

ANTONIO GRAMSCI

HISTORICKÝ MATERIALISMUS
A FILOSOFIE
BENEDETTA CROCEHO

Filosofická knihovna

NAKLADATELSTVÍ
SVOBODA

1966

LENINISMUS V MYŠLENÍ
A ČINNOSTI
A. GRAMSCIHO

(Teze)¹

1. Téma tohoto referátu je takové, že vyžaduje, aby se o něm pojednávalo v některých směrech jiným způsobem, než se referuje o jiných tématech této konference. Studovat Gramsciho poměr k leninismu znamená nejen studovat stanoviska, k nimž Gramsci dospěl a která obhajoval ve filosofii a v teorii, nýbrž studovat také jeho praktickou činnost jako politika, zakladatele a vůdce strany, která je předvojem italské dělnické třídy. Zastávám názor, že je to jediný správný způsob, jak přistupovat ke Gramsciho dílu a jak proniknout do jeho významu. Gramsci byl teoretikem politiky, ale především byl praktickým politikem, tj. bojovníkem. Jeho pojetí politiky se vymyká jak instrumentalismu, tak abstraktnímu moralismu či abstraktní doktrinářské koncepci. Dělat politiku znamená usilovat o přeměnu světa. Politika tedy obsahuje celou reálnou filosofii každého člověka, v politice se projevuje podstata dějin a pro jedince, který dospěl ke kritickému vědomí o skutečnosti a uvědomuje si úkol, který ho očekává v boji o přeměnu skutečnosti, tkví v politice také podstata morálního života. V politice nalezneme jednotu života Antonia Gramsciho: tvoří jeho východisko i vyústění. Hledání, práce, boj a oběť tvoří momenty této jednoty.

Není pochyb o tom, že takto chápaná politika, která patří k vrcholům lidské činnosti, nabývá charakteru vědy. Není již okamžitou vášní a není již ubohou ukázkou rutiny. Je výsledkem prohloubeného zkoumání podmínek, v nichž se pohybují společnost, skupiny, které ji utvářejí, a jednotlivci. Dospívá k pochopení, a tedy také k historickému ospravedlnění právě tak postupu, jako ústupu nebo stagnace, vítězství i porážky. Základem tohoto pochopení je kritika sebe sama i kritika druhých, která je momentem dalšího jednání.

Bylo by chybné tvrzení, že takto chápaná politika se musí shrnout do souboru norem, které se hodí v každé době a na každém místě. Musíme tedy kritizovat ty, kteří pojmají Gramsciho dílo a zvláště

obsah „Sešitů“ tímto způsobem a snaží se uvést uměle do souvislosti jednu část s druhou, aby ze „Sešitů“ vyvodili když už ne evangelium, tak alespoň příručku pro dokonalého myslitele a člověka komunistické akce. Je jisté, že existuje v tomto díle vůdčí myšlenka, avšak můžeme ji nalézt a nalézáme ji jen v reálné činnosti, která začíná v mládí a postupně se rozvíjí až do období, kdy se fašismus zmocňuje moci, a rozvíjí se dále až do uvěznění a také později.

Celé Gramsciho literární dílo se musí pojímat na základě této poslední úvahy. Učinit to může jen ten, kdo si tak hluboce uvědomí konkrétní momenty Gramsciho činnosti, že pozná, jak se k těmto konkrétním momentům přimyká každá formulace a každé obecné tvrzení teorie, a je natolik nestranný, že umí odolat pokušení a nedovolí, aby nesprávné doktrinářské generalizace převládly nad evidentní souvislostí, která spojuje myšlení s reálnými fakty a reálným pohybem.

Například některé nejzajímavější části fragmentárních poznámek, jež jsou sebrány pod názvem „Passato e presente“ („Minulost a přítomnost“) musíme zajisté považovat za přímé rozvíjení principů strategie, taktiky a organizačních zásad strany dělnické třídy, které Gramsci obhajoval r. 1922 a v následujících letech v polemice a v boji proti tendencím dětského extremistického sektářství, které tehdy převládaly ve vedení této strany v Itálii. Patří sem úvahy o vztahu mezi živelností a uvědoměným vedením; o organickém centralismu, demokratickém centralismu a o kázni; o vztahu, který existuje mezi řízením, organizační činností a velením; o poměru mezi vojenskou vědou a politickou vědou apod. Nevylučuji ani, že některé tyto poznámky, o nichž ostatně Gramsci nevěděl, zda se vůbec dostanou do rukou jeho soudruhům a žákům, vznikly ze znepokojení, jež v něm vznikalo z útržkovitých zpráv, které k němu pronikaly o orientaci a činnosti komunistické strany po jeho zatčení, z obavy z návratu ke starým sektářským schémátům. Pozornému čtenáři neunikne, že na některých místech dospívá až k tomu, že formuluje dosti přesné rady o způsobu, jak organizovat řídicí činnost strany, jak vést agitaci a propagandu, a dokonce i o tom, na jaké rubriky by měl být rozdělen „Bulletin“, který by pečoval při vysvětlování politiky strany o to, aby se udržela kontinuita zprostředkující neustálé kritické hodnocení minulosti. Poznámky z „Passato e presente“ souvisí ostatně téměř všechny s tím, co by se mohlo nazvat běžným a aktuálním politickým komentářem. Některé z nich si zachovávají charakter úvod-

níku v deníku, který vede přímou polemiku se směry a lidmi, kteří v daném okamžiku působí na národní scéně.

