSKÉHO
UNIVERZITA. SŇATEK

[11] Jak uvidíme dále, Černyševskij přepracoval a pozměnil principy utopického socialismu po svém. Snažil se je spojit se závěry Hegelovy filozofie, s materialistickým světovým názorem a s kritikou tehdejších ekonomických vztahů, ubíral se však samostatnou cestou, která ho zavedla až k systému vědeckého socialismu. Vytvořit takový ucelený systém se mu ovšem nepodařilo. Jednak mu v tom zabránilo násilné přerušení jeho literární činnosti, neboť byl uvězněn a poslán do vyhnanství, jednak na něho příliš doléhaly zaostalé poměry v tehdejšímu Rusku a neumožňovaly mu, aby své názory logicky dovedl do konce. Karel Marx, který začal studovat sociální systémy tři roky před Černyševským (roku 1843), žil v jiných podmínkách a dokázal udělat, co nebylo souzeno Černyševskému. „Veliký ruský vědec a kritik“, jak ho nazval Marx, silou svého rozumu a všestrannými vědomostmi sotva zůstal pozadu za zakladatelem vědeckého socialismu...

KAPITOLA II
CELKOVÝ NÁSTIN
LITERÁRNÍ ČINNOSTI
ČERNYŠEVSKÉHO

[30—35] Básník, jenž nikdy nepodlehne hněvu, nemůže mít takové nadšené ctitele jako ten, jehož srdce plane tak jako Gogolovo srdce nenávisť ke všemu nízkému, přízemnímu

bien
dit!

a zhoubnému a jenž nemilosrdně zatracuje každou mrzkost a hlásá lásku k dobru a k pravdě. „Ten, kdo hladí po srsti všechny a všechno, nemá rád nikoho a nic kromě sebe sama; ten, s kým jsou všichni spokojeni, nedělá nic dobrého, protože dobro není možné, aniž by bylo stíženo pohanou zla. Koho nikdo nenávidí, tomu není nikdo ničím zavázán...“

Blížilo se zrušení nevolnictví a na pořad dne se dostala rolnická otázka. Zájmy vyšších tříd hájila vláda, šlechtické organizace a z velké části literatura; pouze zájmy rolnických mas nenalezly upřímné a nezištné zastánce. A tu se Černyševskij, aniž by pomýšlel na následky, vrhl do boje jak

NB

s otevřenými a licoměrnými obhájci statkářských zájmů, tak také s představiteli rodících se buržoazních tendencí...

NB

S tímto cílem napsal Černyševskij řadu skvělých statí, k nimž patří Hospodářská činnost a zákonodárství, Kapitál a práce, Červencová monarchie, Cavaignac aj. V těchto i v mnoha dalších statích se Černyševskij snažil strhnout masku buržoaznímu liberalismu a ukázat, že není schopen dovést do konce ani svůj vlastní boj s absolutismem a s přežitky feudálního řádu, že v podstatě reprezentuje zájmy velkých vlastníků a že se staví krajně nepřátelsky k zájmům demokratických mas pracujících...

NB

Černyševskij využil vydání Lavrovovy brožury Nástin otázek praktické filozofie, aby položil základy světovému názoru mladé ruské demokracie, a napsal vynikající stať nazvanou Antropologický princip ve filozofii, v níž vyložil základní teze Feuerbachova materialismu a podrobil neúprosné kritice idealistický světový názor...

ne
zcela!

Lze bez nadsázky říci, že neexistoval ani jeden významný politický problém, o který se zajímala ruská společnost, na nějž by Černyševskij svými rozumnými a autoritativními slovy okamžitě nereagoval... Prométheus ruské revoluce, jak jej výstižně nazývá Rusanov*, se neohlížel na sebe, když obhajoval štěstí vlastního lidu a připravoval cestu pro příští bojovníky...

* N. Rusanov, Socialisté na Západě a v Rusku, Petrohrad 1908, s. 286.

[37–38] Reakcionáři, odpůrci emancipace ženy a osvobození osobnosti vůbec, nařkli Černyševského, že v románě *Co dělat?* hlásá takzvanou „volnou lásku“.* To je ovšem pomluva nebo zásadní neschopnost pochopit psychologii nových svobodných lidí...

Víme, že Černyševskij kdysi snil o vědecké kariéře. Záhy se však přesvědčil, že bude ruskému lidu mnohem prospěšnější na jiném kolbišti. Tento demokrat svým přesvědčením a bojovník svým temperamentem se nemohl přenést do chladných výšin akademické vědy v době, kdy kolem něho kypěl život a kdy pociťoval nezbytnost objasnit širokým vrstvám ruské společnosti smysl tehdejších událostí i událostí, které se blížily...

NB

[42] Po padesát let, od počátků Lessingovy činnosti do Schillerovy smrti, literární hnutí určovalo vývoj jednoho z největších evropských národů a budoucnost zemí mezi Baltským a Středozezemním mořem, od Rýna po Odru. Téměř žádný jiný sociální faktor nebyl příznivý pro rozvoj německého národa. Pouze literatura jej vedla vpřed za bojů s nesčíslnými překážkami.

Tady v Černyševském promluvil osvícenec, zde převážila jeho víra v sílu rozumu a v sílu vědění nad jeho materialistickými názory v sociologii. Typický osvícenec Lessing byl

?

Černyševskému obzvlášť drahý také proto, že mu po mnoha stránkách připomínal Bělinského, a Lessingova doba mu připomínala čtyřicátá a padesátá léta dějin Ruska. V obou případech šlo o „období bouře a vzdoru“ a je zcela

* Viz například odpornou brožuru profesora oděské univerzity P. P. Citoviče, vydanou roku 1879 pod názvem *Co dělali v románě Co dělat?* Svou sérií pomlouvačných brožur namířených proti „nihilismu“ obrátil na sebe tento šířitel paskvilů pozornost vlády, jež mu v roce 1880 poskytla subvenci na vydávání protirevolučního listu *Bereg*. Tento prototyp listu *Rossija* a listu *Russkoje* znamja neměl žádný úspěch. Vydávání brzy skončilo žalostným fiaskem a snad i defraudací. Výňatky z této brožury, bohužel velice neúplné, viz v knize *N. Denisjuka Kritická literatura o dílech N. G. Černyševského*, Moskva 1908.

NB

ospravedlnitelné, že osvícenec byl zaujat jinými osvícenci*...

[45] Abychom si učinili představu o světovém názoru Černyševského, musíme (možná poněkud uměle) spojit jeho jednotlivé soudy a myšlenky, vyjádřené při různých příležitostech v nejrůznějších statích a poznámkách, a proto si někdy navzájem odporují nebo nejsou logicky domyšleny do konce. Nicméně pozorné studium jeho sebraných spisů nás přivádí k přesvědčení, že měl dost ucelený materialistický světový názor, který se snažil uplatňovat při posuzování všech otázek teoretických i praktických...

KAPITOLA III
FILOZOFICKÉ NÁZORY
ČERNYŠEVSKÉHO.
MORÁLKA ROZUMNÉHO EGOISMU

Srov. <u>Engels</u>		[47—50] Evoluce levého hegelovství dospěla na Západě k Feuerbachovi, který položil základy materialistické filozofie. „Tím byl,“ říká Černyševskij, „završen vývoj německé filozofie, jež nyní poprvé dosáhla pozitivních výsledků, odhodila svou dřívější scholastickou formu metafyzické transcendentálnosti,
<u>Feuerbach</u>	/	uznala, že její závěry jsou <u>totožné s učením přírodních věd</u> a splynula s obecnou teorií přírodních věd a antropologie.“**
versus $\Sigma\Sigma^{226}$		

Těmito slovy se Černyševskij zcela jasně připojuje k Feuerbachovu „antropologickému principu“ a „humanismu“.

Základní filozofickou otázkou je problém vztahu nepřesné! myšlení a bytí. Idealismus uznává primát ducha

* V tomto směru někdy Černyševskij přehání, což je cizí jeho přísnému realismu. To, že se úředníci stavějí proti zdravému rozumu lidu, vysvětluje tím, že „jsou špatně vychovaní a příliš málo se učili“ (Spisy IV, 396). Takováto tvrzení však u něho nalezneme zřídka.

** Nástin gogolovského období, Spisy II, 162. [Srov. N. G. Černyševskij, Vybrané filozofické spisy I, Praha 1953, s. 418. *Čes. red.*]

ve vztahu k přírodě, materialismus potvrzuje primát přírody či hmoty. V tomto ohledu šel Feuerbach vstříc materialismu, neboť odmítal Hegelův idealismus s jeho absolutní ideou...*

NB srov.
Feuer-
bach²²⁷

[53] Černyševskij tvrdí, že dřívější etické teorie neměly žádný vědecký význam, poněvadž opomíjely antropologický princip. Co je to vlastně antropologický princip? „Antropologie,“ odpovídá Černyševskij, „je taková věda, která — ať popisuje jakoukoli složku lidského životního procesu — má vždy na paměti, že celý tento proces i každá jeho část probíhájí v *lidském organismu*, že tento organismus je materiálem, z něhož se utvářejí fenomény, že *kvality fenoménů jsou dány vlastnostmi materiálu a zákony*, v souladu s nimiž fenomény vznikají, jsou *jen zvláštní, specifické případy působení přírodních zákonů*“ (podtrženo námi)...

NB

[58—60] To byla ta vynikající stať, v níž poprvé v ruské literatuře byly jasně vyloženy základní principy Feuerbachova materialismu, který Černyševskij dovedl až do posledních logických důsledků... Tato stať byla filozofickým manifestem „nových lidí“, raznočinecké inteligence — a tak také na ni pohlíželi nepřátelé revoluční demokracie...

NB

Časopis Otčestvennyje zapiski shrnul Jurkevičovy námitky proti Černyševskému.** Spočívaly v tom, že Černyševskij 1. nezná filozofii; 2. nerozlišil mezi užitím přírodovědecké metody při studiu psychických jevů a vlastním vysvětlením duševních jevů; 3. nepochopil důležitost sebezpozorování jako zvláštního pramene psychologického poznání; 4. „popletl (?) metafyzické učení o jednotě hmoty“; 5. připustil možnost přeměny kvantitativních rozdílů v kvalitativní; 6. dále „jste připustil, že každý názor je už vědeckým faktem, a tak se vám vytratil rozdíl mezi životem člověka a zvířete. Zničil jste

NB

* Pokus *Langeho* dokázat, že Feuerbach nebyl materialista (Dějiny materialismu, Petrohrad 1899, díl 2, s. 394n.), před kritikou neobstojí. Viz Plechanov, *Základní otázky marxismu*, Petrohrad 1908, s. 7n.; *týž*, *Za dvacet let*, 3. vyd., Petrohrad 1909, s. 271n.

** Článkem proti Černyševskému udělal „skromný“ profesor Kyjevské teologické akademie Jurkevič kariéru; Katkov a Leontjev mu pomohli rychle přejít na katedru filozofie do Moskvy. Tím se tento nešťastný člověk stal nesmrtelným. Lze mu však takovou nesmrtelnost závidět?

člověka jako mravní osobnost a uznáváte jen egoistické živočišné pudy“.*

Černyševskij na to odpovídá, že všechny ty smrtelné hříchy, které u něho Jurkevič nalézají, objevují školní učebnice už u Aristotela, Bacona, Gassendiho, Locka atd., tedy u všech filozofů, kteří neměli tu čest náležet do cechu idealistů...

? [63] Idealismus je ve své podstatě nazíravý; materialismus je však systémem jednání, který odpovídá obdobím společenského rozkvětu a revolučně naladěným třídám. Spolu s celou svou generací zastával Černyševskij přirozeně hledisko materialistického monismu...

NB

[66] Černyševskij, který spojoval filozofický světový názor s určitým praktickým úsilím, chápal, že moderní materialismus je filozofií dělnické třídy...

[71] Etika Černyševského silně připomíná etiku Feuerbachovu; proto se o ní krátce zmíníme. Jak poznamenává Engels**, Feuerbachova etika je svou formou realistická, v podstatě je však zcela abstraktní...

[74] Černyševskij pokračuje ve své argumentaci. Člověk prodlévající celé týdny u lože nemocného přítele obětuje svůj čas a svou svobodu *svému* citu přátelství; tento „jeho“ cit je tak silný, že uspokojuje-li ho, je mu mnohem příjemněji než při všech jiných požitcích, dokonce příjemněji, než kdyby byl svobodný. A kdyby byl tento cit narušen a ponechán bez uspokojení, cítil by se člověk hůře, než kdyby byla dočasně omezena jeho svoboda. Totéž lze podle Černyševského říci o vědcích odříkajících se kvůli vědě soukromého života nebo o politicích, „obvykle nazývaných fanatiky“, tj. o revolucionářích...

NB

[82] Teorie rozumného egoismu nás nesmí mýlit. Toto na první pohled individualistické učení má ve skutečnosti veskrze společenskou povahu. Není důležitá forma, nýbrž

* Jak uvidíme dále, analogický argument uvádí téměř po čtyřiceti letech pan Ivanov ve svých Dějinách ruské kritiky. Není to stupidní?

** Engels, Od klasického idealismu atd.²²³, s. 35n. Engels se Feuerbachově etice vysmívá, když tvrdí, že podle jeho morálky je burza nejvyšším chrámem mravnosti, jestliže se při spekulaci správně kalkuluje. To je samozřejmě způsob polemiky, ale výstižně odhaluje abstraktnost a nehistoričnost Feuerbachovy morálky.

obsah „rozumného egoismu“ a Černyševskij i jeho následovníci, jak jsme viděli, řešili všechny sporné otázky, jež se toho týkaly, v sociálním duchu, ve smyslu služby společenským a obecně lidským zájmům. Základem morálky rozumného egoismu je idea povinnosti, ale povinnosti svobodné, myšlenka volby odpovídající vnitřní, bytostné ušlechtilosti. „Být zastáncem utiskovaných nebo obhájcem útisku, tato volba není pro čestného člověka obtížná.“* Teorie rozumného egoismu — to je morálka čestných lidí, morálka revoluční generace ×? šedesátých let...

KAPITOLA IV

ESTETIKA A KRITIKA

ČERNYŠEVSKÉHO

[93] Jako představitel revoluční demokracie, stojící na počátku své historické dráhy, plný sil a nadějí, rozhodně odmítl uznat idealistický názor, spatřující v tragičnu zákon vesmíru. I zde se snaží zaujmout „antropologické“ stanovisko...

[104] Estetické problémy byly pro něho pouze bitevním polem, na němž se mladý revoluční myslitel poprvé střetl s nenáviděným starým světem, se všemi jeho politickými a ekonomickými institucemi a s celou jeho ideologií a morálkou. Černyševskij ve své disertaci, „kde pod poněkud scholastickou formou kypí touha po životě, práci a pozemském štěstí“**, vystoupil jako mluvčí názorů a postojů raznočinecké inteligence, jež v té době (po krymské válce) směle vykročila na historickou scénu pod rozvinutým praporem protestu...

* Spisy IV, s. 475.

** *Andrejevič*, Pokus o filozofii ruské literatury, Petrohrad 1905, s. 249.

KAPITOLA V
ČERNYŠEVSKÉHO
FILOZOFIE DĚJIN

[135] Uvážíme-li, že Černyševskij žil v době stagnující vlády evropské reakce, jež nastoupila po potlačení revolučního hnutí let 1848—1849, že ve Francii zvítězil Napoleon III., v Rakousku byl obnoven absolutismus, Prusko úpělo ve spárech reakčních feudálů, Itálie se marně snažila o své osvobození a Rusko se teprve připravovalo skoncovat s nevolnictvím, uvážíme-li, že politické oživení v Evropě nastalo až po rakousko-italské válce roku 1859 a že v existenci skutečných revolučních sil v Rusku Černyševskij, jak ještě dále uvidíme, nevěřil, pak pochopíme, že jeho objektivismus jej musel po každé dovést k bezútešnému pesimismu. Nicméně Černyševskij pokládal za věc své cti neskrývat před sebou ani před svými čtenáři celou pravdu, jakkoli hořkou, a nikdy se nepřikláněl k tvrzení, že „milejší než záplava přízemních pravd je nám povznášející klam...“

[145—147] A tak Černyševskij propagoval optimistický vztah k životu právě proto, že *v naší době je hlavní hybnou silou dějin orientace na průmysl*... „Z Napoleonových vítězství ve Španělsku a v Německu měly tyto země určitý prospěch, jak by tedy neměla být nějak prospěšná vítězství továrníků a inženýrů, obchodníků a technologů? *Rozvíjí-li se průmysl, je pokrok zajištěn. Proto se také především radujeme, že rozvoj průmyslu u nás zesílil.*“ A dále Černyševskij s nadšením zaznamenává několik nových faktů z oblasti průmyslového rozvoje: založení nové paroplavební společnosti na Volze a jejích přítocích, zemědělskou výstavu v Kyjevě atp.*

Po tom, co už bylo řečeno, nás ovšem neudiví, uslyšíme-li od Černyševského, že základem politického vření obvykle bývá sociální nespokojenost.** Ne překvapí nás jeho výrok, jako by vytržený z Marxo-

* Sovremennoje obozrenije, listopad 1857, Spisy III, 561—2. Srov. Poznámky o časopisech (listopad 1857), kde Černyševskij uvádí jako „největší ze všech vymožeností“ po krymské válce, „že byla přijata opatření k výstavbě rozsáhlé železniční sítě“. Spisy II, s. 653.

** Červencová monarchie, Spisy VI, s. 63. [Srov. Vybrané filozofické spisy III, Praha 1953, s. 5—107. Čes. red.]

vých brožur z let 1848—1849, že „sůl a víno měly podíl na pádu Napoleona, Bourbonů i orleánské dynastie“*. A nebudeme se divit při četbě jeho úvahy o příčinách pádu Říma, když jej vysvětluje stejně jako už Plinius změnou pozemkových poměrů: „latifundie zničily Itálii — latifundia perdidere Italiam...“**

[152] Ve stati Kapitál a práce Černyševskij ukazuje, že třídní boj tvořil jádro starověkých dějin. Podle jeho názoru převládal v Athénách v tomto boji ryze politický prvek: eupatridové a démos bojovali téměř výhradně o to, zda mají nebo nemají být rozšířena politická práva na masu dému.*** V Římě vystupuje mnohem výrazněji do popředí zápas o ekonomické zájmy...

[154—155] A tak bylo Černyševskému jasné, že současné společenské třídy se utvářejí ve výrobním procesu: třem složkám výroby — půdě, kapitálu a práci — odpovídají tři základní třídy současné společnosti; statkáři, buržoazie a dělníci. V Poznámkách k Millovi s jistotou tvrdí, že vzájemné vztahy těchto tří tříd vcelku jsou závislé na rozdělení produktu na tři části, na rentu, zisk a mzdu...

[157—160] U Černyševského se ovšem setkáváme s výrazem „pohroma proletariátu“, avšak právě tohoto výrazu užívá v polemice s příslušníky buržoazie na Západě,

* Cavaignac, Spisy IV, s. 33. [Srov. Vybrané filozofické spisy II, Praha 1953, s. 159—209. Čes. red.]

** Kapitál a práce, Spisy VI, 15. [Srov. Vybrané filozofické spisy II, Praha 1953, s. 465. Čes. red.]

*** Je naprosto jasné, že Černyševskij se zde mýlí, je to však náhodná chyba, neboť právě on zpravidla dokazuje, že politický boj je založen na střetávání ekonomických zájmů. Ostatně rovněž u Engelse najdeme takový výrok: „Je tedy alespoň v moderních dějinách dokázáno, že ... zde je... stát, politický řád, prvkem podřízeným, kdežto občanská společnost, říše ekonomických vztahů, je prvkem rozhodujícím.“ [Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 330. Čes. red.] Cožpak je tomu tak jen „v moderních dějinách“? Ovšemže je to přecheknutí. Nebudeme přece zvlášť přísní k analogickým přecheknutím Černyševského.

Srov.
Plecha-
nov²²⁹

?
Srov.
Marx, Das
Kapital,
III, 7²³⁰

to není
pravda!

spatřujícími v západní Evropě div ne ráj a odmítající kritický přístup k záporným stránkám západoevropských poměrů...* V zájmu lepší obrany občinového vlastnictví půdy mohl Černyševskij varovat ruskou společnost před hrozbou proletarizace lidu. Vždyť i sociální demokraté ve svých námitkách vůči stolypinovským agrárním opatřením se uchylují k analogickému argumentu (nikoliv ovšem formálně, ale meritorně)...

Kdo je to však proletář? Možná že Černyševskij měl na mysli prostě chudáka nebo nějakého takového „prostého člověka“? Poslechněme si přímo Černyševského! Vysmívá se Vernadskému pro jeho tvrzení, že ve Francii „má mnoho proletářů nemovitý majetek“, a píše: „Osmělujeme se vznést dotaz, jak mohlo dojít k tak podivné věci? Všichni ekonomové, které jsme četli, považují za proletáře člověka, který nic nevlastní; to vůbec není jen chudý člověk. Ekonomové přísně odlišují pojmy: chudák je člověk, který má skromné životní prostředky, kdežto proletář je člověk, který nic nevlastní. *Protikladem chudáka je boháč, proletáře vlastník.* Francouzský obyvatel vesnice, který má pět hektarů půdy, může žít velmi nuzně, je-li jeho půda špatná, nebo má-li příliš početnou rodinu, ale přesto *není proletářem.* Naproti tomu nějaký pařížský či lyonský tovární dělník může bydlet v mnohem teplejší a pohodlnější místnosti, může jíst vybraněji a lépe se oblékat než uvedený vesničan, a přece bude proletářem, nemá-li nemovitý majetek ani kapitál a jeho osud závisí výhradně na mzdě.“** Tato slova zakladatele narodnictví jsou dokladem toho, oč jejich autor stál výše než narodničtí epigoni, např. V. Černov, který dosud nechce pochopit rozdíl mezi chudákem a proletářem. Jsou dokladem toho, proč považoval „úděl proletáře... za pohromu pro lid, a to tíživější, než je obyčejná bída“. Černyševskij měl na mysli existenční nejistotu, kdy pro-

NB

* Poznámky o časopisech (Russkaja beseda a slavjanofilství), březen 1857, Spisy III, s. 151. Tehdy se Černyševskij ještě domníval, že „nejlepší představitelé“ slavjanofilství, na něž vláda pohlížela dosti nevráživě, půjdou v některých otázkách (zejména pokud jde o politické svobody a zabezpečení blahobytu lidu) ruku v ruce s demokraty. V tom se však brzy zklamal.

** O pozemkovém vlastnictví, Spisy III, 418 (1857).

letář byl nezaměstnaný, nemocný nebo ve stáří odsouzený k smrti hladem... „Vůbec nepochybujeme,“ říká, „že tyto útrapy budou odstraněny, že *tato choroba nekončí smrtí, ale může být vyléčena.*“* Proletáři nebudou žít v klidu, dokud nedosáhnou, aby jejich požadavky byly uspokojeny, a to je důvod, proč kapitalistické národy očekávají nové nepokoje, větší než předcházející. „Na druhé straně,“ píše Černyševskij, „počet proletářů stále roste a hlavně sílí jejich vědomí o vlastní síle, stále více si uvědomují vlastní potřeby.“** Čtenáři, pověz otevřeně, nepřipomíná ti tato věta nic z Komunistického manifestu?

NB

NB

[174—176] Narodnický smýšlející část naší veřejnosti se ze všeho nejméně zajímala o analýzu Černyševského názorů, pokud jde o to, do jaké míry se přiblížil k vědeckému socialismu. A je zcela možné, že zjišťování, do jaké míry se k němu přiblížil, bude pokládat za znevažování památky velikého myslitele. Naopak mnoho marxistů se domnívá, že Černyševskij je jako spisovatel velmi sympatický, že byl ve své době užitečný, ale že je současnému materialistickému světovému názoru velice vzdálený. Jejich vztah k Černyševskému silně ovlivňuje rozmar dějin, v jehož důsledku se tento objektivista a materialista stal zakladatelem narodnictví. Většina veřejnosti ostatně ví o Černyševském pouze to, že napsal utopický román *Co dělat?* a že prý snil o přechodu Ruska od občiny rovnou k socialismu prostřednictvím spiknutí malé hrstky revolucionářů z řad inteligence.

NB

Skutečný vědecký profil Černyševského má velice málo společného s tímto fantastickým obrazem...

Černyševskij pohlížel na dějiny lidstva očima přísného objektivisty. Spatřoval v nich dialektický proces vývoje pomocí rozporů a skoků, jež jsou samy výsledkem postupných kvantitativních změn. V důsledku tohoto neustálého dialektického procesu dochází k přechodu od nižších forem k vyšším. V dějinách jsou jednajícími osobami společenské třídy, jejichž boj má ekonomické příčiny. Podstatou historického procesu je ekonomický faktor určující politické a právní vztahy a rovněž ideologii společnosti.

* Spisy III, s. 303 (1857).

** O pozemkovém vlastnictví, Spisy III, 455 (1857).

přes příliš

Lze popírat, že je to názor blízký Marxovu a Engelsovu historickému materialismu? Světový názor Černyševského se liší od systému zakladatelů současného vědeckého socialismu pouze tím, že v něm chybí systematika a vymezení některých termínů. Jediný vážný nedostatek v Černyševského názorech na filozofii dějin spočívá v tom, že dostatečně nezdůraznil rozhodující význam vývoje produktivních sil jakožto základního činitele dějinného procesu...

KAPITOLA VII POLITICKÁ EKONOMIE A SOCIALISMUS

NB

[275—280] V Černyševského úvahách proto znóvu narážíme na podivnou směsici geniálních předpovědí a utopických tendencí, směsici vysvětlitelnou jako i ve všech ostatních případech celkovou povahou jeho ekonomického systému, o němž jsme se už nejednou zmiňovali.

Černyševskij vytýká Millovi, že se „o nejdůležitějším zboží — o práci“ zmiňuje jen v několika poznámkách, zatímco „práce je pro velkou většinu lidí jediným nebo nejdůležitějším zbožím“.* Tuto okolnost vysvětluje Černyševskij tím, že Mill celou analýzu provádí z hlediska kapitalisty a že pro Milla je „zorný úhel, z něhož se rodí idea hodnoty výroby, stanoviskem výrobce, a to vlastně jenom výrobce kupujícího práci od námezdních dělníků“**. Jestliže si nepoložíme základní otázku, co je toto „podivné zboží“, nebudeme s to ani nic zvláštního říci o jeho směnné hodnotě: zboží je jako každé zboží podřízeno rovnováze nabídky a poptávky — toť vše. „Avšak hlavní problém je v tom: Musí být práce zbožím, musí mít směnnou hodnotu?“...

Koupě práce se liší od koupě otroka jen délkou doby, na niž se prodej uskutečnil, a mírou moci nad sebou, již prodávající dává kupujícímu. Základní rys je zde tentýž: moc soukromé osoby nad eko-

* Poznámky k Millovi, s. 436n.

** Ibid., s. 492.

nomickými silami jiného člověka. „Právnick a úředník se mohou zají-
mat o rozdíl mezi koupí práce a otroctvím; odborník v politické eko-
nomii však nemusí“ ...

„Práce není produkt. Je to pouze produktivní síla, jenom zdroj pro-
duktu. Liší se od výrobku jako sval od vzpíraného předmětu, jako
člověk od sukna a chleba“ ...* NB

Ve shodě s klasickou ekonomikou i Černyševskij rozlišuje dva
druhy hodnoty: vnitřní a směnnou. Vnitřní hodnotu chápe jako
spotřební hodnotu** — a na rozdíl od buržoazní ekonomie sou-
střeďuje svou pozornost hlavně na analýzu této vnitřní hodnoty.
Je to zcela přirozené, uvážíme-li, že Černyševskij kritizuje ka-
pitalistický řád ani ne tak z hlediska jeho vnitřních objektivních
tendencí, jako spíše s ohledem na to, že je v rozporu se zájmy
společnosti, lidu, mas... NB

„Vidíme,“ uzavírá, „že směnná hodnota se v podstatě
musí shodovat s vnitřní a odchyluje se od ní pouze proto, že
se práce mylně považuje za zboží, jímž práce vůbec nemůže
být. Proto možnost rozlišovat mezi směnnou a vnitřní hod-
notou svědčí pouze o ekonomické neuspokojivosti způsobu života,
v němž se od sebe odlišují. Teorie musí pohlížet na rozdíl-
nost směnné a vnitřní hodnoty přesně tak jako na otroctví,
monopoly a protekcionismus. Může a musí tyto jevy studovat
do nejmenších podrobností, nesmí však zapomínat, že při-
tom popisuje odchylky od přirozeného řádu. Může zjistit, že od-
stranit ten či onen z uvedených fenoménů ekonomického ži-
vota vyžaduje velmi mnoho času a značné úsilí. Ať bychom
se však domnívali, že je jakkoli vzdáleno vyléčení té či oné
ekonomické choroby, teorie se nesmí vzdát představy o tom,
jaký má být zdravý stav věcí.“*** NB

Zdravý stav věcí — to je socialistické zřízení, v němž je
výroba plánovitě organizována podle potřeb společnosti,
práce přestává být zbožím a „směnná hodnota je totožná
s hodnotou vnitřní“. Rozložení produktivních sil do různých

ne!

* Poznámky k Millovi, s. 493.

** „Aby měl předmět směnnou hodnotu, musí... být podle názoru
kupujícího vhodný k určité spotřebě... Jazykem politické ekonomie to
lze vyjádřit takto: směnnou hodnotu mají jen ty předměty, jež mají
vnitřní hodnotu.“ Poznámky k Millovi, s. 420.

*** Poznámky k Millovi, s. 440—441.

profesí je v systému výroby založeném na směně nebo ve výrobě pro trh dáno rozložením kupní síly ve společnosti. V systému výroby založeném „přímo na potřebách výrobce“ je toto rozdělení rovněž dáno potřebami. Tak tomu je na nízkém vývojovém stupni, pro nějž je charakteristické uzavřené drobné hospodářství, ale tak tomu bude i na vyšším stupni ekonomického vývoje, v němž bude převládat kolektivní organizované hospodářství...*

NB

[282—283] V tomto systému „se na směnnou hodnotu produktu vůbec nebere zřetel. Produkt je přímo podřízen potřebám člověka a zkoumá se pouze, zda je vhodný k jejich uspokojení — jeho vnitřní hodnota. To, že produkt nabývá směnné hodnoty, je považováno za věc náhody, za něco výjimečného, neboť suma produktů není určena na prodej či směnu, nýbrž přímo slouží potřebám výrobce. A i když je část produktů směňována za produkty jiných výrobců**, směnná hodnota se neliší od vnitřní — vnitřní hodnota se bezprostředně mění ve směnnou, aniž by se jakkoli zvětšovala nebo zmenšovala...“***

* Poznámky k Millovi, 449—450. Nyní jsou pochopitelné doplňky Černyševského k 17 Millovým tezím o hodnotě (viz výše, s. 232) : v nich proti sobě staví principy kapitalistického a socialistického hospodářství z hlediska protikladu mezi dvěma druhy hodnoty.

NB

** Jak vidíme, Černyševskij zde připouští částečnou směnu i v budoucí společnosti. Jde o to, že připouštěl, jak uvidíme dále, možnost přechodného stadia mezi kapitalismem a socialismem.

*** Z toho, co už bylo vyloženo, je zřejmé, že-li nalézt mezi Černyševského a Proudhonovými názory na hodnotu jakousi velice obecnou podobnost, je to podobnost ryze formální. Podle Proudhonova názoru se může „syntetická (neboli konstituovaná) hodnota“ realizovat jen ve společenství drobných samostatných výrobců, kteří si mezi sebou svobodně směňují své výrobky — zboží. Avšak „norma“ hodnot Černyševského předpokládá právě naopak společnost organizovanou na principech kolektivní práce a kolektivního vlastnictví výrobních prostředků, směňující pouze nepatrnou část svých produktů. Východisko Černyševského je socialistické, Proudhonovo je maloburžoazní, individualistické. Tam, kde začíná působit „norma hodnot“ prvního, tam není místo pro „konstituovanou hodnotu“ druhého.

[295—296] Z předchozího výkladu si čtenář mohl vytvořit představu o charakteru ekonomického systému Černyševského, o jeho metodě a cíli jeho zkoumání. Tím- jenom?*

to cílem je odhalit kritikou tehdejších ekonomických vztahů škodlivost kapitalismu pro široké lidové masy, zdůraznit jeho dočasnost a nastínit základní rysy budoucího socialistického zřízení. Přitom bylo přirozeně těžiště přeneseno na kritiku existujících poměrů z hlediska budoucích a na charakteristiku budoucího řádu, i když jen v nejobecnějších rysech. Proto analýza existujících ekonomických vztahů poněkud utrpěla a ukázalo se, jak jsme již viděli výše, že definování některých základních pojmů politické ekonomie není z historického a dialektického hlediska důsledné.

Jestliže však nedostatky metody, kterou Černyševskij použil, snížily celkový význam jeho systému a způsobily jeho krátkou životnost, jestliže tento systém sehrál určitou historickou úlohu, ale v současné době musí být pokládán za zastaralý, pak tyto celkové vady a nepřesnost jednotlivých definic nezabránily našemu autorovi vyslovit celou řadu hlubokých kritických poznámek týkajících se kapitalistického řádu obecně. Také v této oblasti se nadání a bystrost našeho autora ukázaly v plném lesku...

[320] Socialismus Černyševského se ovšem nezbavil některých utopických prvků, proto si však ještě nedovolíme označit jeho autora pouze a jednoduše za utopistu. Jak jsme už řekli, Černyševskij představuje přechodné stadium mezi utopickým a vědeckým socialismem a většinou má blíže k vědeckému socialismu... NB

[324] Opakujeme, o utopismu Černyševského je třeba mluvit cum grano salis. Jako přísný realista přebíral z utopických systémů hlavně jejich kritiku soukromého vlastnictví a kapitalistického řádu a rovněž obecné principy budoucího řádu jako například sdružení, spojení průmyslu se zemědělstvím, organizace výroby atd.; ale velmi dobře viděl nedostatky těchto utopických systémů a skvěle kritizoval mnohé z jejich principů...

[328—330] Dává nám však toto vše právo přiřadit Černyševského k utopistům tout court? To si vůbec nemyslíme.

* Slovo „jenom?“ napsal Lenin v levém horním rohu stránky. red.

Že Černyševského nelze zahrnout mezi představitele „maloburžoazního socialismu“, je zřejmé z celého předchozího výkladu...

Všechny záporné rysy maloburžoazního socialismu byly našemu Černyševskému bytostně cizí. Patriarchální barbarství vůbec neidealizoval; životaschopnost drobné výroby kategoricky popíral; jeho pozitivní program vůbec nespočíval jen v obnově drobného řemesla nebo zemědělství, ale v plánovité společenské organizaci výroby na zásadách kolektivismu.

Máme však důvody zařazovat našeho autora k představitelům kriticko-utopického socialismu? Uvidíme...

Marx, tak kritický k psaným výtvorům i k činnosti takových představitelů evropského socialismu, jako byli např. Proudhon a Lassalle (který byl jeho vlastním žákem), a takových představitelů ruského socialismu, jako byli Gercen, Bakunin a Něčajev, si Černyševského velice vážil a choval k němu hluboké sympatie. Tvůrce vědeckého socialismu, krajně zdrženlivý, pokud jde o pochvaly, a skoupý v lichotivých úsudcích, shledal, že náš autor je veliký vědec a kritik, mistrovsky odhalující úpadek buržoazní ekonomie. Je zřejmé, že tento příznivý ohlas, málem jediný z úst přísného Marxe, měl přece nějaké vážné důvody — zejména porovnáme-li jej s Marxovými velmi kritickými postoji k ostatním velkým vůdčím postavám socialistického myšlení. A takové důvody nepochybně existovaly...

[332—336] Černyševskému byly utopické rysy zcela cizí — kromě jediného: v zakládání výrobních sdružení spatřoval rovněž způsob, jak prokázat přednosti kolektivního hospodářství před kapitalistickým, a nástroj propagandy nových myšlenek. Jak obrovský je tu však rozdíl mezi ním a utopisty! Za prvé, nikdy neprohlašoval, že zakládat sdružení je jediným prostředkem sociálních přeměn, nepokoušel se tuto jedinou formu doktrinářsky vnutit dělnické třídě a nekladl ji do protikladu k historickým formám dělnického hnutí. Za druhé, nejenže neodmítal politický boj a politické úkoly proletariátu, ale naopak, jak jsme už viděli (kap. V a VI), vytýkal socialistům, že jsou nesmělí a nedůslední při plnění těchto úkolů, zejména v otázce uchopení politické moci a revoluční diktatury. Politický indiferentismus, omezená výlučnost objevitele kamene mudrců, kabinetního myslitele snícího o tom, že obšťastní pošetilé lidstvo svými geniálními výmysly, a pohlížejícího zvysoka na bezradné zmítání nevzdělaných mas v hlubinách dějinných vírů —

tedy sektářská namyšlenost a pedantismus mu byly absolutně vzdáleny.*

Byl-li Černyševskij ve vědecké kritice kapitalismu žákem Fourierovým, Owenovým a Saint-Simonovým, v praktické činnosti a metodách politického boje se spíše přikláněl k blanquistům a chartistům... NB

Nicméně v blízkost socialismu Černyševskij nevěřil. V tomto ohledu pohlížel na věci mnohem realističtěji než například Marx a Engels koncem čtyřicátých let. Ve stati Hospodářská činnost a zákonodárství (1859) tvrdí, že jsme ještě velmi daleko od socialismu, „ne snad tisíc let, ale rozhodně více než sto nebo sto padesát“. ** To je důvod, proč naděje, které Černyševskij vkládal v občinu (pokud ještě nějaké měl), nelze vykládat v tom smyslu, že připouštěl možnost náhlého skoku z ruského barbarství s jeho negramotností a dřevěnými koly rovnou do komunistického milénia. Podle všeho soudil, že bude-li se historie, jež „jako babička vášnivě miluje své nejmladší vnouče“***, utvářet pro ruský lid zvláště příznivě, vznikne něco na způsob toho, co se u nás v posledních letech nazývalo „republikou práce“, a v takovém případě zachování občiny umožní postupný přechod ke skutečnému kolektivnímu zemědělství vybavenému stroji. ? NB

* Saint-simonovce odsuzuje mimo jiné i za jejich politický indiferentismus a sektářský odchod do nového Jeruzaléma: „Saint-simonovci slavnostně vstoupili do nového života 6. června 1832, v týž den, kdy v sousední pařížské čtvrti vypuklo republikánské povstání, podnícené událostmi spojenými s Lamarquovým pohřbem. Saint-simonovci klidně přistoupili ke své vnitřní organizaci za výstřelů z děl, které zabíjely velké množství vzbouřenců, a tím snad dokazovali, že nemají nic společného se starými radikálními stranami krácejícími k přetvoření společnosti cestou, kterou saint-simonovci pokládali za chybnou, a nechápajícími, jaké reformy společnost potřebuje. Saint-simonovci se zřekli starého světa a tím se zřekli i lidí, kteří více než všichni ostatní lidé starého světa si přáli dobro prostého lidu.“ Červencová monarchie, l.c., 146. [Srov. Vybrané filozofické spisy, sv. III, Praha 1953, s. 101. Čes. red.]

** Spisy IV, 450 [Srov. Vybrané filozofické spisy II, Praha 1953, s. 396. Čes. red.]

*** Ibid., 329.

Černyševskij tedy nevěřil, že socialismus je blízko, ale domníval se, že už nyní je nezbytné prozkoumat socialistický řád v jeho základech, „jinak sejdem z cesty“.* Není-li však myslitelné, že by se už nyní ve všech oblastech a navždy prosadil socialistický řád, lze pomýšlet na prosazování socialismu v dílčích otázkách. „Nestává se snad,“ píše Černyševskij, „že myslitel rozvíjející svou ideu ve svých čistě teoretických pracích, kterému jde přitom především o správnost a důslednost systému, dovede omezovat své rady v současných praktických záležitostech jen na jednu část svého systému, kterou lze realizovat už v přítomnosti?“ Proto Černyševskij dbá o celistvost svých socialistických snah, ale nepokládá za zbytečné „promluvit si i o tom, co je možné v přítomnosti“. A dále opakuje svůj plán výrobních sdružení vytvořený podle Fouriera a Louise Blanca a poznamenává předem, že je to pouze jeden z „předpokladů v mezích možností současného období“.**

Oho!
s. Stěklou
přestřelil

Nebudeme ho za to soudit přísně. Vzpomeňme si, že i Kautsky ve své brožuře nazvané Druhý den po revoluci píše o postupném naplňování socialismu — ovšem po uchopení moci proletariátem. A podíváme-li se na dobu, jež je Černyševskému bližší, nezapomeňme, že kongresy Internacionály, jejichž jednání nepřímo ovlivňoval sám Marx, rovněž připouštěly ta-
?? kové prosazování socialismu v dílčích otázkách ještě v rámci buržoazního řádu (kam zařazovaly znárodnění půdy, železnic, průplavů a dolů a jejich předávání dělnickým sdružením atp.).

* Poznámky k Millovi, 634n.

** Po této stránce Černyševského bezpochyby ovlivnilo Fourierovo učení o garantismu jakožto přechodném stadiu mezi kapitalistickým (civilizací) a socialistickým řádem (societárním zřízením, harmonií). Fourierův garantismus je takový sociální systém, v němž dílčí zájmy v civilizaci budou podřízeny zárukám společenského zájmu. Absolutní právo soukromého vlastnictví bude omezeno. Akciové kanceláře sdružení zorganizují výrobu a obchod na kolektivních principech. Bude zavedena soustava rozsáhlého pojištění občanů proti všem nehodám; bude zorganizována velká sociální podpora nezaměstnaným atd. Systém neomezené konkurence bude odstraněn a stát bude mnohem víc zasahovat do ekonomických vztahů v zájmu mas pracujících, pokud se lidstvu nepodaří okamžitě přejít od civilizace k harmonii a přeskočit stadium garantismu.

KAPITOLA VIII
ČERNYŠEVSKIJ
A RUSKÁ SPOLEČNOST
V JEHO DOBĚ

[340—354] Na ruskou společnost své doby pohlížel Černyševskij krajně pesimisticky. Neshledával v ní ani úsilí svěst rozhodující boj, ani síly schopné dovést tento boj do konce. „Přeměnit život ruské společnosti podle našich názorů!“ říká hrdina povídky Tichý hlas. „V mládí je přirozené přemýšlet o všelijakých chimérách. Ale v mých letech bych se musel stydět, kdybych zůstal naivní... Už dlouho jsem plnoletý, dávno vím, v jaké společnosti žiji, do jaké země a k jakému národu patřím. Starat se o to, aby moje názory našly uplatnění v jeho životě, by bylo jako lopotit se, abych vstúpil volovi své představy o jhu.“* Zdálo se mu, že žije v době „beznadějně letargie společnosti“...**

Levickij takto popisuje dojem, jaký vyvolaly rozhovory s Černyševským.***

Mnohé z toho, co říkal, vypadalo příliš černě, až příliš beznadějně. Jeho slova dělala na posluchače dojem, že hluboce opovrhne přítomností a veškerou činností v tehdejší době. Upřímný demokrat se nemusí rozhořčovat proto, že všechny naše společenské záležitosti jsou nesmyslné a malicherné. Naše společnost se nezabývá ničím než hloupostmi. Teď**** se například rozhořčuje jen a jen kvůli zrušení nevolnictví. *Co je to nevolnictví? Maličkost.* V Americe není nevolnictví maličkost! Mezi právy a životní úrovní černého dělníka v jižních státech a bílého dělníka v severních je nesmírně velký rozdíl. Bude-li postaven otrok na roveň dělníkovi ze Severu, získá se tím mnoho. U nás tomu tak není. Žijí snad svobodní rolníci o mnoho líp než nevolníci? Je jejich společenské postavení o mnoho lepší? Rozdíl je tak nepatrný, že nestojí za řeč. Zrušení nevolnictví je maličkost, jestliže půda zůstane majetkem šlechty. Reformou

* Tichý hlas, Spisy X, č. 1, 63.

** Ibid., 70.


*** Deník Levického (druhý, nedokončený díl Prologu), Spisy X, č. 1, s. 210n. [Srov. Prolog, Praha 1954, s. 279n. *Čes. red.*]

**** To znamená koncem padesátých let.

získá jedna setina rolníků, ostatní mohou jen prodělat. V podstatě je to všechno malichernost a nesmysl. Všechno je nesmyslné ve srovnání s celkovým charakterem národnostního uspořádání. Připusťme, že bude tato částečná reforma uskutečněna. Co bude dále na řadě? Porota? „Také důležitá věc, jestliže není pod vlivem takového všeobecného národnostního uspořádání, při kterém nemohou žádné formy soudnictví působit o mnoho hůř než porota!“ Dvě maličkosti — to je celý program, o který bude usilovat a kterým se bude vzrušovat ruská společnost po dost dlouhou dobu, pokud se nepřihodí něco zvláštního; a nic zvláštního zatím ještě není v dohledu...

Levickij (Dobroljubov) nemohl souhlasit s těmito Volginovými (Černyševského) chmurnými závěry, ačkoliv se v průběhu rozhovorů podvoloval silnému vlivu tohoto velkého důsledně uvažujícího ducha. Uznává, že Volgin je člověk oddaný celou svou duší zájmům lidu, uvědomuje si však jasně i jeho nedostatky: *nevěří v lid...*

Uvedme z tohoto velice zajímavého deníku (nezapomínejme, že ho napsal sám Černyševskij) ještě jeden rozhovor příznačný pro tehdejší postoje Černyševského (druhá polovina padesátých let). Levickij žije v zapadlé provincii a vzpomíná na rozhovory se svým učitelem. „Myslím na Petrohrad, na žurnalistiku, na naše liberály — a na Volgina, jak s mdlým úsměškem říká: ‚To jste celý vy! Co se dá udělat z tohoto neřádu?‘ a já mu odporuji: ‚Kde a kdy nebyla společnost samý neřád? Ale slušní lidé přece vždycky a všude pracovali.‘ — ‚Přirozeně, z hlouposti; moudří lidé byli vždycky a všude hloupí, Vladimíre Alexejeviči; jakápak radost mlátit prázdnou slámu?‘ pokračuje Volgin ve svých mdlých sarkasmech. ‚Dějiny se tím nepostrkují, nepostrkují se myšlenkami a prací moudrých lidí, ale hloupostí hlupáků a ignorantů. Moudří lidé se do toho nemají co plést; je hloupé hasit, co tě nepálí, věřte mi.‘ Odpovídám mu na to: ‚Nejde o to, zda je chytré hasit, ale o to, zda mohu nehasit. Je rozumné, abych se třásl zimou, je rozumné, aby se mi v dusnu svírala hrud? Je to hloupé. Bylo by pro mne líp, kdyby tomu bylo jinak; ale takovou už mám náтуру: třesu se zimou, rozhořčuje mě podlost, a když nemám čím prorazit zeď dusného vězení, budu bít hlavou o zeď — a když jí neotřesu, aspoň si hlavu rozbiju — a přece jen na tom budu líp.‘ Pozorují mdlý úsměv, pozorují, jak potřásá hlavou: ‚A vy, Vladimíre Alexejeviči,

ovšem že máte v tomto smyslu pravdu; věřte mi však, ne-
stojí to za to tak se vzrušovat.‘ — ‚Nejde o to, má-li se člověk
vzrušovat, ale o to, že se vzrušuje.‘“* 

Pracovat pro lidi, kteří nechápu ty, kdo pro ně pracují — to je velmi nepřijemné pro ty, kdo pracují, a neprospívá to práci, napsal Černyševskij v Dopisech bez adresy**. *V tom je tragédie Černyševského a jeho současníků.* Za tehdejšího poměru společenských sil se události vyvíjely s osudovou nezvratností a směřovaly proti zájmům lidu...

A liberálové? S nimi Černyševskij spojoval své naděje nejméně. Revolucionář nesmí liberálům důvěřovat, protože ti myslí na blaho lidu až naposled, neboť sledují čistě buržoazní zájmy. Odpustil by jim však polovinu dějinných hříchů, kdyby projevili aspoň trochu rozhodnosti a vytrvalosti při sledování svých třídních cílů a kdyby pochopili, že v Rusku nebudou mít význam žádné reformy, dokud zůstanou nedotčeny základní rysy starého režimu... ?

V ruské společnosti chybějí muži, říká Černyševskij. Chlapec, který si nezvykle samostatně se podílet na společenských záležitostech a nemá smysl pro občanské povinnosti, roste a stává se ve středních letech a později i v pokročilém věku bytostí mužského pohlaví, mužem se však nestane, anebo přinejmenším z něj nevyroste muž s ušlechtilým charakterem. Plytkost názorů a zájmů se odráží v charakteru i ve vůli: „Jaká je názorová šíře, taková je také šířka rozhodování.“ Tím je dán charakter ruských hrdinů, kteří, jak poznamenává Černyševskij, u všech našich spisovatelů jednají stejně. „Pokud nejde o čin a je třeba jen zabít dlouhou chvíli, naplnit prázdnou hlavu nebo prázdné srdce rozhovory a sny, je hrdina velmi hbitý. Když situace spěje k tomu, aby otevřeně a přesně vyjádřili své city a přání, začíná už většina hrdinů váhat a ztěžkne jim jazyk, jen málokterí z nich, ti nejstatečnější, dokážou jakž takž ještě sebrat své síly a vykoktat něco, co dává mlhavou představu o jejich myšlenkách. Kdyby však někoho napadlo brát jejich přání vážně a říci jim: ‚Chcete to a to; jsme velmi rádi, začněte jednat a pomůžeme vám‘ — po takové replice padá polovina nejstatečnějších hrdinů do mdlob, ostatní vás začnou zahrnovat výčitkami, že jste je přivedli do trapné situace, a prohlásí, že od vás neočekávali takové návrhy, že úplně ztrácejí hlavu a že je nic nenapadá, protože, ‚copak to jde tak rychle?‘ a že ‚oni jsou kromě toho

* Deník Levického (druhý, nedokončený díl Prologu), Spisy X, č. 1, 239. [Srov. Prolog, Praha 1954, s. 360—361. Čes. red.]