Avšak také ostatní části díla, vzniklého ve vězení, nejsou pocho- pitelné ve svém politickém významu, jestliže se opomene jejich aktuální ráz. Co se odehrávalo v Itálii a ve světě, zatímco Gramsci ve vězení přemýšlel a psal? Přešlo se, abychom použili jeho termino- logie, od pohyblivé války k válce poziční, od dramatické krize prvních poválečných let a od prvního vítězného revolučního útoku ke sna- hám o stabilizaci buržoazních režimů na jedné straně a k budování socialistické společnosti na straně druhé. Velké vítězství Říjnové so- cialistické revoluce r. 1917 vyplynulo z objektivních protikladů ka- pitalistického světa, které dále existovaly a vyvíjely se. Působily však jiným způsobem, v situaci, kdy se uplatňovalo buržoazní úsilí o reformistickou restauraci a kdy dělnická třída, jež upevnila svou moc v sovětském státu, směřovala k tomu, aby všestrannou činností utvrdila svou hegemonii v soutěžení, které mělo již světový dosah. Poziční válka, k níž se přešlo tímto způsobem, byla podle Gramsciho rozhodující fází boje, ale fází nejobtížnější. „Poziční válka vyžaduje obrovské oběti od vyčerpaných mas obyvatelstva; proto je nutné neslýchané soustředění hegemonie, a tedy vládní forma, která velmi pěstuje ‚intervenční‘ politiku a jež velmi otevřeně útočí na své pro- tivníky a neustále ‚znemožňuje‘ vnitřní rozklad.“* Na tuto obecnou definici historického období navazují, jestliže o tom přemýšlíme, všechny dílčí analýzy jak o podstatě moci v nové společnosti řízené dělnickou třídou, tak o různých způsobech zachování a obhajoby moci ve společnosti řízené kapitalistickou buržoazií, která je v úpadku a rozkladu. Kritika politických stran a ideologie, především celého cro- ceovství² jakožto formy konzervativního sdružení na podporu reakč- ního zřízení, je nedílnou součástí těchto analýz.

Nezdá se mi vůbec, že toto připomenutí aktuálnosti Gramsciho po- litického myšlení zmenšuje jeho vědeckou hodnotu. Politika se stává vědou, když spočívá na konkrétní analýze objektivních vztahů na různých stupních společenské struktury, souvislosti mezi těmito objektivními vztahy a nadstavbovými ideálními a organizačními formami a analýze vzájemného pohybu, jež nastává mezi nimi a z něhož plyne průběh dějinných událostí. Pravý obsah těchto vztahů a celého hnutí se však odhaluje jen v akci, v protikladech mezi tří-

* *Passato e presente*, Torino 1951, p. 71.

dami, v boji hegemonních skupin o udržení vlastní diktatury a revolučních tříd o dobytí moci. Tyto třídy bojují o dobytí moci skrze systém politických spojeneckých svazků, jejichž předpoklady tkví ve struktuře a dějinách každé společnosti, a v usilí o udržení a upevnění moci budováním nové společnosti. Vědecké poznání, jehož se dovolává Gramsciho dílo, není tedy záležitostí takové vědy, která se dostává ke slovu, když se opouštějí, odkládají nebo stanovují úkoly bezprostředního boje, nýbrž je doplněním a pokračováním politického závazku, jež se zmocňuje celé osobnosti, jejího talentu, svobody a samé její existence.

Spisy z vězení nejsou tedy jen ohlasem bojů předešlých let, ani nejsou osamocenými úvahami o těchto bojích, jak by se mohlo zdát na první pohled, nýbrž představují pokračování těchto bojů, prohlubují všechny jejich náměty a rozvíjejí je vzhledem k novým podmínkám. Tímto způsobem Gramsciho politické myšlení dokazuje svou životnost a pravdivost. Není vázáno na určitou politickou platformu, již mohla být platforma, na níž byla r. 1921 založena komunistická strana. Právě tak není vázáno na určitou sérii strategických a taktických pohybů, které jsou diktovány zvláštní situací. Jejich pravda tkví v metodě a metoda je nerozlučně spjata s obsahem, protože je to marxistická a leninská metoda, tj. návod k revolučnímu jednání v podmínkách, v nichž nastává přechod z buržoazního světa do světa socialistického. Odtud pochází jeho spojitost s leninismem, který je revoluční naukou o tomto přechodu.

2. Filologické bádání o Gramsciho znalosti Leninových děl přináší některé obtíže. Není opravdu vždy možné stanovit přesně, kdy se mohl seznámit s určitými Leninovými díly a studovat je a která z těchto děl měla na něho větší přímý vliv v jednotlivých obdobích.

Je jisté, že dokonce i jméno velkého ruského revolučního vůdce bylo neznámé nebo téměř neznámé v dělnickém hnutí před první světovou válkou. Začalo pronikat po přípravné schůzce v Laganu r. 1914 a po mezinárodních konferencích v Zimmerwaldu (1915) a v Kienthalu (1916). Avšak ani v této době, ani o několik let později nejsou Leninovy ucelené spisy v Itálii známy ani v překladu, ani se tam nedostávají v originálu. Zato však se šíří výňatky z Leninových spisů a sice prostřednictvím francouzských revuí a časopisů a jedné americké revue („Liberator“, kterou řídil Max Eastman). Z této studie Gramsci převzal a přeložil r. 1919 rozsáhlou studii o Leninovi, nazvanou „Státník nového řádu“. Leninův profil jako myslitele a poli-

tika, který tato studie načrtává, je však jednostranný. Nejdůležitější stránky Leninova myšlení, které se týkají rozboru imperialismu, a tedy definice historického období a jeho perspektiv, tu jsou zanedbány, zatímco se pozornost soustřeďuje na charakteristiku sovětského systému a jeho základů ve sféře výroby. Tato práce opravdu neobsahuje nic jiného než reprodukci některých Leninových prací a komentář k nim. Jde o práce, v nichž Lenin po revoluci a v prvních letech sovětské moci zdůrazňuje rozhodující význam ekonomického budování a rozvoje výroby pro upevnění sovětské moci. V této studii se říká, že schopnost řešit novým způsobem, iniciativou mas, ekonomické problémy, tvoří převahu a originalitu sovětského režimu. Zde je nepochybné východisko určitých stránek pozdějšího vývoje Gramscioho myšlení a působení v období „Ordine nuovo“.³

Až od r. 1918 začali v Itálii poznávat, překládat, vydávat a hojně číst Lenina. Především se však četly spisy věnované bezprostřednímu boji těchto let, spisy proti sociálšovinismu a centrismu, o vytvoření komunistických stran ve všech zemích, o založení a organizaci Komunistické internacionály. Z velkých teoretických prací pronikly tehdy do Itálie „Imperialismus“, „Stát a revoluce“, „Proletářská revoluce a renegát Kautsky“, referáty a teze z prvního a druhého kongresu Komunistické internacionály, „Dětská nemoc levičáctví“ a projev na III. kongresu KI, které jsou zhruba jejím komentářem. Méně známé byly spisy „Co dělat?“, „Dvě taktiky“ a „Krok vpřed, dva kroky vzad“. Nejobtížnější přístupné, a proto téměř neznámé byly „Vývoj kapitalismu v Rusku“ a „Materialismus a empiriokriticismus“.* Můžeme tvrdit, že r. 1922, kdy Gramsci odjel do Sovětského svazu, znal již všechny tyto spisy. Vyplývaly z nich nejdůležitější teze leninismu o imperialismu a charakteru historického období přechodu od této nejvyšší fáze kapitalistické ekonomiky, o povaze buržoazního státu a diktatury proletariátu, o charakteru Říjnové revoluce a sovětského státu a o základních otázkách revoluční strategie a taktiky strany dělnické třídy.

Když r. 1922 Gramsci přijel do Sovětského svazu a strávil tam několik měsíců, bylo to asi rok po X. sjezdu KSR(b) a po skončení diskuse o odborech. Uskutečňoval se přechod k nové ekonomické politice. Bylo to velmi důležité období, v němž se důkladně projednaly

* Neznámý byl velmi důležitý spis „Kdo jsou „přátelé lidu““, který byl také v Rusku vydán znovu až r. 1923.

některé důležité otázky pro vývoj revoluce. Do tohoto období spadají některé Leninovy nejdůležitější práce o problémech výstavby socialistického hospodářství a socialistické společnosti. Lenin v diskusích o odborech řešil v polemice s Trockým, Bucharinem a anarchosyndikalistickou skupinou vztah mezi politikou a ekonomikou při socialistické výstavbě. Tvrdil, že politika je jen „koncentrovaným výrazem ekonomiky“. Je to teze, která má v Leninově pojetí státu rozhodující význam. Vyplývá z ní fakticky, že dělnická třída nemůže zůstat u moci, a tedy nemůže splnit vlastní úkoly ve výrobní oblasti (rozvoj výrobních sil), jestliže nezaujímá správné politické stanovisko, tj. jestliže nemá správný vztah k ostatním společenským skupinám. Odtud se odvozoval rozdíl mezi leninským pojetím socialistické výstavby a návrhy Trockého, který přehlížel vztahy k neproletářským třídám, a tím uváděl v pochyby samé základy diktatury proletariátu.

Od těchto let se rozdíl mezi Trockým a bolševickou stranou stále více prohluboval. Stále více se od l. 1923—1924 ujasňovalo, že jde o snahy, které se v zárodku projevíly již v dřívějších diskusích, otrást ideovými a organizačními zásadami strany, které se historicky vytvářely v boj proti leninským směrům. Je tedy jisté, že se Gramsci v této době hlouběji seznámil s těmito boji, což mu usnadnilo první vydání Leninových spisů, které se uskutečnilo v těchto letech, a znalost ruského jazyka. V běžné porevoluční agitaci bylo Leninovo a Trockého jméno vždy spojováno a zanedbával se ohromný rozdíl a vzdálenost, která je vždy od sebe dělila jak v myšlení, tak v akci. Piero Gobetti, který se snažil stanovit rozdíl, to učinil s velkou povrehností. Zanedbal historické zkoumání faktů, a mýlil se tedy v závěrech. Dospěl k tomu, že líčil Trockého jako „evropský“ zjev, zatímco evropský byl právě Lenin, jehož politická činnost měla všeobecnou hodnotu, neboť měla platnost pro celý soudobý svět. Gramscimu se rozdíl jevil tak hluboký, že jej zahrnul, pokud se jím mohl zabývat v pracích, které psal ve vězení, do celého systému svého politického myšlení. Trockij se stal „politickým teoretikem frontálního útoku v době, v níž tento útok je jen příčinou porážek;“* jeho politickým formulám chybí sepětí se „skutečnými, konkrétními, živoucími dějiny“, jeho formule neplynou „ze všech pórů určité společnosti, kterou je třeba přetvořit“. Jeho internacionalismus je abstrakcí, která popírá nutné národní prostředky.