** Srov. Vybrané filozofické spisy III, Praha 1953, s. 331. Čes. red.

čestní lidé a nejen čestní, ale i velmi mírní a nechťejí vás přivést do nepříjemností, a což je vůbec možné pachtit se za vším, o čem se mluví jen tak z dlouhé chvíle, a že by bylo nejlepší se do ničeho nepouštět, protože je to spojeno se starostmi a nepohodlím a nic dobrého z toho nevzejde, protože, jak už bylo řečeno, vůbec s tím nepočítali a vůbec to nečekali“ atd.“*

Černyševskij napsal stať o Turgeněvově Asje, aby pranýřoval „liberalistické iluze“. Proti těmto iluzím soustavně bojoval ve všech svých spisech a přitom odhaloval jejich omezenost a třídní charakter. Liberálové mu samozřejmě opláceli toto jeho tažení hlubokou nenávistí a srovnávali ho s Grečem, Bulgarinem a Senkovským. Jenže Černyševskij a jeho kroužek si nic nedělali z pomluv liberálů a pokračovali v nelítostném demaskování liberálního krasodušství, halasně nabubřelého hlásání pokroku v Rusku. Dokazovali, že loď pokroku nejenže v Rusku nevyrazila plnou parou vpřed, ale zůstává až příliš spokojeně trčet ve staré historické bažině. V satirické příloze Svistok, ve skvělé příloze časopisu Sovremennik, do něhož Černyševskij sám psal málo (přispíval do něho hlavně Dobroljubov), ale na jehož zaměření a obsah měl velký vliv, si nemilosrdně tropil posměch z liberalistického entuziasmu, umírněnosti, pedantérie i „popularity“, tak sympatické každému liberálovi.

Černyševského postoj k ruským liberálům je velmi dobře patrný z románu Prolog. O liberálních byrokratech není třeba ani mluvit — Černyševskij jimi pohrdal a nenáviděl je z celé duše, možná ještě víc než otevřené a přesvědčené reakcionáře...

V 44. čísle časopisu Kolokol z roku 1859 vyšel Gercenův článek nazvaný Very dangerous! (Velmi nebezpečné!), namířený přímo proti kroužku Černyševského. „V poslední době,“ napsal Gercen, „začal naši žurnalistiku ovládat jakýsi rozkladný proud, *demoralizace* myšlení.“ Gercen popírá, že by Černyševského a Dobroljubovovy názory vyjadřovaly veřejné mínění, a vyslovuje předpoklad, že jejich články byly inspirovány vládou...

NB //  Tento Gercenův skandální článek, v němž byli Černyševskij a Dobroljubov vydáváni málem za agenty a provokátéry a přísluhovače reakce a který sliboval příštím obětem absolutismu, že dostanou na krk Stanislava**, udělal na krou-

* Ruský člověk na rendez-vous, Spisy I, 90—91 (1858). [Srov. Vybrané filozofické spisy II, Praha 1953, s. 146. *Čes. red.*]

** Jde o Řád sv. Stanislava. *Čes. red.*

podají ruce přes hlavy fyzicky i morálně nezdravého pokolení žlučovitých.

NB

Jak vidíme, ani takový upřímný a osvícený představitel liberalismu jako Gercen nemohl bytostně pochopit první generaci ruských revolučních demokratů.* Za tónem ne-

rozpoznal podstatu jejich úsilí, pro stromy neviděl les. Už tehdy si byli liberálové a demokraté bytostně cizí. Vždyť zde nešlo o střetnutí dvou generací, či přesněji ani ne tak o střetnutí dvou generací jako o konflikt dvou společenských proudů, dvou stran představujících podstatně odlišné, nepřátelské třídní zájmy.** Liberálové zastupovali

NB

* P. Bogučarskij v knize Z minulosti ruské společnosti (s. 250) uzavírá výklad tohoto konfliktu mezi dvěma směry: „Je zcela zřejmé, že Černyševskij v podstatě neměl pravdu.“

Vzpamatovává se ovšem a připomíná, že „ohledně této věci (rozhovor v Londýně) máme informace pouze z jedné strany“, ale za prvé to měl mít na paměti dříve, než vyslovil takový kategorický soud, a za druhé svědectvím o této věci je veškerá literární a veřejná činnost obou velkých spisovatelů. Černyševskij zůstal svým názorům věrný až do konce – a dějiny prokázaly, že jeho postoj k ruskému liberalismu byl správný; Gercen se záhy musel vzdát svého krasodušství a do značné míry souhlasit se stanoviskem Černyševského. Proč však pan Bogučarskij přesto tvrdí, že Černyševskij „v podstatě neměl pravdu“? V jaké podstatě? A v jaké věci? Ve svém postoji k ruským liberálům, nebo k byrokracii inklinující k liberálům? Podívejme, co znamená absolvovat osvobožděnovskou a kadetskou školu!

** Je charakteristické, že Turgeněv (ovšem, člověk čtyřicátých let) přešel po rozchodu s radikálním časopisem *Sovremennik* do *Katkovova časopisu Russkij věstnik*, v němž se v té době ještě dostatečně neprojevil jeho skutečné tendence. Turgeněvův román *Otcové a děti*, který byl nehledě na to, co se tam tvrdí, namířen proti „nihilistům“ (ačkoliv v důsledku autorovy umělecké pravdivosti nihilista Bazarov je přece jen sympatičtější než všechny ostatní postavy románu), byl uveřejněn v časopise *Russkij věstnik* v roce 1862. A zatím Katkov už ve svém časopise vedl denunčantskou kampaň proti demokratům a brzy napadl i Gercena (Turgeněvova osobního přítele) a vyléval na něj škopyk špíny.

стремлений, изъ-за деревьевъ онъ не замѣтилъ лѣса. Настоятельно органически либералы и демократы были уже тогда чужды другъ другу. Ибо здѣсь дѣло шло не о столкновеніи двухъ поколѣній или, вѣрнѣе, не столько о столкновеніи двухъ поколѣній, сколько о конфликтѣ двухъ общественныхъ теченій, двухъ партій, представлявшихъ существенно различные и враждебные классовые интересы ¹⁾. Либералы представляли интересы буржуазіи и прогрессивнаго дворянства, Чернышевскій и его кружокъ отстаивали интересы трудящихся или, говоря его слогомъ, простонародья, въ которомъ по тогдашнимъ социальнымъ условіямъ смѣшивались воедино рабочій классъ и крестьянство. Не слѣдуетъ при этомъ упускать изъ виду, что крестьянство составляло тогда почти единственную массу трудящихся, изъ которой пролетаріатъ не успѣлъ еще выдѣлиться настолько, чтобы входить въ расчеты демократовъ въ качествѣ серьезнаго историческаго фактора. И вотъ почему въ расчетахъ тогдашнихъ социалистовъ вообще и Чернышевскаго въ частности главную роль играетъ крестьянство, а о пролетаріатѣ упоминается лишь глухо и слабыми намеками (напримѣръ, швейцарскія мастерскія въ романѣ „Что дѣлать?“).

по этому поводу (разговоръ въ Лондонѣ) только одной стороны⁴, но первыхъ, объ этомъ нужно было вспомнить прежде, чѣмъ дѣлать столь рѣшительный выводъ, а во-вторыхъ, показаніями по этому поводу является вся литературная и общественная дѣятельность обоихъ великихъ писателей. Чернышевскій до конца остался вѣренъ своимъ взглядамъ — и исторія доказала справедливость его отношеній къ русскому либерализму; а вотъ Герцену пришлось скоро отказаться отъ своего прескраснодушія и во многомъ стать на точку зрѣнія Чернышевскаго. Почему же г. Богучарскій все-таки считаетъ Чернышевскаго „по существу дѣла неправымъ“? По какому существу и какого дѣла? Въ его отношеніи къ россійскимъ либераламъ, что ли? Или къ либеральнѣющей бюрократіи? Вотъ что значитъ пройты освобожденско-кадетскіи школы!

Характерно, что Тургеневъ (конечно, человекъ 40-ыхъ годовъ), разорвавши съ радикальнымъ «Современникомъ», перебѣжалъ въ «Русскій Вѣстникъ» Каткова, который къ тому времени успѣлъ уже достаточно обнаружить свои настоящіи тенденціи. Романъ Тургенева «Отцы и Дѣти», который, что бы тамъ ни говорили, направленъ былъ противъ «нигилистовъ» (хотя благодаря художественной искренности автора нигилисты Базаровъ вышелъ все-таки симпатичнѣе всѣхъ другихъ персонажей романа), помѣщенъ былъ въ «Русск. Вѣстникѣ» за 1862 г. А между тѣмъ Катковъ

Strana Stěkllovoy knihy
N. G. Černyševskij, jeho život a činnost (1828—1889)
s Leninovými glosami

Zmenšeno

zájmy buržoazie a pokrokové šlechty, Černyševskij a jeho kroužek se zastávali zájmů pracujících, nebo řečeno jeho slovy, prostého lidu, k němuž v tehdejších sociálních podmínkách patřila společně dělnická třída i rolnictvo. Nelze přitom pouštět ze zřetele, že rolnictvo tenkrát tvořilo téměř veškerou masu pracujících, z níž se proletariát ještě nestačil oddělit do té míry, aby s ním demokraté počítali jako s vážným historickým činitelem. To je důvod, proč v úvahách tehdejších socialistů a zejména u Černyševského hraje hlavní úlohu rolnictvo, kdežto o proletariátu se mluví jen mlhavě a v drobných narážkách (například krejčovské dílny v románu *Co dělat?*).

NB

Právě proto, že základ režimu, který potlačoval všechno, co bylo v Rusku poctivé a živé, tvořilo nevolnictví — právě proto pokrokoví Rusové tehdy vítali s takovým zaujetím první kroky, jimiž vláda dávala najevo své rozhodnutí přistoupit ke zrušení nevolnictví. A dokonce i náš veliký Černyševskij na okamžik podlehl všeobecnému nadšení a analogicky ke gercenovskému „Zvítězil jsi, Galilejský!“* předznamenal svou stať O nových podmínkách vesnického způsobu života (*Sovremennik*, 1858, č. 2) motem obracující se k Alexandrovi II.: „Miluješ spravedlnost, nenávidíš zvůli, proto tě, božský, pomazal Bůh tvůj olejem veselí nad tvoje druhy.“ (Kniha žalmů XLV, 8)...**

1858

Hlavním zdrojem všech nedostatků v životě Ruska je nevolnictví.*** „Odstraněním tohoto hlavního zla našeho života všechna jeho ostatní zla ztratí devět desetin své moci.“ Nevolnictvím byla paralyzována „všechna péče vlády, všechno úsilí jednotlivců o blaho Ruska“. Znemožňovalo soudnictví, normální fungování státního mechanismu,

* Tímto výrokem římského císaře Juliana Apostaty Gercen zakončuje svou stať *Donoso Cortes, markýz Valdegamas a Julian, císař římský* v knize *Z druhého břehu*. Předvídá jím vítězství utlačovaných společenských sil, které nepodlehnou krutému pronásledování, podobně jako prvotní křesťanství nebylo potlačeno přes všechna nemilosrdná opatření některých římských císařů. *Čes. red.*

** *Spisy IV*, 50n.

*** Jak víme, později Černyševskij poněkud svůj názor změnil. Neúspěch rolnické reformy ho donutil hledat základní příčinu hlouběji — a našel ji v politickém zřízení Ruska; nevolnictví pak pokládal za jeden z jeho projevů.

řádnou administrativu, racionální rozpočet a rozvoj produktivních sil. Nesvobodná práce rolníků je nevýhodná především pro samy statkáře. Zrušení nevolnictví přinese prospěch všemu lidu, celé zemi, nejvíce a především však jím získá třída statkářů a potom obchodníci a průmyslníci: proto náklady na osvobození rolníků musí nést celý národ.* Všechny tyto kladné stránky se však projeví jen v případě, bude-li reforma provedena opravdu důkladně a seriózně, jestliže bude rolníkům poskytnuta veškerá půda, kterou potřebují, a přitom za nevelké výkupné.** Když bude rozumně vyřešena rolnická otázka, půjde Rusko rychle kupředu, přičemž občinové vlastnictví půdy mu pomůže postupně a bezbolestně přejít k vyšším formám organizované práce.

Právě proto první opatření vlády týkající se rolnické reformy tolik Černyševského nadchla a vzbudila v něm růžové naděje. A to je také důvod, proč z jeho pera vyklouzl chvalozpěv na Alexandra II., tak odporující celkovému spisovatelovu světovému názoru. „Požehnání, zaslibené mírotvorcům a pokorným, přináší Alexandrovi II. štěstí, jaké neoblažilo ještě žádného evropského panovníka — štěstí, že může sám začít a také dokončit osvobození svých poddaných.“ Záhy však, ještě v témže roce 1858, Černyševskij změnil svůj postoj k vládě, když viděl, jak v zájmu statkářů velkou reformu překrucuje.***

[356—362] Černyševskij hleděl se smutkem a bezmocným hněvem na to, jak se rolnická reforma v rukou byrokratů a statkářských zastánců nevolnictví systematicky deformuje a je prováděna ke škodě lidu. Na mínění lidu se nikdo neptal a Černyševskij se ujímá úkolu vyjádřit názor rolníků. Říká, že lid očekává od reformy půdu a svobodu, tj. nejen osobní osvobození, ale i to, že dostane za mírné výkupné veškerou půdu, kterou užívá (jak jsme už uváděli, o osvobození bez výkupu se nebylo možné kvůli tehdejší cenzuře

* Spisy IV, 62, 66, 67, 94, 99, 112, 387.

NB ||| ** Černyševskij byl v podstatě pro úplné vyvlastnění statkářů a předání půdy rolníkům bez jakékoli náhrady; otevřeně však o tom nemohl ve svých statích psát kvůli cenzuře. Srov. níže v textu uvedený výňatek z románu Prolog (rozhovor se Sokolovským).

s. 357

1858
č. 12 >*** Vynikající stať Kritika filozofických předsudků proti občinovému vlastnictví půdy, v níž se Černyševskij vysmívá sám sobě za to, že dočasně propadl optimistickým nadějím, byla otištěna v 12. čísle časopisu Sovremennik roku 1858. [Srov. Vybrané filozofické spisy II, Praha 1953, s. 299—328. Čes. red.]

ani zmínit). Upozorňuje vládu na to, že dočasné zachování povinností a obtíže spojené s výkupem vzbudí mezi lidem obavy, že byl oklamán, a v takovém případě očekávají zemi těžké zkoušky.* Černyševskij, velice rozhořčený při pohledu na znetvoření rolnické reformy, se začíná přiklánět k myšlence, že nejlépe by bylo, kdyby k žádným reformám nedošlo. „Nepřeji si, aby se dělaly reformy,“ prohlašuje Volgin, „když nejsou podmínky nutné k tomu, aby se ty reformy prováděly uspokojivě.“***

„Ono se řekne: ‚osvobodíme rolníky,‘“ poznamenává na jiném místě. „Kdepak vezmeme síly na takovou věc? Ještě je nemáme. Není dobře pouštět se do něčeho, když na to nemám síly. Uvidíte, kam to povede: Začne se s osvobozováním. Co z toho bude? Posuďte sám, co z toho může být, když se člověk pouští do věci, na kterou nestačí. Přirozeně jen to, že všechno pokazí a vyjde mu z toho ohavná věc... — Volgin se odmlčel, nachmuřil obočí a potřásl hlavou. — Ach, ti naši páni emancipátoři, všichni ti Rjazancevové a spol.! Jsou to chlubilové, žvanilové a hlupáci! — A opět potřásl hlavou.“*** Když Volgin přesvědčuje revolucionáře Sokolovského (Sierakowského), aby nevěřil našim liberálům a byl skeptický k prázdným řečem o zamýšlených opravdových reformách, tvrdí, že podle jeho názoru nebude na škodu, jestliže se osvobozování rolníků svěří statkářské straně. Nebude to žádný velký rozdíl, jen nepatrný. Byl by obrovský, kdyby rolníci dostali půdu bez výkupu (*vida, kde Černyševskij odkrývá své karty: v románu napsaném na Sibíři; v článkách psaných s povolením cenzury o tom nemohl ani hlesnout*). Program statkářské strany se liší od plánu progresistů pouze tím, že je jednodušší a kratší, a proto dokonce vhodnější. Máme-li říci pravdu, budou raději osvobozeni bez půdy. „Otázka je formulována tak, že nenacházím důvod, abych se rozčiloval třeba i kvůli tomu, budou-li nebo nebudou-li rolníci osvobozeni, a tím méně kvůli tomu, kdo je bude osvobozovat — liberálové nebo statkáři. Podle mého je to jedno. Dokonce bude lépe, když to budou statkáři.“****

NB

* Organizace způsobu života, Spisy IV, 545—547.

** Prolog, loc. cit., 91, 116, 120, 121. [Srov. Prolog, Praha 1954, s. 189. Čes. red.]

*** Prolog, loc. cit, 163—164. [Srov. Prolog, Praha 1954, s. 147. Čes. red.]

**** Ibid., 163—164. [Srov. Prolog, Praha 1954, s. 250. Čes. red.]

roč se vlastně Černyševskij domníval, že osvobození rolníků bez půdy je lepší? Podle jeho názoru to byl jediný prostředek, jak vyburcovat netečné lidové masy a vyvolat hnutí, jež by úplně smetlo starý režim a opravdu by dalo lidu půdu i svobodu. Celou tu dobu kolísal mezi naprostou skleslostí a nadějí na blížící se výbuch rolnické revoluce.

Volgin vyhrožuje na banketu liberálů reakčním statkářům lidovou revolucí; za okamžik se však sám sobě směje. Hrozit rolnickým povstáním, rolnickou revolucí! „Nebylo by to dokonce směšné? Kdopak by mi uvěřil? Kdo by se nerozesmál? A není to zrovna poctivé hrozit tím, čemu člověk věří méně než druzí...“*

Černyševskij poukazuje na neklid v Polsku, na rolnické nepokoje v Rusku, na to, že se objevily revoluční proklamace (Velikorus, Mladé generaci), na bouře univerzitní mládeže v Petrohradě a na konstituční snahy mezi šlechtou.**

X A tak Černyševskij při všem svém pesimismu vůči uvědomělosti a aktivitě ruského lidu začal koncem roku 1861 zjevně připouštět možnost rozsáhlého rolnického hnutí. V tomto směru je neobyčejně charakteristická jeho stať Není to začátek změny? týkající se povídek N. V. Uspenského a otištěná v 11. čísle časopisu Sovremennik z roku 1861. Černyševskij poukazuje na to, že N. Uspenskij píše o lidu pravdu beze všech příkras a že jeho povídky jsou zbaveny nasládlé idealizace života lidu, a vysvětluje si to tím, že v psychice ruského rolnictva došlo ke změně k lepšímu...

NB || „Odhodlání pana Uspenského vyličit lid v tak málo lichotivém světle svědčí o tom, že se poměry značně změnily, že se nynější doba velmi liší od nedávných časů, kdy by se nikdo ani neopovážil tohle na lid vyzradit...

NB || Lid se mění ve velikých historických okamžicích, které se dotýkají naléhavých zájmů a úsilí mas. „Podívejte se na nejtuctovějšího, zcela bezbarvého, slabošského, přízemního člověka: ať probíhá jeho život jakkoli netečně a plytce, má

* Prolog, loc. cit., 181 [Srov. Prolog, Praha 1954, s. 274. Čes. red.]

** Dopisy bez adresy, I. c., 304. [Srov. Vybrané filozofické spisy III, Praha 1953, s. 331n. Čes. red.]

někdy chvíle úplně jiného rázu, chvíle energického usilování a odvážných rozhodnutí. S tím se setkáme v dějinách každého národa.“ NB

Černyševskij svou stať zakončuje výzvou, aby inteligence šla mezi lid. K tomu, aby se s ním sblížila, nejsou třeba žádné fantastické hokus pokusy v duchu slavjanofilství, ale poměrně jednoduché a nenucené rozhovory o jeho zájmech.*

Obeznamit lid s idejemi demokracie a socialismu — tento velký historický úkol musela splnit nová mladá generace, která vstoupila do veřejného života po porážce starého režimu za krymské války. K této optimistické a směle generaci upínal Černyševskij všechny své naděje, pro ni spolu s Dobroljubovem psali své články, k ní se obraceli s výzvami, aby chodila mezi lid. Tyto nové lidi zobrazuje román Co dělat?, napsaný Černyševským v Petropavlovské pevnosti. „Vy dobří a silní, čestní a schopní,“ obrací se k nim Černyševskij v předmluvě k románu, „nedávno jste se začali mezi námi objevovat, ale není vás už málo a rychle vás přibývá.“ A až jich bude velmi mnoho, to pak bude moc dobře...

Úsilí o socialismus, o nastolení království práce je u těchto lidí přirozenou lidskou snahou. Jejich nevěsta, královna svobody a rovnosti, jim šeptá magická slova, jež k nim přitahují všechny uražené a roztrpčené bytosti. Působí na své bližní, „rozvíjejí“ je, tj. vštěpují jim pocit lidské důstojnosti a lásku k trpícím (pro Černyševského je typické, že když Lopuchov pomáhá Věře Pavlovně, aby se dále rozvíjela, dává jí číst *Fourierova* a *Feuerbachova* díla). S liberály se úplně rozcházejí a propagují nové demokratické a socialistické myšlenky: Owen je jejich „světcem“. Pozorně sledují vědu, zajímají se o antropologickou filozofii, o Liebigovy chemické teorie, o zákony historického pokroku a aktuální politické otázky, organizují kroužek, do něhož vstupuje několik řemeslníků a drobných obchodníků, několik důstojníků, učitelů a studentů; zřizují krejčovské dílny na komunistických zásadách. V podstatě je však jejich ideálem maloměšťácké štěstí; jejich činnost má především osvětový charakter. NB

* Není to začátek změny? Spisy VIII, 339—359. [Srov. N. G. Černyševskij, O literatuře, Praha 1955, stať Není to začátek změny? Čes. red.]

Přímého politického boje, účasti v revolučních akcích se zatím zdržují a dokonce se jí bojí.

NB || Skutečným představitelem nových lidí a předchůdcem bojovníků za práva lidu je Rachmetov, „zvláštní člověk“, jak o něm mluví Černyševskij. V Rachmetovovi se spojuje neúprosná logika samého Černyševského s rysy skutečného revolučně smýšlejícího agitátora, které Černyševskij zřejmě postrádal. Rachmetov připomíná přítele Černyševského, vynikajícího polského revolucionáře Sierakowského, kterého Nikolaj Gavrilovič vypočetl v Prologu pod jménem Sokolovskij; Rachmetov však nemá liberální sklony Sokolovského. „Agitátoři jsou podle mne směšní,“ říká Volgin, ale ve skutečnosti si jich váží. Cítí, že mají instinkt opravdových politiků a praktickou energii bojovníků za věc lidu.*

* Sierakowski byl vřele přijat v kroužku časopisu *Sovremennik*, životopisné údaje Sierakowského jsou částečně obsaženy v románu *Prolog*, částečně v Šaganovově brožuře N. G. Černyševskij na nucených pracích a ve vyhnanství podle vyprávění Nikolaje Gavriloviče. Roku 1848 přijel Sierakowski, tehdy student, na vánoční prázdniny do svého rodiště v Podolské gubernii. V té době místní polská šlechta připravovala povstání, protože se doslechla o počínajícím hnutí v Haliči. Sierakowski navrhl zapáleným nadšencům, aby s rozhodujícím vystoupením nespěchali, dokud sám nezajede na hranice a nezjistí, o co jde. Cestou byl zadržen a „pro podezření z úmyslu utéci do zahraničí“ poslán jako voják k orenburskému pohraničnímu praporu — hlavně kvůli otevřenému a odvážnému vystupování před vojenskými vyšetřovateli. Za vlády nového cara byl povýšen do důstojnické hodnosti, odjel do Petrohradu, vstoupil do vojenské akademie a ukončil ji s vyznamenáním; potom byl vládou vyslán do zahraničí s jakýmsi úkolem z oblasti vojenské techniky. V Anglii se seznámil s Palmerstonem, který ho představil královně Viktorii. Roku 1863 se připojil k polskému povstání, stal se velitelem revolučního oddílu v Kovně, byl zajat a na příkaz Muravjova oběšen. Právě tohoto pozoruhodného člověka Černyševskij vykreslil v Prologu jako Sokolovského. Neúprosný sám k sobě se v románu poněkud dobromyslně vysmívá i vznětlivému Sokolovskému pro jeho optimismus: „Jsme s Boleslavem Ivanovičem komičtí... čekáme bouřku v bahně.“ Podle všeho je však zřejmé, že vroucně miloval a vážil si tohoto bledého nadšence s plamenným a pronikavým pohledem, rytíře bez bázně a hany, agitátora se smyslem pro praxi, s horoucím srdcem, ale chladnou hlavou, který neztrácel duchapřítomnost ani

[365—375] Jsou-li Lopuchovové a Kirsanovové novým typem, pak Rachmetov je takřikajíc typem nejnovějším, posledním slovem společenského vývoje v Rusku. Takových lidí je podle Černyševského popskrovnu; dosud se setkal pouze s osmi případy tohoto druhu, včetně dvou žen. „Není jich mnoho,“ zakončuje Černyševskij své vylíčení Rachmetova, „ale život všech lidí jimi rozkvétá, bez nich by zakrněl a zatuhl. Je jich málo, ale umožňují všem lidem dýchat, bez nich by se lidé udusili. Čestných a dobrých lidí je veliké množství, ale takovýchto lidí je mezi nimi málo. Jsou v něm jako tein v čaji, jako buket v ušlechtilém víně, dodávají mu sílu a vůni. Je to výkvět nejlepších lidí, neaktivnější z neaktivnějších, sůl soli země.“*

v těch nejnebezpečnějších okamžicích a vždy byl připraven obětovat život za osvobození lidu. Stránky, na nichž je Sokolovskij vylíčen, jsou z celého románu nejlepší a jsou umělecky neobyčejně působivé. V románu se Volgin se Sokolovským zdráhá sblížit, neboť Sokolovskij jako člověk energický a obětavý nezůstane nadlouho v zajetí liberálních iluzí a zcela určitě se zapojí do nějakých revolučních akcí; znát se s takovým člověkem není bez nebezpečí. Ve skutečnosti tomu tak ovšem nebylo. Nicméně pro Černyševského je charakteristické, že konspiruje dokonce i v románu, který napsal v dalekém vyhnanství a po uplynutí dlouhé doby od událostí, jež jsou v něm zobrazeny.

* Srov. Co dělat? Praha 1975, s. 294. *Čes. red.*

Předpokládá se, že Černyševskij v postavě Rachmetova zpodobnil jakéhosi Bachmeťeva, který je u Gercena (Společný fond, Sborník posmrtně vydaných statí, Ženeva 1874, s. 18ln.) zobrazen úplně jinak. Gercen se s ním setkal v Londýně roku 1858. Přibližně v téže době odjíždí Černyševského Rachmetov za hranice. V zahraničí navštíví Feuerbacha, aby mu nabídl peníze na vydání jeho děl (mimochodem to znovu dokazuje, jak vysoce si Černyševskij vážil Feuerbacha, „největšího evropského myslitele devatenáctého století, otce nové filozofie“). Co dělat? I. c. 194 [Srov. Co dělat, Praha 1975, s. 293. *Čes. red.*]). Bachmeťev však přijel do Londýna za Gercenem, aby mu poskytl část svého kapitálu pro ruské propagandistické cíle. Gercen líčí Bachmeťeva takto:

„Mladý člověk se vzezřením kadeta, ostýchavý, velice smutný, zvláštního zevnějšku, celkem špatně oblečený, jako nějaký sedmý či osmý syn statkáře ze stepi. Velice málo hovorný, téměř stále mlčel; bylo zřejmé, že má něco na srdci, nebyl však

A tak Černyševskij na konci své literární činnosti při všem svém negativním postoji k ruské společnosti a nedůvěře k aktivě lidových mas začal připouštět možnost rozsáhlého revolučního hnutí, které by mohlo být vyvoláno rozčarováním rolnictva reformou v roce 1861. Na druhé straně mohl konstatovat,

schopen to vyslovit. Pozval jsem ho na oběd, tak za dva či tři dny, a odešel jsem. Ještě předtím jsem ho potkal na ulici.

— Mohu se k vám připojit? — zeptal se.

— Ovšem, s vámi mně nehrozí nebezpečí, ale vám se mnou. Londýn je však veliký.

— Nebojím se, — a tu náhle jako by se zapomněl, rychle spustil: — Nikdy se nevrátím do Ruska, ne, ne, rozhodně se do Ruska nevrátím...

— Ale prosím vás, jste ještě mladý.

— Miluju Rusko, moc ho miluju; ale jsou tam lidé... Nemohu tam žít. Chci vybudovat kolonii výhradně na sociálních základech; všechno jsem to už promyslel a teď tam rovnou jedu.

— A to kam?

— Na Markézské ostrovy.“

Bachmeťjev si z 50 000 franků, jež měl u sebe, vzal s sebou na Markézské ostrovy 30 000, zavázal je do šátku „tak jako se balí libra angreštu nebo ořechů“, a 20 000 nechal Gercenovi na propagandu: to byl ten „společný fond“, který později vyvolal tolik nesvárů mezi ruskou emigrací. Další Bachmeťjevův osud je naprosto neznámý: zmizel beze stopy. V Gercenově vy-podobnění vyhlíží jako nějaký vyšinutý, téměř ztřeštěný podivín, velice málo připomínající hrozivou a drsnou postavu Rachmetova. Je však třeba říci: Gercen zásadně nebyl schopen pochopit ruské revolucionáře oné doby; z toho vzešla všechna ne-dorozumění, jež otravovala poslední dny jeho života. Jestliže Gercen tak nesprávně chápal spisovatele Černyševského a Dobroljubova, není divu, že vůbec neporozuměl neohrabanému a strohému představiteli revoluční mládeže. Na druhé straně může být pravdivá některá z dalších dvou domněnek: buď Bachmeťjev vůbec nebyl prototypem pro Rachmetova, anebo ho Černyševskij značně idealizoval a vytvořil obraz, který nemá s originálem vůbec nic společného, spojil v něm některé charakterové rysy Dobroljubova (výrazný cit pro občanské povinnosti), Bakunina (cesty do všech slovanských zemí, srov. též Kelsijeva), Sierakowského (sblížení se všemi třídami) atd.

že se objevili noví lidé, revolucionáři z řad inteligence, připravení vést lid v jeho boji proti vládě vykořisťování a útlaku...

Jakou cestou se podle Černyševského mělo ubírat revoluční hnutí v Rusku?

Výše (v VI. kapitole) už bylo uvedeno, že svými celkovými politickými názory měl Černyševskij blízko k blanquismu — k blanquismu nikoliv v tom smyslu, jaký toto slovo mělo později a v jakém se dosud užívá v hovorovém jazyce,* ale spíše v tom smyslu, jak ho chápal Marx, když blanquisty uznával za opravdové představitele revolučního proletariátu... Blanquisté zastávali názor, že menšina je silná jen potud, pokud věrně vyjadřuje ne-li snahy, tedy alespoň zájmy pracující většiny.

Tentýž názor, jedině možný v obdobích, pro něž je charakteristická pasivita lidových mas, zjevně zaujímal také Černyševskij. Zvláště zdůrazňoval, že bez účasti lidových mas nelze dosáhnout seriózních praktických vý-

NB

* Příkladem takového povrchního chápání blanquismu jsou úvahy pana Nikolajeva o politických názorech Černyševského. Zmínil se o svém rozhovoru s Černyševským na nucených pracích, během něhož Nikolaj Gavrilovič vyslovil myšlenku, že by bylo mnohem lépe, kdyby za rolnické reformy zvítězila šlechtická strana, která byla otevřeně pro zachování nevolnictví, a kdyby byli rolníci osvobozeni bez půdy, pak by totiž neprodleně došlo ke katastrofě, a uzavírá: „To je, jak vidíte, ryzí blanquismus: čím hůře, tím lépe (!). To vůbec nepřipomíná pozdější teorie našich domácích marxistů (jimž právě, mimochodem řečeno, páni Nikolajevové svého času přisuzovali zásadu „čím hůře, tím lépe“ a jež tito pánové obviňovali, že se ztotožňují s tím, aby rolníci neměli půdu. — *J. S.*). Nikoliv evoluce, ne postupné osvobozování rolníků od výrobních prostředků, žádné převažování mužiků v továrním kotli, nikoliv jejich postupná přeměna v zemědělské dělníky, nýbrž dosáhnout toho, aby byli okamžitě zbaveni veškeré půdy. Nikoliv evoluce, jíž byl, opakují, N. G. pohněván (?), nýbrž katastrofa. Nikoliv marxismus, ale blanquismus“ (Vlastní vzpomínky, 21—22).

Jen co je pravda, z takové tirády lze získat pěknou představu o názorech Černyševského!

sledků. Tvrdil, že jen sympatie širokých mas je s to zajistit úspěch toho či onoho politického programu a že bez nadšení mas jsou revoluční akce nevyhnutelně odsouzeny k žalostnému fiasku. Jak víme, v aktivitu mas, v jejich schopnost rozvinout rozsáhlou politickou iniciativu věřil málo. Domníval se však, že v oněch historických obdobích, která se dotýkají životních zájmů těchto mas — především zvláště jim blízkých, pro ně citelných a pochopitelných ekonomických zájmů — jsou schopny dát se do pohybu a v každém případě být oporou uvědomělé menšiny připravené k rozhodnému vystoupení...

NB ||| V mnoha vynikajících statích věnovaných obhajobě občinového principu proti útokům buržoazních ekonomů* využil Černyševskij všechny argumenty, jež později tvořily výzbroj narodníků, kteří si osvojili literu, ale nikoliv ducha velkého učitele...

NB // Na Západě je nastolení socialismu stíženo psychikou a návyky rolnictva, které sice na svém pozemku živoří, ale houževnatě se drží soukromého vlastnictví; tam je třeba pro organizaci národního hospodářství na kolektivistických zásadách „převychovat celé národy“. U nás v Rusku je jedna patnáctina nebo jedna dvacetina půdy obhospodařována na základě „neomezeného vlastnictví“; převážná většina půdy je rozdělena k obdělávání a k užívání podle občinových zásad, anebo patří státu, tj. celému národu. Mnoho lidí stále vidí v půdě občinový majetek...

12, 1858 > Analýze teoretické možnosti tohoto přechodu je věnována jedna z neaktivnějších statí Černyševského, a to Kritika filozofických předsudků vůči občinovému vlastnictví půdy. Když Černyševskij psal tuto stať, byl vlastně už značně rozčarován, pokud jde o možnost uskutečnit takový přechod v praxi — vzhledem k obratu, který nastal v rolnické reformě...

* Jmenujme nejdůležitější z těchto statí: 1. Recenze na Čičerinův Přehled historického vývoje zemědělské občiny v Rusku, Sovr[emennik] 1856, 4; 2. Slavjanofilové a problém občiny, Sovr[emennik] 1857, 5; 3. Haxthausenovy Studien, Sovr[emennik] 1857, 7; 4. O pozemkovém vlastnictví, Sovr[emennik] 1857, 9 a 11; 5. Kritika filozofických předsudků vůči občinovému vlastnictví, Sovr[emennik] 1858, 12; 6. Pověra a pravidla logiky, Sovr[emennik] 1859, 10.

Jakmile se Černyševskij přesvědčil, že není prosazena ani jedna z „nejzákladnějších“ záruk, jež považoval za nezbytné předpoklady dalšího vývoje občinového principu, když viděl, že starý politický režim zůstal zcela nedotčen, že provádění rolnické reformy bylo svěřeno úředníkům a šlechtě, že lid nejen nezískal veškerou půdu, ale dokonce byl zbaven značné části svých dřívějších pozemků, a za půdu, jež mu byla dána k dispozici, mu uložili vysoký výkup — zkrátka, když pochopil nebezpečí, že „velká reforma“ spíše zhorší než zlepší postavení lidových mas, neosvobodí je z nevolnictví, neposkytne dostatečný prostor pro jejich tvůrčí síly, ale spoutá je ještě těžšími okovy, tehdy si přiznal, že jeho naděje byly nepodložené, jeho myšlenkové konstrukce abstraktní a celá kampaň ve prospěch obcí jako možného zárodku socialistického zřízení čirým nedorozuměním. A ve své čestnosti si pospíšil, aby to otevřeně přiznal.

„Předpokládejme,“ říká svým „oblíbeným způsobem vysvětlování“, „že jsem se snažil uchovat v dobrém stavu potraviny, z nichž se připravuje váš oběd. Je samozřejmé, že dělali jsem tak vlastně ze sympatie k vám, byl jsem ve své snaze veden tím, že potraviny jsou vaše a oběd přichystaný z nich je pro vás zdravý a prospěšný. Představte si však mé pocity, dovím-li se, že potraviny vám vůbec nepatří a že za každý oběd z nich přichystaný musíte zaplatit tolik peněz, kolik nejenom sám oběd nestojí, ale kolik vůbec nemůžete platit bez krajního uskrovnění. Jaké myšlenky mě napadají při těchto tak podivných objevech?, Člověk je samolibý“ a první myšlenka, která mě napadne, se týká mne samého. „Jak jsem byl pošetilý, když jsem se staral o věc, pro jejíž užitečnost nejsou zajištěny podmínky! Kdo kromě pošetilce se může starat o to, aby vlastnictví bylo zachováno v určitých rukou, aniž se dříve přesvědčil, že vlastnictví se do těchto rukou dostane, a to za výhodných podmínek?“ Druhá má myšlenka se týká vás, předmětu mé péče a věci, o jejíž jednu okolnost jsem jevil tak velký zájem: „Ať všechny ty potraviny, které člověku, jehož mám rád, jenom škodí, raději vezme čert! Ať celou věc, která vám přináší pouze zhoubu, raději vezme čert!“ Mám kvůli vám vztek a stydím se za svou pošetilost — to jsou mé pocity.“*

* Srov. Vybrané filozofické spisy II, Praha 1953, s. 302.
Čes. red.

Smysl tohoto podobenství je zřejmý: řešení agrární otázky,

Může ruská občina za určitých podmínek přejít přímo do vyššího stadia a přeskóčit přechodné stadium, stadium kapitalismu?

NB)) Taková byla „prokletá otázka“ tehdejšího života v Rusku, jež tížila Černyševského a jeho generaci socialistů a demokratů...

NB // [378—392] Socialisté šedesátých let, nuceni budovat své teorie z toho materiálu a na tom základě, který jim poskytovala tehdejší skutečnost, odráželi v podstatě ve svých snahách a nadějích na nadcházející rolnické povstání živelné snahy a tužby mnohamilionového rolnictva a dávali jim takřikajíc jenom zobecněný výraz...

NB // Koncem roku 1861 se zdálo, že takové povstání rolnictva je pravděpodobné a tyto naděje naplňovaly nejednu mladou horkou hlavu. Podmínky, za nichž docházelo k osvobozování nevolníků, zjevně vytvářely příznivou půdu pro takový živelný výbuch a podle svědectví současníků všeobecné povstání rolnictva proti tehdejšímu státnímu zřízení a vládnoucím třídám připouštěli všichni počínaje vládou a konče revolucionáři, „nihilisty“. Gercen napsal: „B. (Bakunin) věřil v možnost vojenskorolnického povstání v Rusku, zčásti jsme v to věřili i my; dokonce tomu věřila i vláda sama, jak se později ukázalo na základě opatření, článků objednaných vládou a poprav z moci úřední. Bylo to nesporné vypětí myslí, třibení názorů, a nikdo tehdy nepředvídal, že vyústí do bezuzdného patriotismu.“* O témže ovzduší svědčí také účastník tehdejšího revolučního hnutí L. Pantělejev: „Nálada společnosti (koncem roku 1861) byla velmi vzrušená; kamkoli člověk přišel, všude rozruch, diskuse, vzru-

NB // které by bylo výhodné pro lid, předpokládá, že bude nejdříve uskutečněn politický převrat. Po reformě roku 1861 tuto myšlenku sdíleli všichni, kdo měli demokratické názory.

* Sborník posmrtně vydaných statí, s. 212. Gercen má na zřeteli výbuch šovinismu, jenž zachvátil ruskou společnost v době polského povstání v důsledku pokusů evropské diplomacie vměšovat se do této záležitosti.

šené polemiky a hlavně — všeobecné očekávání čehosi))
velkého a dokonce v nejbližší budoucnosti.“*)

Ani zde nepůsobily ryze ruské podmínky. Vzduch byl nabit elektřinou po celé Evropě. Garibaldi, modla tehdejších ruských radikálů, se připravoval na své křížácké tažení proti Římu. V Prusku vypukl konflikt o ústavu a zdálo se, že musí přerůst v revoluční výbuch. Absolutismus v Rakousku se po své porážce za italské války roku 1859 ještě nestačil vzpamatovat a znovu začínaly revoluční bouře v Uhrách. V samé Francii, kterou Černyševskij nazýval „vulkánem Evropy“, musela vláda popustit uzdu, liberální strana zesílila a objevily se první symptomy nové republikánské agitace. Polsko bylo rozjitřené a chystalo se znovu povstat za svou národní existenci. Zkrátka zdálo se, že temná noc reakce, jež se rozesetřela nad Evropou po porážce revoluce roku 1848, počíná ustupovat před novým úsvitem.

Při všem svém skepticizmu byl Černyševskij příliš zdravě uvažující člověk, než aby nepřipustil možnost osvěžující bouře, která tentokrát mohla zachvátit i Rusko. Jestliže se předchozí evropské revoluce třísťily o ruskou hranici a vedly pouze k posílení reakce v samém Rusku, nyní, když se přímo v Rusku objevily určité aktivní revoluční prvky a hlavně — když sama velká většina nižších vrstev společnosti započala zjevně projevovat nespokojenost se svým postavením, věci se musely změnit. S jistotou to nebylo možné tvrdit, ale určitá pravděpodobnost zde byla.** Existovala tu na jedné straně silná vláda, neochotná dělit se s kýmkoli o moc, odchovaná tradicemi Mikulášovy doby; na druhé straně všeobecné vření na Západě, potlačovaná nespokojenost rolnických mas a liberální společnosti v Rusku a posléze první zárodky revoluční strany v Rusku. Vzhledem k těmto podmínkám bylo nutné učinit pokus. Výsledek bude do značné míry záviset „na různém uskutečnění nocenských prvků“***. Podaří-li se revoluční straně využít zmatku

* Ze vzpomínek na minulost, č. 1, Petrohrad 1905, 188, 228.

** P. Nikolajev se pokouší charakterizovat tehdejší názory Černyševského takto: „Brzká katastrofa je nemyslitelná (přesněji: málo pravděpodobná — *J. S.*), ale povinností přemýšlivého a logicky myslícího člověka je usilovat o ni a dělat všechno možné, aby se přiblížila. Méně frází a více *činně*“ (l. c. [34], 23). Jen pokud jde o „teorii“ jsme poněkud na pochybách: teoretik Černyševskij asi sotva podceňoval „teorie“ tak jako pan Nikolajev. Energičnost však vskutku doporučoval... když bylo nutné začít něco dělat.

*** Šaga nov, Černyševskij na nucených pracích a ve vyhnanství, s. 8.

NB

vlády a nespokojenosti širokých vrstev, pak při celoevropské revoluci, jež bude více či méně socialisticky zabarvena, se Rusku i při občinovém pozemkovém vlastnictví možná podaří značně se přiblížit k socialismu. I když však revoluční strana nedosáhne svých cílů a v důsledku revoluce bude pouze vybojována politická svoboda, potom i v takovém případě to bude velká výhra.*

* Když se Černyševskij koncem roku 1871 loučil se svými mladými druhy na nucených pracích, vyložil jim jakousi svou politickou [382] profession de foi, jež v Šaganovově podání zní takto: „Říkal nám, že ve Francii od dob Rousseaua a později i v ostatních evropských zemích si demokratické strany zvykly idealizovat lid a vkládat do něj takové naděje, které se nikdy neuskutečnily a vedly k ještě většímu rozčarování. Vláda lidu vedla pouze k tomu, že byla postoupena třeba Napoleonu I., a protože se lid z této chyby nepoučil, byla pak vícekrát postoupena plebiscitem Napoleonu III. Každá strana, jež má k dispozici vojenskou sílu, může ve svůj prospěch monopolizovat svrchovaná práva lidu a stát se díky obratným praktikám zdánlivě výlučnou představitelkou a obhájkyňou jeho potřeb — stranou privilegovaných zástupců zájmů lidu. Černyševskij sám ví, že *těžiště spočívá právě v lidu*, v jeho potřebách, a jejich ignorování znamená záhubu pro lid stejně jako pro národ a stát. Dosud však lid ani v jednom případě nezachránil sebe sama (tutéž myšlenku vyslovil krátce před smrtí i Bělinskij — *J. S.*) a dokonce v nejlepším případě, když se chopil vlády, předal ji prvnímu taškáři. Tato vláda, ať už předaná nebo nepostoupená, ale dávno získaná vlastním přičiněním, se už tak snadno nepřenáší na někoho jiného. Stává se vykonavatelem odkazu svého lidu, s nímž nakládá jako s mrtvolou a s jehož majetkem zachází podle svého uvážení. A pak běda tomu, komu by se zachtělo křísit onoho domnělého nebožtíka, zasahovat do jeho hospodářských záležitostí! Přitom je umlčováno slovo i svědomí, neboť z nich pro moc pochází mnoho nepříjemností... A jak může vězeň obelstít svého žalárníka? Což není především nucen přicházet do styku jedině s ním? Který dozorce z dobré vůle povolí vězni, aby vyzýval ke zboření žaláře? S formami je to samozřejmě všelijaké. Za všech forem lze pro pracovitého rolníka vybudovat pevné vězení. Na druhé straně je možná dobře, že formy jsou nejrůznější. Vždy v nich může docházet k boji stran a k vítězství jedné strany nad druhou — a v praxi je vítězství vždycky pokrokem. *Nejhroznější ze všeho je beztvářá nestvůra, vše pohlcující Leviatan.* Černyševskij už dříve tvrdil, že dějiny naší vlasti by byly dopadly jinak, kdyby byla při nastoupení Anny na carský trůn zvítězila strana členů nejvyšší dvorní rady. Ani jedna strana se nemůže dělit o moc už kvůli své vlastní záchraně...

A tak lidové hnutí je možné; jeho heslem je *půda a svoboda*, jeho cestou uchopení moci revolucionáři za aktivní podpory a sympatií lidových mas, jeho výsledkem republika práce, a kdyby došlo k porážce

revolucionářů, v každém případě značné zlepšení v postavení lidu. To je program, který Černyševskij rozvíjel před svými současníky, to je cesta, k jejímuž nastoupení je vyzýval, či lépe řečeno, na niž je svými díly nabádal. Zúčastnil se však nějakým způsobem v té době osobně revolučních akcí? To je velice problematická otázka, na niž ani nyní nemůžeme dát kladnou odpověď. Své tajemství, pokud nějaké bylo, si Černyševskij s sebou odnesl do hrobu. V takovém případě by bylo skutečně třeba uznat, že byl skvělým konspirátorem. Na základě Šelgunovových výroků

N. Rusanov vyprávěl, že Černyševskij se po dlouhém váhání a důkladném zvažování důvodů pro a proti rozhodl aktivně zasáhnout do událostí, neboť usoudil, že jiné východisko z historické kolize neexistuje a že jsou určité vyhlídky na vítězství věci lidu.* Ale v čem vlastně spočívala konkrétně účast Černyševského na revolučních akcích, Rusanov neříká, nebereme-li v úvahu jeho připomínku, že Černyševskij je pravděpodobně autorem proklamace Panským rolníkům...

Je pochybné, že by byl Černyševskij členem organizace Zemlja i volja; přinejmenším pro to nejsou žádné přímé důkazy. Jak známo, tato organizace vznikla koncem roku 1861 nebo počátkem roku 1862. Dnes nevíme, kdo byli její zakladatelé; jedním z nich byl snad N. Serno-Solovjevič. V roce 1862 do ní vstoupilo několik studentů, včetně N. Utina a L. Pantělejeva, autora dosti neúplných vzpomínek na tuto organizaci. Ostatně je zcela možné, že Zemlja i volja se jako určitá organizace zrodila právě po oné schůzce, jež se konala v Utinově bytě

Za vlády stran je přece jen větší pravděpodobnost, že se něco podnikne ve prospěch lidu, než když chybí jakákoli politická forma, a tedy i možnost podniknout něco v daném směru“ (Šaganov, l. c., 28–29). — To se vůbec nepodobá narodnictví s jeho politickým indiferentismem a podceňováním ústavních forem.

* Socialisté na Západě a v Rusku, s. 294.

na jaře roku 1862 a o níž vypráví Pantělejev.* Iniciátor schůzky, Čer-nyševského dobrý známý („pán se skřípcem“), řekl nováčkům, že existuje ústřední výbor, ale je velice pravděpodobné, že to byl prostě výmysl, aby to vypadalo seriózněji, a že žádný výbor neexistoval. V každém případě je velmi charakteristické, že když se Utin po skončení schůzky ptal Pantělejeva: „Co myslíš, je Nikolaj Gavrilovič členem výboru?“, Pantělejev bez váhání odpověděl: „Nemyslím, je to *příliš kabinetní člověk*.“ Po nějakém čase se oba mladí horliví stoupcí revoluce rozhodli vysondovat, jak je to vlastně s Čerňyševským. Mluvili v různých narážkách, říkali, že je nutné zakládat mezi mládeží kroužky, a to kroužky společensky zaměřené, ale o svém vstupu do organizace mu otevřeně nic nesdělili. Avšak Čerňyševskij, ačkoliv jim tyto plány schvaloval, zůstával rezervovaný. Přitom se pozitivně vyslovil o „pánovi se skřípcem“ a vyprávěl Ezopovu bajku o medvědovi, který se rozešel s člověkem kvůli tomu, že člověk jednou foukal do ohně, aby se víc rozhořel, a podruhé, aby ho uhasil.**

V každém případě, ačkoliv myšlenka, že by Čerňyševskij mohl mít vedoucí postavení v organizaci Zemlja i volja, velmi „znepokojovala“ její mladé členy, Pantělejev, jeden z neaktivnějších členů tohoto sdružení, neměl ani v té době, ani později žádné podklady pro to, aby mohl s jistotou připustit účast Nikolaje Gavriloviče v této organizaci.