* *Passato e presente*, p. 71.

R. 1926, když boj v sovětské vedoucí skupině dospěl k roztržce, měl Gramsci velké obavy z možného záporného vlivu, který by tato roztržka mohla mít v mezinárodním komunistickém hnutí,⁴ ale neprojevil žádné pochybnosti o správnosti politické linie, kterou hájila velká většina bolševické strany proti malé skupině opozičníků. V „Sešitech z vězení“ je dosti výslovná poznámka, v níž se Gramsci hlásí k výkladu základních principů leninismu, který podal Stalin.* Postupně, když nastala úplná roztržka a Trockého boj proti bolševické straně se rozvinul na jiné půdě, Gramsci pronášel o něm ve vězení velmi přísné odmítavé soudy.

Pokud jde o odmítavé stanovisko k Bucharinově vulgarizaci historického materialismu, které Gramsci vyjádřil v „Kritických poznámkách k ‚Populárnímu pojednání o sociologii‘“, domnívám se, že je vyloučeno, že by byl Gramsci znal Leninovy ostré kritické poznámky o Bucharinovu spisu „Ekonomika přechodného období“, právě tak jako „Filosofické sešity“ (vydané souhrnně až r. 1936), které by mu svými podněty poskytly velkou pomoc při jeho filosofických úvahách. Nebyla mu však jistě naopak neznáma Leninova důrazná obžaloba Bucharina, že nezná dialektiku, nýbrž pouze abstraktní logiku. Není nám také známo, že by byl měl Gramsci ve vězení k dispozici některé Leninovo dílo, zatímco se mu podařilo si opatřit některé Marxovy a Engelsovy spisy. Odkazy na Leninovy spisy v „Sešitech z vězení“ jsou tedy dělány z paměti nebo pocházejí z druhé ruky, z článků leninské orientace v různých časopisech a z různých knih. Leninovy knihy mu vězeňské ředitelství nikdy nepovolilo.

3. Gramsci pronikl bezprostředně do prvořadého, základního a konstitutivního prvku leninismu, jímž je učení o revoluci, které Lenin zformuloval takovým způsobem, že je očistil od veškeré pedanterie, kterou reformisté vydávali za marxismus. Podle reformistů se socialistická a proletářská revoluce mohla uskutečnit jen v těch zemích a v tom okamžiku, kde a kdy kapitalistické hospodářství dospělo na nejvyšší bod svého rozvoje. Lenin odmítá tuto tezi a otevírá celému marxismu cestu nového tvořivého vývoje, neboť tvrdí, že podmínky pro revoluci představuje vývoj a srážka protikladů kapitalismu, jenž dospěl do imperialistické fáze. Tato teze, která byla potvrzena říjnem 1917, byla pro ruské bolševiky východiskem ve všech ideových a politických bojích, které vedli od počátku století proti

* Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, Torino 1949, p. 114.

carské samovládě a proti různým odrůdám oportunistů v dělnickém hnutí. Pro ostatní dělnické a socialistické hnutí byla zjevením, objevením mimořádného dosahu, jehož důsledky můžeme snad až dnes plně docenit. Pochopíme téměř osvobozující zvolání, které obsahuje Gramsciho článek z 5. ledna 1918 s nadpisem, bezpochyby nesprávným, ale dosti výmluvným: „Revoluce proti ‚Kapitálu‘“. Tento článek nesměřuje proti základním teoriím marxismu, jako je třídní boj a morfologická nutnost proletářské revoluce, nýbrž směřuje proti zdegenerovaným pozitivistickým výkladům Marxova „Kapitálu“ a marxismu, proti povrchnímu ekonomismu, proti reformistické pedanterii a proti ideologickým podvodům odpůrců.

Lenin svou teorií revoluce obnovil revoluční dialektiku, a sice proti abstraktní formalistické argumentaci pedantů, pošetilců a pobloudivců. Nejenže z ní odvodil možnost revoluce a socialistické výstavby v zemi, která ještě nedospěla k nejvyšší úrovni kapitalistického vývoje, nýbrž položil pevné základy pro zkoumání a boj, který je možno vést a jenž se musí vést, aby boj dělnické třídy působil v protikladech buržoazní společnosti takovým způsobem, že otevírá revoluční cestu, cestu k socialismu podle podmínek každé země. Lenin sám mluvil o nutných obměnách dějinného vývoje v jednotlivých zemích, změnách, které nastávají v rámci všeobecné linie vývoje světových dějin a mezi jiným předvídal, jaké bohatství nových revolučních výtvorů se objeví, až nastoupí cestu revoluce velké národy asijského kontinentu. Taková je v podstatě světová politická scéna dnes. To však neznamená, že také dnes se dále neprojevuje reformistická pedanterie a ekonomistický fetišismus. Objevuje se také ve značné části politických polemik a v boji tendencí v dělnickém hnutí. Můžeme tvrdit, že k nim také patří očekávání takové „revoluce“, která by měla nastat čistě z průběhu automatických procesů průmyslové výroby, a nikoli ze změn mocenských poměrů mezi třídami, což se týká jak izolovaných organických faktů, tak skutečností organizačních, uvědomění a také konjunktury. Bylo by třeba při této příležitosti připomenout Gramsciho polemiku proti „nauce, podle níž dějinný a hospodářský vývoj je uváděn do bezprostřední závislosti na změnách některého důležitého prvku výroby, na objevu nové suroviny, nového paliva atd., což přináší uplatnění nových metod při konstrukci a pohánění strojů“.* V těchto případech se přechází od historického mate-

* Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, p. 32.

rialismu k historickému ekonomismu, který již není naší teorií.

K velkému proudu leninského politického myšlení tedy patří jednak Gramsciho vytrvalá polemika proti ekonomismu a ekonomistickým výkladům marxismu (objevuje se neustále v celých „Sešitech z vězení“), jednak všestranné zkoumání, které odvozuje politické a revoluční perspektivy z rozboru ekonomické struktury a z jejích vzájemných vztahů s ideovou, sociální a politickou nadstavbou. Leninské závěry o podstatě imperialismu vedly Gramsciho k tomu, že překonal mrtvý bod, na němž na počátku století ustrnulo politické myšlení Antonia Labrioly.⁵ Tomu také odpovídala skutečnost, že italské dělnické hnutí nebylo s to se osvobodit ani od reformismu, ani od verbálního extremismu. Leninské pojetí revoluce a postupující, stále hlubší zkušenost leninské strategie a taktiky stále více inspiruje Gramsciho při zkoumání podmínek vývoje revoluce v Itálii. To tvoří východisko buď přímo (ve spisech z let 1919—1926), nebo nepřímo a na základě analogie (historické studie v „Sešitech“, nový výklad různých období italské historie) všech výroků o politické strategii a taktice, které tvoří podstatu Gramsciho myšlení a činnosti, a v zásadě je to podstatou jeho závěrů o struktuře moderní Itálie, a tedy o systému politických svazků, který proletariátu umožňuje vykonávat svou vedoucí funkci a dospět k dobytí moci. Na poli metody, která úzce souvisí s celým obsahem bádání a závěrů, považuji za nutné zdůraznit některé velké pozitivní úspěchy. Ekonomická struktura není především nikdy považována za mystickou skrytou sílu, z níž musí mechanicky prýštit celý vývoj dějinných situací. Je považována za oblast, kde působí také lidské síly a na níž se uplatňuje aktivita nadstaveb. Již v této sféře se tedy odehrává historický vývoj, který musí být předmětem vědeckého zkoumání, jež musí přihlížet k nadstavbovým momentům. Analogicky politické a duchovní nadstavby netvoří blok, nýbrž se rozlišují jako různé momenty struktury. Velmi cenné Leninovy pokyny, které musí podněcovat metodologické bádání v tomto směru, jsou obsaženy nejen ve velké Leninově polemice o podstatě státu, nýbrž také v pozdějších spisech z období přechodu k nové ekonomické politice, jež se dotýkají úkolů socialistické výstavby, problémů rozporů a obtíží, které se vynořují během tohoto budování, a funkcí státu (a politiky) v tomto novém období dějin.

Dospíváme zde k tvrzení, které je středem celého Gramsciho myšlení, k tezi o absolutní historičnosti politické a sociální skutečnosti, a tedy k definici marxismu jako absolutního historismu, jako

teorie, která jediná je s to vést k pochopení celého historického pohybu a k ovládnutí tohoto pohybu sdruženými lidmi. V této sféře se řeší otázky svobody a nutnosti, vytváří se kritérium pro zjištění, které problémy jsou historicky konkrétní, tj. které problémy mohou být řešeny převratem sociální struktury a které v rámci existující struktury čekají na vyřešení, jež připravuje a činí nevyhnutelným radikální převrat. Zkoumání hranic iniciativy v boji o poznání a přetvoření světa nabývá také samo charakteru objektivního a vědeckého zkoumání. Jsou odsouzeny únik a sny, abstraktní proklamování, že svět jde tím či oním směrem. Perspektivy se musí zjišťovat nezaujatým bádáním. Realita, přítomnost, se stává tvrdošíjnou věcí, které se musí věnovat pozornost, jestliže má být přetvořena. Inteligence je pesimistická. Optimismus pochází z vůle.

4. Podstatou částí veškeré leninské teorie revoluce a Gramsciho myšlení je na tomto obecném základě určení stanoviska, které má dělnická třída zaujmout, mezinárodně i v každé zemi, v okamžiku, kdy se otevírá na základě objektivní zralosti buržoazní struktury světa (kapitalismus, imperialismus, kolonialismus) fáze přechodu k nové struktuře a k novému společenskému zřízení. Dělnická třída se stává národní třídou, poněvadž existují podmínky pro nový historický blok, tj. pro nový vztah mezi základnou a nadstavbami. Tento nový vztah se stává nutný samým vývojem výrobních sil a vzniká tedy hnutí, v němž nová třída organizuje vlastní hegemonii a svůj příchod k moci.

Jaký vztah se tedy ustavuje mezi mezinárodní situací a národními poměry? Velmi důležitá je poznámka „Internacionalismus a národní politika“.* Vývoj směřuje k internacionalismu, ale východisko je národní a u tohoto východiska je třeba začít. Perspektiva je mezinárodní a nemůže být jiná, ale „národní“ poměr je výsledkem jedinečné, „originální“ kombinace (v jistém smyslu), která musí být pochopena v této originalitě a jedinečnosti, jestliže ji chceme ovládnout a usměrnit“. Dělnická třída se tedy stane vedoucí třídou, jestliže „si správně vyloží tuto kombinaci, jejíž je sama složkou, a pokud to může dát hnutí určité zaměření v určité perspektivě“.