Stejně pochybné je, že by Čerňyševskij byl jedním z autorů

////) konstitučního ilegálního letáku Velikorus. Vyšel všehovšudy
 // // // //

ve třech číslech mezi červencem a zářím roku 1861... Přivrženci názoru, že Nikolaj Gavrilovič byl dokonce snad redaktorem letáku Velikorus, by museli mít alespoň nějaké faktické důkazy pro své tvrzení, ale dosud s tím nikdo nepřišel a jejich úvahy nepřesahují pouhé dohady...***

* Ze vzpomínek na minulost, d. I, s. 252n.

** Pantělejev nevysvětluje, jaký smysl mělo tehdy toto podobenství. Čerňyševskij možná chtěl, aby mladí pochopili, že odrazoval-li je dříve před revoluční konspirací, nehodlá to už dále dělat.

*** V článku Proces s lidmi okolo letáku Velikorus (Byloje, 1906, č. 7) se Lemke odvolává na Stachevičovo svědectví. Stachevič byl počátkem šedesátých let poslán do vyhnanství kvůli jiné politické činnosti a prožil s Čerňyševským několik let na Sibiři. „Všiml jsem si,“ říká Stachevič (Zakaspjiskoje obozrenije, 1905, č. 143), „že Čerňyševskij zřejmě projevoval souhlas s letáky nepravdělně vydávanými pod názvem Velikorus; pokud si

Ke kroužku moskevských „jakobínů“ Zajčněvského a Argiropula, jenž vydal provolání Mladé Rusko* s podpisem Ústřední revoluční výbor, se Černyševskij stavěl přímo odmítavě. Bez ohledu na protiburžoazní obsah této proklamacce, která svého času způsobila takový rozruch, na to, že odhalila liberální iluze Gercenovy i v letáku Velikorus a odmítla jakékoliv kompromisy s existujícím politickým a ekonomickým řádem, na její jasné revoluční a dokonce socialistický cha-

vzpomínám, vyšla tři čísla. Když jsem slyšel mluvit Nikolaje Gavriloviče, nejednou jsem postřehl, že obsah jeho myšlenek i způsob jejich vyjádření velice připomíná leták Velikorus, a tak jsem si říkal, že buď byl autorem, anebo přinejmenším spoluautorem těchto letáků, proklamujících nutnost ústavních změn.“ NB

Pantělejev se k tomu vyslovuje dosti opatrně. Vzpomíná na jakéhosi Zacharina, jenž se „podle určitých údajů přímo podílel, jak se zdá, na Velikorusu“, a v poznámce dodává: „Zacharijův blízký vztah k Černyševskému je důvodem, abych se domníval, že Nikolaji Gavriloviči asi nebyly záležitosti kolem Velikorusa zcela vzdálené. Navíc způsob sdělení a styl Velikorusa velice připomíná Nikolaje Gavriloviče. V devadesátých letech mi dnes už zemřelý A. A. Richter říkal, že podle jeho informací byl jedním z předních členů kroužku vydávajícího Velikorus Luginin, který už dávno zemřel. Zdá se, že ho Černyševskij vypodobnil v Prologu prologu pod jménem Nivelzin“ (Ze vzpomínek, d. I, 327). V. Obručev, mladý důstojník odsouzený kvůli letáku Velikorus na nucené práce, byl Černyševskému velmi blízký. Podle Pantělejeva byl dokonce miláčkem Nikolaje Gavriloviče. Na základě uvedených faktů pan Kulčickij kategoricky tvrdí, že „iniciátorem, redaktorem a vedoucím činitelem, pokud jde o leták Velikorus, nebyl nikdo jiný než Černyševskij“ (Dějiny revolučního hnutí, s. 256). To je tvrzení příliš odvážné a riskantní...

* Toto provolání bylo otištěno ve dvou přílohách sborníků: Gosud. prestuplenija v Rossiji [Státní zločiny v Rusku], vydáno v zahraničí V. Bazilevským (Bogučarským), Materiali dlja istorii rev. dvizenija v Rossii v 60-ch godach [Materiály k dějinám revolučního hnutí v Rusku v šedesátých letech], Paříž 1905, s. 56–63; částečně v Lemkeho Polit[ických] procesech, 94–104.

rakter, Černyševskému se rozhodně nezalíbila. Pravděpodobně byl nespokojen s její povrchností a s jejím deklamátorským a krvelačným tónem, tím spíše, že se objevila současně s požáry v Petrohradě a poskytla tak nepřátelům demokracie záminku k tomu, aby obvinili revolucionáře ze zhárství, jež mělo vyvolat nepokoje. Černyševskij přijal velmi odměřeně delegáta moskevského kroužku, který za ním přijel, a odmítl si vzít výtisky proklamace, jež mu byly doručeny, aby je dále rozšířil. Potom však jako by začal litovat, že odpudil lidi, kteří jsou možná nespoutaní a vznětliví, ale vroucně oddaní zájmům lidu, energičtí a ideově mu blízcí. Rozhodl se vydat provolání Naším nejlepším přátelům, jež mělo rozptýlit nedorozumění mezi ním a Moskvany; brzké uvěznění mu však zabránilo, aby tento záměr provedl. Tak to podle N. Utina vyprávěl Pantělejev.* A Lemke uvádí podle S. Južakova, který o tom slyšel od člena moskevského kroužku I. Golce-Millera, že Černyševskij svůj úmysl zčásti uskutečnil. Právě on poslal do Moskvy tehdejšího čelného revolucionáře a jednoho ze zakladatelů organizace Zemlja i volja A. A. Slepcova**, s cílem přemluvit výbor, aby nějak zahladil krajně nepříznivý dojem, jímž proklamace Mladé Rusko zapůsobila na společnost. Není přesně známo, zda vyslanec se svým posláním uspěl, je však možné, že Černyševského názory měly na Moskvany vliv. Alespoň při policejní prohlídce u Balloda byl nalezen rukopis proklamace nadepsaný Varování, který patrně splňoval Černyševského přání. Dosud však nelze přesně určit, zda tuto proklamaci skutečně sestavili pracovníci Ústředního revolučního výboru.***

Stejně neobjasněnou zůstává otázka, jaký byl vztah Černyševského k M. Michajlovovi a zejména k jeho revoluční činnosti, tj. k rozšiřování známé proklamace Mladé generaci. Její text napsal N. Šelgunov, ale Michajlov ji vytiskl v Londýně u Gercena a provedl do Ruska zalepenou do dna kufru. Není známo, zda Černyševskij věděl, co si Šelgunov a Michajlov předsevzali, Pantělejev však s jistotou tvrdí, že po příjezdu do Petrohradu byl do věci zasvěcen...

||| V každém případě je zřejmé jedno: jestliže se Černyševskij sám aktivně neúčastnil různých akcí počínajícího revo-

* Ze vzpomínek, d. I, 269–270.

NB ||| ** Nemluví snad o něm pan Pantělejev jako o „pánu se skřipcem“? Viz Ze vzpomínek, d. I, kap. XXIV: Zemlja i volja.

*** Lemke, Politické procesy, s. 109n.

lučního hnutí, o všechny se živě zajímal, o mnohých věděl* |||NB
a byl dokonce ideovým vůdcem některých z nich.

Byl tedy Černyševskij autorem provolání Panským rolníkům? Lemke a Rusanov se domnívají, že byl.** My říkáme: Kdo ví! Pantělejev svůj názor opírá o slova Michajlovského, který zase slyšel od Šelgunova, že v zimě 1861 Černyševskij napsal provolání Lidu. Šelgunov toto provolání přepsal, aby byl změněn rukopis, a dal je M. Michajlovovi, jenž je předal k otištění Vsevolodu Kostomarovovi (o něm viz později).*** Je zřejmé, že jde o proklamaci Panským rolníkům. I kdybychom připustili, že její první polovinu napsal Černyševskij (ačkoliv ani Lemke, ani Rusanov pro to nemají žádné přímé důkazy; jak jsme už uvedli, podobnost slohu a obsahu ještě nic nedokazuje), pak druhou polovinu určitě nenapsal. Černyševskij by si byl nikdy nedovolil říkat lidem, že ve Francii a v Anglii (1861) plukovníci a generálové poníženež ohýbali hřbet před starostou obce a že lid svrhl nežádoucí panovníky; neříkal by, že Angličané a Francouzi si žijí dobře, že mají spravedlivé soudy, které měří všem stejně atd.**** Ostatně i Rusanov, pravděpodobně

* O tom, že Černyševskij byl o této oblasti zevrubně informován, svědčí tento sám o sobě bezvýznamný fakt, o němž se zmiňuje Pantělejev: „Byl jsem velice překvapen, když se mne jednou, asi tak v dubnu (1862), zeptal, z jakých důvodů jsem se v září 1861 vyslovoval ve studentském výboru proti některým příliš radikálním návrhům“ (Ze vzpomínek, d. 2, 179).

** Lemke, Politické procesy, 194, 335–6; Rusanov, loc. cit., 327.

*** Pantělejev, Ze vzpomínek, d. 2, 181.

**** Text provolání viz u Lemka, l. c., s. 336–346. — Začíná slovy: „Panské rolníky zdraví jejich příznivci. Očekávali jste, že car vám dá svobodu — a tady ji máte, tu carovu svobodu!“ Dále následuje zdrcující kritika reformy z roku 1861 z hlediska zájmů rolnictva. Čtenář je postupně připravován na kritiku samoděržaví jako hlavního původce utrpení lidu. Autor proklamace se opírá o fakty a snaží se rozbít „legendu o carovi“. Vysvětluje význam politické svobody a nutnost boje za ni. Dále dokazuje, že se shodují zájmy všech vrstev rolnictva, zejména bývalých statkářských a státních rolníků, a také zájmy lidu a vojáků, kteří musí revolucí hodně získat. Poukazuje na nezbytnost organizace lidových mas — „je třeba, aby všichni muži byli svorní, aby byli spolu zajedno, až přijde čas“. A protože ten čas ještě nepřišel, musí se vystříhat dílčích vystoupení a zbytečného mrhání silami...

z týchž důvodů, předpokládá, že svolání Panským rolníkům nepochází celé z pera Černyševského.

Když porovnáváme všechno, co víme o životě Černyševského, ?? o jeho charakteru a názorech, netroufáme si kategoricky odpovédět na otázku, zda se přímo účastnil revolučního hnutí. Nejpravděpodobnější je, že bezprostředně se na něm nepodílel;

1. že však věděl o všech jeho hlavních akcích, že přímí účastníci
2. tohoto hnutí se s ním radili a dbali jeho pokynů a že v každém
3. případě z rozhovorů s ním a z jeho spisů nabyli přesvědčení
4. o nutnosti praktických pokusů, jichž Černyševskij asi sám nebyl schopen* v důsledku své málo energické povahy, své nerozhodnosti, nepraktičnosti a knižní vzdělanosti, o tom lze sotva

NB

pochybovat... Jestliže se Černyševskij vyvarovával jakéhokoli podněcování, jak tvrdí Pantělejev, a využíval každé vhodné příležitosti, aby zdůrazňoval obtíže, jež očekávají revolucionáře, a sílu i lstivost nepřátel, ať si to už přál nebo ne, jeho spisy burcovaly svědomí a staly se mocnou pobídkou k boji za osvobození lidu. V tomto smyslu lze říci, že Černyševskij byl ideovým

NB

vůdcem a iniciátorem tehdejšího revolučního hnutí. Vláda by jej dokonce byla mohla ještě obvinít, že nevyzradil, co věděl. A věděl toho jistě dost, pravděpodobně všechno.

* Snad se i na Černyševského vztahují slova, která sám pronesl o Neckerovi: „Byl tím nerozhodnější a rozpačitější, oč dále viděl: *nerozhodnost je slabou stránkou prozíravosti*“ (Turgot, I. c., 231. [Srov. Vybrané filozofické spisy II, Praha 1953, s. 289. Čes. red.]).

KAPITOLA IX

ZATČENÍ, SOUD A VYHNANSTVÍ ČERNYŠEVSKÉHO

Neříkej nám: „Když opatrný není,
osudem sám pak vinen si tu je...!“
Víš jako my — jsou bitvy znemožněny,
když za dobro se neobětuje.

Miluje však, a více než kdo jiný,
to my se za marností honíme.
„Jen pro sebe je možno žít si nyní,
však život dát je možno pro jiné!“

Pomyslí na smrt, pak se pousměje.
A neřekne — je nutné, abych žil,
neřekne ani — umřít zbytečné je;
svůj hořký osud dávno pochopil...

Zpátky mu ještě nespálili mosty,
přijde však čas — a ortel vepíše;
vždyť poslal ho bůh bolesti a pomsty
vladařům připomenout Ježíše.

*Někrasov**

[393—396] Vláda pohlížela na Černyševského jako na čelného ideového vůdce a snad i skutečného organizátora počínajících revolučních bouří. Černyševskij měl odvahu dotknout se materiálních zájmů vládnoucích tříd a od tohoto okamžiku byl jeho osud zpečetěn. Byla jen otázka, kdy bude chtít vláda na zakladatele socialismu v Rusku vztáhnout ruku. Po studentských nepokojích roku 1861, po počátečních rozbrojích v Polsku a známých petrohradských požárech považovala vláda za vhodné přikročit k činu a tak byl 12. června 1862 Černyševskij zatčen.

Jeho zatčení předcházela zběsilá kampaň, kterou proti němu zorganizoval reakční a liberální tisk a která uvolnila vládě ruce pro energický postup a pobízela ji k represivním opatřením proti duchovnímu vůdci „nihilistů“. Katkov denuncoval *Sovremennik* jako hnízdo revoluce a *Moskovskije vědomosti* prohlašovaly po požáru Ščukinova tržiště, že žhářství se dopustili Poláci a ruští nihilisté na příkaz Černyševského. Po květnových požárech byl Petrohrad zachvácen jakýmsi paroxysmem reakční zuřivosti. Lidé, ještě včera nadšení Černyševského statěmi

NB

* Tato báseň, kterou Někrasov kvůli cenzuře nazval Prorok (podle Barbiera), se původně (1874) jmenovala prostě: N. G. Černyševskij. Viz Lemke, l. c., 195. [Viz N. A. Někrasov, *Básně*, Praha 1969, s. 259, přel. Z. Bergrová. *Čes. red.*]

|| zastávajícími se rolníků, se ho zříkali a přidávali se k všeobecnému reakčnímu pokřiku: „Ukřižujte ho!“...

Černyševského všichni považovali za člověka, který má nesmírný vliv v revolučních kruzích. Dostojevskij ve svém Deníku spisovatelově uvádí, že on sám se v roce 1862 k Černyševskému vydal a přesvědčoval ho, aby zapůsobil na autory proklamace K mladé generaci a zabránil jim v revolučních extrémech. V románu Prolog prologu vypráví Černyševskij s dobrosrdečnou ironií, jak i ten jeho nejobyčejnější skutek si liberální klevetníci (Rjazancev-Kavelin) vykládali jako důležitý revoluční počín (domnělé vyslání emisara ke Gerce-novi). Tak se na Černyševského dívaly i úřady...

[395—396] Kromě denunciací v novinách obdržel Černyševskij ještě anonymní výhrůžné dopisy. Jeden z nich, zasláný jakýmsi statkářem, je plný zlostných nadávek a výhrůžek adresovaných hlasateli „špinavé demokracie“ a „socialismu, v němž věda rozpoznala nešťastný výplod choré myslí“. Rozpálená hlava polekaného zastávce nevolnictví si Černyševského představuje pouze s nožem v ruce, po lokty v krvi. Dopis končí tímto příznačným prohlášením: „Nepovažujeme za zbytečné upozornit vás, pane Černyševskij, že nechceme vidět na trůně nějakého Antona Petrova a dojde-li vskutku ke krvavému střetnutí, najdeme si vás, Iskandera nebo někoho z vaší rodiny a patrně vás vaši tělesní strážci nestačí zachránit.“*

Je samozřejmé, že kromě denunciací v novinách a výhrůžných dopisů docházela na Černyševského řada udání do III. oddělení. 5. června 1862 tam bylo doručeno anonymní udání, jež zřejmě mělo vliv na zatčení Černyševského. Uvedeme některé výňatky z tohoto zajímavého historického dokumentu. „Co to provádíte? Slitujte se nad Ruskem! Slitujte se nad carem! Včera jsem slyšel ve společnosti profesorů takovýto rozhovor: Vláda zakazuje otisknout kdejakou hloupost a nevidí, jaké myšlenky rozšiřuje Černyševskij. Ten je vůdcem mladých, udává směr našim chlapcům z kadetek. Je to záluďný socialista, sám mi řekl (uvádí profesor): „Jsem tak šikovný, že mě nikdy nikdo neusvědčí.“ Za maličkosti jste poslali Pavlova do vyhnanství, děláte i mnoho jiných přehmatů, ale tohohle škodlivého agitátora strpíte. Cožpak nenajdete prostředky, jak nás

* Lemke, Politické procesy, 198—199. Původní prameny týkající se Černyševského procesu poprvé publikoval pan Lemke, jenž studoval v archívech.

zbavit takového škůdce? ... Všichni velice liberální lidé, když si nyní uvědomují, kam míří už nejen slovy, ale také činy, jsou natolik moudří, že vědí, jak je nutné, aby u nás byla monarchie; odcizili se mu a jsou přesvědčeni, že neodstraní-li ho, bude zle — poteče krev. V Rusku pro něj není místo, všude je nebezpečný, ledaže by byl v Berjuzovu nebo Gižinském. Neříkám to já, tak mluvili vědci, rozumní lidé, kteří si z celého srdce přejí konstituci... * Krveprolívání se nevyhnete, a nás všechny zahubíte. Je to banda zběsilých demagogů, jsou to beznadějně mozky. Mladé Rusko projevilo ve svém letáku všechny své bestiální sklony. Pravděpodobně budou zlikvidováni, ale kolik nevinné krve bude kvůli nim prolito! Také jsem tam slyšel, že ve Voroněži, v Saratově, v Tambově, všude jsou výbory složené z podobných socialistů a všude podněcují mládež... Společnost je v nebezpečí, ničemové bez střechy nad hlavou jsou schopní všeho, musíte být ostražití. Bude to vaše vina, jestliže dopustíte krveprolívání, a dojde k němu, zaspíte-li, nebo začnete-li se spokojovat polovičatými prostředky... Ta zuřivá tlupa lační po krvi, touží po hrůzách a půjde přes mrtvolu — nepodceňujte ji. Zbavte nás Černyševského — pro všeobecný klid!“

Toto udání znova upozornilo vládu na Černyševského, kterému třetí oddělení už dávno věnovalo svou blahosklonnou pozornost...

[398—400] Na telegrafické udání jistého špeha, jednoho z Gercenových návštěvníků, byl Vetošnikov na hranicích zadržen a byly u něho nalezeny všechny Gercenovy dopisy. Třetímu oddělení postačil už výše uvedený dovětek v dopise adresovaném Sernovi-Solovjevičovi, aby následujícího dne, 7. července, Černyševského zatklo. Všechny listiny a část Černyševského knih byly zabaveny a on sám byl dopraven do cely v Alexejevské pevnosti...

Zatčení Černyševského zapůsobilo na demokratickou inteligenci neobyčejně silným dojmem... Revoluční mládež byla ovšem zatčením svého ideového vůdce otřesena. Reakcionáři slavili vítězství a radovali se z toho, že jejich nejnebezpečnější nepřítel byl, jak doufali, navždy zneškodněn. Ale i liberálové se v duchu těšili z porážky Černyševského, jenž jimi hluboce pohrdal a nemilosrdně odhaloval jejich skutečnou povahu. Tak Kavelin, jeden z čelných představitelů tehdejšího liberalismu a Černyševského dobrý známý,

NB

* To ovšem tvrdí odporný donašeč a nelze spoléhat na faktickou přesnost jeho sdělení. Věrně však vystihl nepřátelský postoj liberálů k velkému socialistovi.

v dopise Gercenovi neskrýval své opravdové city: „Zprávy z Ruska nejsou podle mne tak špatné... Zatýkání mě neudivuje a přiznám se, že mne nepobuřuje... Černyševského mám velice, velice rád, ale takového popletu a netaktního, domýšlivého člověka jsem ještě nikdy neviděl. A měl by za co padnout! O tom, že požáry souvisejí s proklamacemi, nemůže být teď ani nejmenších pochyb.“*

Takový byl jidášský polibek od liberála, jenž je dosud v očích naší „konstitučně demokratické“ buržoazie obklopen svatozáří. Tito pánové opakovali hanebnou policejní pomluvu o spojitosti petrohradských požárů s revolučními proklamacemi a tím morálně ospravedlňovali bezuzdná represivní opatření, jimiž reakce zaútočila na demokraty. A zatím lze-li spojovat tehdejší epidemii požárů s nějakým politickým úsilím, pak v žádném případě ne s činností revolucionářů. Senátor Ždanov vyslaný po dvou letech do Povolží, aby vyšetřil okolnosti požárů v Saratově, Simbirsku atd., zjistil, že souvisejí s machinacemi tamních reakcionářů a statkářských zastánců nevolnictví, kteří se snažili zastrašit vládu, terorizovat společnost a tak zabránit reformám...

Třetí oddělení nechtělo pustit ze spárů svou oběť. 1. srpna předložil Potapov vyšetřovací komisi zprávu sestavenou podle hlášení policejních agentů (nicméně z této zprávy vysvítá, že na podzim 1861 byl Černyševskij pod stálým policejním dohledem) ...

Černyševského nevyslyšali. Trpělivě seděl v pevnosti a den co den čekal na své propuštění, neboť byl pevně přesvědčen, že vláda proti němu nemá žádné pádné důkazy. Usilovně pracoval a dopisoval si se ženou. Dopis z 5. října, který komise neuznala za možné doručit jeho ženě a který byl připojen k obžalovacímu spisu, obsahuje podle názorů špiclů úděsnou větu: „Můj a Tvůj život vejde do dějin. Uplynou staletí a naše jména budou stále ještě lidem milá. Budou na nás s vděčností vzpomínat, až už zapomenou téměř na všechny, kteří žili ve stejné době jako my. Proto musíme být čilí a neztratit charakter před lidmi, kteří budou posuzovat náš život.“ (Dále následuje plán dalších úkolů, o nichž jsme se zmiňovali v první kapitole.) Komise spatřovala v těchto slovech Černyševského přílišné sebevědomí

* Rusanov, l. c., s. 276.

a trestuhodnou domýšlivost. Jak je vidět, svou inteligenci a morálkou nezůstávali členové vyšetřovací komise pozadu za liberálem Kavelinem... NB

[402] Kostomarov se dá do psaní dopisu příbuzným. Čulkov si všimne, že Kostomarov má nějaký dlouhý dopis, přečte si ho a — jaké překvapení! — ukáže se, že tenhle dopis se přímo týká Černyševského. Neprodleně je odeslán Potapovovi a ten okamžitě telegrafuje Čulkovovi, aby se ihned s Kostomarovem vrátili do Petrohradu. Komedie je rozehrána jako podle not.

V tomto dopise, představujícím celou brožuru o větším rozsahu než jeden tiskový arch, přeplněném citáty ve všech možných jazycích, přečpaném kanadskými žertíky a odporným žvaněním, bylo obsaženo všechno, co potřebovalo třetí oddělení k tomu, aby mohlo Černyševského zničit. Kostomarov píše svému smyšlenému adresátu, že mu příležitostně poví o Černyševského literární činnosti, „tajné i veřejné, abych vám ukázal, odkud zaval vítr, který poslal tolik ubohých obětí do kasemat ruských pevností a do těch požehnaných krajů, kam jsou lidé vysíláni po dohodě ministerstva vnitra s velitelem četnictva... pak uvidíte, odkud se vzalo na svatém praporu svobody to ohavné heslo, jehož jménem jednájí naši samorostlí agitátoři, píší se proklamace, jako je Velikorus a Mladé Rusko, všechny ty plané proklamace tištěné rudě a modře...“ NB

[405—406] Avšak všechny dokumenty, jichž bylo užito, zřejmě nepostačovaly, a tak se třetí oddělení rozhodlo použít posledního prostředku. Ministr spravedlnosti Zamjatin zaslal 2. července senátu obšírnou zprávu O literární činnosti Černyševského, jež zjevně pocházela od policie. Tato zpráva, která měla udělat na soud určitý nátlak, popisuje Černyševského jako hlavního propagátora materialismu a komunismu, tendenčně analyzuje jeho spisy a zjišťuje vnější shodu mezi jeho literárními pracemi a obsahem revolučních proklamací vydaných v té době. Zpráva končí těmito slovy: „Proklamace jsou jakými závěry z Černyševského statí a tyto statě zase podrobnými komentáři k proklamacím...“

Stachevič, který se s Černyševským seznámil na Sibíři, ve svých pamětech vypráví, že už dávno před tím, než byl Černyševskij zatčen, Sierakowski ho informoval o svém rozhořčení s generálem Kaufmanem, tehdejší přednostou kanceláře ministerstva vojenství. Chrabrý generál shledal, že Černyševskij musí být pro svůj škodlivý vliv na mládež poslán do vyhnanství: vláda to později také učinila, když ho poslala na nu-

NB || cené práce výhradně pro tento „škodlivý vliv“. Týž Stachevič líčí, že Černyševského krátce před jeho zatčením navštívil pobočník knížete Suvorova, jehož jménem Černyševskému radil, aby okamžitě odjel za hranice. Na otázku Černyševského, proč se vlastně kníže tak o něj stará, pobočník odpověděl: „Budete-li zatčen, bude to už znamenat, že půjdete do vyhnanství, pošlou vás tam v podstatě nevinného, za vaše statě, i když je cenzura pustila. A kníže nechce, aby na panovníka, jeho osobního přítele, padl takový stín — poslat nevinného spisovatele do vyhnanství.“ Černyševskij však kategoricky odmítl odjet do zahraničí, statečně šel vstříc svému osudu a do jisté míry si ani nepřipouštěl možnost takové nezákonnosti, jako je posláni spisovatele do vyhnanství za statě povolené cenzurou...

|| [411] Na pobuřující rozsudek nad Černyševským Gercen zareagoval tak, že proklel jeho katany všech hodnostních stupňů a ostře pranýřoval prodejný liberální a konzervativní tisk, který svým udavačstvím a štváním způsobil, že vláda barbarsky pronásledovala zastánce pokroku a revolucionáře.

Uvádíme výňatky z Gercenovy stati uveřejněné roku 1864 v 186. čísle Kolokolu, podle Lemkeho knihy:

„Černyševskij byl odsouzen na sedm let nucených prací a doživotně vypovězen. Ať je za tento příšerný zločin prokleta vláda, společnost, podlá, podplacená žurnalistika, která toto perzekvování zavinila a z osobních důvodů k němu zavdala podnět. Navedla vládu k vraždění válečných zajatců v Polsku a k potvrzování rozsudků surových nevzdělců ze senátu a starých zlosynů ze Státní rady v Rusku... A ubožáci, slaboši a změkčilí lidé říkají, že nemáme nadávat na tu lupičskou bandu ničemů, která nám vládne!... Černyševského jste postavili na pranýř na čtvrt hodiny... ale vy a Rusko vůbec budete k němu připoutáni po celá léta! Buďte prokleti, prokleti — a je-li to možné, pomstu vám!“

*Glosy byly napsány
nejdříve v říjnu 1909
a nejpозději v dubnu 1911
Poprvé uveřejněny roku 1959
v časopise Litěraturnoje nasledstvo, č. 67*

Podle originálu

P O Z N Á M K Y



R E J S T Ř Í K Y

POZNÁMKY

- ¹ *Konspekt Marxovy a Engelsovy knihy Svatá rodina aneb Kritika kritické kritiky* pořídil V. I. Lenin roku 1895 za svého prvního pobytu v zahraničí, kam odjel z Ruska, aby navázal styky se skupinou Osvobození práce. Konspekt je napsán německy ve zvláštním sešitu obsahujícím 45 stran Leninova rukopisu. Nikde není uvedeno, kdy konspekt vznikl. S největší pravděpodobností to bylo v srpnu 1895, v období, v němž Lenin pracoval v královské knihovně v Berlíně, kde studoval těžko dostupná vydání Marxových a Engelsových děl.

Poprvé se Lenin zmiňuje o knize Svatá rodina v nekrologu nazvaném Bedřich Engels (Sebrané spisy 2, Praha 1980, s. 23), v němž poznamenává, že jsou v tomto díle položeny základy „revolučně... materialistického socialismu“ (tamtéž). Jednotlivé teze ze Svaté rodiny Lenin nejdou citoval. — 35

- ² *Svatá rodina aneb Kritika kritické kritiky* — první Marxovo a Engelsovo společné dílo; vzniklo v září—listopadu roku 1844 a bylo vydáno v únoru roku 1845. Svatá rodina je ironickou přezdívkou bratří Bruna a Edgara Bauerů a jejich stoupenců seskupených kolem měsíčníku Allgemeine Literatur-Zeitung, Charlottenburg, prosinec 1843—říjen 1844. V tomto časopisu byla propagována subjektivně idealistická reakční „teorie“ historického procesu, podle níž dějiny vytvářejí výjimečné osobnosti, nositelé „ducha“ a „čisté kritiky“, zatímco lid je pouze pasivním činitelem historického vývoje. Tuto „teorii“ představitelů levého, buržoazně demokratického křídla hegelovské filozofické školy (mladohegelovců) později přejali liberální narodníci v Rusku (Lenin je kritizuje v knize Kdo jsou „přátelé lidu“ a jak bojují proti sociálním demokratům? V. I. Lenin, Sebrané spisy 1, Praha 1979, s. 151—362).

Už v době, kdy Marx s Engelsem napsali Svatou rodinu, dovršili svůj přechod od idealismu a revolučního demokratismu k materialistickým a komunistickým názorům. Jak poznamenává Lenin ve svém konspektu, autoři Svaté rodiny dospívají k základní myšlence

historického materialismu o rozhodující úloze způsobu výroby ve vývoji společnosti. Marx a Engels v knize dokazují, že k uskutečnění idejí je zapotřebí „praktické síly“, a vytyčují teze, že tvůrcem dějin jsou lidové masy. Čím významnější jsou podle jejich názoru společenské přeměny, tím početnější masy je realizují. Kniha obsahuje myšlenku o historické úloze proletariátu a uvádí se v ní, že komunismus je nevyhnutelný nejen logicky — jako závěr veškerého předchozího vývoje materialistické filozofie, ale i historicky — neboť soukromé vlastnictví vlastním ekonomickým vývojem směřuje ke svému zániku.

Engels později vymezil místo knihy v dějinách marxismu takto: „Kult abstraktního člověka, který je jádrem Feuerbachova nového náboženství, bylo nutné nahradit vědou o skutečných lidech a jejich dějinném vývoji. Feuerbachovo stanovisko bylo třeba rozvinout dále, než kam došel sám Feuerbach, a s tím začal roku 1845 Marx ve Svaté rodině“ (K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 320). — 39

- 3 Ve třetí kapitole Svaté rodiny se píše o stati Pan Nauwerck a filozofická fakulta^[289] uveřejněné v 6. čísle Allgemeine Literatur-Zeitung (květen 1844) s podpisem J (počáteční písmeno jména německého mladohegelovského publicisty Jungnitze). — 40
- 4 Marx v tomto oddílu Svaté rodiny kritizuje článek B. Bauera o Proudhonovi^[190], v němž B. Bauer analyzuje knihu P.-J. Proudhona *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* [Co je vlastnictví? aneb zkoumání o principu práva a vlády], 1840. Tuto knihu a rovněž Proudhonovy názory zhodnotil Marx ve stati *O Proudhonovi* (Dopis I. B. Schweitzerovi ze dne 24. ledna 1865, in: K. Marx - B. Engels, Spisy 16, Praha 1965, s. 58–65). — 40
- 5 V. I. Lenin má na mysli Marxovu poznámku o tom, že Proudhon ještě nechápe „... další formy soukromého vlastnictví, např. mzdu, obchod, hodnotu, cenu, peníze atd. přímo jako formy soukromého vlastnictví, jak je to učiněno např. v *Deutsch-Französische Jahrbücher*“ (srov. *Nástin kritiky politické ekonomie*, in: K. Marx, B. Engels, Spisy 2, Praha 1958, s. 46). Uvedená stať je první ekonomickou prací B. Engelse, v níž zkoumá ekonomickou strukturu buržoazní společnosti a základní kategorie buržoazní politické ekonomie z pozic revolučního proletariátu. V *Deutsch-Französische Jahrbücher* byla uveřejněna i další Engelseva stať *Situace Anglie, Minulost a přítomnost* od Thomase Carlyla a rovněž

Marxova díla K židovské otázce a Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 1, Praha 1961, s. 525—550, 551—575, 371—400, 401—414). Tyto práce znamenaly definitivní přechod K. Marxe a B. Engelse od idealismu a revolučního demokraticismu k materialismu a komunismu.

Deutsch-Französische Jahrbücher — časopis, který měl vycházet německy v Paříži za redakce K. Marxe a A. Rugeho. Vyšlo pouze první dvojčíslo v únoru 1844. Hlavní příčinou zastavení časopisu byly zásadní rozpory mezi Marxem a buržoazním radikálem A. Rugem. — 40

⁶ Jde o Szeligovu recenzi^[404] na román Eugèna Sue Tajnosti pařížské, publikovanou v 7. čísle Allgemeine Literatur-Zeitung (červen 1844) — (viz poznámku 8). — 47

⁷ W. Shakespeare, Konec vše napraví, Praha 1982, akt I., třetí scéna. — 47

⁸ Jde o román Eugèna Sue Les mystères de Paris^[380] [Tajnosti pařížské], napsaný v sentimentálním měšťácko-filantropickém duchu; román byl vydán v Paříži v letech 1842—1843 a stal se velmi známým nejen v celé Francii, nýbrž i v cizině; byl přeložen do ruštiny i do češtiny (Praha 1970). — 48

⁹ Marx má na mysli článek J. Fauchera Englische Tagesfragen [Aktuální otázky anglického života] uveřejněný v 7.—9. čísle Allgemeine Literatur-Zeitung (červen—srpen 1844); kritice této stati je věnována druhá kapitola Svaté rodiny napsaná B. Engelsem. — 48

¹⁰ Zde je citováno z článku B. Bauera Nejnovější díla k židovské otázce, uveřejněném v 1. čísle Allgemeine Literatur-Zeitung (prosinec 1843); tento článek byl Bauerovou odpovědí na kritiku jeho knihy Die Judenfrage [Židovská otázka], 1843. — 49

¹¹ *Louistallotův časopis* — týdeník Révolutions de Paris, který vycházel v Paříži od července 1789 do února 1794. Do září 1790 redigoval časopis revoluční publicista, demokrat Elisée Loustallot. — 49

¹² Jde o Hegelův spis *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenologie ducha]. První vydání tohoto díla vyšlo roku 1807. Při práci na Svaté rodině používal Marx II. svazku druhého vydání Hegelových spisů z roku 1841. Toto Hegelovo první velké dílo, jež je úvodem do jeho filozo-

fického systému, nazval Marx „pravým... rodištěm a tajemstvím Hegelovy filozofie“ (viz K. Marx, Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844, Praha 1978, s. 114). V českém překladu byla Fenomenologie ducha vydána v roce 1960. — 49

- 13 *Doktrináři* — skupina francouzských buržoazních politiků činných v období restaurace (1815—1830); jako konstituční monarchisté a nepřátelé demokratického a revolučního hnutí se snažili vytvořit ve Francii politický blok buržoazie a šlechty podle anglického vzoru. Nejznámějšími z doktrinářů byli historik François Guizot a filozof P. Royer-Collard, jehož názory byly reakcí na francouzský materialismus 18. století a na demokratické ideje francouzské buržoazní revoluce. — 51
- 14 Názory B. Bauera, jež vyložil ve své knize *Die Judenfrage*, Braunschweig 1843^[116] [Židovská otázka, Brunšvik 1843], vyvrátil Marx v článku *Zur Judenfrage*^[299] [K židovské otázce] publikovaném v roce 1844 v *Deutsch-Französische Jahrbücher* (viz K. Marx, B. Engels, Spisy I, Praha 1956, s. 371—400). — 51
- 15 Zde je citován druhý článek B. Bauera *Neueste Schriften über die Judenfrage* [Nejnovější díla k židovské otázce] uveřejněný ve 4. čísle *Allgemeine Literatur-Zeitung* (březen 1844). — 53
- 16 *Všeobecná lidská práva* — zásady vyhlášené v Deklaraci lidských a občanských práv vypracované na počátku francouzské buržoazní revoluce Ústavodárným shromážděním a schválené tímto orgánem 26. srpna 1789. Ideovým zdrojem Deklarace byla filozofie francouzských osvícenců 18. století. — 55
- 17 *18. brumaire* (9. listopad 1799) — den státního převratu provedeného Napoleonem Bonapartem, který svrhl Direktorium a nastolil svou diktaturu. — 57
- 18 *Karteziánský materialismus* — teorie stoupenců materialistické fyziky R. Descarta (nazvaná podle latinské transkripce Descartova jména — *Renatus Cartesius*). Zmíněná kniha P. J. G. Cabanise *Rapports du physique et du moral de l'homme*^[181] [Vztah mezi fyzickým a morálním v člověku] vyšla v Paříži roku 1802. — 59
- 19 *Epikúrovský materialismus* — učení starořeckého materialistického filozofa ze 4.—3. století před n. l. Epikúra a jeho přívrženců, jehož východiskem je uznání materiální jednoty světa, „bytí věcí *mimo*

lidské vědomí a *nezávisle* na něm“ (viz tento svazek, s. 280). Epikúrova materialistická teorie byla ve starověku velmi rozšířena a později ostře kritizována křesťanskou církví i idealistickou filozofií. Když však v novověku P. Gassendi obnovoval Epikúrovy materialistické názory ve fyzice a v etice a tak jako on tvrdil, že ve skutečnosti existují jenom atomy a prázdno, a dokazoval věčnost a nekonečnost prostoru i času, nebyl důsledným materialistou, neboť se domníval, že atomy stvořil bůh a že jejich počet je omezen. — 59

²⁰ *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 před n. l.; zakladatelem tzv. starší skepse byl Pyrrhón a nejvýznamnějšími představiteli pozdní skepse byli Ainesidémos a Sextos Empeirikos. Stoupenci antického skepticizmu vyvozovali ze senzualistických názorů agnostické závěry. Absolutizovali subjektivnost počítků 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 skepticizmus (Ainesidémos) modernizovat. Stoupenci novověkého skepticizmu na rozdíl od antického zcela otevřeně prohlašují, že vědecké poznání není možné. Argumentace skepticizmu využili machisté, novokantovci a stoupenci jiných idealistických filozofických škol v druhé polovině 19. a na začátku 20. století. — 60

²¹ *Nominalismus* (z lat. nomen — jméno, pojmenování) — směr ve středověké filozofii, který pokládal obecné pojmy (univerzalia) jen za pojmenování jednotlivých předmětů na rozdíl od středověkého realismu, jehož stoupenci se domnívali, že obecné pojmy jsou vzhledem ke konkrétním věcem prvotní a existují „reálně“, *nezávisle* na nich. Střetávání nominalizmu a realismu bylo svéráznou formou boje materializmu a idealizmu ve středověké filozofii. — 60

²² *Senzualismus* (z lat. sensus — smysl) — filozofický směr, jehož stoupenci považují za jediný základ a zdroj poznání počítky, vjemy atd. Senzualistickou teorií poznání, vycházející z principu: Nic není v rozumu, co by předtím nebylo ve smyslech, rozpracoval J. Locke ve spise *An Essay of Human Understanding* [Esej o lidském rozumu], 1690, český výbor Praha 1984. Senzualisty byli jak

- zastánci materialismu (J. Locke, E. B. Condillac, C. A. Helvétius), tak přívrženci idealismu (G. Berkeley). — 60
- ²³ Jde o dílo E. B. Condillaca *Traité des systèmes*, Paris 1749 [Pojednání o systémech]. — 61
- ²⁴ *Babeufovci* — stoupenci G. Babeufa, vůdce utopického komunistického hnutí „rovných“ ve Francii v letech 1795—1796. — 61
- ²⁵ V. I. Lenin má na mysli spis L. Feuerbacha *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Zásady filozofie budoucnosti], 1843, jenž byl pokračováním Feuerbachových aforismů *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* [Prozatímní teze k reformě filozofie], 1842, v nichž autor vykládá zásady své materialistické teorie a kritizuje Hegelovo idealistické učení (viz L. Feuerbach, *Zásady filozofie budoucnosti a jiné filozofické práce*, Praha 1959, s. 89—140 a 74—88). — 62
- ²⁶ *Fleur de Marie, Slzička* — hrdinka z románu Eugèna Sue *Tajnosti pařížské*. — 63
- ²⁷ Na uvedeném místě cituje Marx tato díla Ch. Fouriera: *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* [Teorie čtyř hnutí a obecného osudu], 1808; *Le nouveau monde industriel et sociétaire* [Nový svět výrobní a společenský], 1829 a *Théorie de l'unité universelle* [Teorie univerzální jednoty], 1822. Lenin dále tyto citáty vykládá (viz tento svazek, s. 66—67). — 64
- ²⁸ Lenin má na mysli *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik von Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge und einigen Ungenannten* [Nevydané příspěvky k nejnovější německé filozofii a publicistice. Od Bruna Bauera, L. Feuerbacha, F. Köppena, K. Nauwercka, A. Rugeho a několika anonymů] — sborník statí, který cenzura nedovolila uveřejnit v německých časopisech; vydal A. Ruge v Curychu roku 1843. Ve sborníku byly otištěny první publicistické články K. Marxe: Poznámky k nové pruské cenzurní instrukci a Luther jako rozhodčí mezi Straussem a Feuerbachem (viz K. Marx - B. Engels, *Spisy* 1, Praha 1957, s. 21—45). — 65
- ²⁹ „*Impuissance, mise en action*“ (nemohoucnost obsažená v činu) — slova z knihy Ch. Fouriera *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales* [Teorie čtyř hnutí a obecného osudu], 1808, II. díl, epilog. — 67

⁸⁰ *Toryovští filantropové* — skupina anglických politiků a literátů nazvaná Mladá Anglie, jež vznikla počátkem 40. let 19. století a hlásila se ke straně toryů. Její činitelé vyjadřovali nespokojenost pozemkové aristokracie s rostoucí hospodářskou a politickou mocí buržoazie, usilovali o získání vlivu na dělnickou třídu. K. Marx a B. Engels charakterizují v Manifestu Komunistické strany názory Mladé Anglie jako „feudální socialismus“.

Desetihodinový bill — zákon o desetihodinové pracovní době žen a mladistvých, schválený anglickým parlamentem roku 1847. — 68

⁸¹ *Konspekt Feuerbachovy knihy Vorlesungen über das Wesen der Religion* [Přednášky o podstatě náboženství], 1851, česky 1953, je napsán na volných listech papíru složených napůl jako v sešitu; na první stránce je signatura pařížské Národní knihovny. Přesné údaje o tom, kdy Lenin tento konspekt napsal, nemáme. Je známo, že v Národní knihovně pracoval od ledna do června 1909, ale v Paříži žil až do června 1912 a naposledy ji navštívil v lednu 1914, proto konspekt mohl být vypracován i po roce 1909. Ani obsah konspektu nedává jednoznačnou odpověď na otázku, kdy byl sepsán, umožňuje však s největší pravděpodobností předpokládat, že Lenin ho zařadil do Sešitů k filozofii. Hegel, Feuerbach a jiné; svědčí pro to odkazy na Přednášky o podstatě náboženství vyskytující se v ostatních sešitech této řady a rovněž nadpis Feuerbach. Svazek 8., napsaný zjevně později modrou tužkou na první stránce konspektu podobně jako záhlaví u ostatních sešitů.

Sešity k filozofii. Hegel, Feuerbach a jiné obsahují materiály rozdílné svým charakterem i významem. Lenin je začal psát zřejmě po svém příjezdu z Poronina do Bernu v září 1914. Filozofickou literaturu studoval a konspektoval hlavně ve studovně bernské knihovny, což je patrné ze signatur zaznamenaných v rukopisu a také z výpůjčních lístků (žádanek), jež se dochovaly. N. K. Krupská ve svých vzpomínkách na toto období napsala: „V téže době... začal Iljič hned po příjezdu do Bernu připravovat pro Granatův Encyklopedický slovník stať Karel Marx, v níž nejprve popisuje Marxův světový názor, pak pokračuje kapitolami filozofický materialismus a dialektika... Když Iljič psal kapitoly o filozofickém materialismu a dialektice, začal opět důkladně pročítat Hegela a jiné filozofy a nepřerušil své studium ani později, když práci o Marxovi dokončil.“ (Srov. N. K. Krupská, *Vzpomínky na Lenina*, Praha 1970, s. 202.)

Na výběr základních konspektovaných děl měla zřejmě vliv Korespondence K. Marxe a B. Engelse, kterou Lenin důkladně studoval a z níž si dělal výpisky koncem roku 1913 (viz V. I. Lenin,

Konspekt Perepiski K. Marksa a F. Engelsa 1844—1883 godov, Moskva 1959). Lenin charakterizoval obsah této korespondence a napsal, že její „ohnisko“, „ústřední bod, ke kterému se sbíhá celá síť vyslovovaných a zkoumaných myšlenek“, je dialektika (viz Sebrané spisy 24, Praha 1985, s. 293). Také Lenin ve svých filozofických konspektech, fragmentech a poznámkách z let 1914—1915 věnuje pozornost především dialektice. Zkoumání základních otázek materialistické dialektiky v Sešitech k filozofii mělo velký význam pro marxistickou analýzu charakteru první světové války, pro další rozvinutí teorie imperialismu, teorie socialistické revoluce a pojetí státu i strategie a taktiky strany, obsažené v ostatních Leninových dílech z tohoto období. Přesná data, kdy byly napsány jednotlivé sešity, nejsou známa; Lenin uvedl pouze den, kdy ukončil konspekt Hegelovy knihy Logika jako věda (17. prosince 1914), kromě toho podle dochovaných výpůjčních lístků bernské knihovny přesně víme, kdy byly napsány poznámky ke Genoffově knize. Níže je podán soupis sešitů podle toho, jak s největší pravděpodobností postupně vznikaly (výjimkou je konspekt Feuerbachovy knihy o Leibnizově filozofii — viz poznámku 51).

- | | |
|-------------------------|---|
| | 1. Konspekt Feuerbachovy knihy Přednášky o podstatě náboženství. |
| Sešit Feuerbach | 2. Konspekt Feuerbachovy knihy Výklad, rozbor a kritika Leibnizovy filozofie. |
| Sešit Hegel. Logika I | 3. Konspekt Hegelovy knihy Logika jako věda. Začátek. |
| Sešit Hegel. Logika II | 4. Konspekt Hegelovy knihy Logika jako věda. Pokračování. |
| Sešit Hegel. Logika III | 5. Konspekt Hegelovy knihy Logika jako věda. Závěr. |
| | 6. Poznámky k nejnovější literatuře o Hegelovi |
| | 7. Poznámka k recenzi na knihu J. Perrina Pojednání o fyzikální chemii. Principy. |
| Sešit (různé +) Hegel | 8. Poznámka ke knize P. Genoffa Feuerbachova teorie poznání a metafyzika. |
| | 9. Poznámka ke knize P. Volkmanna Gnozeologické základy přírodních věd. |

Sešit Hegel

Sešit Hegel

Sešit Filozofie

10. Poznámka ke knize M. Verworna Biogenní hypotéza.
11. Konspekt Hegelovy knihy Přednášky o dějinách filozofie. Začátek.
12. Konspekt Hegelovy knihy Přednášky o dějinách filozofie. Závěr.
13. Konspekt Hegelovy knihy Přednášky o filozofii dějin.
14. Poznámka ke knize F. Danne-manna Jak vznikl náš obraz světa?
15. Výpisky z knihy L. Darmstaed-tera Příručka k dějinám přírodních věd a techniky.
16. Výpisky z Napoleonovy knihy Myšlenky.
17. Konspekt knihy G. Noëla Hege-lova logika.
18. Fragment Ošnova Hegelovy dialektiky (logiky).
19. Poznámka k recenzi na knihu A. E. Haase Duch řeckého svě-ta v moderní fyzice.
20. Poznámka ke knize T. Lippse Přírodní vědy a světový názor.
21. Konspekt knihy F. Lassalla Filozofie Hérakleita Temného z Efesu.
22. Fragment K otázce dialektiky.
23. Konspekt Aristotelovy knihy Metafyzika.