V soudech o Říjnové revoluci a při hodnocení Leninova geniálního díla jako vůdce ruské dělnické třídy a nového proletářského státu Gramsci vždy zdůrazňoval od prvních komentářů v mnoha směrech

* Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, pp. 114—115.

ještě nepřesných a útržkovitých až k posledním poznámkám v „Sešitech z vězení“ tento moment. Leninova realizace prvního proletářského státu byla „velkou metafyzickou událostí“. Převedla filosofii do praxe a učinila z ní „činné dějiny“, které jsou jedinou filosofií.* Změnila perspektivy světových dějin. Podařilo se jí to všechno jen proto, že byla nutným vyústěním národních dějin ruského lidu, protože „bolševici dali státní formu dějinné a společenské zkušenosti ruského proletariátu, která je zkušeností mezinárodní dělnické třídy a pracujícího rolnictva“.** Sovětský stát, který je dialektickou negací carského zřízení, „dokazuje, že... je fatálním a nevyhnutelným momentem fatálního a nevyhnutelného procesu lidské civilizace, že je prvním jádrem nové společnosti“.**

Národní funkce dělnické třídy se uskutečňuje v postavení, které tato třída zaujímá v bezprostředním boji a ve vztazích k jiným sociálním skupinám, s nimiž buď otevřeně bojuje, nebo s nimi chce navázat spojení, nebo alespoň získat jejich neutralitu. Proto musí být překonán korporativní charakter, který má boj proletářské třídy v počátečních vývojových stadiích, a musí existovat to, co dnes běžně nazýváme politikou spojení. Korporativní omezenost podle Gramsciho charakterizuje a ohraničuje všechny společenské skupiny, které nejsou s to plnit národní funkci, jako například buržoazii ve středověkých komunách, nebo se jim to daří jen stěží, jen využitím vnějších okolností, avšak bez provedení radikální obnovy. To se týká vedoucích italských tříd v období Risorgimenta.⁶

Jak Gramsci uskutečňoval v praxi tyto velké vůdčí zásady? Politika svazků, kterou navrhl a vypracoval a která tvoří jádro pro řešení jižní otázky⁷ politickým sjednocením masy chudého rolnictva jihu s dělnickou třídou do boje proti kapitalismu a buržoaznímu státu, má přímý leninský původ, právě tak jako celý způsob pojmání rolnické otázky. Není zde ani stopy po omezeném korporativním instrumentalismu, po pouhé vzájemné podpoře dvou společenských skupin, z nichž každá uskutečňuje svůj vlastní program požadavků. Svazek vzniká ze struktury celé italské společnosti a tvoří podmínky nového historického vedoucího bloku. Vytvoření kolektivní národní a lidové vůle se považuje za nemožné, „jestliže velké masy chudých rolníků

* Viz str. 77 t. sv.

** Ordine nuovo, p. 7.

*** Tamtéž, str. 9.

nevtrhnou *současně* do politického života“.* Tak se napravuje ona disharmonie a přímo časový nesoulad ve vývoji dělnického a rolnického hnutí, který odhalují teze, jež Gramsci připravil pro lyonský sjezd r. 1926.⁸ Tento nesoulad byl důsledkem politické nepřipravenosti strany dělnické třídy.

Větší zájem se naopak v dnešních diskusích projevuje o otázku, která je však podle nás méně důležitá a byla již vícekrát objasněna, a sice o funkci, kterou dělnická třída vykonávala v turinském hnutí továrních rad. Bezpodstatné je obvinění, které svědčí jen o naprosté neznalosti faktů, že Gramsci tehdy zastával syndikalistické stanovisko. Z polemiky některých syndikalistů Gramsci vyvodil kritiku odborářské byrokracie, jejího úzkoprsého korporativismu a nepochopení podstaty politických problémů a především problémů moci. Toto všechno je vyjádřeno u Lenina mnohem lépe než v celé syndikalistické literatuře. Gramsci zároveň v této době vždy energicky odmítal politický diletantismus, který převládá v této literatuře. Hnutí továrních rad bylo, zvláště na svém počátku až do dubnové stávkové r. 1920 a také později, nástrojem otevřeného boje proti reformistické odborové byrokracii, boje za omezení moci této byrokracie a také za obnovu odborového vedení. Gramsci také vždy naléhavě zdůrazňoval kvalitativní rozdíl mezi tovární radou a odborovou organizací a praxe voleb rad všemi dělníky a nejen pouze dělníky odborově organizovanými osvětluje všem tento rozdíl. Objevovala se však v letech 1919—1920 u Gramschiho tendence tvrdit, že rady jako takové, jako forma organizace dělníků, jež je bezprostředně spjata s výrobním procesem, v sobě obsahují řešení problémů moci, tj. dobytí moci a výstavby nového státu? Myslím, že pro obhajobu této teze je možné uvést jen některé výroky ze spisů z r. 1919, a to tím způsobem, že se vytrhávají ze souvislosti a že se izolují od smyslu celé činnosti, kterou Gramsci v tomto období rozvíjel. Tato činnost směřovala hlavně a především k utvrzení skutečnosti, že dělnická třída jako homogenní sociální skupina je s to vytvořit potřebné prvky k překonání krize, nepořádku a chaosu, v němž se zmítala národní společnost. Z toho přímo a nutně vyplývá, že Gramschiho činnost směřovala k tomu, aby si vyspělí dělníci uvědomili tuto skutečnost. Bylo nutné tuto situaci překonat vycházející z výrobního procesu. To ostatně také dělala buržoazie, která za pomoci fašismu obnovila

* Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, p. 7.

především na poli výroby, v továrnách, svou absolutní moc. Proletariát musel utvrdit svou moc v továrnách, zapojit svou vlastní organizovanou činnost do vývojového procesu výrobních sil, a tímto způsobem by se byl představil celé společnosti jako síla schopná nastolit nový stát. První forma zásahu do výrobního života by byla kontrola a kolem problému kontroly by se vybojovala rozhodná bitva o získání většiny a dobytí moci.