V tomto vydání filozofických sešitů jsou materiály ze Sešitů k filozofii zařazeny do dvou oddílů: Konspekty a fragmenty do prvního (s. 69—347), poznámky o knihách, statích a recenzích do druhého (s. 349—379); v obou případech je zachována nejpravděpodobnější chronologická posloupnost dokumentů, výjimkou je, jak již řečeno, konspekt Feuerbachovy knihy Výklad, rozbor a kritika Leibnizovy filozofie. — 69

^{3a} *Přednášky o podstatě náboženství*, jejichž základem byla práce *Das Wesen der Religion* [Podstata náboženství], 1845, proslovil Feuerbach v Heidelbergu v době od 1. prosince 1848 do 2. března 1849;

přednášel v budově radnice, protože vedení univerzity mu nedovolilo, aby vystupoval na univerzitní půdě. Přednášky o podstatě náboženství byly poprvé uveřejněny roku 1851, česky vyšly roku 1953. — 71

³³ Jde o tato Feuerbachova díla: *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*^[171] [Dějiny novější filozofie od Bacona z Verulamumu do Benedikta Spinozy], 1833 a *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*^[172] [Výklad, rozbor a kritika Leibnizovy filozofie], 1837; Leninův konспект tohoto druhého z uvedených děl viz v tomto svazku, s. 93—103. Lenin se při konpektování druhé přednášky zmiňuje o Feuerbachově spisu Pierre Bayle, 1838. — 72

³⁴ Týká se Feuerbachovy práce *Die Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*^[189] [Myšlenky o smrti a nesmrtelnosti] vydané anonymně roku 1830. Její obsah byl v příkrém rozporu s oficiální křesťanskou dogmatikou, neboť autor v ní popíral nesmrtelnost člověka; když bylo zjištěno, kdo je jejím autorem, bylo dílo konfiskováno a Feuerbach byl pronásledován a propuštěn z erlangenské univerzity, jejímž soukromým docentem byl od roku 1828. — 72

³⁵ *Podstata křesťanství* [Das Wesen des Christentums] — Feuerbachovo hlavní filozofické dílo; první vydání vyšlo v Lipsku roku 1841. Kniha ohlašující „triumf materialismu“ (Engels) měla veliký vliv na ideový vývoj pokrokové inteligence jak v Německu, tak také v zahraničí včetně Ruska. Česky byla *Podstata křesťanství* vydána roku 1954. — 72

³⁶ Lenin srovnává Feuerbachovo vymezení základní filozofické otázky s jejím vymezením u K. Marxe a B. Engelse. Dále (v tomto svazku s. 75 a 78) se přímo odvolává na známou formulaci základní filozofické otázky v Engelsově práci *Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie* (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 304—307). — 73

³⁷ Lenin má na mysli tento Feuerbachův výrok: „Egoismem rozumím lásku člověka *k sobě samému*, to jest lásku *k lidské bytosti, takovou lásku*, která je impulsem k ukájení a rozvíjení všech pudů a vloh, bez jejichž ukájení a rozvíjení není a nemůže být opravdovým, dokona-

lým člověkem“ (L. Feuerbach, Přednášky o podstatě náboženství, Praha 1953, s. 72). — 73

³⁸ Už dříve Feuerbach napsal: „Každý smysl zbožšťuje jenom sebe sama. Zkrátka, pravda přirozeného náboženství se opírá výlučně o pravdu smyslů.“ (Srov. Přednášky o podstatě náboženství, Praha 1953, s. 103.) Myšlenky o smyslovosti (schopnosti smyslového vnímání) jakožto základu pro zbožštění přírodních jevů zahrnul Feuerbach už do své práce Grundsätze der Philosophie der Zukunft^[191] [Zásady filozofie budoucnosti], 1843, česky 1959, plně je pak rozvinul ve spise Das Wesen der Religion [Podstata náboženství], 1845, česky 1920. — 75

³⁹ Lenin má na mysli známou formulaci základní filozofické otázky v Engelsově práci Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie^[164] (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967); totéž místo má Lenin na zřeteli v tomto svazku na s. 78. — 75

⁴⁰ Termín *agnosticismus* poprvé použil v roce 1869 anglický přírodovědec T. Huxley. V článku K dvacátému pátému výročí úmrtí Josefa Dietzgena (1913) vysvětluje Lenin význam tohoto termínu takto: „Agnosticismus (od řeckých slov *a — ne* a *gnósis — poznání*) je kolísání mezi materialismem a idealismem, tj. v praxi kolísání mezi materialistickou vědou a kněžourstvím. K agnostikům patří stoupenec Kantovi (kantovci), Humovi (pozitivisté, realisté aj.) a soudobí „machisté““ (V. I. Lenin, Sebrané spisy 23, Praha 1985, s. 142). — 79

⁴¹ Lenin tu srovnává vztah materialisty Feuerbacha a subjektivního idealisty Macha k přírodním vědám. Vztah Machovy filozofie k přírodním vědám charakterizoval Lenin v knize Materialismus a empiriokriticismus (viz V. I. Lenin, Sebrané spisy 18, Praha 1984). — 79

⁴² J. Dietzgen rozvíjel analogické myšlenky. Například v jedné z podkapitol knihy Podstata duševní práce^[152] napsal: „Už dávno, zejména v dobách křesťanství, se stalo zvykem pohlížet s opovržením na věci hmotné, smyslově vnímatelné, tělesné, jež rozežírají moli a rez“ (srov. český překlad, Praha 1902). — 79

⁴³ Lenin srovnává Feuerbachův mylný výrok, že „i duchovní činnost je tělesná“, s analogickými myšlenkami J. Dietzgena, jež se vyskytují v řadě jeho prací. Dietzgen vystupoval proti idealistickému

odtrhávání myšlení od jeho materiálního substrátu, tj. od mozku, a chybně „rozšířil“ pojem hmoty, neboť do něj zahrnul i myšlení. Marx poukazoval na „jistou zmatenost“ Dietzgenových pojmů, když se obeznámil s rukopisem jeho knihy *Podstata duševní práce* (viz dopis L. Kugelmannovi z 5. prosince 1868. K. Marx - B. Engels, Spisy 32, Praha 1970, s. 655). Dietzgenovo směřování základních filozofických kategorií postřehl Lenin také při studiu jeho knihy *Menší filozofické spisy* (viz tento svazek, s. 397, 398, 401–402 aj.). V *Materialismu a empiriokriticizmu* Lenin dokázal neopodstatněnost Dietzgenových pokusů rozšířit pojem hmoty (viz *Sebrané spisy* 18, Praha 1984, s. 271–278). Přitom uvádí: „Že i myšlenka i hmota jsou ‚skutečné‘, tj. že existují, je správné. Ale říkat o myšlence, že je materiální, znamená udělat chybný krok vedoucí k směřování materialismu s idealismem. V podstatě je to spíše nepřesnost Dietzgenova vyjadřování...“ (tamtéž, s. 272). — 80

- ⁴⁴ Feuerbach dále nerozvinul „zárodky“, „počátky“ historického materialismu, jež u něj zaznamenává zde i v následujícím textu Lenin (viz tento svazek, s. 84, 85). Jak si povšiml už Engels, Feuerbach se v chápání společenského života ještě „nevymanol z tradičních idealistických pout; doznává to slovy: ‚směřem zpět s materialisty souhlasím, směrem dopředu však s nimi nesouhlasím...“ (K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 310). — 80
- ⁴⁵ O zárodcích historického materialismu u Černyševského se mluví také v Plechanovově knize o N. G. Černyševském; Lenin si při její četbě zatrhl příslušná místa (viz např. tento svazek, s. 563, 573 až 574). — 85
- ⁴⁶ *Neue Rheinische Zeitung* — noviny vydávané Marxem a Engelsem vycházely jako deník v Kolíně nad Rýnem od 1. června 1848 do 19. května 1849. List vystupující ve jménu demokracie reprezentoval zájmy všech pokrokových sil v Německu a především dělnické třídy. Marx a Engels ve svých pracích uveřejněných v těchto novinách zformulovali řadu důležitých teoretických stanovisek, k nimž dospěli na základě zkušeností z revoluce 1848–1849 (o formách buržoazního státu, o revoluční diktatuře lidu, o sjednocení dělnické třídy, o zapojení širokých rolnických mas do revolučního boje aj.).

Engelsova kniha *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* [Postavení dělnické třídy v Anglii] byla vydána roku 1845 (viz K. Marx, B. Engels, Spisy 2, Praha 1958, s. 233–508). V této práci Engels prozkoumal podmínky vzniku a vývoje průmyslového proletariátu

i jeho stále větší zbídačování, přesvědčivě popsal hospodářské krize a poukázal na historickou úlohu proletariátu při svržení kapitalismu. — 85

- 47 Lenin má na mysli tato Feuerbachova slova: „...božství se skládá takřkajíc ze dvou součástí, z nichž jedna náleží fantazii člověka, druhá přírodě. Modli se! říká jedna část, bůh, oddělený od přírody. Pracuj! říká druhá část, neoddělená od přírody, bůh, který jen vyjadřuje její podstatu; neboť příroda je pracovitá včela, bohové trubci!“ (srov. L. Feuerbach, Přednášky o podstatě náboženství, Praha 1953, s. 292). — 86
- 48 Je míněn Feuerbachem uvedený citát ze spisu P. Gassendiho *Exercitationum paradoxicarum adversum Aristoteleos*^[216] [Paradoxní cvičení proti aristotelikům], 1624 (viz L. Feuerbach, Přednášky o podstatě náboženství, Praha 1953, s. 306). — 89
- 49 *Antropologický princip* je základní tezí Feuerbachovy filozofie, podle níž je člověk součástí přírody, biologickou bytostí. Antropologický princip byl namířen proti náboženství a idealismu. Zkoumá však člověka odtrženě od konkrétně historických společenských vztahů, nepoukazuje na jeho skutečnou společenskou podstatu a vede k idealistickému chápání zákonů historického vývoje. Rovněž N. G. Černyševskij vycházel v boji proti idealismu z antropologického principu a věnoval této otázce zvláštní práci nazvanou *Antropologický princip ve filozofii* (viz N. G. Černyševskij, *Vybrané filozofické spisy III*, Praha 1953, s. 108–167). — 90
- 50 Ve spise *Theogonie nach den Quellen des Klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*^[175] [Teogonie podle pramenů klasického, hebrejského a křesťanského starověku] z roku 1857 zkoumá Feuerbach vznik představ o bohu (řecky *θεογονια* = původ neboli zrození bohů). Leninem uváděné paragrafy 34 a 36 jsou nazvány „Křesťanská“ přírodověda a Teoretický základ teismu. — 91
- 51 *Konspekt Feuerbachovy knihy Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie* [Výklad, rozbor a kritika Leibnizovy filozofie] je zapsán ve zvláštním sešitě označeném Feuerbach; konspekt byl pořízen podle IV. dílu druhého německého vydání Feuerbachových spisů^[181]. Lenin věnuje především pozornost Feuerbachovu výkladu Leibnizova filozofického systému, upozorňuje na idealistický charakter tohoto systému a zároveň zdůrazňuje dialektičnost jeho myšlení. Porovnáváme-li začátek konspektu s úvodními pasá-

žemi článku Karel Marx, v němž se Lenin zabývá vývojem Feuerbachových názorů na základě srovnání původního Feuerbachova textu s dodatky z roku 1847, docházíme k přesvědčení, že konspekt byl napsán před dokončením uvedeného článku, jehož rukopis byl odeslán z Bernu do Ruska (do redakce Granatova Encyklopedického slovníku) 4. (17.) listopadu 1914. V tomto vydání je konspekt Feuerbachovy knihy o Leibnizově filozofii zařazen před Konspekt Hegelovy knihy Logika jako věda bez ohledu na to, že na něm Lenin zřejmě začal pracovat později (viz poznámku 31), a to proto, aby konspekty obou Feuerbachových děl následovaly za sebou a aby nebyla narušena posloupnost konspektů Hegelových prací.

Spis o Leibnizově filozofii napsal Feuerbach roku 1836 a dodatky k němu v roce 1847 (první německé vydání vyšlo roku 1837, doplněné 1848, v pátém svazku prvního vydání Feuerbachových spisů). — 93

- ⁵² Na místě označeném Leninem Feuerbach píše: „Spinozova filozofie je *dalekohledem*, jenž ukazuje lidskému oku věci, které by jinak nevidělo pro velkou vzdálenost; Leibnizova filozofie je *drobnohledem* umožňujícím nám spatřit předměty, které bychom jinak nepostřehli pro jejich nepatrnost a jemnost.“ (Viz L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Bd. IV, 1910, s. 34.) — 95
- ⁵³ Viz Marxův dopis Engelsovi z 10. května 1870^[293], v němž Marx píše o své „úctě k Leibnizovi“; toto místo je vyznačeno v Leninově Konspektu korespondence (viz V. I. Lenin, *Konspekt Perepiski K. Marksa a F. Engelsa 1844—1883* let, Moskva 1959, s. 129). — 96
- ⁵⁴ *Entelechie* — termín idealistické filozofie označující původně u Aristotela vnitřní účel předmětu, který se svým vlastním působením mění z možného ve skutečný. Entelechie je podle Leibnize snaha monády realizovat potenciálně v ní obsaženou dokonalost. — 97
- ⁵⁵ Lenin má na mysli tento Feuerbachův výrok: „Předurčená harmonie, jakkoli je to Leibnizovo milované dítě, je jeho slabou stránkou... Předurčená harmonie, chápaná v čistě vnějším smyslu ve vztahu k monádě, zásadně odporuje duchu Leibnizovy filozofie“ (*Sämtliche Werke*, Bd. IV, Stuttgart 1910, s. 95). Teologický pojem „předurčená harmonie“ Leibniz zavádí proto, aby vysvětlil, jakým způsobem monády, z nichž každá je individuální a řídí se pouze zákonem svého vnitřního vývoje, jsou zároveň v každém

okamžiku přísně sladěny, nacházejí se ve vzájemné harmonii. Podle Leibnize to lze objasnit tím, že bůh už při stvoření monád zajistil jejich jednotu, stanovil předem jejich soulad. — 98

⁶⁶ *Okazionalismus* (z lat. *occasio* — příležitost) náboženskoidealistický filozofický směr 17. století, vycházející z myšlenky dualismu duše a těla, kterou formuloval R. Descartes. Okazionalisté prohlašovali, že duše a tělo jsou zvláštními, samostatnými podstatami, že všechny činnosti (fyzické i psychické) a souvislosti mezi nimi řídí bůh, že člověk je zcela závislý na „božské prozřetelnosti“ atd. Hlavními představiteli okazionalismu byli J. Clauberg, A. Geulincx a N. Malebranche. — 98

⁶⁷ *Theodicea* (ospravedlňování boha) — zkrácený název Leibnizovy knihy *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*^[289] [Úvahy o Theodiceji týkající se dobroty boží, svobody lidské vůle a původu zla], 1710; její ruský překlad byl vydán v letech 1887—1892.

Ontologický důkaz existence boží — jeden z nejrozšířenějších teologických pokusů logicky dokázat existenci boha a tím zároveň také racionálně zdůvodnit víru v něj; poprvé jej zformuloval jeden z „církevních otců“ Augustinus Aurelius (354—430) a dále rozpracoval středověký scholastický teolog Anselm, arcibiskup z Canterbury (1033—1109). „Tento důkaz,“ napsal Engels, „zní: Myslíme-li si boha, pak si jej myslíme jako souhrn všech dokonalostí. K souhrnu všech dokonalostí patří však především jsoucnost, neboť nejsoucí bytost je nutně nedokonalá. Musíme tedy k božím dokonalostem počítat i jsoucnost. Bůh tedy musí existovat“ (K. Marx-B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 64). K ontologickému důkazu se kriticky stavěli mnozí filozofové ve středověku i v novověku (včetně J. Locka, Voltaira aj.). Materialističtí filozofové vyvrátili jak ontologický, tak i ostatní důkazy existence boha, jež podle Marxe „nejsou ničím jiným než *prázdnými tautologiemi*“ (K. Marx-B. Engels, Iz rannich proizvedenij, 1956, s. 97). — 98

⁶⁸ Leibnizův spis *Nouveaux essais sur l'entendement humain*^[288] napsaný 1704 a vydaný 1765 (česky: *Nové úvahy o lidské soudnosti*, Praha 1932) je zaměřen proti Lockově knize *An Essay concerning Human Understanding*, 1690 (český výbor: J. Locke, *Esej o lidském rozumu*, Praha 1984), v němž je vypracována senzualistická teorie poznání. K základní tezi senzualismu „*nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*“ (nic není v rozumu, co by předtím

nebylo ve smyslech) Leibniz při obhajobě racionalismu dodává „nisi intellectus ipse“ (kromě rozumu samého). — 98

- ⁶⁰ Lenin zde připomíná, že Kant považoval za nutné nepodmíněné a pravdivé pouze apriorní soudy, nezávislé na zkušenosti, což je jedna ze základních tezí Kantovy idealistické teorie poznání. V dalším textu Lenin sleduje Feuerbachovo srovnání hlavních Leibnizových a Kantových spisů (viz tento svazek, s. 99). — 98
- ⁶⁰ Je míněno dílo německého karteziánského filozofa J. Clauberga *Defensio Cartesiana*[¹⁸⁵] [*Obrana karteziánství*], Amsterdam 1652. — 100
- ⁶¹ *Feuerbachova* latinská *disertace De Ratione una, universali, infinita*, napsaná roku 1828 jako podklad pro získání práva přednášet na univerzitě v Erlangenu, byla vydána v německém překladu pod názvem *Über die Vernunft; ihre Einheit, Allgemeinheit, Unbegrenztheit*[¹⁹⁷], [O rozumu, jeho jednotě, všeobecnosti a neomezenosti] ve IV. svazku Bolinova a Jodlova vydání Feuerbachových spisů, Stuttgart 1910. — 102
- ⁶² Lenin má na mysli Feuerbachovu studii o Spinozovi a Herbartovi (1836)[¹⁹⁵], otištěnou ve 4. svazku druhého německého vydání Feuerbachových spisů. — 103
- ⁶³ Lenin má na mysli Feuerbachův dopis K. Marxovi z roku 1843, v němž autor kritizuje Schellingovu filozofii (viz L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, Bd. IV, 1910, s. 434–440). Tento dopis je odpovědí na Marxův dopis z 3. října 1843 (viz K. Marx - B. Engels, *Spisy* 27, Praha 1968, s. 474–476). — 103
- ⁶⁴ *Konspekt Hegelovy knihy Logika jako věda* je zapsán ve třech sešitech, průběžně prostránkových čísly 1–115 a nadepsaných: Hegel. Logika I, Hegel. Logika II, Hegel. Logika III. Na desky prvního sešitu napsal Lenin také název celé řady: Sešity k filozofii. Hegel, Feuerbach aj.; na vnitřní straně obálky je zaznamenán obsah jednotlivých svazků Hegelových spisů (viz tento svazek, s. 107); první čtyři stránky rukopisu mají menší formát než sešit, byly do něj vlepeny a jsou stejné jako list, na němž je uveden obsah svazků Feuerbachových a Hegelových spisů (viz s. 362); to svědčí o tom, že sešit Hegel. Logika I začal psát Lenin dříve než ostatní Sešity k filozofii z let 1914–1915 (viz poznámku 31). Na obálku druhého sešitu Lenin připsal: NB s. 76 (na této stránce začíná konspekt

třetí kapitoly Nauky o pojmu nazvané Idea — viz tento svazek, s. 195). Na konci 111. stránky (3. sešitu) je uvedeno datum, kdy Lenin konspekt ukončil: *Zakončení Logiky* 17. XII. 1914. Za stránkou 115, tj. poslední stránkou konspektu, jsou prázdné listy a na posledních dvou stránkách sešitu nadepsaného Hegel. *Logika III* se nacházejí *Poznámky k nejnovější literatuře o Hegelovi* (viz s. 363—366). Souběžně s Hegelovým spisem *Logika jako věda* Lenin konspektoval řadu oddílů první části *Encyklopedie filozofických věd*.

Konspekt Hegelova stěžejního díla zaujímá ústřední místo mezi Leninovými filozofickými konspekty z let 1914—1915. Lenin v něm poukazuje na idealismus a historickou omezenost Hegelovy *Logiky* a zároveň dokazuje, že Hegel v mystické formě zkoumá „odraz pohybu objektivního světa v pohybu pojmu“ (s. 183). Lenin analyzuje všechny základní zákony, kategorie a prvky dialektiky, jejich sepětí s praxí, vztah dialektiky, logiky a teorie poznání i dialektický charakter vývoje filozofie přírodních věd a techniky. Konspekt obsahuje velmi důležitý Leninův fragment o prvcích dialektiky (viz s. 221—222). — 105

⁶⁵ První německé vydání Hegelových spisů bylo publikováno v letech 1832—1845 (svazek 1—18), v roce 1887 vyšly jako 19. svazek dvoudílné dodatky. Lenin si poznamenal obsah těchto svazků na vnitřní stranu obálky sešitu nadepsaného Hegel. *Logika I* (viz tento svazek, s. 107). — 109

⁶⁶ *Logika jako věda* [Wissenschaft der Logik] je Hegelovým stěžejním spisem. Na základě idealistického principu identity bytí a myšlení zkoumá Hegel logické kategorie jako momenty absolutní ideje, v níž spatřoval základ veškeré skutečnosti. V knize *Logika jako věda* je formou samovývoje pojmu systematicky vyložena Hegelova idealistická dialektika. Toto dílo se skládá ze tří knih: první (*Učení o bytí*) byla vydána v Norimberku počátkem roku 1812, druhá (*Podstata*) v roce 1813, třetí (*Nauka o pojmu*) roku 1816. V roce 1831 začal Hegel připravovat nové vydání tohoto spisu, stačil však přepracovat pouze první knihu a napsal k druhému vydání předmluvu (s datem 7. listopad 1831). — 109

⁶⁷ Viz Aristotelés, *Metafyzika*, I, 1, Praha 1946, s. 36. — 112

⁶⁸ *Parmenidés* — Platónův dialog pojmenovaný podle hlavního představitele elejské školy (viz poznámku 110). V dialogu Platón dialekticky rozvíjí své učení o idejích. V *Přednáškách o dějinách*

filozofie (příslušné místo si Lenin poznamenal — viz tento svazek, s. 293) Hegel označil dialog Parmenidés za „mistrovské dílo Platónovy dialektiky“, zároveň však poukazuje na to, že v něm má ještě Platónova dialektika spíše negativní než pozitivní charakter, neboť když píše o rozporech, málo zdůrazňuje jejich jednotu. Srov. G. W. F. Hegel, Dějiny filozofie II, Praha 1965, s. 148, český překlad dialogu: Platón, Parmenidés, Praha 1936. — 118

- ⁶⁹ Lenin má zřejmě na mysli Kantův výrok z předmluvy k druhému vydání Kritiky čistého rozumu^[370]: „Musel jsem tedy odsunout vědění, abych získal místo *pro víru*.“ (Srov. I. Kant, Kritika čistého rozumu, Bratislava 1979, s. 49.) Tato věta vyjadřuje rozpornost Kantova systému, jeho snahu „smířit“ nesmířitelné: víru a vědění, vědu a náboženství. Lenin ve svém konspektu dále píše: „Kant snižuje vědění, aby udělal místo víře (viz tento svazek, s. 176). — 120
- ⁷⁰ Viz B. Engels, Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie^[164] (K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 306 až 307). — 122
- ⁷¹ Není náhoda, že Hegel při výkladu kategorie bytí připomíná eleaty (o nich viz poznámku 110). Chápe-li logiku jako vývoj absolutní ideje v čisté podobě, pak v dějinách filozofie vidí historický proces tohoto vývoje. Proto podle Hegela musí být každá logická kategorie historicky vyjádřena v určitém filozofickém systému (bytí eleaty, nicota buddhismem, dění Hérakleitem atd.). „To, co je první ve vědě, muselo se projevit historicky jako první.“ Za svým výpiskem této formulace Lenin podotýká, že „to zní docela materialisticky“, a na jiném místě píše: „Hegel zřejmě chápe svůj samovývoj pojmů a kategorií v souvislosti s celými dějinami filozofie. To dodává celé Logice ještě jednu *novou* stránku.“ (Viz tento svazek, s. 124 a 133.) — 123
- ⁷² *Abstrakte und abstruse Hegelei* (abstraktní a temná hegelovština) — výraz B. Engelse. Viz Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie^[164] (K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 302). — 125
- ⁷³ Viz tamtéž, s. 305—306. — 126
- ⁷⁴ Myšlenku o nekonečnosti hmoty a procesu jejího poznání Lenin rozvíjí v knize Materialismus a empiriokriticismus (viz V. I. Lenin, Sebrané spisy 18, Praha 1984, s. 287—295). — 131

- ⁷⁵ *Überschwenglich* (nadměrný, upřílišněný, zveličený, přehnaný, dovedený do krajnosti) — termín užívaný J. Dietzgenem při charakteristice vztahu mezi absolutní a relativní pravdou, hmotou a duchem atp. Lenin užívá tento termín v řadě svých prací při výkladu materialistického pojetí dialektiky pojmu. — 132
- ⁷⁶ O Leibnizových monádách Lenin píše rovněž v Konspektu Feuerbachovy knihy *Výklad, rozbor a kritika Leibnizovy filozofie* (viz tento svazek, s. 95—99). — 133
- ⁷⁷ *Antinomie* — rozpor mezi dvěma logicky stejně dokazatelnými tvrzeními. Kant se domníval, že lidský rozum nutně propadá antinomii, upadá do rozporu se sebou samým, když se pokouší překročit meze smyslové zkušenosti a poznat svět jako celek. Kant rozeznával čtyři antinomie: 1. svět má počátek v čase a prostoru; svět je nekonečný, 2. každá složená substance se skládá z jednoduchých částí; není nic jednoduchého, 3. na světě existují svobodné příčiny; není svobody, všechno je podřízeno pouze zákonům přírody, 4. existuje nějaká nutná bytost (bůh) jako část nebo příčina světa; žádná absolutně nutná bytost neexistuje (srov. I. Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*, Praha 1972, s. 163—164). Tyto antinomie užíval Kant jako závažné argumenty pro svůj agnosticismus, neboť podle něj vymezovaly rozumu hranice jeho možností a tím chránily víru před jeho zásahy. Zároveň Kant ve svém učení o antinomiích konstatoval objektivnost rozporů v poznávajícím myšlení a to přispělo k dalšímu rozvoji dialektiky. Už Hegel poukázal na formální, omezený charakter Kantových antinomií a podrobil je kritice. Materialistická dialektika vědecky vysvětlila lidské poznání a ukázala, jak se antinomie postupně řeší, jak se lidské poznání přibližuje k objektivní pravdě. — 134
- ⁷⁸ Lenin má zřejmě na mysli Engelsovy úvahy o matematickém nekonečnu a dialektické povaze důkazů ve vyšší matematice, obsažené v *Anti-Dühringu* (viz K. Marx - B. Engels, *Spisy* 20, Praha 1966, s. 70—71, 145—146). — 135
- ⁷⁹ *Narážka na dvojverší Otázka práva ze satirické básně F. Schillera Filozofové, které zní v překladu takto:*
 „Už dávno užívám k čichání svého nosu,
 mohu dokázat, že mám naň právo?“ — 135
- ⁸⁰ Lenin má zřejmě na mysli Engelsovy výroky o diferenciálním

a integrálním počtu v Anti-Dühringu (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 103, 132, 145—146, 147—148, 151—152). — 135

- ⁸¹ Jde o Feuerbachovu poznámku v díle *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* [Prozatímní teze k reformě filozofie] z roku 1842: „To, co v člověku *nefilozofuje*, co je v něm naopak *proti* filozofii, co *se* v něm *vzpírá* abstraktnímu myšlení, tedy to, co je u Hegela degradováno na pouhou *poznámku pod čarou*, musí filozof pojmut do *textu* filozofie.“ (Srov. L. Feuerbach, *Zásady filozofie budoucnosti a jiné filozofické práce*, Praha 1959, s. 82.) — 139
- ⁸² Je míněn Kantův spis *Kritik der Urteilskraft*, 1790^[271] (česky I. Kant, *Kritika soudnosti*, Praha 1975). — 146
- ⁸³ Slovo *hinüberretten* (zachránit) je převzato z Předmluvy k druhému vydání knihy Anti-Dühring^[167], v němž Engels napsal: „Byli jsme s Marxem snad téměř jediní, kdo z německé idealistické filozofie uchovali vědomou dialektiku a přenesli ji do materialistického pojetí přírody a dějin“ (K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 36). Toto místo uvádí Lenin ve svém článku Karel Marx (viz V. I. Lenin, *Sebrané spisy* 26, Praha 1985, s. 77). — 152
- ⁸⁴ Lenin má na mysli vydání těchto tří děl: G. W. F. Hegel, *Logika jako věda*^[262] (její první dvě knihy vyšly v letech 1812 a 1813); K. Marx - B. Engels, *Manifest Komunistické strany*^[289] (napsán koncem roku 1847, vydán v únoru 1848); Ch. Darwin, *O původu druhů*^[140] (uveřejněno 1859). — 152
- ⁸⁵ *Teleologie* (učení o účelnosti) — idealistický názor, podle něhož nejen lidské činy, ale i celý vývoj v přírodě a dějinách směřuje ve svém celku i v jednotlivostech k předem určenému účelu; přitom je nejčastěji nejvyšším a konečným účelem veškerého vývoje bůh. — 154
- ⁸⁶ Toto místo je uvedeno v kapitole nazvané *Síla a schopnost rozvažovat, jev a nadsmyslový svět* (viz G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, s. 124—145). — 162
- ⁸⁷ *Názory K. Pearsona a jeho knihu The Grammar of Science*^[317] [Gramatika vědy], 1892, charakterizoval Lenin v díle *Materialismus a empiriokriticismus* (V. I. Lenin, *Sebrané spisy* 18, Praha 1984). — 163

⁸⁸ Lenin má zřejmě na mysli místa z Přednášek o podstatě náboženství, v nichž Feuerbach chápe boha jako „abstraktní“ přírodu, „oddělenou od své materiálnosti a tělesnosti“; tyto pasáže si Lenin poznamenal ve svém Konspektu Feuerbachovy knihy (viz například tento svazek, s. 76–78). — 164

⁸⁹ *Malou logikou* nazývá Lenin první část Hegelovy práce Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse^[233] [Encyklopedie filozofických věd] na rozdíl od jeho „velkého“ třísvazkového spisu Logika jako věda. Engels píše o popularitě Hegelovy Encyklopedie v dopise K. Marxovi z 21. září 1874 (viz K. Marx, B. Engels, Spisy 33, Praha 1971, s. 151). Lenin si příslušné místo vypsal při četbě německého vydání čtyřdílné Marxovy a Engelsovy korespondence (viz Konspekt Perepiski K. Marksa a F. Engelsa 1844–1883 godov, Moskva 1959, s. 144 a 419). Viz též Engelsův dopis C. Schmidtovi z 1. listopadu 1891 (K. Marx - B. Engels, Spisy 38, Praha 1974, s. 237). Hegelovu Logiku analyzuje německý buržoazní historik filozofie Kuno Fischer v 8. svazku svého spisu Geschichte der neuern Philosophie^[209] [Dějiny novější filozofie], Heidelberg 1901, s. 330–442); na nedostatky jeho výkladu upozorňuje Lenin dále (viz tento svazek, s. 181). — 166

⁹⁰ Viz G. V. Plechanov, K šedesátému výročí Hegelovy smrti^[239] (Vybrané filozofické spisy I, Praha 1959, s. 395–419). — 168

⁹¹ Viz B. Engels, Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie^[164] (K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 306). — 175

⁹² K. Marx odpověděl na přehlížení Hegela v tehdejší Německu“ v Doslovu k druhému vydání prvního dílu Kapitálu^[207], když psal o svém „napodobování Hegela“: „Přihlásil jsem se proto otevřeně jako žák onoho velkého myslitele, a dokonce jsem v kapitole o teorii hodnoty tu a tam koketoval s jeho charakteristickým vyjadřováním“ (K. Marx - B. Engels, Spisy 23, Praha 1986, s. 37). Lenin zdůrazňuje, jak důležitá je pro pochopení Marxova Kapitálu Hegelova Logika (viz tento svazek, s. 185). — 183

⁹³ Lenin klade proti dialektickému pojetí pohybu Černovovy metafyzické názory, jež podrobil kritice v knize Materialismus a empiriokriticismus (V. I. Lenin, Sebrané spisy 18, Praha 1984). Má na mysli Černovovy úvahy o podstatě mechanického pohybu

- obsažené v práci *Marxismus a transcendentální filozofie*^[62], kde o této otázce polemizuje s B. Engelsem (viz V. M. Černov, *Filosofskije i sociologičeskije studii*, Moskva 1907, s. 65–66). Na neopodstatněnost jeho polemických námitek poukázal Lenin v *Konspektu Hegelových Přednášek o dějinách filozofie* (viz tento svazek, s. 249). — 202
- ⁹⁴ O úloze praxe a techniky v procesu poznání se mluví v konspektu předchozího oddílu Hegelova spisu *Logika jako věda* (viz tento svazek, s. 190–194). — 203
- ⁹⁵ Řešení této rovnice podal K. F. Gauss ve svém díle *Disquisitiones arithmeticae*^[217] [Aritmetická zkoumání], 1801. — 211
- ⁹⁶ Lenin má na mysli Hegelovu poznámku, v níž jsou uvedeny příklady ze dvou spisů Ch. Wolffa: *Anfangsgründe der Baukunst* [Základy stavitelství] a *Anfangsgründe der Fortifikation* [Základy opevňování]. — 212
- ⁹⁷ V *Tezích o Feuerbachovi*^[206] poukazoval Marx na nazíravý charakter dosavadního materialismu a napsal, že „*činnou stránku*, v protikladu k materialismu, rozvíjel idealismus — ale jen abstraktně, protože idealismus samozřejmě nezná skutečnou, smyslovou činnost jako takovou“ (K. Marx - B. Engels, *Spisy* 3, Praha 1958, s. 17). — 213
- ⁹⁸ O dialektice v Platónově díle pojednává Diogenés Laërtios ve III. knize svého spisu *Životy, názory a výroky proslulých filozofů*^[154]. Ve starořečtině vydal spisy Diogena Laërtia H. Hübner, v Lipsku 1830–1833 (sv. 1–2). (Česky: *Diogenés Laërtios, Životy, názory a výroky proslulých filozofů*, Praha 1964.) Tento spis je významným pramenem pro studium názorů starořeckých filozofů. — 222
- ⁹⁹ Je míněn Diogenés ze Sinópy, představitel kynické školy, jemuž současníci dali přezdívku „pes“, protože žil jako žebrák a pohrdal požadavky společenské morálky. — 224
- ¹⁰⁰ To znamená rychlost světla jako mezní rychlost jakéhokoli možného pohybu. O některých způsobech stanovení rychlosti světla se mluví v Leninově poznámce o knize L. Darmstaedtera *Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik* [Příručka k dějinám přírodních věd a techniky] (viz tento svazek, s. 373 až 374). — 227

¹⁰¹ Viz B. Engels, Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie^[164] (K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 306 až 307). — 232

¹⁰² Jde o druhou poznámku k páté kapitole I. dílu Kapitálu^[81] (srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 23, Praha 1986, s. 206), v níž Marx uvádí tento citát z první části Hegelovy Encyklopedie: „Rozum je stejně *lživý* jako *mocný*. Každá lest spočívá ve zprostředkující činnosti, která tím, že nechává objekty působit na sebe navzájem, podle své povahy a vzájemně se opracovávat, aniž se do tohoto procesu bezprostředně vměšuje, přesto uskutečňuje jen *svůj účel*.“ (Hegel, Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, Erster Teil, Die Logik, Berlin 1840, s. 382.) (Srov. G. W. F. Hegel, Logika, Bratislava 1961, s. 262.) — 233

¹⁰³ *Konspekt Hegelovy knihy Přednášky o dějinách filozofie* Lenin vypracoval po dokončení konspektu knihy Logika jako věda, zřejmě počátkem roku 1915; je obsažen ve dvou sešitech nadepsaných „(různé +) Hegel“ a „Hegel“. Na prvních třech stránkách prvního sešitu jsou zaznamenány poznámky o knihách P. Genoffa, P. Volkmana a M. Verworna (viz tento svazek, s. 369—371); na začátku tohoto sešitu je napsáno barevnou tužkou „Viz s. 4“ (na čtvrté straně začíná konspekt Přednášek o dějinách filozofie).

Při konspektování Hegelových přednášek si Lenin všimá těchto rysů jeho metody zkoumání dějin filozofie: sepětí historického a logického požadavku „přísné historičnosti“, okolnosti, že Hegel zkoumá převážně dějiny dialektiky atd., zároveň kritizuje idealistické předpoklady Hegelovy koncepce dějin filozofie a ukazuje, jak Hegel přehlíží nebo falšuje vývoj materialismu. — 237

¹⁰⁴ *Hegelovy Přednášky o dějinách filozofie* poprvé vyšly po autorově smrti v letech 1833—1836 na základě Hegelových poznámek a zápisů jeho posluchačů, zpracovaných K. L. Micheletem. Hegel se zde poprvé pokusil vyložit dějiny filozofie jako zákonitý proces, který postupně směřuje k absolutní pravdě. Toto jeho pojetí K. Marx a B. Engels oceňovali. Engels připomíná, že Hegel zdůrazňuje souvislost mezi logickými kategoriemi a dějinami filozofie, a považuje tyto Hegelovy přednášky za jedno z nejgeniálnějších děl.

Český překlad Hegelova spisu vyšel ve třech svazcích: G. W. F. Hegel, *Dějiny filozofie I*, Praha 1961, *Dějiny filozofie II*, Praha 1965, *Dějiny filozofie III*, Praha 1974. — 239

¹⁰⁵ *Pýthagorovci* — stoupenci objektivně idealistického učení starořeč-

kého filozofa Pýthagora ze Samu. Vytvořili politický a nábožensko-filozofický spolek, který měl v 6. století před n. l. své organizace v řadě měst jižní Itálie. Za podstatu přírodních jevů považovali čísla tvořící určitý „kosmický řád“, který měl být prototypem aristokratického uspořádání společnosti. — 241

106 *De coelo*^[110] [O nebi] — Aristotelovo přírodně filozofické dílo; skládá se ze čtyř knih rozdělených na kapitoly. V novodobých vydáních se tyto knihy označují římskými číslicemi, kapitoly arabskými. — 242

107 *De anima*^[109] [O duši] — Aristotelovo přírodně filozofické dílo; skládá se ze tří knih rozčleněných na kapitoly. Představy pýthagorovců o duši charakterizoval Aristotelés takto: Někteří z nich říkali, že zrnka prachu vířící ve vzduchu také tvoří duši, jiní, že duše je tím, co jimi pohybuje“ (Aristotelés, O duši, Praha 1942, s. 28). Srovnání duše s nebem, jež Lenin uvádí dále, převzal Aristotelés z Platónova dialogu *Timaios* (viz poznámku 146). — 242

108 *Metafyzika*^[111] — soubor Aristotelových prací o „první filozofii“ zkoumající jsoucno jako takové, první příčiny, principy a počátky věcí. Vydavatel a komentátor Aristotelových spisů Andronikos z Rhodu (1. století před n. l.) zařadil tuto sbírku pojednání za díla o přírodě (řecky *fýsis*), proto byla nazvána *Metafyzika* (doslova: to, co následuje za fyzikou). Lenin při jejím konspektování zdůraznil význam kritiky Platónovy objektivně idealistické nauky o idejích, poukázal na Aristotelovy „zájmy, hledání“, na jeho chápání materialismu a dialektiky (viz tento svazek, s. 341–344). Český překlad vyšel roku 1946. — 243

109 Hypotéza o éteru ve starořecké filozofii byla převzata v novověku. V 17. století vznikla myšlenka o éteru jako zvláštním hmotném prostředí, jež zaplňuje veškerý prostor a je nositelem světla, gravitačních sil atd. Ve snaze objasnit rozmanité jevy byly později zaváděny pojmy různých, navzájem na sobě nezávislých druhů éteru (elektrického, magnetického apod.). V souvislosti s úspěchy vlnové teorie světla se nejvíce uplatňoval pojem světelného éteru (Ch. Huygens, A. Fresnel aj.); ještě později se objevila hypotéza o jediném éteru. Koncem 19. a počátkem 20. století byl ve fyzice pojem éteru běžný, v důsledku dalšího vývoje vědy se však dostal do rozporu s nově zjištěnými fakty. Neudržitelnost hypotézy o éteru jako o univerzálním mechanickém prostředí byla dokázána

teorií relativity; racionální prvky obsažené v hypotéze o éteru se odrazily v kvantové teorii pole (pojem vakua). — 243

- ¹¹⁰ *Elejská škola* (konec 6.—5. století před n. l.) je pojmenována podle města Eleje, řecké kolonie v jižní Itálii. V názorech jejího zakladatele Xenofana z Kolofónu byly obsaženy prvky materialismu, avšak názory hlavního představitele školy Parmenida a jeho žáka Zénóna tíhly k idealismu. Na rozdíl od dialektických představ řady starořeckých filozofů, a zejména Hérakleita, o proměnlivé prapodstatě věcí a rozporném vývoji přírody dospěla elejská škola k učení o jediném, nehybném, neměnném, stejnorodém, nepřetržitém a věčném bytí. „Bytí jest, nebytí není,“ tvrdil Parmenidés a popíral význam smyslu jako zdroje poznání. Současně však některé poučky eleatů a zvláště Zénónovy důkazy o rozpornosti pohybu (tzv. Zénónovy aporie) sehrály přes všechny metafyzické závěry kladnou úlohu v rozvoji antické dialektiky, neboť vytyčily otázku vyjádření rozporného charakteru pohybu v logických pojmech. — 243
- ¹¹¹ *Určení* — rozvinutý pojem předmětu, charakterizující jeho podstatné stránky a souvislosti s ostatním světem, jeho vnitřní zákonitý vývoj. Definicí se v daném případě rozumí abstraktní, formálně logické vymezení, které přihlíží pouze k vnějším znakům předmětu. — 244
- ¹¹² Lenin cituje Engelsova slova z Předmluvy k druhému vydání *Anti-Dühringa*^[167] (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 40). Později Lenin toto místo vysvětluje podrobněji (viz tento svazek, s. 254). — 244
- ¹¹³ Jde o 39. paragraf VI. knihy díla Diogena Laërtia *Životy, názory a výroky proslulých filozofů*^[154] v deseti knihách (viz poznámku 98) a 8. paragraf III. knihy *Pyrrhonových tezí*^[873] od Sexta Empeirika. Ve druhém vydání Hegelových *Přednášek o dějinách filozofie* bylo toto pokračování anekdoty vynecháno. — 248
- ¹¹⁴ Je míněn *Pierre Bayle, Dictionnaire historique et critique*^[133] [Historický a kritický slovník] poprvé vydaný v letech 1695—1697. — 248
- ¹¹⁵ Lenin tu poukazuje na francouzský překlad prvního dílu spisu T. Gomperze *Griechische Denker*^[320] [Řečtí myslitelé], 1896; v ruském překladu nazvaném *Grečeskije mysliteli* (sv. 1, Petrohrad 1911) je uvedené místo na s. 170—175. — 249

- ¹¹⁶ Míní se l. paragraf práce V. M. Černova *Marxismus a transcendentální filozofie*^[62] (viz poznámku 93). — 249
- ¹¹⁷ *Hérakleitos* z Efesu (kolem 540—480 před n. l.) žil ve skutečnosti dříve než *Zénón* z Eleje (kolem 490—430 před n. l.). Hegel vykládá *Hérakleita* až po *eleatech* proto, že jeho filozofie, a hlavně dialektika dospěla dále než dialektika a filozofie *elejská*, zejména ve srovnání s dialektikou *Zénónovou*. Jestliže podle Hegela filozofie *eleatů* vyjadřovala kategorii bytí, pak *Hérakleitova* filozofie se stala historickým výrazem vyšší, konkrétnější a pravdivější kategorie dění. Je to jeden z příkladů toho, jak Hegel „přizpůsobuje“ dějiny filozofie kategoriím své logiky. Současně však zde postřehl skutečnou zákonitost dějin filozofie jako vědy. Toto posunutí chronologie při zkoumání toho, jak se v dějinách utvářela ta či ona stránka (kategorie) současného filozofického poznání, je oprávněné, je-li toto zkoumání vývoje dané stránky oproštěno od historických nahodilostí. Ve fragmentu K otázky dialektiky píše Lenin o „kruzích“ ve filozofii a uvádí: „Antická — od Demokrita k Platónovi a k dialektice *Hérakleitově*.“ Poznámává k tomu: „...je nutná chronologie *osob?* Nikoli!“ (Viz tento svazek, s. 337.) — 251
- ¹¹⁸ Dílo *De mundo* [O světě], zařazené do *Aristotelových* spisů, napsal po *Aristotelově* smrti neznámý autor na konci prvního nebo na začátku druhého století n. l. — 252
- ¹¹⁹ *Symposion* [Hostina] — dialog o podstatě lásky je pro svou uměleckou hodnotu jedním z nejlepších *Platónových* děl. Zároveň s dalšími filozofickými problémy se v dialogu rozvíjí objektivně idealistické učení o idejích jako nehybných, neměnných, absolutních duchovních podstatách, jejichž svět je protikladný proměnlivému a pomíjejícímu světu smyslově uchopitelných věcí. *Platón* vyslovuje své námitky proti *Hérakleitovým* dialektickým názorům ústy jednoho z řečníků, kteří vystupují v dialogu, a to lékaře *Eriximacha* (viz *Platón, Symposion*, Praha 1947). — 252
- ¹²⁰ Předmluva k druhému vydání *Engelsova* spisu *Anti-Dühring*^[147] (*K. Marx - B. Engels, Spisy* 20, Praha 1966, s. 40). — 254
- ¹²¹ Je míněn spis *Sexta Empeirika Proti matematikům*^[371], skládající se z jedenácti knih. z nichž šest je věnováno kritice gramatiky, rétoriky, geometrie, astronomie a hudby a pět (*Proti dogmatikům*) kritice logiky, fyziky a etiky. — 256

- ¹²² Machovo subjektivně idealistické učení o počítčích kritizoval Lenin v knize *Materialismus a empiriokriticismus*, kapitola I, část 1 a 2 (viz V. I. Lenin, *Sebrané spisy* 18, Praha 1984, s. 57–85). — 257
- ¹²³ *Homoioimerie* — termín, jímž podle Aristotela označil Anaxagorás malé hmotné částičky, skládající se z nescíslného množství ještě menších částic a obsahující nekonečnost všech existujících kvalit („vše ve všem“). Samy o sobě jsou tyto částičky inertní, do pohybu je uvádí nús (rozum), který si Anaxagorás představoval jako jakousi nejjemnější a nejlehčí hmotu. Slučováním a rozlučováním částiček vysvětloval veškerý vznik a zánik. V dochovaných fragmentech Anaxagorás nazývá tyto částičky „semeny“ nebo „věcmi“, homoioimeriemi je pojmenovává až Aristotelés. — 257
- ¹²⁴ *Sofisté* (z řeckého *sofos* — moudrý) — od druhé poloviny 5. století před n. l. tak byli nazýváni učitelé filozofie a řečnictví. Netvořili jednotnou školu. Nejcharakterističtějším společným rysem sofistů bylo jejich přesvědčení o relativnosti všech lidských představ, etických norem a hodnot, vyjádřené Prótagorou ve známé větě: „Mírou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou.“ V první polovině 4. století před n. l. se sofistika zvrhla v neplodnou hru s logickými pojmy. — 260
- ¹²⁵ *Fenomenalismus* — směr subjektivního idealismu, který odtrhává jev od podstaty a zkoumá jej pouze jako souhrn lidských počitků. Fenomenalisty byli například machisté. V marxistické kritice fenomenalismu sehrála důležitou úlohu Leninova kniha *Materialismus a empiriokriticismus* (viz V. I. Lenin, *Sebrané spisy* 18, Praha 1984). — 261
- ¹²⁶ Srov. L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*^[181] [Zásady filozofie budoucnosti a jiné filozofické práce, Praha 1959, s. 116–118]. — 263
- ¹²⁷ Lenin má na mysli toto Feuerbachovo tvrzení: „Na začátku fenomenologie nemáme před sebou nic víc než rozpor mezi *slovem*, které je obecné, a *věcí*, která je vždy jednotlivá“ [Zásady filozofie budoucnosti a jiné filozofické práce, Praha 1959, s. 118]. — 263
- ¹²⁸ *Menón* — Platónův dialog namířený proti sofistům. Platón se v tomto dialogu zabývá pojmem ctnost a nastiňuje v něm mystickou „teorii rozpomínání“ spojenou s výkladem podstaty poznání. Viz Platón, *Menón*, Praha 1941. — 264

- ¹²⁹ Lenin se zde zmiňuje o těchto filozofických dílech G. V. Plechanova: O vývoji monistického názoru na dějiny (1895) (viz Vybrané filozofické spisy I, Praha 1959, s. 474–720); Materialismus militans. Odpověď p. Bogdanovovi (1908–1910); články proti kantovcům: Bernstein a materialismus (1898), Conrad Schmidt proti Karlu Marxovi a Bedřichu Engelsovi (1898), Cant proti Kantovi aneb duchovní odkaz p. Bernsteina (1901) aj., které byly shrnuty ve sborníku Kritika našich kritiků (Petrohrad 1906); Základní otázky marxismu (1908) (viz Vybrané filozofické spisy II, Praha 1960, s. 322–334, 347–410, 470–590; III, Praha 1961, s. 115 až 179, 184–273). — 265
- ¹³⁰ Je míněn Xenofóntův spis Obrana Sókratova, který ve formě vzpomínek popisuje Sókratovo vystupování před soudem, když byl obviněn, že „nevěří v bohy, ve které věří obec, a že zavádí nová božstva; rovněž... že kazí mládež“. Xenofóntův spis měl obhajovat Sókrata před veřejností (viz Xenofón, Vzpomínky na Sókrata, Praha 1972). O Sókratově řeči před soudem podává také svědectví Platón v díle Obrana Sókratova (viz Platón, Obrana Sókratova, Praha 1971). — 265
- ¹³¹ *Kýrenaikové neboli hédonikové* — starořecká filozofická škola založená Aristippem v 5. století před n. l. v Kýréně (severní Afrika). Její stoupenci uznávali objektivní existenci věcí, ale považovali je za nepoznatelné. Tvrdili, že s jistotou lze mluvit pouze o subjektivních pocitech. Senzualistickou teorii kýrenaiků doplňuje senzualistická etika — učení o smyslovém požitku, který je cílem lidského jednání. Cíl života spatřovali v rozkoši (řecky hédoné, proto též nazývána školou hédonistickou). Z této školy vyšla řada představitelů antickeho ateismu. — 267
- ¹³² Mínil se část *Aristippovská a kýrénská neboli hédonistická škola* (zpracoval M. Heinze) v knize F. Ueberwega Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums^[386] [Nástin dějin starověké filozofie], 10. Auflage, Berlin 1909.
- Theaitétos* — jeden ze základních Platónových dialogů, v němž autor vykládá svou teorii poznání a kritizuje názory Hérakleita, Démokrita a dalších starořeckých materialistů, jimž připisuje ztotožňování vědění a počitků, absolutní relativismus apod.; poznání nazývá nahlédnutím rozumu do světa idejí; rozum může nahlížet a rozpomínat se na svět idejí, protože k němu svým původem náleží. Jednou z osob diskutujících v tomto dialogu je

představitel kýrénské školy matematik Theodóros, u něhož Platón studoval matematiku. (Viz Platón, Theaitétos, Praha 1933). — 267

- ¹³³ Platón vystupoval proti antické a zejména athénské demokracii a pokoušel se teoreticky zdůvodnit aristokratickou formu otrokářského státu. Společnost se má v „ideálním státě“ podle něho dělit na tři vrstvy: filozofy neboli vládcy, kterým náleží veškerá moc, strážce (vojáky) a výrobce (zemědělce a řemeslníky). Marx napsal v I. dílu Kapitálu o Platónově „ideálním státě“: „Platónova republika, pokud se v ní dělba práce rozvíjí jako státotvorný princip, je jen athénskou idealizací egyptského kastovníctví“. (Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 23, Praha 1986, s. 400.) — 268
- ¹³⁴ *Faidón* — dialog, v němž Platón líčí Sókratovy poslední hodiny a jeho smrt a vykládá své učení o idejích a o nesmrtnosti duše. Dialog byl napsán zhruba v době kolem 80.–70. let 4. století před n. l., kdy se Platón už seznámil s pýthagorovskou filozofií, jejíž vliv se projevil v tomto dialogu (viz Platón, Faidón, Praha 1941). — 268
- ¹³⁵ *Sofisté* — dialog, v němž Platón kritizuje názory sofistů a eleatů a rozvíjí objektivně idealistické pojetí dialektiky i své mystické učení o idejích (viz Platón, Sofisté, Praha 1933). — 269
- ¹³⁶ Hegelovou tezí, že „všechno, co je skutečné, je rozumné a všechno, co je rozumné, je skutečné“, vyloženou v předmluvě k jeho Filozofii práva, se zabývá Engels v práci Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie. (Viz K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 295–298.) — 270
- ¹³⁷ Aristotelovu kritiku Platónova učení o idejích zkoumá Lenin rovněž ve svém Konspektu Aristotelovy Metafyziky (viz tento svazek, s. 339–347). — 271
- ¹³⁸ Viz L. Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*^[205] [Proti dualismu těla a duše], *Sämtliche Werke*, Bd II, 1904, s. 357. — 273
- ¹³⁹ Lenin má na mysli problém vzniku myšlení a vědomí, jak jej formuloval Engels ve spise *Anti-Dühring*^[100] (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 56–57). — 273
- ¹⁴⁰ *Stoikové* — představitelé filozofického směru založeného v Athénách Zénónem z Kitia počátkem 3. století před n. l. a přetrvávajícího

až do 6. století n. l. Dějiny stoicismu se dělí na tři období: starou, střední a novou stou. Názory stoiků na přírodu se vytvářely pod vlivem Hérakleitova, Aristotelova a zčásti i Platónova učení. Stoikové rozlišovali dva principy světa: pasivní, jímž je látka bez kvalit, a aktivní, který označovali jako rozum, logos, bůh, „tvůrčí oheň“ pronikající veškerou látku. V teorii poznání vycházeli stoikové ze senzualistických předpokladů a považovali smyslové představy za zdroj všeho vědění; za kritérium pravdivosti poznatku pokládali „kataleptickou“ představu, jež je věrným otiskem předmětu. Příčinnou podmíněnost událostí chápali v duchu fatalismu a teleologie, což se do značné míry projevilo v jejich etice, kladoucí do popředí pojem „povinnosti“ a spatřující největší dobro v ctnosti, v životě, který je v souladu s přírodou, s „univerzálním rozumem“ (lidskou přirozeností je podle nich rozum, proto člověk má žít rozumně). Konzervativní etika stoiků požadující smíření se se skutečností měla velký podíl na vzniku křesťanství. — 278

- ¹⁴¹ Lenin porovnává Epikúrovu myšlenku s Feuerbachovým stanoviskem vyjádřeným v řadě jeho prací: podstatou boha není nic jiného než zbožštěná lidská podstata. Obdobnou myšlenku si Lenin poznamenal například v konspektu Přednášek o podstatě náboženství (viz tento svazek, s. 83). — 287
- ¹⁴² *Tropy* — argumenty, jimiž se antičtí skeptikové snažili dokázat, že smyslové vjemy jsou zcela relativní a že věci jsou nepoznatelné. Prvních deset tropů zřejmě zformuloval řecký skeptik Ainesidémós (1. století před n. l.); později římský filozof Agrippa (1.—2. století n. l.) k nim přidal pět nových tropů. O skepticismu viz rovněž poznámku 20. — 288
- ¹⁴³ *Novoplatonikové* — stoupenci mystického filozofického učení, jehož základem byl Platónův idealismus. V novoplatonismu (hlavou školy byl Plótínos), jehož rozvoj spadá do 3.—5. století, se sloučilo stoické, epikúrovské a skeptické učení s filozofií Platónovou a Aristotelovou (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 3, Praha 1958, s. 141). Novoplatonismus měl značný vliv i ve středověku, odrazil se v názorech nejvýznačnějších teologů a je patrný také v některých směrech současné buržoazní filozofie. — 292
- ¹⁴⁴ *Kabala* — středověké mystické náboženské učení, v němž se odrazily myšlenky gnosticizmu, pýthagoreizmu a novoplatonismu; vzniklo ve 2. století mezi nejfanatictějšími představiteli judaismu, ve středověku bylo rozšířeno i mezi přívrženci křesťanství a islámu.