V jaké míře chyběl při vzniku a vývoji tohoto hnutí vlastní politický prvek, který měl dovést k všeobecné akci řízené stranou dělnické třídy, ke konfrontaci s jinými stranami a ke srážce se státní mocí? Chyběl tou měrou, v níž se celému turinskému hnutí z let 1919—1920 nepodařilo se povznést na národní úroveň, a to z důvodů, které už byly několikrát uvedeny a které podle mého mínění nelze hledat v obecném rázu hnutí, ale v mezích a ohraničenosti při uskutečňování cílů v měřítku, které nebylo jen městské nebo krajové. Také problém svazku mezi severním dělnickým předvojem a velkými jižními rolnickými masami, který Gramsci již tehdy správně zformuloval (viz příklad akce brigády Sassari vůči Sardinům, který uvádí) nebyl v činnosti turinské skupiny ostatně prakticky řešen nějakým velkorysejším způsobem. Chybná reformistická nebo maximalistická orientace socialistické strany byla překonána v kritice, nikoli však v činnosti, která by měla celonárodní úspěch. Byla to však tehdy jediná strana, tj. jediná národní politická organizace, kterou měla dělnická třída k dispozici. Proto turinské hnutí svým vyústěním potvrzuje, že je nutné, aby se vytvořila nová avantgardní strana proletariátu, komunistická strana.

Neustálá polemika „Sešitů z vězení“ proti každé formě ekonomismu zasazuje ránu z milosti chybným výkladům nebo záměrnému falšování Gramscioho myšlenek o vztahu mezi pozicí, kterou dělnická třída zaujímá ve výrobním procesu, a její politickou činností. Také při zkoumání strukturálních vztahů a výrobních vztahů musíme přihlížet k nutným rozdílům. Produktivní síla, technika a práce jsou rozdílné pojmy a rozdíl tkví v tom, že obsahují více či méně prvky, které již pocházejí z nadstavby. Třída jako taková dospívá k vyšší úrovni a k třídní politice jen tehdy, jestliže zasahuje uvědomělý prvek. Jako příklad tu platí Gramscioho studie o fordismu,⁹ která vychází z přeměn techniky, avšak je pokusem o rozbor sociální struktury Spojených států v určitém okamžiku jejich rozvoje.

5. Také rozsáhlé, všestranné namáhavé studie o funkci intelektuá-

lů, do nichž se Gramsci chtěl pustit před zatčením (to plyne nejen ze vzpomínek na rozhovory s ním, ale ze samé práce o „Jižní otázce“) a jež prováděl důkladně v letech, jež strávil ve vězení, mají leninský základ, který podle mého názoru nebyl dosud dostatečně zdůrazněn. Je však třeba to učinit.

Nenarážím zde ani tak na skutečnost, že tyto studie jsou součástí všeobecného rozboru struktury společnosti, nýbrž spíše na historický důkaz o prohloubení teze o politické a sociální angažovanosti intelektuálů, která představuje podstatnou součást leninských teorií. Také tato angažovanost se může vysvětlovat vulgárně, ekonomickým způsobem, nebo se dokonce může zredukovat na otázku služby a platu. Také tento aspekt existuje, je však téměř vždy nejnanechlejší rozeznatelný. Vyžaduje zvláštní studium, jemuž se Gramsci, když je třeba, nevyhýbá, ale nesměšuje je s ostatními částmi svého bádání. Této stránky problému se netýkají ani Leninovy teze, jak to vyplývá z jeho prací věnovaných kritickému hodnocení intelektuálních a literárních proudů jeho doby. Problém intelektuálů a jejich funkce se naopak klade na úrovni, která je analogická problému ideologií a nadstaveb. Omyl idealismu vulgární sociologie spočívá v tom, že považuje ideologie za jednoduché nástroje politického vedení, tj. „za pouhé iluze ovládaných, za klam, jemuž podléhají..., za záměrné a vědomé klamání, jehož se dopouštějí vládnoucí“.* Ideologie jsou však naopak realitou, podstatnou částí celého společenského vývoje. Jsou „opravdovou“ filosofií, neboť „se stávají těmi filosofickými ‚vulgarizacemi‘, které vedou masy ke konkrétní činnosti, k přetváření skutečnosti“.**

Každá ideologie je zároveň prchavá i historicky platná. Pomíjivost je výrazem minulosti. Avšak pouze boj pracujících tříd rozhoduje o tom, co z minulosti musí být zničeno. Z nitra ideologie kromě toho však vždy vychází tendence k vědě, k získání absolutní pravdy, právě tak, jako ve světě ideových nadstaveb je stále a všude přítomna tendence k autonomnímu vývoji a k tvorbě. Kdyby to tak nebylo, lidstvo by nemělo vědce, myslitele a umělce, nýbrž pouze loutky. Neexistoval by vědecký pokrok, tvorba uměleckých děl všeobecného významu atd. Převaha marxismu spočívá ve skutečnosti, že je s to dělat tento rozbor a vidět tyto rozdíly a že se může

* Viz str. 261 t. sv.