Základem tohoto učení je symbolický výklad Písma, jehož každému slovu a číslu přiřkládali kabalisté zvláštní mystický význam. — 292

¹⁴⁵ *Gnostikové* — eklektický nábožensko-filozofický směr 1.—2. století n. l., jehož základem bylo mystické učení o iracionálním poznání cestou zjevení, které spolu s asketickým způsobem života vede ke spáse člověka, k jeho očistění od „hříšného“ materiálního světa. Názory gnostiků byly v rozporu s učením raných křesťanských církví, jejichž představitelé se kriticky stavěli vůči gnosticismu, který tak ztrácel svůj význam. — 292

¹⁴⁶ Tuto poznámku si Lenin zapsal německy na zadní stranu desek sešitu s konspektem Hegelovy knihy *Přednášky o filozofii dějin*.

Filébos — jeden z Platónových pozdních dialogů věnovaný ideji dobra (Platón, *Filébos*, Praha 1943). V dialogu *Timaios* Platón rozvádí především své mystické učení o přírodě (Platón, *Timaios a Kritiás*, Praha 1919). O dialozích Sofisté a Parmenidés viz poznámky 135 a 68. — 293

¹⁴⁷ *Konspekt Hegelovy knihy Přednášky o filozofii dějin* napsal Lenin zřejmě po dokončení konspektu *Přednášek o dějinách filozofie* — v první polovině roku 1915; je zapsán v samostatném sešitě, na jehož obálce je napsáno Hegel. Na vnitřní straně obálky je tužkou zaznamenán výčet Platónových dialogů s odkazy na příslušné stránky XIV. svazku Hegelových spisů obsahujícího druhou knihu *Přednášek o dějinách filozofie*.

Konspekt *Přednášek o filozofii dějin* je mnohem kratší než dva konspekty předchozí; nejpodrobněji je zkonspektován Úvod, kde je podle Lenina „mnoho skvělého v tom, **jak je položena otázka**“ (tento svazek, s. 304). Lenin nezkoumá podrobně Hegelovu idealistickou koncepci historického vývoje, neboť „zde Hegel nejvíce zastaral a zantikvárněl“ (tamtéž), ale hlavně zachycuje „počátky historického materialismu“ u Hegela a rovněž jeho hodnocení některých historických událostí (reformace v Německu, Francouzské revoluce aj.). — 295

¹⁴⁸ *Přednášky o filozofii dějin* G. W. F. Hegela poprvé vyšly po autorově smrti roku 1837; toto vydání připravil E. Gans podle Hegelových záznamů (zejména větší část úvodu, kterou napsal roku 1830) a podle zápisů jeho posluchačů. Roku 1840 Hegelův syn Karl uveřejnil druhé, rozšířené vydání *Přednášek*. Lenin studoval první vydání, jež se lišilo od druhého uspořádáním materiálu i textem.

- Ve Filozofii dějin Hegel zdůrazňoval nezbytnost objasnit zákonitost historického procesu, jehož podstatu však sám chápal idealisticky jako pokrok ve vědomí svobody. Celkové zhodnocení Filozofie dějin podává Lenin ve svém konspektu (tento svazek, s. 304). (Viz G. W. F. Hegel, *Filozofia dejín*, Bratislava 1957.) — 297
- 149 Lenin zřejmě připomíná Engelsovu práci Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie^[164], kapitolu IV. (viz K. Marx - B. Engels, *Spisy* 21, Praha 1967, s. 328n.). — 298
- 150 Jde o výroky G. V. Plechanova o vlivu geografického prostředí na vývoj produktivních sil, jež se vyskytují v řadě jeho děl; příslušná místa si Lenin poznamenal například v Plechanovově práci *Základní otázky marxismu* (viz tento svazek, s. 469–471). Viz též G. V. Plechanov, *Základní otázky marxismu a N. G. Černyševskij* (Vybrané filozofické spisy III, Praha 1961, s. 115–179; sv. IV, Praha 1962, s. 168–372). — 300
- 151 Lenin má patrně na mysli určitou shodu formulací u Hegela a u Feuerbacha, kteří však přistupovali k otázce původu náboženství z protikladných hledisek. Viz například tento svazek, s. 83. Srov. rovněž Feuerbachovu tezi: „V božské bytosti zpředměňuje člověk pouze svou vlastní bytost“ (viz L. Feuerbach, *Přednášky o podstatě náboženství*, Praha 1953, s. 258). — 301
- 152 Lenin zde zřejmě poukazuje na tento výrok z Marxovy práce *Občanská válka ve Francii*: „Místo aby všeobecné volby jednou za tři nebo šest let rozhodovaly o tom, který člen vládnoucí třídy má lid v parlamentě zastupovat a potlačovat, mělo všeobecné volební právo sloužit lidu organizovanému v komunách...“ (K. Marx - B. Engels, *Spisy* 17, Praha 1965, s. 375.) — 303
- 153 *Konspekt knihy Georgese Noëla La logique de Hegel* [Hegelova Logika], Paříž 1897, je uveden v sešitě, na jehož obálku Lenin napsal *Filozofie*; je to poslední z řady Sešitů k filozofii z let 1914–1915. Konspekt je zaznamenán za výpisky z knihy L. Darmstaedtera *Příručka k dějinám přírodních věd a techniky* (viz tento svazek, s. 373–374). — 306
- 154 *Revue de Métaphysique et de Morale* — vycházela v Paříži od roku 1893; práce G. Noëla v ní byla publikována v letech 1894 až 1896. — 306

¹⁶⁵ Fragment *Osnova Hegelovy dialektiky (logiky)* je zapsán v sešitě nadepsaném Filozofie za konspektem Nočelovy knihy nazvané Hegelova Logika; po fragmentu následují poznámky o recenzi na knihu A. E. Haase Duch řeckého světa v moderní fyzice a o knize T. Lippse Přírodní vědy a světový názor (viz tento svazek, s. 375).

Fragment byl napsán v závěrečné etapě Leninova intenzivního studia filozofické literatury v letech 1914–1915 a obsahuje důležité teze dialektickomaterialistické teorie poznání (zejména o vzájemném vztahu dialektiky, logiky a gnozeologie). Lenin se zřejmě vracel k fragmentu i později, o čemž svědčí některé vsuvky v textu rukopisu. — 312

¹⁶⁶ *Konspekt Lassalovy knihy Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos* [Filozofie Hérakleita Temného z Efesu], Berlín 1858, je zapsán v sešitě označeném Filozofie za poznámkou o knize T. Lippse Přírodní vědy a světový názor (viz tento svazek, s. 375); za konspektem Lassalovy knihy následuje v sešitě fragment K otázce dialektiky.

Lenin v konspektu kritizuje nedostatky Lassalovy knihy, jeho filozofický idealismus, „opisování, otrocké opakování Hegela“ (viz tento svazek, s. 321) a podrobně se zabývá Hérakleitovými názory na dialektiku, v nichž je podle něj podán „velmi dobrý výklad principů dialektického materialismu“ (tamtéž, s. 327). Konspekt obsahuje Leninův fragment o těch „oblastech vědění“, z nichž „se má vytvořit teorie poznání a dialektika“ (tamtéž, s. 330). — 319

¹⁶⁷ Lenin má na mysli svůj Konspekt Hegelových Přednášek o dějinách filozofie, v němž uvádí příslušný citát (viz tento svazek, s. 251). — 321

¹⁶⁸ Lenin upozorňuje na Marxův dopis Engelsovi z 1. února 1858 (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 29, Praha 1969, s. 304–307). Z tohoto dopisu si Lenin dělal výpisky při četbě čtyřsvazkového německého vydání Marxovy a Engelsovy korespondence (viz V. I. Lenin, Konspekt Písemky K. Marksa i B. Engelsa 1844 – 1883 let, Moskva 1959, s. 33). — 321

¹⁶⁹ Úryvek z Plútarcha, který Lenin připomíná, vyšel v ruském překladu v publikaci Leninskij sbornik XII, 1930, s. 320. — 323

¹⁶⁰ *Ahriman* — řecké pojmenování staroperského boha ztělesňujícího princip zla, věčného a nesmiřitelného nepřítele svého bratra Ormuzda, boha dobra. — 326

- ¹⁶¹ *Zend-Avesta* neboli *Avesta* — staroperské náboženské knihy vykládající učení, jež podle legendy založil prorok Zarathustra (Zoroaster) v 7. století před n. l. — 326
- ¹⁶² Zde Lenin klade proti Lassallovu idealistickému chápání kritéria pravdy Marxovo dialektickomaterialistické pojetí zformulované v jeho Tezích o Feuerbachovi^[396]: „Otázka, zda je lidskému myšlení vlastní předmětná pravdivost, není otázkou teorie, je to *praktická* otázka. Člověk musí pravdivost, tj. skutečnost a moc, pozemskost [Diesseitigkeit] svého myšlení prokázat v praxi“ (K. Marx-B. Engels, Spisy 3, Praha 1958, s. 17). — 329
- ¹⁶³ Dále (s. 331) Lenin píše o tom, že Platón neprávem směřoval Hérakleitovo učení s názory sofistů a že Lassalle k tomu nezauljal kritické stanovisko. (Český překlad dialogu Kratylos viz: Platón, Kratylos, Praha 1935.) — 330
- ¹⁶⁴ Fragment *K otázky dialektiky* je zaznamenán v sešitě nadepsaném Filozofie mezi konspektem Lassallový knihy o Hérakleitovi a konspektem Aristotelovy Metafyziky; avšak odkazy na Metafyziku v textu tohoto fragmentu zdůvodňují předpoklad, že jej Lenin napsal teprve po prostudování Aristotelova spisu. Fragment *K otázky dialektiky* je tedy osobitým zobecněním Leninova studia filozofické problematiky v letech 1914—1915.
- V tomto fragmentu analyzuje Lenin dialektický zákon jednoty a boje protikladů, metafyzickou a dialektickou koncepci vývoje, kategorie absolutního a relativního, abstraktního a konkrétního, obecného, zvláštního a jedinečného, logického a historického a další, poukazuje na dialektický charakter procesu poznání a na gnozeologické a třídní kořeny idealismu. — 332
- ¹⁶⁵ Viz rovněž Leninův Konspekt Aristotelovy Metafyziky (tento svazek, s. 342). — 332
- ¹⁶⁶ Lenin se zde odvolává na knihu P. Volkmanna *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart* [Gnozeologické základy přírodních věd a jejich vztah k duchovnímu životu současnosti] (1910). Prostudoval druhé vydání této knihy, na jehož s. 35 je příslušné místo; obdobná místa si poznamenal také při konspektování Hegelových *Přednášek o dějinách filozofie* (viz tento svazek, s. 239 a 250). — 337

167 Viz poznámku 75. — 338

168 *Konspekt Aristotelovy knihy Metafyzika*, vydané roku 1847 A. Schweglerem v řeckém originále s německým překladem a komentářem, napsal Lenin ve studovně Bernské knihovny v roce 1915. Tímto konspektem končí záznamy v sešitě nadepsaném Filozofie. Lenin při konspektování *Metafyziky*, jež se podle něho „dotýká... *všeho*, všech kategorií“ (tento svazek, s. 341), zdůraznil, jaký má význam ve spise obsažená kritika Platónova idealistického učení o idejích, a vyznačil Aristotelovy „zájmy, hledání“, jeho chápání materialismu a dialektiky. Lenin srovnává různé formy filozofického idealismu, odhaluje jeho gnozeologické kořeny, vyrůstající z „možnosti odletu fantazie od života“, a zároveň poukazuje na úlohu fantazie „i v nejpřísnější vědě“ (viz tento svazek, s. 345). O spise *Metafyzika* viz poznámku 108. — 339

169 Viz D. I. Pisarev *Promachi nězreloj mysli* [Omyly nezralého myšlení], Sočinenija 3, Moskva 1956, s. 147—151; tutéž Pisarevovu myšlenku a příslušné místo z jeho spisu uvádí Lenin v práci *Co dělat?* (Viz V. I. Lenin, *Sebrané spisy* 6, Praha 1981, s. 184 až 185). — 345

170 Poznámka o knize F. Ueberwega *Grundrisse der Geschichte der Philosophie* [Nástin dějin filozofie]^[814] je uvedena ve zvláštním sešitě mezi záznamy o obsahu různých ekonomických spisů. Byla napsána v Ženevě roku 1903. — 351

171 Poznámky o knize F. Paulsen *Einleitung in die Philosophie* [Úvod do filozofie] (1899)^[815] jsou zapsány v témže sešitě jako glosa o Ueberwegově knize. Za poznámkami o Paulsenově práci je v sešitě uvedena Poznámka o postoji nové Jiskry (viz V. I. Lenin, *Sebrané spisy* 8, Praha 1982, s. 123—124). — 351

172 Poznámka k recenzi na knihy E. Haeckela *Lebenswunder* [Zázraky života] a *Welträtsel* [Záhady světa], otištěná ve *Frankfurter Zeitung*, je zapsána na zvláštním listu; záznam byl proveden po 2. (15.) prosinci 1914. Haeckelovo dílo *Záhady světa* zhodnotil Lenin v práci *Materialismus a empiriokriticismus* (viz V. I. Lenin, *Sebrané spisy* 18, Praha 1984, s. 382—389).

Frankfurter Zeitung — list německých burziánů, vycházel jako deník od roku 1836 do 1943 ve Frankfurtu nad Mohanem; znovu

začal vycházet v roce 1949 pod názvem *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. — 355

173 Záznamy o knihách s přírodovědeckou a filozofickou tematikou vypůjčených v sorbonnské knihovně Lenin napsal tužkou na dvou zvláštních listech v první polovině roku 1909. V rukopise jsou názvy knih uvedeny v jazyce originálu, v tomto vydání jsou přeloženy; původní názvy knih, z nichž V. I. Lenin cituje a o nichž se zmiňuje, viz v Seznamu literatury. — 356

174 *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* — časopis empirio-kritiků (machistů); vycházel v Lipsku v letech 1876—1916 (od roku 1902 pod názvem *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*). Jeho zakladatelem a do roku 1896 i redaktorem byl R. Avenarius, později vycházel za účasti E. Macha. S časopisem spolupracovali W. Wundt, A. Riehl, W. Schuppe aj. Lenin zhodnotil tento časopis v knize *Materialismus a empirio-kriticismus* (viz V. I. Lenin, *Sebrané spisy* 18, Praha 1984, s. 349). — 356

175 *Archiv für systematische Philosophie* — idealisticky zaměřený časopis; vycházel v Berlíně v letech 1895—1931; tvořil druhou samostatnou část časopisu *Archiv für Philosophie*. Jeho prvním redaktorem byl P. Natorp. Od roku 1925 vycházel pod názvem *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie*.

První část článku V. Norströma *Naives und wissenschaftliches Weltbild* [Naivní a vědecký obraz světa] byla publikována ve čtvrtém čísle časopisu z roku 1907. — 358

176 O Raabově a Perrinově knize si Lenin udělal poznámku v sešitě nadepsaném *Rakouská zemědělská statistika a jiné*, a to nejdříve roku 1913. — 359

177 Poznámku o Bauerově recenzi na knihu J. Plengeho, totiž *Marx und Hegel* [Marx a Hegel], si Lenin udělal roku 1913 a zařadil ji mezi bibliografické výpisky o různých otázkách do sešitu nadepsaného *Rakouská zemědělská statistika a jiné*; Plengeho knihu Lenin prostudoval později (viz tento svazek, s. 377—379). Bauerova recenze byla otištěna v časopise *Archiv für die Geschichte des Socialismus und der Arbeiterbewegung* (1913, č. 3) vydávaném sociálním demokratem C. Grünbergem, rakouským ekonomem a historikem, v Lipsku v letech 1910—1930; celkem vyšlo 15 svazků. — 359

178 Poznámku o Schillerově recenzi na knihu R. B. Perryho *Present Philosophical Tendencies* [Současné filozofické tendence], otištěnou v časopise *Mind*, č. 86 z roku 1913, napsal Lenin nejdříve v dubnu 1913 do sešitu nadepsaného Rakouská zemědělská statistika a jiné.

Mind — idealisticky zaměřený časopis, věnovaný filozofickým a psychologickým otázkám; vycházel od roku 1876 v Londýně, nyní vychází v Edinburgu; jeho prvním redaktorem byl profesor G. C. Robertson. — 359

179 Poznámku o Segondově recenzi na knihu A. Aliotty *La reazione idealistica contro la scienza* [Idealistická reakce proti vědě], otištěnou v *Revue philosophique* č. 12 z roku 1912, napsal Lenin roku 1913 na konec sešitu nadepsaného Rakouská zemědělská statistika a jiné.

Revue Philosophique de la France et de l'Étranger — měsíčník založený roku 1876 v Paříži francouzským psychologem T. Ribotem. — 360

180 Obsahy jednotlivých svazků Feuerbachových spisů (Bolinovo a Jodlovo vydání) a Hegelových spisů (prvního německého vydání) si Lenin poznamenal německy na zvláštním lístku papíru téhož druhu a formátu jako ty, na nichž je napsán začátek konspektu Hegelovy knihy *Logika* jako věda a jež byly později vlepeny do sešitu nadepsaného Hegel. *Logika I.* To je důvod k předpokladu, že záznam o obsahu jednotlivých dílů Feuerbachových a Hegelových spisů provedl Lenin dříve, než začal konspektovat Hegelovu knihu *Logika* jako věda, tj. v září 1914. — 362

181 Poznámky *K nejnovější literatuře o Hegelovi* jsou napsány na konci sešitu nadepsaného Hegel. *Logika III.* Záznam začíná na poslední straně sešitu a pokračuje na předposlední, mezi závěrem konspektu Hegelovy knihy *Logika* jako věda a začátkem poznámek jsou prázdné stránky. Způsob zápisu umožňuje předpokládat, že Lenin začal psát tyto poznámky ještě dříve, než ukončil konspekt Hegelovy knihy *Logika* jako věda. — 363

182 Lenin zde uvádí představitele *anglického novohegelovství*, a to F. Bradleyho a E. Cairda, kteří spolu s T. Greenem, J. Cairdem aj. na základě Hegelova absolutního idealismu teoreticky zdůvodňovali náboženství a boj proti materialismu a přírodovědě a zejména darwinismu. Ve druhé polovině 19. století lze ve vývoji filozofie v řadě evropských zemí i v USA pozorovat určitý „obrat k Hege-

lovi“ (Lenin). V Anglii k němu začalo docházet roku 1865 vydáním knihy J. H. Stirlinga *The Secret of Hegel* [Tajemství Hegela]. V období přerůstání předmonopolistického kapitalismu v imperialismus empirická filozofie (J. Bentham, J. S. Mill, H. Spencer) se svým etickým individualismem už neuspokojovala zájmy konzervativních kruhů anglické buržoazie; pozornost jejích ideologů upoutal Hegelův objektivní idealismus, zvláště jeho pojem absolutního ducha.

Pod vlivem subjektivně idealistické tradice čerpající z G. Berkeleyho a D. Huma angličtí novohegelovci odmítli Hegelův racionalismus a jeho ideu vývoje. V sociologii se snažili dokázat, že je nutné, aby byl vytvořen silný centralizovaný stát, jemuž by byly plně podřízeny zájmy jednotlivých občanů.

Další vývoj novohegelovství jako jednoho ze směrů buržoazní filozofie v období imperialismu probíhá v Německu (A. Lasson, R. Kroner aj.) a v Itálii (B. Croce, G. Gentile), kde se novohegelovci pokoušeli přizpůsobit Hegelovu filozofii fašistické ideologii. — 363

- ¹⁸⁰ *Philosophy of Mind*^[252] [Filozofie ducha] — anglický překlad třetího dílu Hegelovy Encyklopedie filozofických věd, jehož první německé vydání vyšlo roku 1817. — 363
- ¹⁸⁴ Jde o *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* založený roku 1837 německým idealistickým filozofem I. H. Fichtem. Do roku 1846 se jmenoval *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*. Vycházel do roku 1918 pod redakcí skupiny německých idealisticky zaměřených profesorů filozofie. — 363
- ¹⁸⁵ *Rivista di Filosofia* — orgán Italské filozofické společnosti vydávaný ve Florencii, Římě a dalších městech v letech 1870—1943 (pod uvedeným názvem od r. 1909); roku 1945 začal časopis opět vycházet. — 364
- ¹⁸⁶ Citát pochází z recenze knihy A. Chiapelliho *Le pluralisme moderne et le monisme* [Současný pluralismus a monismus] uveřejněné v časopise *Revue philosophique*, 1911, č. 9, s. 333. — 364
- ¹⁸⁷ Autorem recenze Hibbenovy knihy *Hegel's Logic, an Essay in Interpretation* [Hegelova Logika, pokus o výklad] otištěné v *Revue philosophique* byl L. Weber. — 364

¹⁸⁸ *Preussische Jahrbücher* — německý konzervativní měsíčník pro politiku, filozofii, dějiny a literaturu; vycházel v Berlíně v letech 1858—1935. — 364

¹⁸⁹ Lenin má na mysli knihu J. Plengeho *Marx und Hegel* [Marx a Hegel], 1911. Leninovu poznámku o ní viz tento svazek, s. 377 až 379. — 365

¹⁹⁰ Poznámka o Reyově recenzi na knihu J. Perrina *Traité de chimie physique. Les principes*^[321] [Pojednání o fyzikální chemii. Principy] je napsána na konci sešitu nadepsaného Hegel. Logika III, a to mezi záznamy o recenzích prací týkajících se Hegelovy Logiky (za poznámkou o recenzi knihy J. G. Hibbena uveřejněné v témže časopise — viz tento svazek, s. 364). — 367

¹⁹¹ Poznámka o knize P. Genoffa *Feuerbachs Erkenntnistheorie und Metaphysik* [Feuerbachova teorie poznání a metafyzika] vydané v Curychu 1911 je uvedena na první stránce sešitu nadepsaného (různé +) Hegel. Zachoval se Leninem vyplněný výpůjční lístek ze studovny bernské knihovny na Genoffovu knihu s datem 29. prosince 1914; 30. prosince byla knížka vydána.

Na druhé a třetí straně tohoto sešitu jsou napsány poznámky o knihách P. Volkmanna *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften* [Gnozeologické základy přírodních věd] z roku 1910 a M. Verworna *Die Biogenhypothese* [Biogenní hypotéza] z roku 1903; od čtvrté strany začíná konspekt Hegelových *Přednášek o dějinách filozofie* (viz tento svazek, s. 239). — 367

¹⁹² Lenin uvádí zkrácené názvy těchto čtyř prací zařazených do II. a X. svazku druhého vydání Feuerbachových spisů: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* [Prozatímní teze k reformě filozofie], 1842; *Grundsätze der philosophie der Zukunft* [Zásady filozofie budoucnosti], 1843; *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* [Proti dualismu těla a duše, tělesna a duchovna], 1846; *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* [O spiritualismu a materialismu, zvláště ve vztahu ke svobodě vůle], 1863—1866; (první dvě jmenovaná díla viz L. Feuerbach, *Zásady filozofie budoucnosti a jiné filozofické práce*, Praha 1959, s. 74—140). — 368

¹⁹³ Lenin má na mysli knihu F. A. Langeho *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* [Dějiny

materialismu a kritika jeho významu v přítomnosti] z roku 1866, v níž je historie materialismu podána zkresleně. — 368

¹⁸⁴ Je míněn první svazek Feuerbachovy literární pozůstalosti vydané K. Grünem ve dvou dílech: Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seinem philosophischen Charakterentwicklung^[321] [Ludwig Feuerbach, jeho korespondence, literární pozůstalost a filozofický vývoj] z roku 1874 a rovněž druhý svazek druhého vydání Feuerbachových spisů. — 369

¹⁸⁵ M. Verworn podává na s. 9 ve své knize tuto definici slova Enzyme: „Enzyme jsou produkty živé substance, jež se vyznačují tím, že mohou štěpit velké množství určitých chemických sloučenin, aniž samy podléhají zkáze.“ — 370

¹⁸⁶ Poznámky o knize F. Dannemanna *Wie unser Weltbild entstand* [Jak vznikl náš obraz světa], vydané ve Stuttgartu roku 1912, napsal Lenin na první stránku sešitu nadepsaného *Filozofie*; na téže straně jsou uvedeny výpisky z knihy L. Darmstaedtera *Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik*^[139] [Příručka k dějinám přírodních věd a techniky] z roku 1908. Na druhé stránce tohoto sešitu začíná konspekt Noëlovy knihy Hegelova *Logika* (viz tento svazek, s. 306). — 371

¹⁸⁷ Výpisky z Napoleonovy knihy *Pensées*^[305] [Myšlenky], vydané v Paříži roku 1913, jsou zapsány na konci druhé stránky sešitu nadepsaného *Filozofie*, na níž začíná konspekt Noëlovy knihy Hegelova *Logika* (viz tento svazek, s. 306). Lenin si je pořídil v Bernu roku 1915. — 374

¹⁸⁸ Poznámka o recenzi Haasovy knihy *Das Geist des Helenentums in der modernen Physik* [Duch řeckého světa v moderní fyzice], vydané v Lipsku roku 1914 a uveřejněné v *Kantstudien*, je zapsána v sešitu nadepsaném *Filozofie* za fragmentem *Osnova Hegelovy dialektiky (logiky)* (viz tento svazek, s. 312–316); na téže stránce je také uvedena poznámka o knize T. Lippse *Naturwissenschaft und Weltanschauung* [Přírodověda a světový názor] z roku 1906. Na následující stránce tohoto sešitu začíná konspekt Lassallových knihy o Hérakleitově filozofii (viz tento svazek, s. 374).

Kantstudien — německý filozofický časopis idealistického zaměření, orgán novokantovců. Jeho zakladatelem byl H. Vaihinger. Vycházel s přestávkami v letech 1897–1944. Znovu začal vycházet

v roce 1954. Jsou v něm uveřejňovány převážně stati komentující Kantovu filozofii. Kromě kantovců v něm publikují i představitelé jiných idealistických směrů. — 374

¹⁹⁹ Poznámka nazvaná *Ze filozofických knih curyšské kantónální knihovny* byla napsána do prvního sešitu o imperialismu (sešit α) v roce 1915. — 376

²⁰⁰ Poznámky o knize J. Plengeho *Marx und Hegel* [Marx a Hegel], 1911, jsou zapsány ve druhém sešitu o imperialismu (sešit β) nejpozději v červnu 1916; recenzi O. Bauera týkající se této knihy Lenin četl v roce 1913 (viz tento svazek, s. 359). — 377

²⁰¹ O „*imperialistických ekonomitech*“ viz Leninovu práci O karikatuře marxismu a o „*imperialistickém ekonomismu*“ (V. I. Lenin, Sebrané spisy 30, Praha 1987, s. 99–153). — 377

²⁰² Jde o *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* — deník, vycházel v Kolíně nad Rýnem od 1. ledna 1842 do 31. března 1843. Založili jej představitelé porýnské buržoazie, opozičně naladěni proti pruskému absolutismu. Přispívali do něho i někteří leví hegelovci. Od dubna 1842 spolupracoval s listem Marx, od října téhož roku se stal jedním z jeho redaktorů. Publikoval v něm řadu svých článků a rovněž příspěvky B. Engelse. Za Marxovy redakce měl tento list stále vyhraněnější revolučně demokratický charakter, takže ho pruská vláda zakázala.

O něco dále J. Plenge nepřesně cituje Marxův článek Úvodník v č. 179 *Kölnische Zeitung*, uveřejněný v příloze *Rheinische Zeitung* (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 1, Praha 1961, s. 106 až 125). — 379

²⁰³ Dietzgenova kniha *Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl* [Menší filozofické spisy. Výbor] z roku 1903 obsahuje 7 statí uveřejněných v letech 1870–1878 v listech *Volksstaat* a *Vorwärts* a rovněž práci *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie* [Toulky socialisty do oblasti teorie poznání], jež původně vyšla roku 1887 samostatně.

Své poznámky a glosy v Dietzgenově knize si Lenin dělal různými barevnými tužkami; zřejmě nepocházejí všechny z téže doby. Většinu z nich Lenin připisoval během své práce na knize *Materialismus a empiriokriticismus*, v níž je také hojně využil (viz V. I. Lenin, Sebrané spisy 18, Praha 1984). K Dietzgenovým spisům se Lenin patrně vracel ještě roku 1913 v souvislosti s článkem

K dvacátému pátému výročí úmrtí Josefa Dietzgena (viz V. I. Lenin, Sebrané spisy 23, Praha 1984, s. 141–144). Často označuje Dietzgenovy myšlenky, s nimiž se ztotožňuje, písmenem α a místa, v nichž se Dietzgen odchyluje od dialektického materialismu, písmenem β . Ve svých glosách zdůrazňuje Lenin podtrháváním textu Dietzgenovu charakteristiku stranickosti filozofie, vztahu filozofie a přírodních věd, předmětu filozofie, základních filozofických kategorií a otázky poznatelnosti světa, Dietzgenovo hodnocení Kanta, Hegela i Feuerbacha, jeho vztah k Marxovi a Engelsovi a bojovný ateismus. Zároveň Lenin zaznamenává některé Dietzgenovy nejasnosti v obsahu filozofických kategorií, jako např. hmota a poznání (viz rovněž poznámky 43 a 75). — 383

²⁰⁴ J. Dietzgen nepřesně cituje Engelsovu práci K bytové otázce (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 18, Praha 1966, s. 305). — 384

²⁰⁵ Zřejmě je míněno rozhodnutí haagského kongresu I. internacionály (1872), jenž odsoudil tajnou anarchistickou Alianci socialistické demokracie a vyloučil z internacionály její předáky v čele s M. A. Bakuninem (rezoluci kongresu viz K. Marx - B. Engels, Spisy 18, Praha 1966, s. 187–189). — 398

²⁰⁶ Jde zřejmě o nedochovaný dopis z 9. května 1868, v němž Marx navrhol Dietzgenovi, aby napsal recenzi na první díl jeho Kapitálu. O Marxově záměru napsat Dialektiku se Dietzgen zmiňuje také v jednom ze svých dopisů Marxovi (Viz Voprosy filosofii 1958, č. 3, s. 141). Obdobně se Marx vyjádřil v dopise B. Engelsovi ze 14. ledna 1858: „Bude-li někdy zase čas na takové práce, měl bych velkou chuť na dvou až třech tiskových arších zpřístupnit prostému lidskému rozumu to, co je *racionální* na metodě, kterou Hegel objevil, ale zároveň mysticky zatemnil“ (K. Marx - B. Engels, Spisy 29, Praha 1969, s. 291). — 407

²⁰⁷ Dietzgen uvádí Engelsovu myšlenku nepřesně: v předmluvě ke knize Postavení dělnické třídy v Anglii Engels píše o „feuerbachovském překonání hegelovské spekulace“ (K. Marx - B. Engels, Spisy 2, Praha 1958, s. 241). — 407

²⁰⁸ Dietzgen má na mysli Engelsovu práci Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie, v níž je vysoce oceněna Dietzgenova kniha Podstata duševní práce. „A je pozoruhodné,“ napsal Engels, „že tuto materialistickou dialektiku, která byla už dávno naším nejlepším pracovním nástrojem a naší nejostřejší

zbraní, jsme neobjevili jen my, nýbrž kromě nás, nezávisle na nás a dokonce i nezávisle na Hegelovi také německý dělník Josef Dietzgen“ (K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 323). — 438

²⁰⁹ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 13, Praha 1963, s. 36—38. — 438

²¹⁰ Srov. K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 48. V Dietzgenově citaci jsou po slově „metafyzickému“ vynechána slova „výhradně mechanickému“; dále pak uvádí toto místo celé. — 443

²¹¹ Plechanovova práce *Základní otázky marxismu* vznikla v listopadu až prosinci 1907 a byla vydána v květnu 1908 v nakladatelství Naša žižň (česky Vybrané filozofické spisy III, Praha 1961, s. 115—179). V literatuře k článku Karel Marx (Stručný životopis a výklad marxismu) ji Lenin uvádí mezi knihami, v nichž je nejlépe vložena marxistická filozofie (viz V. I. Lenin, Sebrané spisy 26, Praha 1986, s. 110). — 469

²¹² Šuljatikovova kniha *Ospravedlňování kapitalismu v západoevropské filozofii* vyšla v Moskvě roku 1908. Je stručným nástinem dějin základních filozofických systémů posledních 250 let. Autor si vzal za úkol podat „sociálně genetickou analýzu filozofických pojmů a systémů“, ukázat závislost filozofie na „třídním základu“. Avšak jeho přístup k dějinám filozofie byl vulgárně materialistický, mechanistický, podle Lenina dospěl až ke zkreslení historie a „vulgárizování dějin filozofie“ (tento svazek, s. 478). Jedním ze základních metodologických nedostatků knihy je pokus vyvozovat vývoj ideologických jevů, a zejména filozofie, bezprostředně z forem organizace výroby. Celkové zhodnocení Šuljatikovovy knihy podává Lenin na konci svých poznámek (viz tento svazek, s. 489).

Z obsahu Leninových poznámek v Šuljatikovově knize lze předpokládat, že byly napsány v závěrečném období práce na *Materialismu a empiriokriticismu* nebo po jejím dokončení (říjen 1908). Leninovy poznámky jsou velmi důležité z hlediska boje proti vulgárizování historického materialismu a dějin filozofie. — 473

²¹³ O závislosti náboženských názorů na vývoji výrobního způsobu píše K. Marx v I. kapitole prvního dílu *Kapitálu* (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 23, Praha 1986, s. 104—108) a rovněž ve XIII. kapitole, poznámka 89 (tamtéž, s. 404). — 476

- ²¹⁴ Jde zřejmě o tato díla jmenovaných autorů: R. Willy, *Gegen die Schulweisheit* [Proti školské moudrosti], 1905; J. Petzold, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung* [Úvod do filozofie čisté zkušenosti], 1900—1904; H. Kleinpeter, *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart* [Teorie poznání současné přírodovědy], 1905. Tyto práce obsahovaly kritiku W. Wundta, jenž ve stati *Über naiven und kritischen Realismus* [O naivním a kritickém realismu], 1895—1897, poukázal na to, že některé teze empiriokriticizmu jsou blízké idealistické imanentistické filozofii a jiné (např. učení o „nezávislé zkušenostní řadě“) materialismu. Jako první vystoupil s námitkami proti Wundtovi F. Carstanjen v článku *Der Empiriokriticismus*^[133] [Empiriokriticizmus], 1898. Viz o tom rovněž *Materialismus a empiriokriticizmus* (V. I. Lenin, *Sebrané spisy* 18, Praha 1984). — 485
- ²¹⁵ Leninovy *glosy* v knize A. Reye *La philosophie moderne* [Moderní filozofie], Paříž 1908, jsou přímým pokračováním Leninovy kritiky názorů tohoto autora v *Materialismus a empiriokriticizmus*, kde jsou zhodnocena Reyova stanoviska vyslovená v jeho knize *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains* [Soudobí fyzikové a jejich teorie fyziky], Paříž 1907. — 490
- ²¹⁶ Leninovu kritiku energetizmu a jeho hlavního představitele W. Ostwalda viz Leninův *Materialismus a empiriokriticizmus*. Mechanisty nazývá Rey fyziky vysvětlující základní fyzikální jevy materialisticky (viz tamtéž, s. 285—288, 293—295). — 509
- ²¹⁷ Lenin má na mysli známou charakteristiku agnosticizmu, jak ji podal Engels v díle *Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie* (viz K. Marx - B. Engels, *Spisy* 21, Praha 1967, s. 305 až 306). — 511
- ²¹⁸ Děborinův článek *Dialektický materialismus* byl uveřejněn ve sborníku *Na rubeži* [Na rozhraní] vydaném roku 1909 v Petrohradě. — 540
- ²¹⁹ První Plechanovova práce o N. G. Černyševském byla publikována v letech 1890 a 1892 ve formě statí v 1.—4. čísle sborníku *Social-demokrat*. Její doplněné vydání vyšlo německy ve Stuttgartu roku 1894 (srov. G. V. Plechanov, *Vybrané filozofické spisy* IV, Praha 1962, s. 45—167). Lenin o ní napsal ve stati *Zpětný směr v ruské sociální demokracii*: „Plechanov ve své knize o Černyševském (články ve sborníku *Social-demokrat*, vydané knižně německy) plně docenil význam Černyševského a objasnil i jeho stanovisko

k Marxově a Engelsově teorii“ (V. I. Lenin, Sebrané spisy 4, Praha 1980, s. 267).

V říjnu 1909 byla v nakladatelství Šipovník vydána nová Plechanova kniha o Černyševském, značně přepracovaná a doplněná (srov. G. V. Plechanov, Vybrané filozofické spisy IV, Praha 1962, s. 168—372). Plechanov ji napsal v období, kdy už přešel na pozice menševismu; v řadě velmi závažných tvrzení ustupuje od svého dřívějšího hodnocení Černyševského, zastírá jeho revoluční demokratismus a jeho nesmiřitelný boj proti liberalismu a za rolnickou revoluci.

V době mezi říjnem 1909 a dubnem 1911 Lenin tuto knihu prostudoval a udělal si v jejím textu i na okrajích stránek četné poznámky. Pečlivě tento text porovnával s první Plechanovou prací ve sbornících *Social-demokrat* a vyznačil každou důležitou formulaci, jež zůstala nezměněna, nebo která se naopak ve srovnání se zněním prvé studie výrazně změnila. Leninovy poznámky mají závažný význam pro charakteristiku Plechanovova vývoje, svědčí o tom, jak se jeho menševické názory projevíly v hodnocení díla velkého ruského revolučního demokrata.

Leninovy poznámky a glosy v Plechanovově knize souvisejí s jeho postřehy v Stěklovově knize nazvané *N. G. Černyševskij, jeho život a činnost* (viz tento svazek, s. 585—636) a také s jeho četnými výroky o Černyševském i v pracích uveřejňovaných ještě dříve, než se seznámil s Plechanovovou publikací. — 548

- ²²⁰ Sborníky *Social-demokrat* — (literárně politická revue) vydávala v letech 1890—1892 v zahraničí (Londýn—Ženeva) skupina Osвобоzení práce; celkem vyšly čtyři sešity. Sborníky se významně podílely na šíření marxistických idejí v Rusku.

Zde i dále Lenin konfrontuje Plechanovovu knihu s textem jeho prvé stati uveřejněné ve sbornících *Social-demokrat*, věnované charakteristice světového názoru Černyševského (viz poznámku 219). Lenin při četbě Plechanovovy knihy obrací pozornost na místo, kde se říká, že tato stať byla napsána „pod svěžím dojmem“ zprávy o smrti Černyševského a „úplně přepracována pro toto vydání“ (viz tento svazek, s. 556). — 548

- ²²¹ Lenin vypisuje z první stati uveřejněné ve sbornících *Social-demokrat*, jak Plechanov hodnotil Černyševského charakteristiku ruského liberalismu; ve vydání z roku 1909 bylo toto Plechanovo hodnocení vypuštěno. — 567

- ²²² Zde i dále Lenin konstatuje, že Plechanov ve vydání z roku 1909

na rozdíl od stati uveřejněné ve sbornících Social-demokrat zmírňuje Černyševského kritiku ruského liberalismu a že vypustil slova: „Vždyť ruští liberálové se málo změnili od té doby, kdy je Sovremennik zasypal svými sarkasmy“ (srov. G. V. Plechanov, Vybrané filozofické spisy IV, Praha 1962, s. 133). — 574

- ²²³ Namísto prvních tří vět tohoto odstavce bylo v Social-demokratu napsáno: „Když Černyševskij naznačoval mládeži nutnost revolučních činů, zároveň vysvětloval, že revolucionář se ve snaze o dosažení svých cílů často dostává do situací, jaké si nikdy nemůže dovolit čestný člověk, který sleduje čistě osobní záměry“ (srov. G. V. Plechanov, Vybrané filozofické spisy IV, Praha 1962, s. 152). — 581
- ²²⁴ Lenin upozorňuje, že Plechanov ve vydání z roku 1909 vynechal větu: „Vůči ruské vládě je Černyševského tón stále vyzývavější“, jíž začínal tento odstavec ve sbornících Social-demokrat (srov. G. V. Plechanov, Vybrané filozofické spisy IV, Praha 1962, s. 152). — 581
- ²²⁵ Poznámky v Stětklovově knize *N. G. Černyševskij, jeho život a činnost (1828—1889)* z roku 1909 napsal Lenin v době mezi říjnem 1909 a dubnem 1911, zřejmě později než glosy v knížce o Černyševském od G. V. Plechanova (viz tento svazek, s. 548—584). Celkově se Lenin ke Stětklovově práci vyslovoval kladně. V jednom dopise A. M. Gorkému nazývá Stětklova „autorem dobré knihy o Černyševském“. Nicméně, jak je patrné z poznámek, mnohá tvrzení uvedená v této publikaci vyvolávala Leninovy námítky; především to bylo Stětklovovo úsilí setřít hranici mezi učením Černyševského a marxismem. Ve své charakteristice vývoje společenského myšlení v Rusku obsažené v článcích „Rolnická reforma“ a proletářsko-rolnická revoluce (1911), Památce Gercenově (1912) aj. namířené proti reakční a liberální literatuře nesporně Lenin přihlížel jak ke Stětklovově práci, tak i k Plechanovovu spisu, který zastírá revolučně demokratický obsah názorů Černyševského. — 585
- ²²⁶ Lenin patrně porovnává Černyševského výklad Feuerbachova pohledu na vývoj filozofie s názory B. Engelse, který se ovšem vůbec nedomníval, že počínaje Feuerbachem filozofie „splýnula s obecnou teorií přírodovědy a antropologie“. Engels dokazuje, že tehdejší materialismus je „v podstatě dialektický a nepotřebuje už filozofii, která by stála nad ostatními vědami“, a uvádí: „Jakmile se od každé jednotlivé vědy začne požadovat, aby si ujasnila své postavení v celkové souvislosti věcí a poznatků o věcech, je už jakákoli

zvláštní věda o celkové souvislosti zbytečná. Z veškeré dosavadní filozofie si pak zachovává samostatnost už jen nauka o myšlení a jeho zákonech — formální logika a dialektika. Všechno ostatní přechází do pozitivní vědy o přírodě a dějinách“ (K. Marx - B. Engels, Spisy 20, Praha 1966, s. 49). — 588

²²⁷ Lenin má zřejmě na mysli výklad rozdílu mezi materialismem a idealismem, který podal Engels v práci Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 304—305). — 589

²²⁸ Pod názvem Od klasického idealismu k dialektickému materialismu bylo roku 1905 v Oděse vydáno dílo B. Engelse Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filozofie (viz K. Marx - B. Engels, Spisy 21, Praha 1967, s. 291—336). — 590

²²⁹ G. V. Plechanov ve své práci o Černyševském uvádí tentýž jeho výrok o příčinách pádu Říma (viz sborníky Social-demokrat, sv. 1, Londýn 1890, s. 109, a knihu vydanou roku 1909, s. 164; viz tento svazek, s. 562). — 593

²³⁰ V. I. Lenin poukazuje na sedmý oddíl III. dílu Kapitálu Důchody a jejich zdroje (viz K. Marx, Kapitál III-2, Praha 1956, s. 362 až 433). Na začátku poslední kapitoly tohoto oddílu Marx píše: „Vlastníci pouhé pracovní síly, vlastníci kapitálu a pozemkoví vlastníci, jejichž příslušné zdroje důchodu jsou mzda, zisk a pozemková renta, tedy námezdní dělníci, kapitalisté a pozemkoví vlastníci tvoří tři velké třídy moderní společnosti založené na kapitalistickém způsobu výroby“ (tamtéž, s. 432). — 593

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. — 488
- [2] — *Человеческое понятие о мире.* Пер. И. Федорова, под ред. М. Филиппова. Спб., Сойкии, 1901. 91 стр. — 487
- Андреевич — см. Соловьев, Е. А.*
- [3] *Богданов, А. Авторитарное мышление.* — В кн.: Богданов, А. Из психологии общества. (Статьи 1901—1904 г.). Спб., Дороватовский и Чарушиников, 1904, стр. 95—156. — 474
- [4] *Богучарский, В. Я. Из прошлого русского общества.* Спб., Пирожков, 1904. [8], 406, XII стр. — 608
- [5] «*Былое*», Спб., 1906, № 7, стр. 81—103. — 626
- [6] «*Великорус*», б. м., 1861, №№ 1—3, июль — сентябрь. — 550, 614, 626, 627, 635

* 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.*

- [7] Вундт, В. Система философии. Пер. с нем. А. М. Водена. Спб., Пантелеев, 1902. VIII, 436 стр. — 483—485
- [8] Герцен, А. И. Кто виноват? — 554
- [9] — Лишние люди и желчевики. — В кн.: Герцен, А. И. Сочинения и переписка с Н. А. Захарьиной. В 7-мн т. С примеч., указателем и 8 снимкамн. Т. V. Спб., Павленков, 1905, стр. 341—348. — 549, 607
- [10] — Н. Г. Чернышевский. — «Колокол», Лондон, 1864, № 186, 15 июня, стр. 1. — 636
- [11] — Сборник посмертных статей Александра Ивановича Герцена. Изд. детей покойного. Женева, тип. Чернецкого, 1870. [8], 292 стр. Авт. и загл. на русск. и франц. яз. — 622
- [12] — *Very dangerous!!!* — «Колокол», Лондон, 1859, № 44, 1 июня, стр. 363—364. Подпись: И—ръ. — 549, 606
- [13] Геффдинг, Г. Современные философы. Лекции, читанные в Копенгагенском университете осенью 1902 г. Пер. с датск. с доп. по нем. изд., вышедшему при уч. авт., А. Смирнова, под ред. А. Л. Погодина. Спб., Попова, 1907. 211 стр. (Образовательная б-ка. Серия VII, № 4-й). — 486
- [14] «Голос Социал-Демократа», [Женева], 1908, № 6—7, май — июнь, стр. 3—14. — 265
- 1908, № 8—9, июль — сентябрь, стр. 3—26. — 265
- [15] * Деборин, А. М. Диалектический материализм. — В кн.: На рубеже. (К характеристике современных исканий). Критический сборник. Спб., «Наше Время», 1909, стр. 38—75. — 540—547
- [16] Денисюк, Н. Критическая литература о произведениях Н. Г. Чернышевского. С портр., биогр. очерком и примеч. Н. Денисюк. Вып. 1. М., Панафидина, 1908. IX, 336 стр. — 587

- [17] *Достоевский, Ф. М. Дневник писателя.* — 632
- [18] *Дружинин, А. В. Полянка Сакс.* — 554
- [19] *Евангелие.* — 302
- [20] «*Заря*», Stuttgart, 1901, № 2—3, декабрь, стр. 204—225. — 265
- [21] *Зенд-Авеста.* — 326
- [22] *К молодому поколению.* [Прокламация]. Спб., сентябрь 1861. — 614, 632
- [23] *Каутский, К. Социальная революция.* I. Социальная реформа и социальная революция. II. На другой день после социальной революции. С двумя прил. Пер. с нем. Н. Карпова. Под ред. Н. Ленина. Изд. Лиги русск. рев. социал-демократии. Женева, тип. Лиги, 1903. 204, 4 стр. (РСДРП). — 602
- [24] «*Колокол*», Лондон, 1859, № 44, 1 июня, стр. 363—364. — 549, 606
— 1864, № 186, 15 июня, стр. 1. — 636
- [25] *Кульчицкий, Л. История русского революционного движения.* В 2-х т., с портр. русск. революционных деятелей. Пер. с рукописи, перераб. авт. для русск. изд., Л. Б—ского. Т. 1. (1801—70 гг.). Спб., 1908. 395 стр. Перед загл.: Л. Кульчицкий (Мазовецкий). — 627
- Куно Фишер* — см. Fischer, К.
- [26] *Лемке, М. К. Политические процессы М. И. Михайлова, Д. И. Писарева и Н. Г. Чернышевского.* (По неизд. документам)... Спб., Попова, 1907. 421, [2] стр. — 626, 628, 629, 632, 633, 636
- [27] — *Процесс «Великорусцев».* 1861 г. (По неизданным источникам). — «*Былое*», Спб., 1906, № 7, стр. 81—103. — 626

- [²⁸] *Ленин, В. И. К вопросу о диалектике.* 1915 г. — 341
- [²⁹] — *Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии».* 1915 г. — 321
- [³⁰] *Маркс, К. Гражданская война во Франции.* Воззвание Генерального Совета Международного Товарищества Рабочих. Апрель — май 1871 г. — 303
- [³¹] — *Капитал.* Критика политической экономии. Т. I—III. 1867—1894 гг. — 119, 156, 185, 316, 333
— *Капитал.* Критика политической экономии, т. I. 1867 г. — 233, 476
- [³²] *«Молодая Россия».* [Прокламация]. Спб., 1862. — 635
- [³³] *Некрасов, Н. А., Н. Г. Чернышевский.* — 631
- [³⁴] *Николаев, П. Ф. Личные воспоминания о пребывании Николая Гавриловича Чернышевского в каторге.* (В Александровском заводе). 1867—1872 гг. М., «Колокол», 1906. 52 стр. (Вторая б-ка... № 9). — 619, 623
- [³⁵] *Пантелеев, Л. Ф. Из воспоминаний прошлого.* Спб., тип. Меркушева, 1905. IV, 340 стр. — 622, 625—628, 629
- [³⁶] *Писарев, Д. И. Промахи незрелой мысли.* — 345
- [³⁷] [*Плеханов, Г. В.*] *К вопросу о развитии монистического взгляда на историю.* Ответ гг. Михайловскому, Карееву и комп. Спб., тип. Скороходова, 1895. 288 стр. Перед загл. авт.: Н. Бельтов. — 265
- [³⁸] — *Критика наших критиков.* Спб., 1906. VII, 400 стр. — 265
- [³⁹]* — *Н. Г. Чернышевский.* Спб., «Шиповник», [1909]. 537 стр. На тит. л. год изд.: 1910. — 300, 548—584, 592
- [⁴⁰] — *Н. Г. Чернышевский.* (Статья первая). — «Социал-Демократ», Лондон, 1890, кн. 1, февраль, стр. 88—175. — 548—549, 550—553, 554, 556, 566—567, 574, 577, 580, 581, 582—583

- [41] * Плеханов, Г. В. *Основные вопросы марксизма*. Спб., «Наша Жизнь», 1908. 107 стр. — 265, 300, 469—472
- [42] — *Ответ г. А. Богданову*. (Письмо третье). — В кн.: Плеханов, Г. В. *От обороны к нападению*. Ответ г. А. Богданову, критика итальянского синдикализма и другие статьи. М., [1910], стр. 70—111. — 265
- [43] — *Sant против Канта или Духовное завещание г. Бернштейна*. — «Заря», Stuttgart, 1901, № 2—3, декабрь, стр. 204—225. — 265
- [44] — *Materialismus militans*. Ответ г. Богданову. Письмо второе. — «Голос Социал-Демократа», [Женева], 1908, № 8—9, июль — сентябрь, стр. 3—26. — 265
- *Materialismus militans*. Ответ г. Богданову. (Письмо первое). — «Голос Социал-Демократа», [Женева], 1908, № 6—7, май — июнь, стр. 3—14. — 265
- [45] *Русанов, Н. С. Социалисты Запада и России*. Спб., тип. Стасюлевича, 1908. IV, 393 стр. Перед загл. авт.: Н. С. Русанов (Н. Е. Кудрин). — 584, 625, 629, 634
- [46] «Свисток», Спб. — 549
- [47] «Современник», Спб. — 574
- 1858, т. LXXVII, стр. 393—441. — 611
- 1858, т. LXXII, № 12, стр. 575—614. — 612, 620
- 1861, т. LXXXVI, № 4, стр. 419—435. — 562
- 1861, т. LXXXVII, № 5, стр. 89—117. — 561, 572
- [48] [Соловьев, Е. А.] *Опыт философии русской литературы*. Спб., «Знание», 1905. XI, 535, II стр. Перед загл. авт.: Андреевич. — 591
- [49] «Социал-Демократ», Лондон, 1890, кн. 1, февраль. стр. 88—175. — 548—549, 550—553, 554, 556, 566—567, 574, 577, 580, 581, 582—583

- [50] * *Стеклов, Ю. М. Н. Г. Чернышевский, его жизнь и деятельность. (1828—1889). Спб., тип. «Общественная Польза», 1909. 427 стр. — 585—636*
- [51] *Учиться или не учиться? — «С.-Петербургские Ведомости», 1861. — 582*
- Фейербах, Л. Добавления к Wesen des Christentums — см. Feuerbach, L. Zur Beurteilung der Schrift; «Das Wesen des Christentums».*
- [52] *Чернов, В. М. Марксизм и трансцендентальная философия. — В кн.: Чернов, В. М. Философские и социологические этюды. М., «Сотрудничество», 1907, стр. 29—72. — 202*
- [53] — *Философские и социологические этюды. М., «Сотрудничество», 1907. 380 стр. — 202, 250*
[Чернышевский, Н. Г.] Полное собрание сочинений в 10 томах... Т. II—X. Изд. М. Н. Чернышевского. Спб., 1906. 10 т.
- [54] Т. II. «Современник» 1856. Очерки гоголевского периода русской литературы. Критика и библиография. Заметки о журналах 1856 г. IV, 658 стр. — 565, 585
- [55] Т. III. «Современник» 1857. Критика и библиография. Заметки о журналах 1857 г. Статьи по крестьянскому вопросу. Лессинг. V, 780 стр. — 561, 572, 592, 593, 595
- [56] Т. IV. «Современник» 1858—1859. (Статьи по крестьянскому вопросу. Статьи экономические). 583 стр. — 572, 577, 601, 612
- [57] Т. V. «Современник» 1859. Отдел «Политика». 526 стр. — 574, 580
- [58] Т. VI. «Современник» 1860. (Критика и библиография. Статьи экономические. Отдел «Политика»). 757 стр. — 90, 570, 589, 590, 592
- [59] Т. VII. (С портр. автора 1859 г.). «Современник»

- 1860—1861. Основания политической экономии Д. С. Милля. Пер. и прим. V, 664 стр. — 596—597
- [60] Т. VIII. «Современник» 1861. (Критика и библиография. Статьи экономические. Отдел «Политика»). XXII, 530 стр. — 570, 614
- [61] Т. IX. «Современник» 1862—1863. Статьи экономические. Отдел «Политика». Роман «Что делать?». II, 246, 317 стр. — 549, 574, 578, 581, 582—583
- [62] Т. X, ч. 1. (С портр. автора 1864 г.). Произведения, написанные в Сибири. Беллетристика. Записка о деле старообрядцев. Роман «Пролог». III, 445, 312 стр. — 552, 553, 603, 604—606, 612, 613, 615
- [63] Т. X, ч. 2. (С портр. автора 1888 г.). Отдельные статьи (1849—1863). Статьи последнего времени. (1885—1889). 1080 стр. Разд. паг. — 614
- [64] *Чернышевский, Н. Г. Антропологический принцип в философии.* — В кн.: Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений в 10 томах... Т. VI. Спб., тип. Тиханова, 1906, стр. 179—239. — 90, 589, 590
- [65] — *Борьба партий во Франции при Людовике XVIII и Карле X.* — Там же, т. IV, стр. 154—219. — 573
- [66] — *В изъявление признательности.* Письмо к Г. З—ну.— В кн.: Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений в 10 томах... Т. IX. Спб., скоропечат. Яблонского, 1906, стр. 100—104. — 549
- [67] — *Воззвание к барским крестьянам.* Барским крестьянам от их доброжелателей поклон! — В кн.: Лемке, М. К. Политические процессы М. И. Михайлова, Д. И. Писарева и Н. Г. Чернышевского. (По неизд. документам)... Спб., Попова, 1907, стр. 336—346. — 625, 629
- [68] — *Заметки о журналах.* Апрель 1857. — В кн.: Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений в 10 то-

мах... Т. III. Спб., тип. Вайсберга и Гершунина, 1906, стр. 180—200. — 572

[69] — *Заметки о журналах.* Март 1857. — Там же, т. III, стр. 148—158. — 594

[70] — *Июльская монархия.* — Там же, т. VI, стр. 53—150. — 570

[71] — *Июнь 1859.* — Там же, т. V, стр. 209—250. — 574

[72] — *Капитал и труд.* — Там же, т. VI, стр. 1—50. — 593

[73] — *Критика философских предубеждений против общинного владения.* — Там же, т. IV, стр. 304—333. — 572

[74] — *Критика философских предубеждений против общинного владения.* — «Современник», Спб., 1858, т. LXXII, № 12, стр. 575—614. — 612, 620

[75] — *Научились ли?* — В кн.: Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений в 10 томах... Т. IX. Спб., скоропечат. Яблонского, 1906, стр. 174—185. — 583

[76] — *Не начало ли перемены?* (Рассказы Н. В. Успенского. Две части. Спб. 1861 г.). — Там же, т. VIII, стр. 339—359. — 569, 615

[77] — *О новых условиях сельского быта.* — «Современник», Спб., 1858, т. LXVII, стр. 393—441. Подпись: Современник. — 612

[78] — *О поземельной собственности.* — В кн.: Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений в 10 томах... Т. III. Спб., тип. Вайсберга и Гершунина, 1906, стр. 405—504. — 594

[79] — *О причинах падения Рима (подражание Монтескьё).* — «Современник», Спб., 1861, т. LXXXVII, № 5, стр. 89—117, в отд.: Русская литература. — 561, 572

- [80] — *Очерки гоголевского периода русской литературы.* — В кн.: Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений в 10 томах... Т. II. Спб., скоропечат. Яблонского, 1906, стр. 1—276. — 566, 585
- [81] — *Очерки из политической экономии (по Миллю).* — Там же, т. VII, стр. 305—664. — 597
- [82] — *Письма без адреса.* — Там же, т. X, ч. 2, стр. 293—318. — 614
- [83] — *Письма об Испании.* В. П. Боткина. Спб. 1857 г. — Там же, т. III, стр. 25—46, в отд.: Критика. — 561
- [84] — *Политика.* Апрель 1862. — Там же, т. IX, стр. 235—246. — 577
- [85] — *Политика.* Март 1862. — Там же, т. IX, стр. 225—234. — 574, 577
- [86] — *Пролог.* Роман из начала шестидесятых годов. — Там же, т. X, ч. 1, стр. 1—312. — 552, 553, 603—605, 613, 614, 615, 627, 632
- [87] — *{Рецензия на книгу:} Начала народного хозяйства.* Руководство для учащихся и для деловых людей Вильгельма Рошера. Перевод И. Бабста... Т. I. Отделение первое. Москва. 1860 г. — «Современник», Спб., 1861, т. LXXXVI, № 4, стр. 419—435, в отд.: Новые книги. — 562
- [88] — *Современное обозрение.* — В кн.: Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений в 10 томах... Т. III. Спб., тип. Вайсберга и Гершунина, 1906, стр. 555—563. — 592
- [89] — *Тихий голос.* История одной девушки. — Там же, т. X, ч. 1, стр. 33—133. Подпись: Н. Маврикиев. — 603
- [90] — *Устройство быта помещичьих крестьян.* № XI. Материалы для решения крестьянского вопроса. — Там же, т. IV, стр. 526—564. — 613

- [⁹¹] — *Французские законы по делам книгопечатания.* — Там же, т. IX, стр. 128—156. — 581
- [⁹²] — *Что делать?* — 554, 556, 615, 617
- [⁹³] — *Экономическая деятельность и законодательство.* — В кн.: Чернышевский, Н. Г. Полное собрание сочинений в 10 томах... Т. IV. Спб., тип. Тиханова, 1906, стр. 422—463. — 601
- [⁹⁴] — *Январь 1859.* — Там же, т. V, стр. 484—526. — 580
- [⁹⁵] *Шаганов, В. Н. Николай Гаврилович Чернышевский на каторге и в ссылке.* Воспоминания. Посмертное изд. Спб., Пекарский, 1907. VI, 42 стр. — 616, 624
- [⁹⁶] *Шекспир, У. Конец — делу венец.* — 47
Шелига — см. Zychlinski, F.
- [⁹⁷] *Шиллер, Ф. Философы.* — 135
- [⁹⁸] *Шулятиков, В. М. Из теории и практики классовой борьбы.* М., Дороватовский и Чарушников, 1907. 80 стр. — 474
- [⁹⁹]* — *Оправдание капитализма в западноевропейской философии.* От Декарта до Э. Маха. М., «Московское кн-во», 1908. 151 стр. — 473—489
- [¹⁰⁰] *Энгельс, Ф. Анти-Дюринг.* Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. Сентябрь 1876 — июнь 1878 г. — 135, 273, 588
- [¹⁰¹] — *От классического идеализма к диалектическому материализму.* С прил. 11 тезисов К. Маркса. Пер. с нем. А. Горовиц и С. Клейнер, просмотр. С. Алексеевым. Одесса, Алексева, 1905. VII, 72 стр. — 590
- [¹⁰²] *Aliotta, A. La reazione idealistica contro la scienza.* Opera premiata dalla Società Reale di Napoli. Palermo, «Optima», 1912. XVI, 526 p. — 360.

- [103] *Allgemeine Deutsche Biographie*. Bd. 7. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1878. 796 S. — 347.
- [104] *«Allgemeine Literatur-Zeitung»*, Charlottenburg, Dezember 1843 — Juli 1844, Bd. 1—2, Hft. I—VIII. — 39—40, 42, 53, 63, 64.
- 1843, Bd. 1, Hft. I, Dezember, S. 1—17, 17—29; 1844, Hft. II, Januar, S. 1—23. — 39—40, 48, 49, 50, 51.
- 1843—1844, Bd. 1, Hft. IV, März, S. 10—19. — 53.
- 1844, Bd. 1, Hft. V, April, S. 18—23, 23—25, 37—52. — 40, 42, 44, 45, 47, 52.
- 1844, Bd. 1, Hft. VI, Mai, S. 17—20, 23—26, 26—28. — 40, 62, 63.
- 1844, Bd. 2, Hft. VII, Juni, S. 1—8, 8—48; Hft. VIII, Juli, S. 18—26, 28—38; Hft. IX, August, S. 30—32. — 39—40, 47, 48, 56, 67.
- [105] *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik von B. Bauer, L. Feuerbach, F. Köppen, K. Nauwerck, A. Ruge u. einigen Ungenannten*. Hrsg. von A. Ruge. Bd. 2. Zürich — Winterthur, Literarisches Comptoir, 1843. IV, 288 S. — 65.
- [106] [*Die Antwort der Redaktion der «Allgemeinen Literatur-Zeitung»*]. — *«Allgemeine Literatur-Zeitung»*, Charlottenburg, 1844, Bd. 1, Hft. VI, Mai, S. 26—28. — 62, 63.
- [107] *«Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung»*, Leipzig, 1913, Bd. 3, Hft. 3, S. 528—530. — 359.
- «Archiv für Philosophie»*. 2. Abt. — см. *«Archiv für systematische Philosophie»*.
- [108] *«Archiv für systematische Philosophie»*, Berlin. — 357.
- 1907, Bd. XIII, Hft. 3, S. 491—510; 1908, Bd. XIV, Hft. 4, S. 447—496. — 358.
- [109] *Aristoteles. De anima*. — 242, 257, 274, 276, 277, 278.

- [110] — *De coelo.* — 242.
- [111] — *Die Metaphysik...* Grundtext, Übersetzung und Commentar nebst erläuternden Abhandlungen von A. Schwegler. Bd. 1—4. Tübingen, Fues, 1847—1848. 4 Bde. — 112, 243, 271, 332, 334, 341—347.
- [112] *Baillie, J. B. The Origin and Significance of Hegel's Logik, a General Introduction to Hegel's System.* London, Macmillan, 1901. XVIII, 375 p. — 363.
- [113] *Bauch, B. [Рецензия на книгу:]* Haas, A. E. Der Geist des Hellenentums in der modernen Physik. Antrittsvorlesung, gehalten am 17. Januar 1914 in der Aula der Universität Leipzig. Verlag von Veit und Comp., Leipzig 1914. (32 S.). — «Kantstudien», Berlin, 1914, Bd. 19, Hft. 3, S. 391—392, в отд.: Rezensionen. — 374.
- [114] *Bauer, B. Bremisches Magazin für evangelische Wahrheit gegenüber dem modernen Pietismus.* — In: Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik von B. Bauer, L. Feuerbach, F. Köppen, K. Nauwerck, A. Ruge u. einigen Ungeannten. Hrsg. von A. Ruge. Bd. 2. Zürich — Winterthur, Literarisches Comptoir, 1843, S. 113—134. — 65.
- [115] — *Die Judenfrage.* Braunschweig, Otto, 1843. 115 S. — 51, 53.
- [116] — *Neueste Schriften über die Judenfrage.* — «Allgemeine Literatur-Zeitung», Charlottenburg, 1844, Bd. 1, Hft. IV, März, S. 10—19. — 53.
- [117] — *[Рецензия на книгу:]* Hinrichs, politische Vorlesungen. Zweiter Band. Halle, 1843, 489 S. — «Allgemeine Literatur-Zeitung», Charlottenburg, 1844, Bd. 1, Hft. V, April, S. 23 — 25. — 52.
- [118] — *Von den neuesten Schriften über die Judenfrage.* — «Allgemeine Literatur-Zeitung», Charlottenburg, 1843, Bd. 1, Hft. 1, Dezember, S. 1—17. — 49, 50, 51.
- [119] — *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?* — «Allgemeine Literatur-Zeitung», Charlottenburg, 1844, Bd. 2, Hft. VIII, Juli, S. 18—26. — 56.

- [120] *Bauer, E. Proudhon.* — «Allgemeine Literatur-Zeitung», Charlottenburg, 1844, Bd. 1, Hft. V, April, S. 37—52. — 40, 42, 45, 47.
- [121] [*Рецензия на книгу:*] *Union ouvrière.* Par Mme. Flora Tristan. Edition populaire. Paris. 1843. — «Allgemeine Literatur-Zeitung», Charlottenburg, 1844, Bd. 1, Hft. V, April, S. 18—23. — 40.
- [122] *Bauer, O. [Рецензия на книгу:]* Dr. Johann Plenge, Marx und Hegel. Tübingen, Laupp 1911. 8°. 184 S. (4. M.). — «Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung», Leipzig, 1913, Bd. 3. Hft. 3, S. 528—530, в отд.: Literaturbericht. — 359.
- [123] *Bayle, P. Dictionnaire historique et critique.* T. 1—2. Rotterdam, chez Reiner Leers, 1697. 3 vol. — 248.
- [124] *Beaussire, E. Antécédents de l'Hégélianisme dans la philosophie française.* Dom Deschamps, son système et son école. D'après un manuscrit et des correspondances inédites du XVIII^e siècle. Paris—Londres—New York, Baillière, 1865. XVI, 233, 3 p. (Bibliothèque de philosophie contemporaine. N 3). — 311.
- [125] *Bentham, J. Théorie des peines et des récompenses, ouvrage extrait des manuscrits de M. Jérémie Bentham.* Par E. Dumont. T. II. 3. ed. Paris, Bossange, 1826. XI, 429 p. — 61.
- [126] *Boltzmann, L. Wissenschaftliche Abhandlungen.* Im Auftrage und mit Unterstützung der Akademien der Wissenschaften zu Berlin, Göttingen, Leipzig, München, Wien. Hrsg. von Dr. F. Hasenöhr. Bd. 1—3. Leipzig, Barth, 1909. 3 Bde. — 358.
- [127] [*Der Brief an die Redaktion der «Allgemeinen Literatur-Zeitung».* Februar 1844]. — «Allgemeine Literatur-Zeitung», Charlottenburg, 1844, Bd. 1, Hft. VI, S. 23—26. Под общ. загл.: Correspondenz aus der Provinz. 4. — 62, 63.
- [128] *Büchner, L. Vorwort* [zum Buch: «Kraft und Stoff»]. — In: Büchner, L. Kraft und Stoff. Empirisch-naturphilosophische

Studien. In allgemein-verständlicher Darstellung. Frankfurt a. M., Meidinger, 1855, S. VII—XVI. — 314.

- [129] Busse, L. *Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur der Jahre 1893/94.* (Falckenberg—Armstrong, Fullerton, Wallace, Flint, Ladd, Ormond). — «Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik», Bd. 111, Leipzig, 1898, S. 205—213. — 363.
- [130] — *Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Literatur der Jahre 1896/1897.* (Berenson—Caldwell — McTaggart — Carus — Fraser — Lindsay — Wenley — Seth). — «Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik», Bd. 119, Leipzig, 1902, S. 182—204. — 365.
- [131] Cabanis, P.-J.-G. *Rapports du physique et du morale de l'homme.* T. 1—2. Paris, Crapart, 1802. 2 vol. — 59.
- [132] Carnot, L.-N. *Réflexions sur la Métaphysique du calcul infinitésimal.* Paris, Duprat, 1797. 80 p. — 136.
- [133] Carstanjen, F. *Der Empiriokritizismus, 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. — 485.
- [134] Cicero, M. *De fato.* — 331.
- [135] Clavbergii, J. *Defensio cartesiana.* Amstelodami, Elzevirius, 1652. [12], 631 p. — 100.
- [136] [Clemens, A.] *Clementis Alexandrini opera.* Ex recensione Gulielmi Dindorfii. Vol. III. Stromatum V—VIII. Scripta minora. Fragmenta. Oxonii, e typ. Clarendoniano, 1869. 694 p. — 327, 329.
- [137] Dannemann, F. *Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange.* Dargest. von F. Dannemann. Bd. 1—4. Leipzig—Berlin, Engelmann, 1910—1913. 4 Bde. — 372.
- [138] — *Wie unser Weltbild entstand.* Die Anschauungen vom Alter-

tum bis zur Gegenwart über den Bau des Kosmos. Mit einem Titelbild nach der Rembrandtschen Radierung «Der Astrolog» u. vielen Textbildern. Stuttgart, Franckhsche Verlagsh., [1912]. 99 S. — 372.

- [139] *Darmstaedter, L. Handbuch zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik.* In chronologischer Darstellung. 2., umgearb. und verm. Aufl. Unter Mitwirkung von R. du Bois-Reymond und C. Schaefer hrsg. von L. Darmstaedter. Berlin, Springer, 1908. X, 1263 S. — 373.
- [140] *Darwin, Ch. On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.* London, Murray, 1859. IX. 502 S. — 152.
- [141] *De mundo.* — 252.
- [142] *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen.* 27 août 1789. — 54—55, 57.
- [143] «*Deutsch-Französische Jahrbücher*», Paris, 1844, Lfrg. 1—2, S. 86—114, 182—214. — 40, 51, 53, 54.
- [144] **Dietzgen, J. Die Grenzen der Erkenntnis.* (Vorwärts 1877). — In: Dietzgen, J. Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl. Stuttgart, Dietz, 1903, S. 151—161. — 428—431.
- [145] *— *Kleinere philosophische Schriften.* Eine Auswahl. Stuttgart, Dietz, 1903, 4, 272 S. — 383—468.
- [146] *— *Die Moral der Sozialdemokratie.* Zwei Kanzelreden. (Volksstaat 1855). — In: Dietzgen, J. Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl. Stuttgart, Dietz, 1903, S. 77—93. — 403—404.
- [147] *— *Die Religion der Sozialdemokratie.* Sechs Kanzelreden. (Volksstaat 1870 bis 1875). — In: Dietzgen, J. Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl, Stuttgart, Dietz, 1903, S. 12—76. — 386—402.
- [148] *— *Sozialdemokratische Philosophie.* Sieben Kapitel. (Volksstaat 1876). — Ibid., S. 94—142. — 405—425.
- [149] — *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie.*

(Sozialdemokratische Bibliothek, Hottingen—Zürich 1887).—
Ibid., S. 179—272. — 435—468.

[150] * — *Das Unbegreifliche*. Ein Hauptstück aus der sozialdemokratischen Philosophie. (Vorwärts 1877). — Ibid., S. 143—150. — 426—427.

[151] * — *Unsere Professoren auf den Grenzen der Erkenntnis*. (Vorwärts 1878). — Ibid., S. 162—178. — 432—434.

[152] — *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit*. Dargest. von einem Handarbeiter. Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft. Hamburg, Meißner, 1869. VIII, 129 S. — 79.

[153] * — *Der wissenschaftliche Sozialismus*. (Volksstaat 1873). — In: Dietzgen, J. Kleinere philosophische Schriften. Eine Auswahl. Stuttgart, Dietz, 1903, S. 1—11. — 383—385.

[154] *Diogenes Laertius. De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum*. — 222, 247, 256, 280, 284, 288.

[155] *Du Bois-Reymond, E. Über die Grenzen des Naturerkennens*. Ein Vortrag in der zweiten öffentlichen Sitzung der 45. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu Leipzig, am 14. August 1872. Leipzig, Veit, 1872. 39 S. — 432, 433.

Ebbinghaus. Experimentelle Psychologie — см. Ebbinghaus, H. Über das Gedächtnis.

[156] *Ebbinghaus, H. Über das Gedächtnis*. Untersuchungen zur experimentellen Psychologie, Leipzig, Duncker u. Humblot, 1885. IX, 169 S. — 368.

[157] *Engel, B. C. [Рецензия на книгу:] Hammacher, E. Die Bedeutung der Philosophie Hegels*. VIII u. 92 S. Leipzig, 1911. Duncker und Humblot. — «Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik», Bd. 148, Leipzig, 1912, S. 95—97. — 365.

[158] *Engels, F. [Brief an K. Marx]*. 21. September 1874. — In: Der Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx. 1844 bis 1883. Hrsg. von A. Bebel und E. Bernstein. Bd. 4. Stuttgart, Dietz, 1913, S. 366—369. — 165.

- [159] — *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*. 3., durchges. und verm. Aufl. Stuttgart, Dietz, 1894. XX, 354 S. — 470.
- [160] — *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*. Philosophie. Politische Ökonomie. Sozialismus. Leipzig, Genossenschaft — Buchdruckerei, 1878. VIII, 274 S. — 443.
- [161] — *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen. Leipzig, Wigand, 1845. 358 S. — 85, 407.
- [162] — *Die Lage Englands*. Past and Present by Thomas Carlyle. London 1843. — In: Aus dem literarischen Nachlaß von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle. Hrsg. von F. Mehring. Bd. I. Gesammelte Schriften von K. Marx und F. Engels. Von März 1841 bis März 1844. Stuttgart, Dietz, 1902, S. 461—490. — 469.
- [163] — *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. — «Die Neue Zeit», Stuttgart, 1886, Jg. 4, Nr. 4, S. 145—157; Nr. 5, S. 193—209. — 438.
- [164] — *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Revidierter Sonderabdr. aus der «Neuen Zeit». Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845. Stuttgart, Dietz, 1888. VII, 72 S. — 75, 78, 122, 126, 175, 213, 232, 298, 329, 511, 588.
- [165] — *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*. — «Deutsch-Französische Jahrbücher», Paris, 1844, Lfrg. 1—2, S. 86—114. — 40.
- [166] — *Vorwort* [zur Arbeit: «Die Lage der arbeitenden Klasse in England». 15. März 1845]. — In: Engels, F. Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen. Leipzig, Wigand, 1845, S. 7—10. — 407.
- [167] — *Vorwort zur zweiten Auflage* [des Buches: «Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft»]. — In: Engels, F. Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft.

2. Aufl. Hottingen—Zürich, Verl. der Volksbuchh., 1886, S. IX—XVI. — 152, 244, 254.

[168] — *Zur Wohnungsfrage*. Separatabdruck aus dem «Volksstaat». [Hft. 1—3]. Leipzig, Exped. des «Volksstaat», 1872, 23, 32, 24 S. — 384.

[169] *Euler, L. Institutiones calculi differentialis cum eius usu in analysi finitorum ac doctrina serierum*. Vol. 1—2. Ticini, typ. Galeatii, 1787. 2 vol. — 136.

[170] *Faucher, J. Englische Tagesfragen*. — «Allgemeine Literatur-Zeitung», Charlottenburg, 1844, Bd. 2, Hft. VII, Juni, S. 1—8; Hft. VIII, Juli, S. 28—38; Hft. IX, August. S. 30—32. — 39—40, 48.

Feuerbach, L. Sämtliche Werke. Bd. 4—6, 8—10. Leipzig, Wigand, 1847—1866. 6 Bde.

[171] Bd. 4. Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza. 1847. 292 S. — 72.

[172] Bd. 5. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. 1848. X, 291 S. — 72.

[173] Bd. 6. Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. 2., umgearb. und verm. Aufl. 1848. VIII, 308 S. — 72.

[174] Bd. 8. Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen. 1851. VIII, 463 S. — 71—91, 164.

[175] Bd. 9. Theogonie nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Altertums. 1857. 447 S. — 91.

[176] Bd. 10. Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Antropologie. Leipzig, Wigand, 1866. VIII, 293 S. — 469.

[177] — *Sämtliche Werke*. Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Bd. 1—10. Stuttgart, Frommann, 1903—1911. 10 Bde. — 362, 367.

- [178] Bd. 1. Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Durchges. und neu hrsg. von F. Jodl. XV, 375 S. — 362, 369.
- [179] Bd. 2. Philosophische Kritiken und Grundsätze. Durchges. und neu hrsg. von F. Jodl. 1904. XI, 412 S. — 139, 273, 362, 368.
- [180] Bd. 3. Geschichte der Neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza. Durchges. und neu hrsg. von F. Jodl. 1906. XI, 388 S. — 362.
- [181] Bd. 4. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Durchges. und neu hrsg. von F. Jodl. 1910. XII, 448 S. — 95–103, 362, 368.
- [182] Bd. 5. Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. Mit einer Biogr. Bayles vom Hrsg. Neu hrsg. und biogr. eingeleitet von W. Bolin. 1905. X, 436 S. — 362.
- [183] Bd. 6. Das Wesen des Christentums. Durchges. und neu hrsg. von W. Bolin. 1903. X, 411 S. — 362, 368.
- [184] Bd. 7. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums. Durchges. und neu hrsg. von W. Bolin. 1903. XII, 521 S. — 362, 368.
- [185] Bd. 8. Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen. Durchges. und neu hrsg. von W. Bolin. 1908. VIII, 459 S. — 287, 301, 362, 367, 368.
- [186] Bd. 9. Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums. Durchges. und neu hrsg. von W. Bolin. 1907. IX, 417 S. — 362.
- [187] Bd. 10. Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen. Durchges. und neu hrsg. von F. Jodl. 1911. X, 385 S. — 362, 367.
- [188] — *Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. Ausbach, 1837. 295 S. — 95, 98.

- [189] — *Die Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers, nebst einem Anhang theologisch-satyrischer Xenien, hrsg. von einem seiner Freunde.* Nürnberg, Stein, 1830. VIII, 248 S. — 72.
- [190] — *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.* 1843. — In: Feuerbach, L. *Sämtliche Werke.* Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Bd. 2. Philosophische Kritiken und Grundsätze. Durchges. und neu hrsg. von F. Jodl. Stuttgart, Frommann, 1904, S. 245—320. — 368, 369.
- [191] — *Grundsätze der Philosophie der Zukunft.* Zürich u. Winterthur, Literarisches Comptoir, 1843. IV, 84 S. — 62, 75, 263.
- [192] — *Herr von Schelling.* 1843. Brief an K. Marx. (Nach dem Brouillon). — In: Feuerbach, L. *Sämtliche Werke.* Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Bd. 4. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie. Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte. Durchges. und neu hrsg. von F. Jodl. Stuttgart, Frommann, 1910, S. 434—440. — 103.
- [193] — *Kritik des «Antihegels».* 1835. — Ibid., Bd. 2, S. 17—80. — 369.
- [194] — *Der Schriftsteller und der Mensch.* Eine Reihe humoristisch-philosophischer Aphorismen. 1834. — Ibid., Bd. 1, S. 263—366. — 369.
- [195] — *Spinoza und Herbart.* 1836. — Ibid., Bd. 4, S. 400—416. — 103.
- [196] — *Todesgedanken.* 1830. — Ibid., Bd. 1, S. 1—90. — 369.
- [197] — *Über die Vernunft; ihre Einheit, Allgemeinheit, Unbegrenztheit.* Dissertation zur Erlangung des philosophischen Doktorates. — Ibid., Bd. 4, S. 299—356. — 102.
- [198] — *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit.* — In: Feuerbach, L. *Sämtliche Werke.* Bd. 10. Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie. Leipzig, Wigand, 1866, S. 37—204. — 469.
- [199] — *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung*

- auf die Willensfreiheit. 1863—1866. — In: Feuerbach, L. Sämtliche Werke. Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Bd. 10. Schriften zur Ethik und nachgelassene Aphorismen. Durchges. und neu hrsg. von F. Jodl. Stuttgart, Frommann, 1911, S. 91—229. — 368.
- [²⁰⁰] — *Verhältnis zu Hegel*. 1840, mit späteren Zusätzen. — Ibid., Bd. 4, S. 417—424. — 103.
- [²⁰¹] — *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842. — Ibid., Bd. 2, S. 222—244. — 139, 368.
- [²⁰²] — *Vorwort* [zu 8. Bd. der Sämtlichen Werken]. 1. Januar 1851. — In: Feuerbach, L. Sämtliche Werke. Bd. 8. Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen. Leipzig, Wigand, 1851, S. V—VIII. — 71, 85.
- [²⁰³] — *Das Wesen der Religion*. 1845. — In: Feuerbach, L. Sämtliche Werke. Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Bd. 7. Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums. Durchges. und neu hrsg. von W. Bolin. Stuttgart, Frommann, 1903, S. 433—505. — 75, 368, 369.
- [²⁰⁴] — *Das Wesen des Christentums*. Leipzig, Wigand, 1841. XII, 450 S. — 71, 73, 368.
- [²⁰⁵] — *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*. — In: Feuerbach, L. Sämtliche Werke. Neu hrsg. von W. Bolin u. F. Jodl. Bd. 2. Philosophische Kritiken und Grundsätze. Durchges. und neu hrsg. von F. Jodl. Stuttgart, Frommann, 1904, S. 326—357. — 273, 368.
- [²⁰⁶] — *Zur Beurteilung der Schrift: «Das Wesen des Christentums»*. 1842. — Ibid., Bd. 7, S. 265—275. — 368.
- [²⁰⁷] — *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*. 1839. — Ibid., Bd. 2, S. 158—204. — 369.
- [²⁰⁸] *Fischer, F. Die Metaphysik, von empirischem Standpunkte aus dargestellt. Zur Verwirklichung der Aristotelischen Metaphysik*. Basel, Schweighäuser'sche Buchh., 1847. VIII, 152 S. — 346.
- [²⁰⁹] *Fischer, K. Hegels Leben, Werke und Lehre*. Th. 1. Mit dem Bildnis

des Verfassers in Heliogravüre. Heidelberg, Winter, 1901. XX, 576 S. (Geschichte der neuern Philosophie von K. Fischer. Jubiläumsausgabe. 8. Bd.). — 166, 181.

- [²¹⁰] *Forel, A. Gehirn und Seele.* Vortrag gehalten bei der 66. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Wien am 26. September 1894. 10. Aufl. Stuttgart, Kröner, 1907, 45 S. — 368.
- [²¹¹] *Fourier, Ch. Le nouveau monde industriel et sociétaire, ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées,* Paris, Bossange et Mongie, 1829, XVI, 576 p. — 64, 66.
- [²¹²] — *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales.* Prospectus et annonce de la découverte. Leipzig, 1808. [4], 425, 3 p. — 64, 66, 67.
- [²¹³] — *Traité de l'association domestique-agricole.* T. 1—2. Paris—Londres, Bossange et Mongie, 1822. 2 vol. — 64, 66.
- [²¹⁴] «*Frankfurter Zeitung*», Frankfurt a. M., 1904, Nr. 348. 1. Morgenblatt, 15. Dezember, S. 1—3. — 355.
- [²¹⁵] *Gans, E. Vorrede des Herausgebers* [zum Buch von G. W. F. Hegel «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte»]. 8. Juni 1837. — In: Hegel, G. W. F. Werke. Vollst. Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke u. a. Bd. 9. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hrsg. von E. Gans. Berlin, Duncker u. Humblot, 1837, 2. V—XXII. — 305.
- [²¹⁶] *Gassendi, P. Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteles libri septem, in quibus praecipua totius peripateticae doctrinae fundamenta excutiuntur, opiniones verò aut Novae, aut ex vetustioribus obsoletae stabiliuntur, auctore Petro Gassendo...* Gratianopoli, ex typ. P. Verdirii, 1624. 220 p. — 89.
- [²¹⁷] *Gauss, C. F. Disquisitiones arithmeticae.* Lipsiae, 1801. 478 S. — 211.
- [²¹⁸] *Genoff, P. Feuerbachs Erkenntnistheorie und Metaphysik.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der hohen

- philosophischen Fakultät der Universität Bern vorgelegt von P. Genoff. Zürich—Selnau, Leemann, 1911. 89 S. — 367—368.
- [²¹⁹] *Geschichte der antiken Naturwissenschaft und Philosophie*. Bearb. von S. Günther und W. Windelband. Nördlingen, Beck, 1888. VII, 337 S. (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft in systematischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf Geschichte und Methodik der einzelnen Disziplinen. Hrsg. von I. Müller. Bd. 5, Abt. 1). — 344.
- [²²⁰] *Gomperz, Th. Les penseurs de la Grèce*. Histoire de la philosophie antique. Ouvrage traduit de la deuxième éd. allemande par A. Reymond... et précédé d'une préface de M. A. Croiset. Vol. 1. Paris, Alcan, 1904. XVI, 545 p. — 249.
- [²²¹] *Grün, K. Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner Philosophischen Charakterentwicklung*. Bd. 1—2. Leipzig—Heidelberg, Winter, 1874. 2 Bde. — 369.
- [²²²] *Guenther, K. Vom Urtier zum Menschen*. Ein Bilderatlas zur Abstammungs- und Entwicklungsgeschichte des Menschen. Zugest. und erläutert von K. Guenther. Bd. 1—2. Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1909. 2 Bde. — 357.
- [²²³] *Haas, A. E. Der Geist des Hellenentums in der modernen Physik*. Antrittsvorlesung, gehalten am 17. Januar 1914 in der Aula der Universität Leipzig. Leipzig, Veit, 1914. 32 S. — 374.
- [²²⁴] *Haeckel, E. Die Lebenswunder*. Gemeinverständliche Studien über biologische Philosophie. Ergänzungsband zu dem Buche über die Welträtsel. Stuttgart, Kröner, 1904. XIV, 568 S. — 355.
- [²²⁵] — *Die Welträtsel, gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*. Bonn, Strauss, 1899. X, 473 S. — 355.
- [²²⁶] *Hammacher, E. Die Bedeutung der Philosophie Hegels für die Gegenwart*. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1911. VIII, 92 S. — 365.
- [²²⁷] *Hegel, G. W. F. Werke*. Vollst. Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke u. a. Bd. 1—19. Berlin—Leipzig, Duncker u. Humblot, 1832—1845, 1887. 22 Bde. — 107, 109.

- [²²⁸] Bd. 1. Philosophische Abhandlungen. Hrsg. von K. L. Michelet. 1832. XXXIV, 424 S. — 107.
- [²²⁹] Bd. 2. Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von J. Schulze, 1832. XII, 612 S. — 107, 116, 162, 216.
- [²³⁰] Bd. 3. Wissenschaft der Logik. Hrsg. von L. von Henning. Th. 1. Die objektive Logik. Abt. 1. Die Lehre vom Sein. 1833. VIII, 468 S. — 107, 109–141, 142, 173, 185, 337, 362, 363.
- [²³¹] Bd. 4. Wissenschaft der Logik. Hrsg. von L. von Henning. Th. 1. Die objektive Logik. Abt. 2. Die Lehre vom Wesen. 1834. VIII, 244 S. — 107, 142–172, 173, 185, 337, 362, 363.
- [²³²] Bd. 5. Wissenschaft der Logik, Hrsg. von L. von Henning. Th. 2. Die subjektive Logik, oder: die Lehre vom Begriff. 1834. VIII, 354 S. — 107, 173–175, 189–194, 195–198, 203, 204–232, 235, 236, 337, 362, 363.
- [²³³] Bd. 6. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th. 1. Die Logik. Hrsg. und nach Anleitung der vom Verfasser gehaltenen Vorlesungen mit Erläuterungen und Zusätzen versehen von L. von Henning. 1840. XI, 416 S. — 107, 166, 167, 170, 180, 181, 185–188, 195, 198–203, 204, 205, 210, 232–236, 312–317.
- [²³⁴] Bd. 7. Abt. 1. Vorlesungen über die Naturphilosophie, als der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th. 2. Hrsg. von K. L. Michelet. 1842. XXX, 2, 696 S. — 107.
- [²³⁵] Bd. 7. Abt. 2. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Th. 3. Die Philosophie des Geistes. Hrsg. von L. Boumann. 1845. X, 470 S. — 107.
- [²³⁶] Bd. 8. Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Hrsg. von E. Gans. 1833. XX, 440 S. — 107.
- [²³⁷] Bd. 9. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hrsg. von E. Gans. 1837. XXIV, 446 S. — 107, 297–305.

- [238] Bd. 10. Vorlesungen über die Ästhetik. Hrsg. von H. G. Hotho.
 Abt. 1. Bd. 1. 1835. XX, 548 S. — 107.
 Abt. 2. Bd. 2. 1837. X, 466 S. — 107.
 Abt. 3. Bd. 3. 1838. VIII, 582 S. — 107.
- [239] Bd. 11. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes. Hrsg. von Ph. Marheineke. Bd. 1. 1832. XVI, 376 S. — 107.
- [240] Bd. 12. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Dasein Gottes. Hrsg. von Ph. Marheineke. Bd. 2. 1832. VI, 483 S. — 107.
- [241] Bd. 13. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Hrsg. von K. L. Michelet. Bd. 1. 1833. XX, 419 S. — 107, 239—259, 321.
- [242] Bd. 14. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Hrsg. von K. L. Michelet. Bd. 2. 1833. VI, 586 S. — 107, 260—291.
- [243] Bd. 15. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Hrsg. von K. L. Michelet. Bd. 3. 1836. VIII, 692 S. — 107, 292—293.
- [244] Bd. 16. Vermischte Schriften. Hrsg. von F. Förster und L. Boumann. Bd. 1. 1834. VI, 506 S. — 107.
- [245] Bd. 17. Vermischte Schriften. Hrsg. von F. Förster und L. Boumann. Bd. 2. 1835. VI, 470 S. — 107.
- [246] Bd. 18. Philosophische Propädeutik. Hrsg. von K. Rosenkranz. 1840. XXII, 2, 205 S. — 107.
- [247] Bd. 19. Briefe von und an Hegel. Hrsg. von K. Hegel. Th. 1. 1887. XII, 430 S.; Th. 2. 1887. 399 S. — 107, 262.
- [248] — *Werke*. Vollst. Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke u. a. 2. unveränd. Aufl. Bd. II.

Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von J. Schulze. Berlin, Dunker u. Humblot, 1841. XII, 591 S. — 43, 49, 62, 64, 65.

- [249] — *Cours d'esthétique*. Analysé et trad. en partie, par. Ch. Bénard. T. 1—3. Paris—Nancy, 1840—1848. 3. vol. — 311.
- [250] — *Einleitung* [zum Buch: «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte»]. — In: Hegel, G. W. F. Werke. Vollst. Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke u. a. Bd. 9. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Hrsg. von E. Gans. Berlin, Duncker u. Humblot, 1837, S. 3—74. — 297—299, 304.
- [251] — *Einleitung* [zur Arbeit: «Wissenschaft der Logik»]. — Ibid., Bd. 3. Wissenschaft der Logik. Hrsg. von L. von Henning. Th. 1. Die objektive Logik. Abt. 1. Die Lehre vom Sein. Berlin, Duncker u. Humblot, 1833, S. 26—48. — 116—120.
- [252] — *Hegel's Philosophy of Mind*. Transl. from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences with five Introductory Essays by W. Wallace. Oxford, Clarendon Press, 1894. 320 p. — 363.
- [253] — *The Logic of Hegel*. Transl. from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences by W. Wallace. 2-d ed., rev. and augm. Oxford, Clarendon Press, 1892. XXVI, 440 p. — 363.
- [254] — *Logique de Hegel*. Trad. pour la première fois et accompagnée d'une introd. et d'un comment. perpétuel par A. Véra. T. 1. Paris, Ladrangé, 1859. VII, 356 p. — 307, 311.
- [255] — *Phänomenologie des Geistes*. Mit einer Einleitung und einigen erläuternden Anmerkungen am Fusse der Seiten für den akademischen Gebrauch hrsg. von G. J. P. J. Bolland. Leiden, Adriani, 1907. XXXVIII, [2], 752 S. — 376.
- [256] — *Philosophie de la nature*. Trad. pour la première fois et accompagnée d'une introd. et d'un comment. perpétuel par A. Véra. T. 1. Paris, Ladrangé, 1863. XII, 628 p. — 311.
- [257] — *Philosophie de la religion*. Trad. pour la première fois et accompagnée de plusieurs introd. et d'un comment. perpétuel par A. Véra. T. 1—2. Paris, Baillière, 1876—1878. 2 vol. — 311.

- [²⁵⁸] — *Philosophie de l'esprit*. Trad. pour la première fois et accompagnée de deux introd. et d'un comment. perpétuel par A. Véra. T. 1—2. Paris, Baillière, 1867—1869. 2 vol. — 311.
- [²⁵⁹] — *Vorbericht* [zur Arbeit: «Wissenschaft der Logik»]. 21. Juli 1816. — In: Hegel, G. W. F. Werke. Vollst. Ausg. durch einen Verein von Freunden des Verewigten: Ph. Marheineke u. a. Bd. 5. Wissenschaft der Logik. Hrsg. von L. von Henning. Th. 2. Die subjektive Logik, oder: die Lehre vom Begriff. Berlin, Duncker u. Humblot, 1834, S. 3—4. — 193.
- [²⁶⁰] — *Vorrede zur ersten Ausgabe* [der Arbeit: «Wissenschaft der Logik»]. 22. März 1812. — Ibid., Bd. 3. Wissenschaft der Logik. Hrsg. von L. von Henning. Th. 1. Die objektive Logik. Abt. 1. Die Lehre vom Sein. Berlin, Duncker u. Humblot, 1833, S. 3—9. — 109.
- [²⁶¹] — *Vorrede zur zweiten Ausgabe* [der Arbeit: «Wissenschaft der Logik»]. 7. November 1831. — Ibid., S. 10—25. — 111—115.
- [²⁶²] — *Wissenschaft der Logik*. Bd. 1. Die objektive Logik. Buch 1—2. Nürnberg, Schrag, 1812—1813. 2. Bde. — 152.
- [²⁶³] *Helvétius, G.-A. De l'Esprit*. Nouv. éd. T. I—II. Paris, Chasseriau, 1822. 2 vol. — 61.
- [²⁶⁴] *Herwegh, G. Das Lied vom Hasse*. — 394.
- [²⁶⁵] *Hibben, J. G. Hegel's Logic, an Essay in Interpretation*. New York, Scribner, 1902. 313 p. — 364.
- [²⁶⁶] *Holbach, P.-H. Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique...* T. 1—2. Paris, Niogret, 1822. 2 vol. — 61.
- [²⁶⁷] *Janet, P. Études sur la dialectique dans Platon et dans Hégel*. Paris, Ladrance, 1861. LVI, 396 p. На обл. год изд.: 1860. — 311.
- [²⁶⁸] *Jodl, F. Lehrbuch der Psychologie*. Stuttgart, Cotta, 1896. XXIV, 768 p. — 368
- [²⁶⁹] [*Jungnitz, E.*] *Herr Nauwerck und die philosophische Fakultät*. —

«Allgemeine Literatur-Zeitung», Charlottenburg, 1844, Bd. 1.
Hft. VI, Mai, S. 17—20. Подпись: J. — 40.

- [270] *Kant, I. Kritik der reinen Vernunft. 2. hin und wieder verbesserte Aufl.* Riga, Hartknoch, 1787. XLIV, 884 S. — 100, 120, 179, 417, 427, 444, 461.
- [271] — *Kritik der Urteilskraft. 3. Aufl.* Berlin, Lagarde, 1799. LX, 482 S. — 146.
- [272] — *Vorrede zur zweiten Auflage* [der Arbeit: «Kritik der reinen Vernunft»]. — In: Kant, I. Kritik der reinen Vernunft. 2. hin und wieder verbesserte Aufl. Riga, Hartknoch, 1787, S. VII—XLIV. — 120, 417, 427, 444, 461.
- [273] «*Kantstudien*», Berlin, 1914, Bd. 19, Hft. 3, S. 391—392. — 374.
- [274] *Kleinpeter, H. Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart.* Unter Zugrundelegung der Anschauungen von Mach, Stallo, Clifford, Kirchhoff, Hertz, Pearson und Ostwald. Leipzig, Barth, 1905. XII, 156 S. — 485.
- [275] *Lagrange, J.-L. Théorie des fonctions analytiques, conten. les principes du calcul différentiel...* 3 éd., rev. et suiv. d'une note, par J.-A. Serret. Paris, Bachelier, 1847. XII, 399 p. — 136.
- [276] — *Traité de la résolution des équations numériques de tous les degrés...* Nouv. éd., rev. et augm. par l'auteur. Paris, Courcier, 1808. XII, 312 p. — 136.
- [277] *Lange, F. A. Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.* Iserlohn, Baedeker, 1866. XVI, 564 S. — 368, 461, 464.
- [278] *Lassalle, F. Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos.* Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse der Alten dargestellt. Bd. 1—2. Berlin, Duncker, 1858. 2 Bde. — 321—331, 332.
- [279] — *Vorwort* [zur Arbeit: «Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos»]. August 1857. — In: Lassalle, F. Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos. Nach einer neuen Sammlung seiner Bruchstücke und der Zeugnisse

der Alten dargestellt. Bd. 1. Berlin, Duncker, 1858, S. III—XV. Подпись: Der Verfasser. — 322, 323.

- [280] *Le Bon, G. L'Évolution de la matière.* Avec 62 fig. photographiées au laboratoire de l'auteur. Paris, Flammarion, 1905, 389 p. (Bibliothèque de philosophie scientifique). — 511.
- [281] — *L'Évolution des forces.* Avec 42 fig. photographiées au laboratoire de l'auteur. Paris, Flammarion, 1907. 386 p. (Bibliothèque de philosophie scientifique). — 511.
- [282] *Leibniz, G. W. Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal.* Amsterdam, Troyel, 1710. 854 p. — 98.
- [283] — *Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie.* — In: Leibniz, G. W. Oeuvres philosophiques en latin et en français, tirées de ses manuscrits et publiées par M. Rud. Éric Raspe, avec une préface de Kaestner. Hanovre, Pockwitz, 1764, p. 1—496. — 98, 99, 100.
- [284] *Lipps, T. Naturwissenschaft und Weltanschauung.* Vortrag gehalten auf der 78. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in Stuttgart. Heidelberg, Winter, 1906. 40 S. — 375.
- [285] *Lucas, R. Bibliographie der radioaktiven Stoffe.* Hamburg—Leipzig, Voss, 1908. 92 S. — 356.
- [286] *Mach, E. Grundriß der Physik für die höheren Schulen des Deutschen Reiches bearb. von F. Harbordt und M. Fischer.* T. 1—2. 2. Aufl. Leipzig—Wien, Freytag—Tempesky, 1905—1908. 2. Bde. — 356.
- [287] *Mariano, R. La philosophie contemporaine en Italie.* Essai de philosophie hégélienne... Paris—Londres—New York, Baillière, 1868. VIII, 162, 12 p. — 311.
- [288] *Marx, K. u. Engels, F. Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik.* Gegen Bruno Bauer und C°. Frankfurt a. M., Literarische Anstalt (J. Rütten), 1845. VIII, 336 S. — 39—68.
- [289] — *Manifest der Kommunistischen Partei.* Veröffentlicht im Feb-

ruar 1848. London, «Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter», 1848. 30 S. — 85, 152, 438, 594.

- [290] — *Résolutions relatives à l'Alliance*. — In: Résolutions du congrès général tenu à la Haye du 2 au 7 septembre 1872. Londres, Graag, 1872, p. 12—14. (Association internationale des travailleurs). — 398.
- [291] — *Vorrede* [zur Arbeit: «Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik»]. September 1844. — In: Marx, K. u. Engels, F. Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und C°. Frankfurt a. M., Literarische Anstalt (J. Rütten), 1845, S. III—IV. — 39.
- [292] — [*Brief an F. Engels*]. 1. Februar 1858. — In: Der Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx. 1844 bis 1883. Hrsg. von A. Bebel und E. Bernstein. Bd. 2 Stuttgart, Dietz, 1913, S. 241—243. — 321, 331.
- [293] — [*Brief an F. Engels*]. 10. Mai 1870. — Ibid., Bd. 4, S. 283—284. — 96.
- [294] * — *Das Kapital*. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. III. T. 2. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. Kapitel XXIX bis LII. Hrsg. von F. Engels. Hamburg, Meißner, 1894. IV, 422 S. — 593.
- [295] — *Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung*. — «Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe», Köln, 1842, Nr. 191, 10. Juli. Beiblatt zu Nr. 191 der Rheinischen Zeitung, S. 1; Nr. 193, 12. Juli. Beiblatt zu Nr. 193 der Rheinischen Zeitung, S. 2; Nr. 195, 14. Juli. Beiblatt zu Nr. 195 der Rheinischen Zeitung, S. 1—2. — 379.
- [296] — *Marx über Feuerbach (niedergeschrieben in Brüssel im Frühjahr 1845)*. — In: Engels, F. Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Revidierter Sonderabdr. aus der «Neuen Zeit». Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845. Stuttgart, Dietz, 1888, S. 69—72. — 213, 329, 564.
- [297] — *Nachwort* [zur 2. Auflage des 1. Band «Des Kapitals»]. — In: Marx, K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie.

- Bd. I. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. 2. verbesserte Aufl. Hamburg, Meißner, 1872, 2. 813—822. — 183, 585.
- [298] — *Vorwort* [zur Arbeit: «Zur Kritik der politischen Ökonomie»]. — In: Marx, K. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Hft. 1. Berlin, Duncker, 1859, S. III—VIII. — 438.
- [299] — *Zur Judenfrage*. — «Deutsch-Französische Jahrbücher», Paris, 1844, Lfrg. 1—2, S. 182—214. — 51, 53, 54.
- [300] — *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Hft. 1. Berlin, Duncker, 1859. VIII, 170 S. — 438.
- [301] *McTaggart, J. E. Studies in the Hegelian Dialektik*. Cambridge, at the University Press, 1896. XVI, 259 p. — 365.
- [302] *Michelet, K. L. u. Haring, G. H. Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels*. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1888. XVI, 174 S. — 366.
- [303] «*Mind*», London, 1913, vol. XXII, No. 86, April, p. 280—284. — 359.
- [304] *Nägeli, K. W. Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis*. Vortrag..., gehalten in der zweiten allgemeinen Sitzung. — In: Tageblatt der 50. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte in München 1877. Beilage. München, September 1877, S. 3—18. — 432—434.
- [305] *Napoléon. Pensées de Napoléon*. Paris, Pavot, [1913]. 120 p. (Bibliothèque miniature. 14). — 374.
- [300] *Nernst, W. Le développement de la chimie générale et de la chimie physique*. — «Revue générale des Sciences pures et appliquées», Paris, 1908, N 5, 15 mars, p. 180—184. Под общ. загл.: Les Progrès les plus importants des disciplines chimiques dans les quarante dernières années. — 513.
- [307] «*Neue Rheinische Zeitung*», Köln. — 85.
- [308] «*Die Neue Zeit*», Stuttgart, 1886, Jg. 4, Nr. 4, S. 145—157; Nr. 5, S. 193—209. — 438.

- 1891—1892, Jg. X, Bd. I, Nr. 7, S. 198—203; Nr. 8, S. 236—243; Nr. 9, S. 273—282. — 168.
- 1897—1898, Jg. XVI, Bd. II, Nr. 44, S. 545—555. — 265.
- 1898—1899, Jg. XVII, Bd. I, Nr. 5, S. 133—145. — 265.
- 1898—1899, Jg. XVII, Bd. I, Nr. 19, S. 589—596; Nr. 20, S. 626—632. — 265.
- [³⁰⁹] *Newton, I. Principes mathématiques de la philosophie naturelle.* T. 1—2. Paris, Desaint et Saillant, Lambert, 1759. 2 vol. — 136.
- [³¹⁰] *Noël, G. La logique de Hegel.* Paris, Alcan, 1897. VIII, 189 p. — 306—311.
- [³¹¹] — *La logique de Hegel.* — «Revue de Métaphysique et de Morale», Paris, 1894, t. II, p. 36—57, 270—298, 644—675; 1895, t. III, p. 184—210, 503—526; 1896, t. IV, p. 62—85, 585—614. — 306.
- [³¹²] — [*Рецензия на книгу:*] William Wallace. *Hegel's Philosophy of Mind.* Transl. from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences with five Introductory Essays. Oxford, at the Clarendon Press, 1894; Henry Frowde, London. — «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», Paris, 1894, T. XXXVIII, novembre, p. 540. Подпись: G. N. — 363.
- [³¹³] — [*Рецензия на книгу:*] William Wallace. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and Especially of his Logic.* Oxford, at the Clarendon Press, 1894; London, Henry Frowde. — «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», Paris, 1894, T. XXXVIII, novembre, p. 538—540. — 363.
- [³¹⁴] *Norström, V. Naïves und wissenschaftliches Weltbild.* — «Archiv für systematische Philosophie», Berlin, 1907, Bd. XIII, Hft. 3, S. 491—510; 1908, Bd. XIV, Hft. 4, S. 447—496. — 358.
- [³¹⁵] *Paulsen, F. Einleitung in die Philosophie.* 6. Aufl. Berlin, Hertz, 1899. XVI, 448 S. — 351—354.

- [316] — *Vorwort zur ersten Auflage* [der Arbeit: «Einleitung in die Philosophie»]. — In: Paulsen, F. *Einleitung in die Philosophie*. 6. Aufl. Berlin, Hertz, 1899, S. III—XI. — 351.
- [317] *Pearson, K. The Grammar of Science*. London, Scott, 1892. XVI, 493 S. — 163.
- [318] *Pelazza, A. R. Avenarius e l'empiriocriticismo*. Torino, Bocca, 1909. 129 p. — 357.
- [319] *Péris, J. Rivista di Filosofia*. 1911, janvier—juin. — «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger». Paris, 1911, T. LXXII, septembre, p. 332—335. — 364.
- [320] *Perrin, J. Les atomes*. Avec 13 fig. Paris, Alcan, 1913. XVI, 296 p. (Nouvelle collection scientifique). — 359.
- [321] — *Traité de chimie physique*. Les principes. Paris, Gauthier—Villars, 1903. XXVI, 300 p. — 367.
- [322] *Perry, R. B. Present Philosophical Tendencies: a Critical Survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism and Realism, together with a Synopsis of the Philosophy of William James*. London—New York, Longmans a. Green, 1912. XV, 383 p. — 360.
- [323] *Petzoldt, J. Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*. Bd. 1—2. Leipzig, Teubner, 1900—1904. 2 Bde. — 485.
- [324] *Pflaum, Ch. D. Bericht über die italienische philosophische Literatur des Jahres 1905*. — «Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik». Bd. 129. Leipzig 1906, S. 94—105. — 366.
- [325] «*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. — 485, 486.
- [326] *Planck, M. Das Prinzip der Erhaltung der Energie*. 2. Aufl. Leipzig—Berlin, Teubner, 1908. XVI, 280 S. (Wissenschaft und Hypothese. VI). — 356.
- [327] *Plato. Kratylos*. — 329, 331.
- [328] — *Meno*. — 264.

- [329] — *Parmenides*. — 118, 124, 293.
- [330] — *Phaedo*. — 268.
- [331] — *Phileb.* — 293.
- [332] — *Sophista*. — 269, 293.
- [333] — *Symposion*. — 252.
- [334] — *Theaetetes*. — 267, 326, 331.
- [335] — *Timaeus*. — 243, 293, 327, 329.
- [336] *Plechanow, G. Bernstein und der Materialismus*. — «Die Neue Zeit», Stuttgart, 1897—1898, Jg. XVI, Bd. II, Nr. 44, S. 545—555. — 265.
- [337] — *Konrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels*. — «Die Neue Zeit», Stuttgart, 1898—1899, Jg. XVII, Bd. I, Nr. 5, S. 133—145. — 265.
- [338] — *Materialismus oder Kantianismus?* — «Die Neue Zeit», Stuttgart, 1898—1899, Jg. XVII, Bd. I, Nr. 19, S. 589—596; Nr. 20, S. 626—632. — 265.
- [339] — *Zu Hegel's sechzigstem Todestag*. — «Die Neue Zeit», Stuttgart, 1891—1892, Jg. X, Bd. I, Nr. 7, S. 198—203; Nr. 8, S. 236—243; Nr. 9, S. 272—282. — 168.
- [340] *Plenge, J. Marx und Hegel*. Tübingen, Laupp, 1911. 184 S. — 359, 365, 377, 379.
- [341] — *Vorwort* [zur Arbeit: «Marx und Hegel». 18. Januar 1911]. — In: Plenge, J. Marx und Hegel. Tübingen, Laupp, 1911, S. 3—6. — 377.
- [342] *Poincaré, H. La Science et l'hypothèse*. Paris, Flammarion [1902]. 284 p. (Bibliothèque de philosophie scientifique). — 494.
- [343] *Prantl, K. Fischer Friedrich*. — In: Allgemeine Deutsche Biographie. Bd. 7. Leipzig, Duncker u. Humblot, 1878, S. 66—67. — 347.

- [344] «*Preußische Jahrbücher*», Berlin. — 365.
— 1913, Bd. 151, Hft. 3, S. 415—436. — 364.
- [345] Proudhon, P.-J. *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*. 1-er mémoire. Paris, Brocard, 1840. 244 p. — 40, 42, 45—46.
- [346] Raab, F. *Die Philosophie von Richard Avenarius*. Systematische Darstellung und immanente Kritik. Leipzig, Meiner, 1912. IV, 164 S. — 359.
- [347] Rau, A. *Friedrich Paulsen über Ernst Haeckel*. Eine kritische Untersuchung über Naturforschung und moderne Kathederphilosophie. 2. Aufl. Berlin, Breitenbach u. Brackwede, 1907. 48 S. (Flugschriften des Deutschen Monistenbundes. Hft. 3). — 376.
- [348] Reichardt, C. *Schriften über den Pauperismus*. — «Allgemeine Literatur-Zeitung», Charlottenburg, 1843, Bd. 1, Hft. I, December, S. 17—29; 1844, Bd. 1, Hft. II, Januar, S. 1—23. — 39—40.
- [349] «*Révolutions de Paris*», Paris. — 48.
- [350] «*Revue de Métaphysique et de Morales*», Paris. — 306.
— 1894, t. II, p. 36—57, 270—298, 644—675; 1895, t. III, p. 184—210, 503—526; 1896, t. IV, p. 62—85, 585—614. — 306.
- [351] «*Revue générale des Sciences pures et appliquées*», Paris, 1908, N 5, 15 mars, p. 180—184. — 513.
- [352] «*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*», Paris, 1894, T. XXXVIII, novembre, p. 538—540. — 363.
— 1902, T. LIV, septembre, p. 312—314. — 363.
— 1904, T. LVII, avril, p. 393—409, 430—431. — 364, 367.
— 1911, T. LXXII, septembre, p. 332—335. — 364.
— 1912, T. LXXIV, décembre, p. 644—646. — 361.

- [³⁵³] *Rey, A. *La Philosophie Moderne*. Paris, Flammarion, 1908. 372 p. (Bibliothèque de philosophie scientifique). — 490—539.
- [³⁵⁴] — *Les principes philosophiques de la chimie physique*. — «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», Paris, 1904, T. LVII, avril, p. 393—409, в отд.: Revue critique. — 367.
- [³⁵⁵] «*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*», Köln, 1842, Nr. 191, 10. Juli. Beiblatt zu Nr. 191 der Rheinischen Zeitung. S. 1; Nr. 193, 12. Juli. Beiblatt zu Nr. 193 der Rheinischen Zeitung, S. 2; Nr. 195, 14. Juli. Beiblatt zu Nr. 195 der Rheinischen Zeitung, S. 1—2. — 379.
- [³⁵⁶] Richter, R. [Рецензия на книгу:] Stein, Ludwig. *Philosophische Strömungen der Gegenwart*. Stuttgart, 1908, Verlag von Enke. XVI und 452 S. — «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie», Leipzig, 1909, Jg. 33, Hft. 1, S. 105—110. — 357.
- Riecke, E. *Handbuch der Physik* — см. Riecke, E. *Lehrbuch der Physik zu eigenem Studium und zum Gebrauche bei Vorlesungen*.
- [³⁵⁷] — *Lehrbuch der Physik zu eigenem Studium und zum Gebrauche bei Vorlesungen*. Bd. 1—2. 4., verb. u. verm. Aufl. Leipzig, Veit, 1908. 2 Bde. — 356.
- [³⁵⁸] Ritter, H. *Geschichte der Ionischen Philosophie*. Berlin, Trautwein, 1821. VII, 326 S. — 325.
- [³⁵⁹] «*Rivista di Filosofia*», Genova, Anno III, 1911, giugno, p. 387—401. — 364.
- [³⁶⁰] Rotta, P. *La rinascita dell' Hegel e la filosofia perenne*. — «Rivista di Filosofia», Genova, Anno III, 1911, giugno, p. 387—401. — 363—364.
- [³⁶¹] Salignac, F. *Questions de physique générale et d'astronomie*. Toulouse, Privat, 1908. 62 p. — 356.
- [³⁶²] Schiller, F. C. S. [Рецензия на книгу:] *Present Philosophical Tendencies: a Critical Survey of Naturalism, Idealism, Pragmatism and Realism, together with a Synopsis of the Philo-*

- sophy of William James. By Ralph Barton Perry. New York and London: Longmans, Green and Co, 1912. Pp. XV, 383. — «Mind», London, 1913, vol. XXII, No. 85 April, p. 280—284, в отд.: Critical Notices. — 359.
- [363] Schinz, M. *Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie*. Dargest. und beurteilt von M. Schinz Zürich, Leemann, 1908. XI, 307 S. — 357.
- [364] Schleiermacher, F. *Herakleitos der dunkle, von Ephesos, dargestellt aus Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten*. — In: Museum der Alterthums-Wissenschaft. Hrsg. von F. A. Wolf u. Ph. Buttmann. Bd. 1. Berlin, Realschulbuchh., 1807, S. 313—533. — 325.
- [365] Schmidt, F. J. *Hegel und Marx*. — «Preußische Jahrbücher», Berlin, 1913, Bd. 151, Hft. 3, S. 415—436. — 364.
- [366] Schmitt, E. H. *Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik, beleuchtet vom konkretnennlichen Standpunkte*. Halle a. S., Pfeffer, 1888. XIV, 144 S. — 366.
- [367] Segond, J. [Рецензия на книгу:] Antonio Aliotta. La reazione idealistica contro la scienza. 1 vol. grand in — 8°, XVI — 526 pp. Palerme, Casa editrice Optima, 1912. — «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», Paris, 1912, T. LXXIV, décembre, p. 644—646, в отд.: Notices bibliographiques. — 361.
- [368] — [Рецензия на книгу:] J. B. Baillie. The Origin and Significance of Hegel's Logic, a General Introduction to Hegel's System. 1 vol. in—8 de XVIII, 375 p., London, Macmillan and Co, 1901. — «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», Paris, 1902, T. LIV, septembre, p. 312—314. — 363.
- [369] Seneca, L. *De beneficiis*. — 86.
- [370] Seth, A. *The Development from Kant to Hegel with Chapters on the Philosophy of Religion*. London, Williams a. Norgate, 1882. IV, 170 p. — 365.
- [371] Sextus Empiricus. *Adversus Mathematicos*. — 245, 252, 256, 263, 291.

- [372] — *Pyrronische Hypotyposen.* — 247, 288, 290.
- [373] *Simon, T. G.* [Рецензия на книгу:] *Stirling, J. H. The Secret of Hegel: being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter.* — «Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik», Bd. 53. Halle, 1868, S. 268—270, in: *Simon, C. Über den gegenwärtigen Zustand der metaphysischen Forschung in Britannien.* — 366.
- [374] *Spaventa, B. Da Socrate a Hegel.* Bari, Laterza, 1905. XVI, 432 S. (Biblioteca di cultura moderna. N. 17). — 366.
- [375] — *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea.* Nuova ed. con note e appendice di documenti a cura di G. Gentile. Bari, Laterza, 1908. XXII, 317 p. — 358.
- [376] *Spicker, G. Über das Verhältnis der Naturwissenschaft zur Philosophie.* Mit besonderer Berücksichtigung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft und der Geschichte des Materialismus von Albert Lange. Berlin, Duncker, 1874. 94 S. — 376, 462.
- [377] *Stein, L. Philosophische Strömungen der Gegenwart.* Stuttgart, Enke, 1908. XVI, 456 S. — 357.
- [378] *Stirling, J. H. The Secret of Hegel: being the Hegelian System in Origin, Principle, Form and Matter.* Vol. I—II. London, Longmanns, Green ..., 1865. 2. vol. — 366.
- [379] *Strache, H. Die Einheit der Materie des Weltäthers und der Naturkräfte.* Wien, Deuticke, 1909. XIII, 142 S. — 358.
- [380] *Sue, E. Les mystères de Paris.* — 48, 64, 66—68.
- Szeliga* — см. *Zychlinski, F.*
- [381] *Teichmann, E. Betrachtungen zu einigen neuen biologischen Werken.* — «Frankfurter Zeitung», Frankfurt a. M., 1904, Nr. 348. 1. Morgenblatt, 15. Dezember, S. 1—3, в отд.: Feuilleton. — 355.
- [382] *Tiedemann, D. Geist der spekulativen Philosophie von Thales bis Sokrates.* Bd. 1. Marburg, Neue Akademische Buchh., 1791. XL, 392 S. — 261.

- [383] Thomson, J. J. *Die Korpuskulartheorie der Materie*. Autoris. Übers. von G. Siebert. Braunschweig, Vieweg, 1908. VII, 166 S. (Die Wissenschaft. Sammlung naturwissenschaftlicher und mathematischer Monographien. Hft. 25). — 356.
- [384] Ueberweg, F. *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. T. 1—3. 5., mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Aufl., bearb. und hrsg. von M. Heinze. Berlin, Mittler, 1876—1880. 3. Bde. — 351.
- [385] — *Grundriß der Geschichte der Philosophie fortgeführt von M. Heinze*. T. 1. Das Altertum. 10., mit Namen- und Sachverzeichnis versehene Aufl., bearb. und hrsg. von K. Praechter, Berlin, Mittler, 1909. XV, 362, 178 S. — 249, 267.
- [386] Ulrici, H. [Рецензия на книгу:] *The Development from Kant to Hegel with Chapters on the Philosophy of Religion*. By A. Seth. Published by the Hibbert Trustees. London, Williams a. Norgate, 1882. — «Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik», Bd. 83, Halle, 1883, S. 145—150. — 365.
- [387] Véra, A. *Introduction à la philosophie de Hegel*. Paris—Londres, Franck, Jeff, 1855. VII, 306 p. — 311.
- [388] Verworn, M. *Allgemeine Physiologie*. Ein Grundriß der Lehre vom Leben. Jena, Fischer, 1895. XI, 584 S. — 371.
- [389] — *Die Biogenhypothese*. Eine kritisch-experimentelle Studie über die Vorgänge in der lebendigen Substanz. Jena, Fischer, 1903. IV, 114 S. — 370.
- [390] — *Vorwort* [zur Arbeit: «Die Biogenhypothese»]. — In: Verworn, M. *Die Biogenhypothese*. Eine kritisch-experimentelle Studie über die Vorgänge in der lebendigen Substanz. Jena, Fischer, 1903. S. III—IV. — 371.
- [391] «*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*», Leipzig. — 356.
- 1898, Jg. 22, Hft. 1, S. 45—95; Hft. 2, S. 190—214; Hft. 3, S. 267—293. — 485.

- [392] Virchow, R. *Die Freiheit der Wissenschaft im modernen Staat*. Rede, gehalten in der dritten allgemeinen Sitzung der fünfzigsten Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte zu München am 22. September 1877... Berlin, Wiegandt, Hempel u. Parey, 1877. 32 S. — 434.
- [393] Volkman, P. *Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart*. Allgemein wissenschaftliche Vorträge. 2., vollst. umgearb. und erw. Aufl. Leipzig—Berlin, Teubner, 1910. XXIII, 454 S. (Wissenschaft und Hypothese. IX). — 337, 370.
- [394] «*Volkszeitung*», Berlin, 1876, 13. Januar. — 408.
- [395] Wallace, W. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and Especially of his Logic*. 2-d ed. rev. and augm. Oxford, Clarendon Press, 1894. XVI, 366 p. — 363.
- [396] Weber, L. [Рецензия на книгу:] J. Grier Hibben. *Hegel's Logic, an Essay in Interpretation*, 313 p., Scribner's Sons, New York, 1902. — «*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*», Paris, 1904, T. LVII, avril, p. 430—431. — 364.
- [397] Willy, R. *Gegen die Schulweisheit*. Eine Kritik der Philosophie. München, Langen Verl. für Literatur u. Kunst, 1905. 219 S. — 485.
- [398] Windelband, W. *Geschichte der alten Philosophie*. — In: *Geschichte der antiken Naturwissenschaft und Philosophie*. Bearb. von S. Günther und W. Windelband. Nördlingen, Beck, 1888, S. 115—337. (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft in systematischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf Geschichte und Methodik der einzelnen Disziplinen. Hrsg. I. Müller. Bd. 5, Abt. 1). — 344.
- [399] Wolf, Ch. *Anfangsgründe der Baukunst*. — 212.
- [400] — *Anfangsgründe der Fortifikation*. — 212.
- [401] Wundt, W. *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. — 485, 486.

- [402] *Xenophon. Xenophontis memorabilia*. Nova ed. stereotypa. Lipsiae. Tauchnitius typ., 1839. V, 155 p. (Xenophontis operum, T. II). — 265.
- [403] «*Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*», Bd. 53, Halle, 1868, S. 268—270. — 366.
- Bd. 83, Halle, 1883, S. 145—150. — 365.
- Bd. 111, Leipzig, 1898, S. 205—213. — 363.
- Bd. 119, Leipzig, 1902, S. 182—204. — 365.
- Bd. 129, Leipzig, 1906, S. 94—105. — 366.
- Bd. 148, Leipzig, 1912, S. 95—97. — 365.
- [404] [*Zychlinski, F.*] *Eugen Sue: die Geheimnisse von Paris*. Kritik von Szeliga. — «*Allgemeine Literatur-Zeitung*», Charlottenburg 1844, Bd. 2, Hft. VII, Juni, S. 8—48. — 48, 67.

ALEXANDR MAKEDONSKÝ (VELIKÝ) (356—323 př. n. l.) — starověký vojevůdce a státník. — 271

ALEXANDR I. (ROMANOV) — ruský car v letech 1801—1825. — 580

ALEXANDR II. (ROMANOV) (1818—1881) — ruský car v letech 1855 až 1881. — 611—612

ALIOTTA Antonio (nar. 1881) — italský filozof, autor četných prací z experimentální psychologie a estetiky, kritizoval empiriokriticismus a pragmatismus. — 360—361

ANAXAGORÁS z Klazomen (asi 500—428 př. n. l.) — řecký přírodní filozof. — 257

ANAXIMANDROS z Miletu (asi 610—546 př. n. l.) — řecký filozof milétské školy, živelný materialista a dialektik. — 241

ANDREJEVIČ — viz Solovjov V. S.

AGRIROPULO P. E. (1839—1863) — ruský revolucionář, původem Řek, jeden z organizátorů studentského kroužku na moskevské univerzitě. Roku 1861 byl za revoluční propagandu zatčen a zemřel ve vězení. — 627

ARISTARCHOS ze Samu (asi 320—asi 250 př. n. l.) — řecký astronom a matematik, ve filozofii se přidržoval pytagorovských názorů. — 372

ARISTOTELÉS (384—322 př. n. l.) — řecký filozof a učenec; nejuniverzálnější antický myslitel, jehož spisy obsahují téměř všechny poznatky této doby. Zakladatel řady vědeckých disciplín. — 112, 179, 186, 242—243, 248—250, 252, 257, 270—278, 283, 331—332, 334, 339, 341—342, 344, 346, 515, 559, 590

- AVENARIUS Richard (1843—1896) — švýcarský buržoazní filozof, jeden ze zakladatelů empiriokriticismu. — 357, 359, 361, 484—489
- BABEUF Gracchus (vl. jm. François Noël) (1760—1797) — francouzský revolucionář, představitel utopického rovnostářského komunismu, vůdce Spiknutí „rovných“. — 56, 61
- BACON Francis (1561—1626) — anglický filozof, přírodovědec, historik a státník, zakladatel anglického materialismu. — 60, 559, 590
- BACHMEJTEV (vl. jm. Bachmetěv) P. A. (nar. 1828 — rok úmrtí není znám) — žák N. G. Černyševského. V roce 1857 odjel do Oceánie, aby tam založil komunistickou kolonii. — 617—618
- BAILLIE James Black (1872—1940) — představitel anglického novohegelovství, autor knihy o Hegelově Logice, přeložil do angličtiny jeho Fenomenologii ducha. — 363
- BAKUNIN M. A. (1814—1876) — ruský revolucionář, jeden z ideologů anarchismu. — 600, 618, 622
- BALFOUR Arthur James (1848—1930) — britský státník, vůdce konzervativců, ve filozofických pracích kritizoval Hegelovy názory. — 365
- BALLOD P. D. (1839—1918) — ruský revolucionář. — 628
- BARBIER Auguste (1805—1882) — francouzský básník. — 631
- BARTHEZ Paul Joseph (1734—1806) — francouzský lékař, fyziolog, vitalista. — 514
- BAUER Bruno (1809—1882) — německý idealistický filozof, vůdčí osobnost mladohegelovského hnutí, buržoazní radikál. Po roku 1866 národní liberál, autor řady prací z dějin křesťanství. — 39—40, 45, 48—51, 53—54, 56, 58, 61—62, 65—66
- BAUER Edgar (1820—1886) — německý publicista, mladohegelovec, bratr B. Bauera. — 42, 45, 47
- BAUER Otto (1882—1938) — jeden z vůdců rakouské sociální demokracie a II. internacionály, ideolog reformismu a revizionismu. Ve filozofii se pokoušel spojit marxismus s kantovstvím. — 359

- BAYLE Pierre** (1647—1706) — francouzský publicista a filozof, jeden z prvních osvícenců, kritizoval náboženský dogmatismus z pozic skepticismu. — 60, 72, 248—249, 362
- BEAUSSIRE Emile Jacques Armand** (1824—1889) — francouzský filozof, autor řady děl o otázkách morálky. — 311
- BĚLINSKIJ V. G.** (1811—1848) — ruský literární kritik, publicista a filozof, revoluční demokrat, sehrál významnou úlohu v dějinách společenského a estetického myšlení. — 549—550, 565, 587, 624
- BELTOV** — viz Plechanov G. V.
- BÉNARD Charles** (1807—1898) — francouzský filozof, přeložil do francouzštiny a vydal řadu Hegelových děl. — 311
- BENTHAM Jeremy** (1748—1832) — britský buržoazní právník a sociolog, představitel utilitarismu. — 61
- BERGSON Henri** (1859—1941) — francouzský idealistický filozof, iracionalista, který považoval intuici za nejvyšší formu filozofického a estetického poznání. — 361, 489—490, 493, 519, 521
- BERKELEY George** (1685—1753) — anglický filozof, subjektivní idealista. — 337, 480, 487—488, 524, 541
- BERZELIUS Jöns Jakob von** (1779—1848) — švédský chemik a mineralog, zakladatel anorganické chemie. — 139
- BIEDERMANN Alois Emanuel** (1819—1885) — švýcarský teolog a filozof, snažil se vyložit křesťanství v duchu hegelovské filozofie náboženství. — 409, 411
- BISMARCK Otto** (1815—1898) — německý státník, zaměřil svou politiku na sjednocení Německa. — 396
- BLANC Louis Jean Joseph** (1811—1882) — francouzský politik, publicista a historik; autor sociálního projektu národních dělen. — 602
- BOGDANOV** (vl. jm. Malinovskij A. A.) (1873—1928) — ruský filozof, sociolog a ekonom, do roku 1907 bolševik, potom ze strany vystoupil, pokoušel se o revizi marxismu. Vytvořil empiriomonismus, jednu z odnoží empiriokriticismu. — 265, 474, 476

- BOGUČARSKIJ (Jakovlev) V. J.** (1861—1915) — ruský liberální buržoazní činitel a historik narodnického hnutí v Rusku. — 608, 627
- BÖHME Jakob** (1575—1624) — německý panteistický filozof, mystik; v jeho učení jsou současně hluboké dialektické a materialistické rysy. — 80
- BOLIN Wilhelm Andreas** (1835—1924) — finský historik a materialistický filozof, pokračovatel L. Feuerbacha, společně s F. Jodlem znovu vydal spisy L. Feuerbacha. — 362
- BOLLAND Gerardus** (1854—1922) — holandský filozof, novohegelovec, přeložil do holandštiny několik Hegelových prací. — 376
- BOLTZMANN Ludwig** (1844—1906) — rakouský fyzik. Byl stoupencem mechanistického materialismu, kritizoval subjektivní idealismus machistů a „energetismus“ W. Ostwalda. — 358
- BONAPARTE** — viz Napoleon I. Bonaparte
- BOTKIN V. P.** (1812—1869) — ruský žurnalista, informoval ruskou veřejnost o poměrech v západních zemích, např. v knize Pisma ob Ispanii [Dopisy o Španělsku]. — 561
- BOURBONOVÉ** — královská dynastie vládnoucí ve Francii v letech 1589—1792, 1814—1815 a 1815—1830. — 302, 593
- BRADLEY Francis Herbert** (1846—1924) — britský buržoazní filozof, absolutní idealista, novohegelovec. — 363—364, 489
- BRUNETTÈRE Ferdinand** (1849—1906) — francouzský kritik a literární vědec. V dějinách literatury uplatňoval přírodovědné metody, především evoluční teorii Ch. Darwina. — 507
- BRUNO** — viz Bauer Bruno
- BUCKLE Henry Thomas** (1821—1862) — britský liberálně buržoazní historik a pozitivistický sociolog. — 369
- BÜCHNER Friedrich Karl Christian Ludwig** (1824—1899) — německý fyziolog a filozof, představitel vulgárního materialismu, vystupoval proti vědeckému socialismu. — 329, 353

- BULGARIN F. V.** (1789—1859) — ruský žurnalista a spisovatel polského původu, je považován za typického představitele tzv. obchodního směru v literatuře. — 606
- CABANIS Pierre Jean Georges** (1757—1808) — francouzský filozof, politik, povoláním lékař. Byl jedním z předchůdců vulgárního materialismu. — 59
- CABET Etienne** (1788—1856) — francouzský utopický socialista, chtěl dospět ke komunismu reformami. — 61
- CAESAR Gaius Julius** (100—44 př. n. l.) — římský politik, vojevůdce a spisovatel. — 302
- CAIRD Edward** (1835—1908) — britský filozof, novohegelovec. — 363—364
- CALCIDIVS [Chalkidios]** (4. st. n. l.) — římský filozof, novoplatonik; přeložil do latiny Platónův dialog *Timaios* a napsal k němu komentář. — 329
- CARNOT Lazare Nicolas** (1753—1823) — francouzský matematik, politik a vojevůdce, buržoazní republikán. — 136, 510
- CARSTANJEN Friedrich** — švýcarský filozof, machista, žák R. Avenaria, po jehož smrti vydával časopis *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*. — 485
- CAVAIGNAC Louis Eugène** (1802—1857) — francouzský reakční politik. — 586.
- CICERO Marcus Tullius** (106—43 př. n. l.) — politik, právník, filozof, spisovatel a proslulý řečník starověkého Říma. — 326, 331
- CLAUSIVS Rudolf Julius Emanuel** (1822—1888) — německý fyzik a matematik. Formuloval princip entropie. — 517
- CLAUBERG Johann** (1622—1665) — německý filozof, descartovec, měl blízko k okazionalismu. — 100
- COHEN Hermann** (1842—1918) — německý idealistický filozof, zakladatel kovokantovské marburské školy. — 361

- COLLINS John Anthony (1676—1729) — anglický filozof, deista, stoupenec J. Locka. — 60
- COMTE August (1798—1857) — francouzský filozof a sociolog, zakladatel pozitivismu. — 310, 492
- CONDILLAC Etienne Bonnot de (1715—1780) — francouzský filozof, senzualista a deista, katolický kněz. — 60—61
- CORNU Marie Alfred (1841—1902) — francouzský fyzik, proslavil se svými výzkumy v optice, krystalofyzice a spektrografii. — 374
- COWARD William (1656—1725) — anglický lékař a deistický filozof. — 60
- CROCE Benedetto (1866—1952) — italský filozof, historik, literární kritik a politik, v řadě prací interpretoval Hegelovu dialektiku v duchu subjektivního idealismu, vystupoval proti marxismu. — 361
- ČARUŠNIKOV A. P. (1852—1913) — ruský vydavatel. — 474
- ČERNOV V. M. (1876—1952) — jeden z vůdců a teoretiků eserské strany. V jeho teoretických pracích se spojuje subjektivní idealismus a eklekticismus s revizionismem a utopickými názory narodníků. — 202, 249—250, 594
- ČERNYŠEVSKIJ N. G. (1828—1889) — ruský revoluční demokrat, vědec, utopický socialista, spisovatel, literární kritik, vedoucí osobnost revolučně demokratického hnutí 60. let v Rusku. Jeho filozofické názory jsou vrcholem předmarxistické materialistické filozofie. — 85, 90, 548—566, 567—575, 577—609, 611—636
- ČIČERIN B. N. (1828—1904) — ruský historik, znalec v oboru státního práva, idealistický filozof. Byl stoupencem konstituční monarchie. — 620
- DANNEMANN Friedrich (nar. 1859) — německý historik přírodních věd. — 371
- DARMSTAEDTER Ludwig (1846—1927) — německý chemik, známý pracemi z dějin chemie. — 373
- DARWIN Charles Robert (1809—1882) — britský vědec, zakladatel

- materialistické biologie; jako první zdůvodnil na základě rozsáhlého přírodovědného materiálu teorii vývoje živé přírody. — 400, 451, 453, 455—457, 459—461, 468
- DĚBORIN (Ioffe) A. M. (1881—1963) — sovětský filozof, člen Akademie věd SSSR; od roku 1903 bolševik, v letech 1907—1917 se stal menševikem, členem KSSS byl od roku 1928; ve třicátých letech stál na pozicích idealismu a hlásil se k menševismu. Napsal řadu prací z dějin společenskopolitických teorií a dějin marxistické filozofie. — 540, 546
- DÉMOKRITOS z Abdér (asi 460—370 př. n. l.) — řecký filozof, materialista, jeden z nejvýznamnějších představitelů antického atomismu. — 256, 270, 325, 331, 337, 373, 558
- DENISJUK N. — ruský literární kritik. — 587
- DESCARTES René (1596—1650) — francouzský dualistický filozof, matematik a přírodovědec; hlavní představitel racionalismu 17. století. — 58—59, 61, 95, 308—309, 337, 411—413, 473, 479, 501, 506
- DESTUTT DE TRACY Antoine Louis Claude (1754—1836) — francouzský buržoazní politik, vulgární ekonom, eklektický filozof. — 41
- DEWEY John (1859—1952) — americký buržoazní filozof, sociolog a pedagog, představitel pragmatismu. — 361, 519
- DÉZAMY Théodore (1803—1850) — francouzský publicista, významný představitel revolučního směru v utopickém komunismu. — 61
- DIDEROT Denis (1713—1784) — francouzský filozof, materialista, ateista, jeden z ideologů francouzské revoluční buržoazie 18. století představitel encyklopedistů. — 559
- DIETZGEN Josef (1828—1888) — německý dělník, sociální demokrat, filozof, který samostatně dospěl k dialektickému materialismu. — 79—80, 338, 383, 419, 433, 438—439, 469, 472
- DILTHEY Wilhelm (1833—1911) — německý idealistický filozof a psycholog, jeden ze zakladatelů „filozofie života“, reakčního iracionalistického směru v buržoazní filozofii. — 357, 365
- DIOGENÉS Laërtios (asi 3. st.) — řecký historik filozofie, autor díla

- o hlavních osobnostech řecké filozofie od jejich počátků do 1. st. př. n. l. — 222, 247, 256, 280, 284, 288
- DIOGENÉS ze Sinópy (asi 400—asi 323 př. n. l.) — řecký filozof, radikální představitel kynické školy. — 224, 247
- DOBROLJUBOV N. A. (1836—1861) — ruský literární kritik a publicista, filozof, materialista, revoluční demokrat. — 549, 603—606, 615, 618
- DODWELL Henry (asi 1700—1784) — anglický filozof, deista. — 60
- DOSTOJEVSKIJ F. M. (1821—1881) — ruský spisovatel. V rané tvorbě rozvíjel demokratické a humanitní tradice ruského realismu. — 632
- DRAHOMANOV M. P. (1841—1895) — ukrajinský historik, etnograf a publicista, jeden z představitelů buržoazního liberalismu. — 549
- DU BOIS-REYMOND Emil (1818—1896) — německý přírodovědec a filozof. Zabýval se hlavně studiem elektrofyziologie. Ve filozofii spojoval přírodovědecký materialismus s prvky agnosticizmu. — 432—433, 462
- DUDYŠKIN S. S. (1821—1866) — ruský literární kritik a žurnalista, liberál. — 559
- DUHEM Pierre Maurice Marie (1861—1916) — francouzský fyzik, autor mnoha prací z dějin fyziky. V teorii poznání zastával machistické názory. — 361, 503, 506
- DUNS SCOTUS John (1265/66—1308) — středověký skotský filozof, scholastik, představitel nominalismu. — 60
- DÜHRING Eugen (1833—1921) — německý filozof a ekonom. Jeho filozofické názory byly eklektickou směsicí pozitivismu, metafyzického materialismu a idealismu. Maloburžoazní socialista. — 410, 443
- DURKHEIM Emile (1858—1917) — francouzský buržoazní sociolog pozitivistického směru. — 526
- EBBINGHAUS Hermann (1850—1909) — německý buržoazní psycholog, jeden z představitelů experimentální psychologie. — 368
- EDGAR — viz Bauer Edgar

- 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). — 35, 39—40, 52—53, 73, 75, 78, 122, 125—126, 135, 152, 166, 175, 232, 244, 249, 254, 273, 298, 303—304, 321, 332, 384, 405, 407, 435, 438, 443—444, 446, 450, 454, 469—472, 543—544, 563, 588, 590, 593, 596, 601
- ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ze Samu (341—270 př. n. l.) — řecký materialistický filozof, ateista, Démokritův stoupenec. — 278—284, 325, 558
- ERATOSTHENÉS z Kýrény (276—194 př. n. l.) — řecký matematik, astronom a zeměpisec. První určil přibližnou délku zemského poledníku. — 372
- EULER Leonhard (1707—1783) — švýcarský matematik, fyzik a astronom. Působil na petrohradské a berlínské Akademii věd, velkou část života strávil v Rusku. — 136
- EZOP (asi 6. st. př. n. l.) — řecký legendární autor zvířecích bajek. — 626
- FAUCHER Julius (Jules) (1820—1878) — německý publicista, mladohegelovec. — 48
- FÉNELON François de Salignac de la Mothe (1651—1715) — francouzský myslitel a romanopisec. — 356
- FEUERBACH Ludwig Andreas (1804—1872) — německý filozof, materialista a ateista. Jeho učení bylo jedním z teoretických zdrojů marxistické filozofie. — 45, 47, 52—53, 58—59, 62, 69, 71—72, 74—75, 78—86, 90—91, 93, 95, 98—100, 102, 139, 164, 213, 263, 273, 287, 301, 316, 321—322, 325, 329, 337, 362, 367—368, 376, 383, 390, 395, 407, 418, 438—439, 457, 469—470, 472, 557, 560, 564—565, 586, 588, 615, 617
- FICHTE Johann Gottlieb (1762—1814) — subjektivní idealista, představitel klasické německé filozofie. — 116, 132, 144, 234, 309, 383, 445, 481—482, 541
- FILÓN Alexandrijský (asi 25 př. n. l.—asi 40 n. l.) — židovský filozof píšící řecky, představitel židovsko-alexandrijské školy; jeho pokus alegoricky vyložit Starý zákon a uvést ho do souladu s řeckou filo-

- zofí, zvláště platonismem a stoicismem, výrazně ovlivnil křesťanství. — 292, 325, 328, 332
- FISCHER Friedrich (1801—1853) — profesor filozofie v Basileji. — 346—347
- FISCHER Kuno (1824—1907) — německý buržoazní historik filozofie, hegelovec. Jeho hlavním dílem jsou mnohosvazkové *Geschichte der neuern Philosophie* [Dějiny novější filozofie]. — 166, 181
- FISCHER Max — přepracoval spolu s F. Hardbordtem knihu E. Macha *Grundriss der Physik für die höheren Schulen des Deutschen Reichs* [Základy fyziky pro vyšší školy Německé říše]. — 356
- FIZEAU Armand Hippolyte Louis (1819—1896) — francouzský fyzik, zabýval se měřením rychlosti světla. — 373—374
- FOREL August (1848—1931) — švýcarský neuropatolog, psychiatr a entomolog. — 368
- FÖRSTER Friedrich Christoph (1791—1868) — německý spisovatel a historik, hegelovec, společně s Boumannem redigoval 16. a 17. svazek posmrtného vydání Hegelových Spisů [Werke]. — 109
- FOUCAULT Jean Bernard Léon (1819—1868) — francouzský fyzik. Zabýval se optikou, indukcí elektrického proudu, velmi přesně změřil rychlost světla. Pomocí tzv. Foucaultova kyvadla podal první přímý důkaz o rotaci Země. — 374
- FOURIER François Marie Charles (1772—1837) — francouzský utopický socialista. — 48, 50, 61, 64, 66—67, 554—555, 601—602, 615
- GALILEI Galileo (1564—1642) — italský fyzik, astronom a matematik, spoluzakladatel novověké matematické přírodovědy. Jeho astronomické objevy se staly důležitými argumenty pravdivosti heliocentrické soustavy a sehrály významnou úlohu v boji proti náboženským dogmatům. — 138, 373, 501, 529
- GANS Eduard (1798—1839) — německý právník a filozof, hegelovec, v posmrtném vydání Hegelových Spisů [Werke] redigoval jeho práci *Grundlinien der Philosophie der Rechts* [Základy filozofie práva] a *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Přednášky o dějinách filozofie]. — 64, 109, 297, 305

- GARIBALDI** Giuseppe (1807—1882) — italský revolucionář, vlastenec a vojevůdce. — 623
- GASSENDI** Pierre (1592—1655) — francouzský materialistický filozof, kritik scholastiky a Descarta, navázal na Epikurův materialismus i jeho etiku; je rovněž známý svými pracemi v oblasti astronomie, matematiky, mechaniky a dějin vědy. — 59, 89, 337, 559, 590
- GAUSS** Karl Friedrich (1777—1855) — německý matematik, autor významných prací z matematiky, teoretické astronomie, geodézie, fyziky a zemského magnetismu. — 211
- GAY** Jules (1807—po roku 1876) — francouzský utopický socialista. — 61
- GENOFF** Peter — bulharský historik filozofie. — 367—368
- GERGEN** A. I. (1812—1870) — ruský revoluční demokrat, materialistický filozof, spisovatel a publicista. — 549, 554, 562, 600, 606—608, 611, 617—618, 622, 627—628, 632—634, 636
- GIBBS** Josiah Willard (1839—1903) — americký fyzik, zabýval se zejména termodynamikou a statistickou mechanikou. — 501
- GOETHE** Johann Wolfgang (1749—1832) — německý básník a myslitel, vůdčí osobnost německé klasické literatury. — 438, 553
- GOGOL** N. V. (1809—1852) — ruský spisovatel, jeden ze zakladatelů kritického realismu v ruské literatuře. — 585
- GOLC-MILLER** I. I. (1842—1871) — ruský básník a překladatel, revoluční demokrat; roku 1861 zatčen a do konce života pronásledován carskou policií. — 628
- GOMPERZ** Theodor (1832—1912) — německý buržoazní pozitivistický filozof, filolog, historik antické filozofie. — 249
- GORGÍAS** z Leontín (asi 483—380 př. n. l.) — řecký filozof, sofista. — 261—263
- GREČ** N. I. (1787—1867) — ruský žurnalista a pedagog, vystupoval proti novým proudům v ruské literatuře; spolu s Bulgarinem a Senkovským patřil k tzv. obchodnímu směru v ruské literatuře. — 606

- GRÜN Karl (1817—1887) — německý maloburžoazní publicista. Jeden z hlavních představitelů „pravého socialismu“. — 369
- GUENTHER Konrad (1874—1955) — německý zoolog. — 357
- GUIZOT François Pierre Guillaume (1787—1874) — francouzský historik a státník. — 562
- HAAS Arthur Erich (1884—1941) — rakouský fyzik, zabýval se atomovou fyzikou. — 374
- HAECKEL Ernst (1834—1919) — německý přírodovědec, biolog darwinista. Stavěl se proti idealismu v přírodních vědách, aktivně vystupoval proti mystice a náboženskému fanatismu. — 355, 369, 376, 451, 458, 460
- HAMMACHER Emil (1885—1916) — německý reakční filozof, objektivní idealista. — 365
- HARBORDT Ferdinand (nar. 1846) — německý vědec. — 356
- HARING Georg Wilhelm Heinrich — německý filozof, s K. L. Michelem napsal knihu *Historisch-kritische Darstellung der dialektischen Methode Hegels'* [Historicko-kritický výklad Hegelovy dialektické metody]. — 366
- HARTLEY David (1705—1757) — anglický buržoazní psycholog a materialistický filozof, povoláním lékař. — 60
- HARTMANN Eduard von (1842—1906) — německý idealistický filozof, iracionalista a mystik. — 357
- HAXTHAUSEN August (1792—1866) — německý státník, autor děl o občinovém zřízení v ruském zemědělství. — 620
- HAYM Rudolf (1821—1901) — německý historik literatury a filozofie, pozitivista. — 102, 456
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich (1770—1831) — německý filozof, objektivní idealista, ideolog německé buržoazie, jeho historickou zásluhou je všestranné propracování idealistické dialektiky, která se stala jedním z teoretických zdrojů dialektického materialismu. — 40, 43, 47, 49—51, 55, 58, 61—62, 64—66, 78—79, 89, 103, 105,

107, 109, 111, 113—114, 116—117, 121—127, 131—137, 139, 142, 146—147, 149, 156—157, 159—160, 162—163, 165, 168, 170, 174—179, 181—186, 189—191, 193—196, 199, 205—209, 211—213, 217, 224, 227—230, 232—234, 237, 239, 241, 243—244, 247—253, 255—258, 260—261, 263—267, 269—285, 287, 289—290, 293, 295, 297, 299, 301—312, 315—316, 321—329, 331—332, 334, 337, 342, 345, 359, 362—366, 369, 376—378, 383, 385, 401, 407, 418, 445, 455—457, 459—462, 468, 470, 472, 481—482, 506, 541, 585, 589

HÉGÉSIÁS (konec 4.—začátek 3. stol. př. n. l.) — řecký filozof, pozdní představitel kýrénské školy. — 267

HENE Heinrich (1797—1856) — německý básník, satirik spjatý s revolučním hnutím. — 417, 438

HEINZE Max (1835—1909) — německý historik filozofie. Zpracoval a vydal Grundriss der Geschichte der Philosophie [Nástin dějin filozofie] od F. Ueberwega (v 5.—9. vydání). — 249, 267, 351

HELMHOLTZ Hermann Ludwig Ferdinand von (1821—1894) — německý fyzik, fyziolog, matematik a filozof. Podal první matematický výklad zákona zachování energie. — 501, 510

HELVÉTIUS Claude Adrien (1715—1771) — francouzský materialistický filozof a ateista, jeden z ideologů francouzské revoluční buržoazie 18. století. — 60—61, 560

HENNING Leopold (1791—1866) — německý filozof, hegelovec, v posmrtném vydání Hegelových spisů redigoval jeho práci Wissenschaft der Logik [Logika jako věda] a první část práce Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [Encyklopedie filozofických věd]. — 109

HÉRAKLEITOS z Efesu (asi 540—480 př. n. l.) — řecký materialistický filozof, jeden ze zakladatelů dialektiky. — 123, 251—253, 258, 319, 321—332, 337, 342, 374

HERBERT Johann Friedrich (1776—1841) — německý idealistický filozof, psycholog a pedagog. — 103

HERTZ Heinrich Rudolf (1857—1894) — německý fyzik, experimentálně prokázal existenci elektromagnetických vln. Svými filozofickými názory byl nedůsledný materialista. — 361

- HERWEGH Georg (1817—1875) — německý básník, maloburžoazní demokrat. — 394
- HIBBEN John Grier (1861—1933) — americký idealistický filozof. — 364
- HIPPOKRATÉS (asi 460—377 př. n. l.) — řecký lékař a přírodovědec. — 330
- HOBBS Thomas (1588—1679) — anglický filozof, přední představitel mechanistického materialismu. — 59—60, 480
- HOFF Jacobus Henricus van't (1852—1911) — holandský chemik, jeden ze zakladatelů moderní fyzikální chemie a stereochemie. — 512
- HÖFFDING Harald (1843—1931) — dánský buržoazní filozof a psycholog, pozitivista. — 486
- HOLBACH Paul Heinrich Dietrich von (1723—1789) — francouzský filozof, materialista a ateista, jeden z ideologů revoluční francouzské buržoazie v 18. století. — 61, 337, 478, 542, 560
- HOMÉR (asi 8. stol. př. n. l.) — pololegendární řecký epický básník, autor eposů Ilias a Odyssea. — 300, 372
- HOTHO Heinrich Gustav (1802—1873) — historik umění a estetik hegelovské školy, v posmrtném vydání Hegelových spisů redigoval jeho práci Vorlesungen über die Ästhetik [Přednášky o estetice]. — 109
- HUME David (1711—1776) — anglický buržoazní filozof, subjektivní idealista, agnostik, historik a ekonom. — 146, 206—207, 337, 352, 481, 541, 543
- CHAMBERLAIN Houston Stewart (1855—1927) — britský reakční filozof, teoretik rasové nerovnosti, jež se stala významnou součástí fašistické ideologie. — 357
- CHIAPPELLI Alessandro (1857—1931) — italský buržoazní filozof, novokantovec, autor řady prací z dějin filozofie, literatury, umění a náboženství, kritizoval vědecký socialismus. — 361
- ISKANDER — viz Gercen A. I. — 632
- JACOBI Friedrich Heinrich (1743—1819) — německý idealistický filozof,

metafyzik, teista. Vystupoval proti racionalismu na obranu víry a smyslové intuice, neboť je považoval za nejspolehlivější cesty poznání. — 212

JAKOVLEV V. J. — viz Bogučarskij V. J.

JAMES William (1842—1910) — americký filozof a psycholog, subjektivní idealista, jeden ze zakladatelů pragmatismu. — 357, 360—361, 519, 523, 525, 527, 529, 535

JANET Paul (1823—1899) — francouzský buržoazní filozof, eklektik. — 311

JODL Friedrich (1849—1914) — profesor filozofie na pražské a vídeňské univerzitě, stoupenec názorů L. Feuerbacha. Společně s W. Bolinem připravil druhé vydání Feuerbachových Spisů [Werke]. — 367—368.

JULIÁN APOSTATA (332—363) — římský císař od roku 361. — 611

JURKEVIČ P. D. (1827—1874) — ruský idealistický filozof. — 557, 559, 589—590

JUŽAKOV S. N. (1849—1910) — ruský sociolog a publicista, ideolog liberálního nacionalismu. — 628

KANT Immanuel (1724—1804) — zakladatel německé klasické filozofie. Zabýval se především teorií poznání, protože za úkol filozofie považoval zkoumání možností a hranic lidského poznání. Podle Kanta jsou empirickým materiálem poznání vjemy, jejichž zdrojem jsou nepoznatelné „věci o sobě“ nacházející se mimo subjekt, který do nich apriorně vnáší zákonitost. — 64, 98—100, 113, 117—118, 120, 132, 134—135, 137, 144, 146, 174—179, 183—184, 190, 195—196, 206—210, 212, 223—224, 228, 230—231, 234, 250—251, 260—262, 264, 266, 271, 273, 306, 308—310, 337, 345, 351—352, 365—366, 376, 383, 399, 416—418, 427, 429, 433, 441—442, 444—445, 460—462, 464—465, 492, 495—496, 541—544, 569

KATKOV M. N. (1818—1887) — ruský reakční publicista. — 589, 608, 631

KAUFMAN K. P. (1818—1882) — důstojník carské armády. — 635

- KAUTSKÝ Karl (1854—1938) — jeden z vůdců německé sociální demokracie a II. internacionály, zpočátku marxista, později renegát marxismu a ideolog centrismu (kautskismu). — 476, 602
- KAVELIN K. D. (1818—1885) — ruský buržoazně liberální publicista, historik a pozitivistický filozof. — 549, 632—633, 635
- KELSIJEV V. I. (1835—1872) — ruský revoluční publicista. — 618
- KEPLER Johannes (1571—1630) — německý astronom. Zastáncé heliocentrické soustavy; objevil tři zákony pohybu planet kolem Slunce. — 138, 373
- KIRCHMANN Julius Hermann (1802—1884) — německý filozof a právník, autor četných prací. — 408
- KLEINPETER Hans (1869—1916) — rakouský filozof, subjektivní idealista, popularizátor empiriokriticismu. — 485
- KLÉMENS ALEXANDRIJSKÝ (asi 150—215) — křesťanský teolog, idealistický filozof; snažil se spojit řeckou filozofii s křesťanstvím. — 327, 329
- KOPERNÍK Mikuláš (1473—1543) — polský astronom, zakladatel heliocentrické soustavy. — 261, 372, 529
- KORF M. A. (1800—1876) — ruský spisovatel a státník, autor historické literatury. — 580
- KOSTOMAROV V. D. (nar. 1839) — ruský publicista. — 629, 635
- KRATYLOS (5. stol. př. n. l.) — řecký idealistický filozof, žák Hérakleita a učitel Platóna, z Hérakleitovy dialektiky vyvodil krajně relativistické závěry a dospěl až k sofistice. — 324, 329, 331
- KRYLOV I. A. (1768—1844) — ruský spisovatel, proslul zejména jako autor bajek. — 549
- LAGRANGE Joseph Louis de (1736—1818) — francouzský matematik a astronom. — 136
- LAMARQUE Jean Maximilien (1770—1832) — francouzský generál. — 601

LA METTRIE Julien Offray (1709—1751) — francouzský lékař, filozof, významný představitel mechanistického materialismu. — 59, 61, 559

LANGE Friedrich Albert (1828—1875) — německý filozof, jeden z představitelů novokantovství. — 368, 376, 461—464, 468, 589

LASSALLE Ferdinand (1825—1864) — německý maloburžoazní socialista, zakladatel oportunistického proudu v německém dělnickém hnutí (lassallovství), svými filozofickými názory byl idealista a eklektik. — 319, 321—332, 563, 579, 600

LASSON Adolf (1832—1917) — německý filozof, významný představitel novohegelovství. — 365

LAVROV P. L. (1823—1900) — ruský filozof a sociolog, teoretik narodnictví. — 586

LAW John (1671—1729) — anglický buržoazní ekonom a finančník, ministr financí ve Francii (1719—1720), známý svým spekulativním pokusem o vydání papírových peněz, který skončil velkým krachem. — 59

LE BON Gustave (1841—1931) — francouzský lékař, psycholog a sociolog, idealista. — 511

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm (1646—1716) — německý učenec a racionalistický filozof, přední představitel objektivního idealismu. Svou dialektikou ovlivnil klasickou německou filozofii. — 58—61, 72, 93, 95—102, 133, 136, 144, 154, 165, 211, 308, 362, 368, 383, 480

LEMKE M. K. (1872—1923) — ruský historik, autor prací o dějinách revolučního hnutí v Rusku, o dějinách ruské literatury a žurnalistiky. — 550, 626—629, 631—632, 636

LÉON Xavier (1868—1935) — předseda francouzské filozofické společnosti Société Française de Philosophie, redaktor časopisu Revue de Métaphysique et de Morale, idealistický filozof, autor řady prací o Fichteově filozofii. — 306

LEONŤJEV P. M. (1822—1874) — ruský filolog, profesor antické literatury na moskevské univerzitě. — 589

- LE ROY Edouard (1870—1954) — francouzský reakční filozof, matematik, pragmatista a neopozitivist, jeden z vůdců katolického modernismu. — 525
- LE ROY Henrik (holandsky De Roy, latinsky Regius) (1598—1679) — holandský lékař a filozof, mechanistický materialista a senzualista, zakladatel školy Descartových materialistických stoupenců. — 59
- LESSING Gotthold Ephraim (1729—1781) — německý osvícenský dramatik, estetik a kritik. Razil cestu klasické německé národní literatury. — 456, 587
- LEUKIPPOS z Miletu (asi 500—440 př. n. l.) — řecký materialistický filozof, spoluzakladatel atomismu. — 251, 254—256, 271, 344
- LIEBIG Justus von (1803—1873) — německý chemik, jeden ze zakladatelů organické chemie. — 615
- LIPPS Theodor (1851—1914) — německý buržoazní psycholog a filozof, subjektivní idealista, stoupenec fenomenalismu. — 375
- LOCKE John (1632—1704) — anglický filozof, senzualista. Vypracoval senzualistickou teorii poznání. — 59—61, 98, 233, 282, 308, 480, 559, 590
- LORIA Achille (1857—1943) — italský vulgární sociolog a ekonom, falzifikátor marxismu. — 481
- LOTZE Rudolph Hermann (1817—1881) — německý buržoazní fyziolog a idealistický filozof. — 365
- LUCAS Richard (1877—1946) — německý chemik, napsal několik prací o radioaktivních látkách. — 356
- LUGININ V. F. (1834—1911) — ruský termochemik, v 60. letech se zapojil do revolučního hnutí v Rusku. — 627
- LOUSTALLOT Elisée (1762—1790) — francouzský publicista, revoluční demokrat, účastník Velké francouzské revoluce. — 49
- MACH Ernst (1838—1916) — rakouský fyzik a filozof, subjektivní idealista, jeden ze zakladatelů empiriokriticismu. — 79, 257, 261,

267, 356, 358, 361, 370, 373, 473, 484, 486, 488—489, 492, 497 až 498, 502—503, 506, 519—520, 539

MALEBRANCHE Nicolas (1638—1715) — francouzský idealistický filozof, metafyzik, hlavní představitel okazionalismu. — 58, 60—61

MARHEINEKE Philipp Konrad (1780—1846) — německý protestantský teolog a historik křesťanství, hegelovec, v posmrtném vydání Hegelových spisů zpracoval Vorlesungen über die Philosophie der Religion [Přednášky o filozofii náboženství.] — 109

MARIANO Raffaele (1840—1912) — italský publicista a filozof, hegelovec. — 311, 366

MARX Karel (1818—1883) — zakladatel vědeckého komunismu, geniální myslitel, vůdce mezinárodního proletariátu [viz Leninova stať Karel Marx (Stručný životopis a výklad marxismu) — Sebrané spisy 26. Praha 1986, s. 67—115]. — 35, 39—40, 42, 46—47, 49—51, 53, 56, 61—64, 66—68, 73, 85, 96, 103, 152, 156, 183, 185, 213, 233, 272, 301, 303—304, 315—316, 321—322, 329, 331, 333—334, 337, 359, 364—365, 377—379, 383, 405, 407, 435, 438—439, 450, 468—471, 476, 560, 563—564, 585, 592—593, 596, 600—602, 619

MAXWELL James Clerk (1831—1879) — anglický fyzik. Vytvořil teorii elektromagnetického pole a elektromagnetickou teorii světla. — 361

MC TAGGART John Ellis (1866—1925) — britský filozof, novohegelovec. — 364—365

MEYER Jürgen Bona (1829—1897) — německý buržoazní filozof, subjektivní idealista. — 414—416, 462

MICHAJLOV M. L. (1829—1865) — spisovatel a publicista, revoluční demokrat. Roku 1861 vydal v Londýně provolání Mladé generaci, které napsal společně s N. V. Šelgunovem. Za jeho rozšiřování byl odsouzen k nuceným pracím a doživotnímu vyhnanství na Sibiř, kde zemřel. — 628—629

MICHAJLOVSKIJ N. K. (1842—1904) — ruský sociolog, publicista a literární kritik, teoretik liberálního národnictví. — 83, 569, 629

MICHELET Karl Ludwig (1801—1893) — německý filozof, hegelovec, v posmrtném vydání Hegelových spisů redigoval Philosophische Abhandlungen [Filozofické pojednání], druhou část Enzyklopä-

- die der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse [Encyklopedie filozofických věd] a Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie [Přednášky o dějinách filozofie]. — 109, 366
- MIKULÁŠ I. (1796—1855) — ruský car z rodu Romanovců, vládl od r. 1825. — 554, 623
- MILL John Stuart (1806—1873) — britský filozof, logik a ekonom, představitel pozitivismu a utilitarismu. Millovy ekonomické názory kritizoval N. G. Černyševskij. — 593, 596—598, 602
- MIRABEAU Honoré Gabriel Riqueti (1749—1791) — francouzský politik a spisovatel, osobnost prvního období francouzské buržoazní revoluce. — 385
- MONTESQUIEU Charles Luis de Secondat (1689—1755) — francouzský spisovatel, ideolog osvícenství 18. století. — 561
- MÜLLER Iwan (1830—1917) — německý filolog, profesor klasické filologie na erlangenské univerzitě. — 344
- MÜNSTERBERG Hugo (1863—1916) — německý psycholog, profesor na harvardské univerzitě; ve svých pracích z psychologie obhajoval voluntarismus. — 361
- MURAVJOV M. N. (1796—1866) — reakční státník carského Ruska, podílel se na potlačení polského osvobozenického hnutí v letech 1830—1831 a 1863—1864. — 616
- NÄGELI Karl Wilhelm (1817—1891) — německý botanik, odpůrce darwinismu, agnostik a metafyzik. — 432, 434
- NAPOLEON I. (vl. jm. Bonaparte) (1769—1821) — francouzský císař v letech 1804—1814 a 1815. — 57, 302, 374, 456, 592—593, 624
- NAPOLEON III. (vl. jm. Bonaparte Ludvík) — francouzský císař v letech 1852—1870. — 624
- NAUWERCK (1810—1891) — německý publicista, byl členem berlínskému novohegelovského kroužku Svobodní. — 40
- NĚČAJEV S. G. (1874—1882) — ruský revolucionář, anarchista. — 600

- NĚKRASOV N. A. (1821—1878) — ruský básník, revoluční demokrat. — 631
- NEMESIOS (asi 4. stol.) — řecký biskup z Emesy [Feníkie, dnešní Sýrie]. Pokoušel se spojit novoplatonismus s křesťanským učením o nesmrtnosti duše, svobodné vůli, boží prozřetelnosti apod. — 325, 331
- NERNST Walther Hermann (1864—1941) — německý fyzik a fyzikální chemik. — 512—513
- NEWTON Isaac (1642—1727) — anglický fyzik, astronom a matematik, zakladatel mechanistického materialismu. — 97, 136, 373, 506
- NIETZSCHE Friedrich (1844—1900) — německý idealistický filozof, voluntarista a iracionalista. Jeho učení bylo zneužito při formování ideologie fašismu. — 357, 524
- NIKOLAJEV P. F. (1844—1910) — ruský revolucionář a publicista, v roce 1866 byl uvězněn, odsouzen k nuceným pracím a vyhnanství na Sibiř. Později vstoupil do eserské strany. — 619, 623
- NOËL Georges — francouzský idealistický filozof. — 306, 308—311, 364
- NORSTRÖM Vitalis (1856—1916) — švédský filozof, subjektivní idealista. — 358
- OBRUČEV V. A. (1836—1912) — účastník revolučně demokratického hnutí v 60. letech, publicista; v roce 1861 byl zatčen, protože rozšiřoval provolání Velikorus, a odsouzen na tři roky nucených prací. — 627
- OSTWALD Wilhelm Friedrich (1853—1932) — německý přírodovědec a idealistický filozof. Je autorem „energetické“ teorie, jedné z variant „fyzikálního“ idealismu. — 357, 361, 489, 503, 506, 519
- OWEN Robert (1771—1858) — anglický utopický socialista. — 50, 61, 554, 601, 615
- PAINLEVÉ Paul (1863—1933) — francouzský fyzik a politik. — 529
- PALMERSTON Henry (1784—1865) — britský politik, podporoval liberální a národní hnutí v Evropě. — 616

- PANTĚLEJEV L. F. (1840—1919) — spisovatel, publicista a veřejný činitel, účastník revolučního hnutí 60. let, později vstoupil do Konstitučně demokratické strany. — 622, 625—630
- PARMENIDÉS z Eleje (asi 540—asi 470 př. n. l.) — řecký filozof považovaný za zakladatele elejské školy (eleaté). Žák Xenofanův. — 118, 123—124, 293, 542
- PASTORE Annibale (1868—1956) — italský filozof, zabýval se otázkami matematické logiky. — 361
- PAULSEN Friedrich (1846—1908) — německý pedagog, filozof, novokantovec. Autor prací z etiky, pedagogiky a dějin školství a osvěty v Německu. — 351—353, 376
- PAVLOV P. V. (1823—1895) — ruský historik, profesor historie na ruských univerzitách; roku 1862 poslán do vyhnanství. — 632
- PEARSON Karl (1857—1936) — britský matematik, biolog a idealistický filozof. — 163
- PEIRCE Charles Sanders (1839—1914) — americký idealistický filozof, logik a psycholog, v roce 1878 formuloval hlavní myšlenky pragmatismu. — 519, 529
- PELAZZA Aurelio (1878—1915) — italský filozof. — 357
- PERRIN Jean Baptiste (1870—1942) — francouzský fyzik a fyzikální chemik, hlavní práce věnoval experimentálnímu zkoumání Browanova pohybu. — 359, 367
- PERROTIN Henri Joseph Anastase (1845—1904) — francouzský astronom, známý svými pozorováními „kanálů“ na Marsu a prstenců Saturnu. — 374
- PERRY Ralph Barton (1876—1957) — americký idealistický filozof, neorealista. — 359—360
- PETROV A. (vl. jm. Sidorov A. P.) (asi 1824—1861) — ruský rolník, vůdce rolnické vzpoury roku 1861. — 632
- PETZOLD Joseph (1862—1929) — německý reakční filozof, subjektivní idealista, žák E. Macha a R. Avenaria. Vystupoval proti vědeckému socialismu. — 485

- PISAREV D. I. (1840—1868) — ruský literární kritik, materialistický filozof, revoluční demokrat. — 345, 556, 565, 569
- PLANCK Max Karl Ernst Ludwig (1858—1947) — německý fyzik, zakladatel kvantové mechaniky. Svými filozofickými názory byl nedůsledný materialista. — 356
- PLATÓN (427—347 př. n. l.) — řecký filozof, zakladatel objektivního idealismu. — 65, 112, 124, 156, 220, 222, 252, 264—265, 267—271, 292—293, 308—309, 311, 326, 329, 331, 337, 341, 345, 444, 479, 500, 524
- PLECHANOV G. V. (1856—1918) — ruský marxistický filozof, významný činitel ruského a mezinárodního dělnického hnutí, první propagátor marxismu v Rusku. Po roce 1903 zastával menševické, oportunistické názory, ve filozofii se odkláněl od dialektického materialismu. — 168, 184, 265, 300, 332, 337, 469, 543—546, 548, 564, 574—575, 589, 593
- PLENGE Johann (nar. 1874) — německý reakční sociolog, ekonom a idealistický filozof. — 359, 365, 377, 379
- PLINIUS STARŠÍ Gaius Secundus (23—79) — římský spisovatel a učenec. — 562, 593
- PLÚTARCHOS (asi 46—126) — řecký spisovatel, historik a idealistický filozof. — 322—323
- POINCARÉ Henri (1854—1912) — francouzský matematik a fyzik, svými filozofickými názory měl blízko k machismu. — 494—496, 504—505, 519, 539
- POTAPOV A. L. (1818—1886) — důstojník carské armády. — 634—635
- PRANTL Karl (1820—1888) — německý idealistický filozof, autor řady prací z dějin filozofie a logiky. — 347
- PRIESTLEY Joseph (1733—1804) — britský chemik a materialistický filozof. — 60
- PRÓTAGORÁS z Abdér (asi 485—410 př. n. l.) — řecký filozof, sofista. — 260—261, 265, 331

- PROUDHON Pierre Joseph (1809—1865) — francouzský maloburžoazní socialista a teoretik anarchismu, vulgární ekonom a sociolog. — 40, 42, 45—47, 384, 598, 600
- PTOLEMAIOS Klaudios (kolem 90—asi 160) — řecký astronom, matematik, zeměpisec. Vytvořil geocentrickou soustavu, která po něm dostala jméno. — 372, 529
- PYRRHÓN z Élidy (asi 360—asi 270 př. n. l.) — řecký filozof, zakladatel antického skepticismu. — 288
- PÝTHAGORÁS ze Samu (asi 580—500 př. n. l.) — řecký matematik a filozof, objektivní idealista. — 135, 241—243, 345, 372
- RAAB Friedrich (nar. 1890) — německý ekonom a filozof, od roku 1926 profesor politické ekonomie ve Frankfurtu. — 359
- RANKINE Wiliam John Macquorn (1820—1872) — skotský fyzik, zabýval se termodynamikou. — 503
- RAU Albrecht (1843—1920) — německý filozof a přírodovědec, stoupenec L. Feuerbacha. — 376
- RENOUVIER Charles (1815—1903) — francouzský matematik a filozof, čelný představitel filozofické školy novokriticizmu. — 310, 361, 489
- REY Abel (1873—1940) — francouzský filozof, autor prací o moderní filozofii, mechanismu a energetismu; nedůsledný materialista. — 367, 490, 507, 524, 529, 539
- RIBOT Théodule (1839—1916) — francouzský psycholog a filozof, zakladatel a redaktor časopisu Revue Philosophique. — 361
- RICARDO David (1772—1823) — britský ekonom, jeden z nejvýznamnějších představitelů klasické buržoazní politické ekonomie. — 41
- RICKERT Heinrich (1863—1936) — německý idealistický filozof a sociolog, jeden z hlavních představitelů novokantovské badenské (freiburské) školy. — 361
- RIECKE Eduard (1845—1915) — německý fyzik. — 356
- RIEHL Alois (1844—1924) — německý filozof, novokantovec. — 361, 364

- RICHTER Raoul Hermann (1871—1912) — německý idealistický filozof, žák W. Wundta. — 357, 627
- RITTER Heinrich (1791—1869) — německý filozof a historik. — 325
- ROBESPIERRE Maximilien Marie Isidore de (1758—1794) — francouzský revolucionář, ústřední postava Velké francouzské revoluce, stál v čele jakobínské diktatury v letech 1793—1794. — 57
- ROBINET Jean Baptiste René (1735—1820) — francouzský materialistický filozof, stoupenec hýlozoismu. — 61
- RÖMER Olaf (1644—1710) — dánský astronom, první v dějinách vědy určil rychlost světla, sestrojil řadu astronomických přístrojů. — 373
- ROSCHER Wilhelm Georg Friedrich (1817—1894) — německý buržoazní ekonom. — 562
- RÖSSLER Constantin (1820—1896) — německý publicista, filozof, hegelovec. — 365
- ROTTA Paolo (nar. 1873) — italský filozof, hegelovec, měl blízko k novoscholastice. — 363—364
- ROUSSEAU Jean Jacques (1712—1778) — francouzský myslitel doby osvícenství, utopický obhájce společenské rovnosti všech lidí. — 624
- ROYCE Josiah (1855—1916) — americký buržoazní filozof, objektivní idealista, představitel amerického novohegelovství. — 361, 519
- RUSANOV N. S. (1859—1939) — ruský publicista, narodovoljovec, později eser; po Říjnové revoluci patřil k bělogvardějským emigrantům. — 586, 625, 629
- SAINT-JUST Louis Antoine Léon (1767—1794) — francouzský revolucionář, vůdce jakobínů. — 57
- SAINT-SIMON Claude Henri de (1760—1825) — francouzský utopický socialista. — 601
- SAMTER Adolf (1824—1883) — německý buržoazní ekonom. — 462
- SANDOVÁ George (vl. jm. Aurore Dupinová) (1804—1876) — fran-

- couzská spisovatelka, autorka feministických románů. — 553—554
- SEGOND Joseph Louis Paul (1872—1954) — francouzský idealistický filozof, psycholog, autor řady prací z estetiky. — 361
- SENECA Lucius Annaeus (asi 4. př. n. l.—65 n. l.) — římský filozof, stoik, politik a spisovatel, Neronův učitel. — 86
- SENKOVSKIJ O. I. (1800—1858) — ruský spisovatel, žurnalista a orientalista. — 606
- SERNO-SOLOVJOVIČ N. A. (1834—1866) — ruský revoluční demokrat, jeden ze zakladatelů tajné revoluční organizace Zemlja i volja. Roku 1862 byl odsouzen k 12 letům nucených prací a poslán na Sibiř. — 625, 633
- SETH Andrew (1856—1931) — britský filozof, autor řady prací z dějin filozofie. — 364—365
- SEXTOS Empeirikos (2. st.) — řecký filozof a lékař, významný představitel antického skepticismu. — 243, 245, 247, 252, 256, 263, 288, 290—291
- SHAKESPEARE William (1564—1616) — anglický dramatik. — 47
- SCHALLER Julius (1807—1868) — profesor filozofie na univerzitě v Halle, hegelovec, kritizoval Feuerbachův materialismus. — 90
- SCHADEN Emil August (1814—1852) — profesor filozofie na erlangenské univerzitě, mystik, kritizoval Hegela a Feuerbacha. — 90
- SCHÄFFLE Albert Friedrich Eberhard (1831—1903) — německý vulgární ekonom a sociolog. — 462
- SHELLING Friedrich Wilhelm Joseph (1755—1854) — představitel německé klasické filozofie. Vytvořil vlastní objektivně idealistickou „identitní filozofii“; v posledním období své činnosti, kdy se stal oficiálním ideologem královského Pruska, hlásal náboženskou a mystickou „filozofii zjevení“. — 103, 234, 292, 445, 481—482
- SCHILLER Ferdinand Canning Scott (1864—1937) — anglický filozof, subjektivní idealista, představitel pragmatismu. — 359—360, 361, 519

SCHILLER Friedrich von (1759—1805) — německý dramatik, básník a estetik; představitel německého literárního klasicismu. — 587

SCHINZ Max (nar. 1864) — soukromý docent, později profesor filozofie na univerzitě v Curychu (do roku 1926). — 357

SCHLEIERMACHER Friedrich Daniel Ernst (1768—1834) — německý protestantský teolog a idealistický filozof, romantik. — 325

SCHMIDT Ferdinand Jacob (1860—1939) — německý buržoazní filozof a pedagog, fideista, v teorii poznání měl blízko k novokantovské marburské škole a k imanentistům. — 364

SCHMITT Eugen Heinrich (1851—1916) — autor práce *Das Geheimnis Hegelschen Dialektik beleuchtet vom konkret-sinnlichen Standpunkte* [Tajemství Hegelovy dialektiky, vyložené z konkrétního smyslového hlediska]. Tuto práci napsal, když berlínská hegelovská Filozofická společnost vypsalala cenu na spis o Hegelově metodě; práce byla uznána za vynikající, ale cenu nedostala, protože obsahovala „materialismus a senzualismus“. Později Schmitt dospěl k mysticismu a gnosticismu. — 361, 366

SCHOPENHAUER Arthur (1788—1860) — německý filozof, subjektivní idealista. Voluntarismus, iracionalismus a pesimismus jeho filozofie značně ovlivnily buržoazní filozofii druhé poloviny 19. století. — 485

SCHULZE Gottlieb Ernst (1761—1833) — německý idealistický filozof, stoupenec D. Huma. Pokoušel se obnovit a modernizovat antický skepticizmus. V dějinách filozofie je znám jako Schulze-Ainesidémós. — 288

SCHULZE Johannes (1786—1869) — německý pedagog, hegelovec, v posmrtném vydání Hegelových spisů redigoval práci *Phänomenologie des Geistes* [Fenomenologie ducha]. — 109

SCHUPPE Wilhelm (1836—1913) — německý filozof, subjektivní idealista, představitel tzv. imanentní školy. — 361

SCHWEGLER Albert (1819—1857) — německý teolog, filozof, filolog a historik. — 334, 341, 344, 346

SIERAKOWSKI Zygmunt (1826—1863) — účastník polského, ruského a litevského revolučního hnutí, ztotožňoval se s názory N. G. Černy-

- ševského, spolupracoval s měsíčníkem *Sovremennik*, v roce 1863 vedl povstání rolníků v Litvě. — 552, 613, 616, 618, 635
- SEYÈS Emmanuel Joseph (1748—1836) — francouzský revoluční politik. — 385
- SIMONDI Jean Charles Léonard Simonde de (1773—1842) — švýcarský ekonom, jeden ze zakladatelů maloburžoazní politické ekonomie. — 41
- SLEPCOV A. A. (1835—1906) — účastník revolučního hnutí v 60. letech, jeden z organizátorů revoluční organizace *Zemlja i volja*. — 628
- SMITH Adam (1723—1790) — anglický ekonom, jeden z hlavních představitelů klasické buržoazní politické ekonomie. — 41
- SÓKRATÉS (asi 469—399 př. n. l.) — řecký idealistický filozof; soustředil se na člověka, na analýzu poznání, myšlení a etických hodnot. Tím zahájil novou etapu antické filozofie. — 156, 222, 263—265, 366, 444, 524, 560
- SOLOVJOV V. S. (1853—1900) — ruský náboženský filozof, básník a publicista, ovlivnil ruský idealismus. — 591
- SPAVENTA Bertrando (1817—1883) — italský idealistický filozof, významný představitel novohegelovství v Itálii. — 358, 366
- SPENCER Herbert (1820—1903) — britský filozof, psycholog a sociolog, významný představitel pozitivismu. — 357, 507
- SPERANSKIJ M. M. (1772—1839) — ruský státník, v roce 1809 na příkaz Alexandra I. vypracoval plán státních reforem. — 580
- SPICKER Gideon (1840—1912) — německý idealistický filozof, autor řady prací z dějin filozofie. — 376, 462
- SPINOZA Benedictus (Baruch) de (1632—1677) — holandský materialistický filozof, panteista a ateista. — 58, 60—61, 76, 95, 103, 117, 124—125, 165, 173, 234, 308, 337, 442, 452, 456, 479—480
- STACHEVIČ S. G. (1843—1918) — ruský revolucionář, zapojil se do revolučního hnutí v 60. letech, v roce 1863 byl zatčen, odsouzen k nu-

- ceným pracím a doživotnímu vyhnanství na Sibiři, kde prožil několik let spolu s N. G. Černyševským. — 550, 626, 635—636
- STEIN Ludwig (1859—1930) — německý sociolog a filozof, redaktor časopisu Archiv für Geschichte der Philosophie, autor řady prací z dějin filozofie. — 357
- STĚKLOV J. M. (1873—1941) — ruský profesionální revolucionář, autor řady prací z dějin revolučního hnutí v Rusku. — 602, 609
- STIRLING James Hutchison (1820—1909) — britský filozof, novohegelovec. — 366
- STIRNER MAX (1806—1856) — německý filozof, ideolog buržoazního individualismu a anarchismu. — 524
- STOBAEUS Ioannes (asi 5. stol. n. l.) — řecký spisovatel; sestavil rozsáhlou kompilaci ze spisů starých autorů. — 325
- STRACHE Hugo (1865—1925) — rakouský chemik a inženýr. — 358
- STRAUSS David Friedrich (1808—1874) — německý teolog a idealistický filozof, mladohegelovec, autor knihy Život Ježíše, ve které kritizuje křesťanská dogmata. — 61—62
- SUE Eugène (1804—1857) — francouzský spisovatel, autor sentimentálních maloměšťáckých románů se sociální tematikou. — 48, 63—64, 66—67
- SUVOROV A. A. (1804—1882) — ruský kníže, generál, státník. — 636
- sv. TOMÁŠ — viz Tomáš Akvinský
- SYBEL Heinrich (1817—1895) — německý buržoazní historik a politik. — 414, 462
- SZELIGA (vl. jm. Franz Zychlinski) (1816—1900) — pruský důstojník, mladohegelovec. Přispíval do periodik vydávaných B. Bauerem. — 47
- ŠAGANOV V. N. (1839—1902) — účastník revolučního hnutí v 60. letech, v roce 1866 byl zatčen, odsouzen k nuceným pracím a vyhnanství na Sibiři. — 616, 623—625

- ŠELGUNOV N. V. (1824—1891) — ruský publicista a materialistický filozof, revoluční demokrat, stoupenec a spolubojovník N. G. Černyševského. — 625, 628—629
- ŠULJATIKOV V. M. (1872—1912) — ruský literární kritik, bolševik, bojoval proti idealismu z pozic vulgárního sociologismu, a tím zkrusoval marxismus. — 473, 478, 481, 487
- TAGGART — viz Mc Taggart
- TAINÉ Hyppolite (1828—1893) — francouzský buržoazní literární vědec, estetik, historik a pozitivistický filozof. — 499—500
- TARDE Gabriel (1843—1904) — francouzský buržoazní sociolog, kriminalista a psycholog. — 523
- THALÉS z Miletu (asi 624—asi 543 př. n. l.) — řecký filozof, živelný materialista. Byl zakladatelem íonské školy. — 222, 240
- THOMSON Joseph John (1856—1940) — britský fyzik, známý svými výzkumy v oblasti elektřiny a magnetismu. Objevil elektron. Svými filozofickými názory byl živelný materialista. — 356, 374
- TIEDEMANN Dietrich (1748—1803) — německý historik filozofie, jeho šestisvazkové dílo Geist der Spekulativen Philosophie [Duch spekulativní filozofie] použil Hegel jako jeden z pramenů pro své přednášky o dějinách filozofie. — 261
- TOMÁŠ AKVINSKÝ (1225—1274) — italský teolog a filozof katolické církve, tvůrce tomismu. — 515
- TREITSCHKE Heinrich (1834—1896) — německý reakční historik a publicista. — 414
- TRENDELENBURG Friedrich Adolf (1802—1872) — německý idealistický filozof a logik. Kritizoval Hegela, zejména jeho dialektiku. — 365
- TURGENĚV I. S. (1818—1883) — ruský spisovatel, svými politickými názory byl liberál. — 549, 606, 608
- UEBERWEG Friedrich (1826—1871) — německý buržoazní filozof a historik filozofie. — 249, 267, 351

- USPENSKIJ N. V. (1837—1889) — ruský spisovatel, autor realistických povídek z ruské vesnice. — 569, 614
- UTIN N. I. (1841—1883) — ruský revolucionář. Od roku 1862 byl členem vedení organizace Zemlja i volja, udržoval spojení s N. G. Černyševským. V roce 1863 emigroval, v letech 1868—1870 byl jedním z organizátorů ruské sekce I. internacionály v Ženevě. Osobně se znal s K. Marxem a dopisoval si s ním. — 625—626, 628
- VASILIJ II. Vasiljevič Temný (1415—1462) — veliký kníže moskevský. — 555
- VÉRA Augusto (1813—1885) — italský filozof, jeden z prvních stoupců Hegelovy filozofie v Itálii. Byl znám svými překlady Hegelových spisů do italštiny a francouzštiny. — 311
- VERNADSKIJ I. V. (1821—1884) — ruský ekonom; obhajoval buržoazní zřízení a zásady ekonomického liberalismu. — 594
- VERWORN Max (1863—1921) — německý fyziolog a biolog. Svými filozofickými názory byl eklektik blízký machismu. — 370
- VETOŠNIKOV P. A. (Vetoškin) (nar. 1831) — ruský obchodní úředník; byl uvězněn za styky s Gercenem. — 633
- VETRINSKIJ Č. (vl. jm. Češichin V. J.) (1866—1923) — ruský literární kritik, autor knihy o Gercenovi. — 549
- VIKTORIE I. (1819—1901) — britská královna v letech 1837—1901. — 616
- VIRCHOW Rudolf (1821—1902) — německý přírodovědec a buržoazní politik, zakladatel buněčné teorie, odpůrce darwinismu. — 434
- VOGT Karl (1817—1895) — německý přírodovědec, hlavní představitel vulgárního materialismu. Napsal řadu prací ze zoologie, geologie a fyziologie. — 392
- VOLKMANN Paul (1856—1938) — profesor teoretické fyziky v Královci, ve filozofii byl eklektik. — 337, 369, 374
- VOLTAIRE (François Marie Arouet) (1694—1778) — francouzský spisovatel, publicista a deistický filozof, jeden z nejvýznamnějších

- představitelů francouzského osvícenství, bojovník proti náboženským dogmatům a absolutismu. — 59
- VRIES Hugo de (1848—1935) — holandský botanik, antidarwinista, autor mutační teorie proměnlivosti organismů. — 516
- WAALS Johannes Dideric van der (1837—1923) — holandský fyzik známý svými pracemi o kinetické teorii plynů. — 512
- WALLACE William (1844—1897) — britský filozof, novohegelovec. — 363
- WILLY Rudolf (1855—1920) — německý filozof, machista, žák R. Avenaria. — 485
- WINDELBAND Wilhelm (1848—1915) — německý idealistický filozof, historik filozofie. Zakladatel bádenské (freiburské) novokantovské školy. — 344, 365
- WŁASSAK Rudolf (1865—1930) — rakouský fyziolog. — 486
- WOLFF Christian (1679—1754) — německý idealistický filozof a metafyzik, byl popularizátorem a systematizátorem Leibnizovy filozofie. — 117, 212
- WUNDT Wilhelm Max (1832—1920) — německý filozof a psycholog. Jeden ze zakladatelů experimentální psychologie. — 308, 483—487, 489
- XENOFANÉS z Kolofónu (asi 575—480 př. n. l.) — řecký filozof a básník, představitel elejské školy. — 245
- XENOFÓN (asi 430—po 355 př. n. l.) — řecký historik a politik. Svým politickým přesvědčením byl odpůrcem athénské demokracie, stoupenec aristokratické Sparty. — 265
- ZACHARJIN A. V. — ruský revolucionář, přítel Černyševského. — 627
- ZAJČNĚVSKIJ (Zaičněvskij) P. G. (1842—1896) — ruský revolucionář. V roce 1861 byl zatčen a ve vězení napsal provolání Mladé Rusko. Byl odsouzen k nuceným pracím a vyhnanství na Sibiři, po návratu pokračoval v revoluční činnosti. — 627

ZAMJATIN D. N. (1805—1881) — ruský státník. — 635

ZÉNÓN z Eleje (asi 490—430 př. n. l.) — řecký filozof, žák Parmenidův,
jeden z eleatů. — 245, 247—248, 250—251

O B S A H

Předmluva k ruskému vydání	7
Předmluva k českému vydání	24

I K O N S P E K T Y A F R A G M E N T Y

1895

* KONSPEKT MARXOVY A ENGELSOVY KNIHY SVATÁ RODINA	35—68
--	-------

1909

* KONSPEKT FEUERBACHOVY KNIHY PŘEDNÁŠKY O PODSTATĚ NÁBOŽENSTVÍ	69—91
---	-------

1914—1915

* KONSPEKT FEUERBACHOVY KNIHY VÝKLAD, ROZBOR A KRITIKA LEIBNIZOVY FILOZOFIE	93—103
--	--------

* KONSPEKT HEGELOVY KNIHY LOGIKA JAKO VĚDA	105—236
Předmluva k prvnímu vydání	109
Předmluva k druhému vydání	111
Úvod: Obecný pojem logiky	116
Nauka o bytí	121—141
Čím nutno ve vědě začít?	121

* Hvězdičkou jsou označeny titulky Institutu marxismu-leninismu při ÚV KSSS.

První oddíl: Určenost (Kvalita)	123
Druhý oddíl: Veličina (Kvantita)	134
Třetí oddíl: Míra	137
Nauka o podstatě	142—172
První oddíl: Podstata jako reflexe v sobě samé	142
Druhý oddíl: Jev	158
Třetí oddíl: Skutečnost	165
Subjektivní logika čili nauka o pojmu	173—236
O pojmu vůbec	173
První oddíl: Subjektivita	181
Druhý oddíl: Objektivita	189
Třetí oddíl: Idea	195
* KONSPEKT HEGELOVY KNIHY PŘEDNÁŠKY	
O DĚJINÁCH FILOZOFIE	237—293
Úvod do dějin filozofie	239
XIII. svazek. První svazek dějin filozofie	241—259
Jónská filozofie	241
Pýthagorás a pýthagorovci	241
Elejská škola	243
Hérakleitova filozofie	251
Leukippos	254
Démokritos	256
Anaxagorova filozofie	257
XIV. svazek. Druhý svazek dějin filozofie	260—291
Filozofie sofistů	260
Sókratova filozofie	263
Sókratovci	265
Platónova filozofie	268
Aristotelova filozofie	270
Stoická filozofie	278
Epikúrova filozofie	278
Filozofie skeptiků	287
XV. svazek. Třetí svazek dějin filozofie	292—293
Novoplatonikové	292
Hegel o Platónových dialozích	293
* KONSPEKT HEGELOVY KNIHY PŘEDNÁŠKY	
O FILOZOFII DĚJIN	295—305

Hegel o světových dějinách	304
* KONSPEKT NOĚLOVY KNIHY HEGELOVA LOGIKA	306—311
OSNOVA HEGELOVY DIALEKTIKY (LOGIKY) (<i>Nadpisy kapitol malé Logiky (Encyklopedie)</i>)	312—317
* KONSPEKT LASSALOVY KNIHY FILOZOFIE HÉRAKLEITA TEMNÉHO Z EFESU	319—331
K OTÁZCE DIALEKTIKY	332—338
* KONSPEKT ARISTOTELOVY METAFYZIKY	339—347

I I POZNÁMKY O KNIHÁCH, ČLÁNCÍCH A RECENZÍCH

1903

F. UEBERWEG, NÁSTIN DĚJIN FILOZOFIE	351
F. PAULSEN, ÚVOD DO FILOZOFIE	351—354

1904

* POZNÁMKA K RECENZI NA KNIHY E. HAECKELA, ZÁZRAKY ŽIVOTA A ZÁHADY SVĚTA	355
---	-----

1909

Z PŘÍRODOVĚDECKÝCH A FILOZOFICKÝCH KNIH V SORBONNSKÉ KNIHOVNĚ	356—358
--	---------

1913

* <i>ZE SEŠITU RAKOUSKÁ ZEMĚDĚLSKÁ STATISTIKA A JINÉ</i>	359—361
F. RAAB, FILOZOFIE R. AVENARIA. PERRIN, ATOMY	359

* POZNÁMKA K RECENZI NA KNIHU J. PLENGEHO, MARX A HEGEL	359
* POZNÁMKA K RECENZI NA KNIHU R. B. PERRYHO, SOUČASNÉ FILOZOFICKÉ TENDENCE	359
* POZNÁMKA K RECENZI NA KNIHU A. ALIOTTY, IDEALISTICKÁ REAKCE PROTI VĚDĚ	360

1914—1915

* <i>ZE SEŠITŮ K FILOZOFII</i>	362—375
* ZÁZNAM O SVAZCÍCH FEUERBACHOVÝCH A HEGELOVÝCH SPISŮ	362
K NEJNOVĚJŠÍ LITERATUŘE O HEGELOVI	363
* POZNÁMKA K RECENZI NA KNIHU J. PERRINA, POJEDNÁNÍ O FYZIKÁLNÍ CHEMII. PRINCIPY	367
PETER GENOFF, FEUERBACHOVA TEORIE POZNÁNÍ A METAFYZIKA	367
PAUL VOLKMANN, GNOZEOLOGICKÉ ZÁKLADY PŘÍRODNÍCH VĚD	369
MAX VERWORN, BIOGENNÍ HYPOTÉZA	370
F. DANNEMANN, JAK VZNIKAL NÁŠ OBRAZ SVĚTA	371
LUDWIG DARMSTAEDTER, PŘÍRUČKA K DĚJINÁM PŘÍRODNÍCH VĚD A TECHNIKY	373
NAPOLEON, MYŠLENKY	374
ARTUR ERICH HAAS, DUCH ŘECKÉHO SVĚTA V MODERNÍ FYZICE	374
THEODOR LIPPS, PŘÍRODNÍ VĚDY A SVĚTOVÝ NÁZOR	375

1915—1916

* *ZE SEŠITŮ O IMPERIALISMU* 376—379

Z FILOZOFICKÝCH KNIH CURYŠSKÉ
KANTONÁLNÍ KNIHOVNY 376

DR. JOHANN PLENGE, MARX A HEGEL 377

III
GLOS Y V KNIHÁCH

1908—1911

J. DIETZGEN, MENŠÍ FILOZOFICKÉ SPISY 383—468

G. V. PLECHANOV, ZÁKLADNÍ OTÁZKY
MARXISMU 469—472

V. ŠULJATIKOV, OSPRAVEDLŇOVÁNÍ
KAPITALISMU V ZÁPADOEVRÓPSKÉ FILOZOFII.
OD DESCARTA K E. MACHOVI 473—489

A. REY, MODERNÍ FILOZOFIE 490—539

A. DĚBORIN, DIALEKTICKÝ MATERIALISMUS 540—547

G. V. PLECHANOV, N. G. ČERNYŠEVSKIJ 548—584

J. M. STĚKLOV, N. G. ČERNYŠEVSKIJ, JEHO
ŽIVOT A ČINNOST (1828—1889) 585—636

Poznámky 639—685

Seznam literatury, kterou V. I. Lenin cituje nebo o níž se
zmiňuje 686—726

Jmenný rejstřík 727—759

V. I. L E N I N
S E B R A N Ě S P I S Y

2 9

Podle 5. ruského vydání V. I. Lenin, Polnoje sobranije sočiněnij, tom 29, Politizdat, Moskva 1977, připraveného Institutem marxismu-leninismu při ÚV KSSS, přeložil kolektiv překladatelů. 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 1988. Vydalo Nakladatelství Svoboda jako svou 5885. (6998.) publikaci. Vytisklo Rudé právo, tiskařské závody, Praha. Náklad 1-30 000. AA 40,03 (text 38,83; ilustrace 1,20), VA 41,06. Tematická skupina 00/3. Cena brož. výt. 12,80 Kčs, váz. výt. 18,— Kčs.

73/202-21-8.5

25-062-88 Kčs 18,—