** Viz str. 244 t. sv.

stát opravdovou vědou o historickém vývoji lidské společnosti ve všech aspektech jejího života.

Gramsciho analýza tedy neredukuje funkci intelektuálů na úlohu nástroje nebo na službu, nýbrž ji studuje v její realitě a činí z poslání intelektuálů historický fakt, který lidská činnost postupně mění. Pole kultury, na němž působí intelektuální skupiny, je jevištěm neustálého boje mezi starým a novým, mezi konzervativní tendencí a revolucí. Intelektuálové jsou součástí historického bloku, jsou činitelem jednoty základny a nadstavby. Revoluční krize rozštěpují tento historický blok. Také kultura má tedy své totální krize a nástup nové vedoucí třídy na základě nové organické struktury vyžaduje hlubokou intelektuální a morální reformu. Marxistická filosofie je podmínkou a předpokladem k této reformě. Dává intelektuálům vědomí jejich funkce. Činí z nich uvědomělé činitele společenského vývoje.

6. Východiskem a vyústěním celého leninského myšlení je učení o straně a souběžné s ním učení o diktatuře dělnické třídy jako podmínce nové společnosti. Bez vedení strany nedospěje dělnická třída k moci a nezorganizuje novou moc. Tatáž nutnost vyplývá z celého Gramsciho myšlení a činnosti. Založení a pak vedení komunistické strany jsou rozhodující akty jeho politické činnosti i jeho života. Tomu obětoval i svou existenci. K učení o straně, kolektivním intelektuálu, který řídí boj o dobytí moci a používá politickou moc pro organizování nové společnosti, směřuje všechno jeho historické a politické bádání. Jeho velká původnost tkví v tom, že dal tomuto učení formu, která zapadá do italské skutečnosti a činí z něho moment ve vývoji politických doktrín v naší zemi, spojuje je s uzlovými body našich dějin, z nichž čerpá důkaz své podmaňující pravdivosti. To je také nutně bod, na nějž se soustřeďují úderky kritiky a útoky protivníků, kteří se často nevyhýbají vulgární agitaci, jež spočívá jen na zřejmých padělcích. Tím se však nebudeme zabývat. Je dosti stará věc, že do marxistického pojetí dějin se může udělat průlom také tak, že se přijme jako metoda sociologického zkoumání boje tříd nebo podobně, avšak odmítá se, jakmile vystupuje a chce být uznáno jako ucelené politické učení, tj. jako návod k revolučnímu jednání. Učení o straně a o diktatuře proletariátu vypracoval ostatně marxismus způsobem, který velmi logicky odpovídá realitě. Lenin vytvořil učení o straně, vycházející hlavně z velkých zkušeností francouzské revoluce a z revolučních dějin devatenáctého století, zatímco jeho učení o dik-

tatuře proletariátu spočívá na rozboru třídního obsahu státu, a tedy celé buržoazní ideologie, která připisuje absolutní hodnotu formám politické organizace buržoazního státu.

Souvislost je zřejmá. Revoluční třída se organizuje ve stranu, aby mohla učinit ze státu nástroj vlastní revoluční akce a aby tedy mohla uplatnit vlastní řízení celého společenského života. Avšak stát, který vytváří, je v dějinách zcela novým útvarem, poněvadž jeho základem je zcela nová ekonomická struktura, která odstraňuje vykořisťování a anarchii výroby. Proto v tomto státu nabývá sám pojem demokracie nový obsah, jelikož je zde překonán základní třídní protiklad, který existuje v buržoazní struktuře společnosti.

Gramsciho myšlení se pohybuje jak před zatčením, tak v období „Sešitů z vězení“ tímto základním směrem. A proto je pro něj podstatné, že rozlišuje mezi filosofickým pojmem svobody a konkrétními politickými institucemi liberalismu a demokracie. To také patří k nejpůsobivějším kapitolám jeho polemiky. Svoboda jako lidská iniciativa a aktivní tvoření není zvláštní výsadou buržoazních režimů. Dějiny jsou vždy dějinami svobody. Buržoazní převrat je utvrzením svobody, avšak obsahuje v sobě již negativní element, tj. krystalizaci a poté udržování ekonomických a politických institucí, jimiž se uskutečňuje buržoazní nadvláda. Směšovat liberalismus, demokratické parlamentní zřízení, systém rozdělení moci s filosofickou svobodou, znamená směšovat ideologii s filosofií. Croceovské náboženství svobody se tedy stává něčím pochybným, pověrou. Ostatně dokonce i klerikálové jsou dnes stoupenky tohoto náboženství.

Celá tato argumentace se pojí s úvahami o přirozenosti člověka, který je považován za souhrn vztahů, jež se rozprostírají ve všech oblastech společenského života a svou spleť určují hranice lidské svobody. Ovládnutí světa ekonomiky, které je obsahem socialistické společnosti, rozbíjí největší tvrdost těchto hranic, to, co upírá většině lidí plný rozvoj vlastní osobnosti. To je první krok ke světu svobody.

Avšak postup tímto směrem představuje úkol, který se klade a řeší jen hnutím, jež vychází ze základny a jehož součástí je utváření a rozvoj kolektivní vůle. Kázání náboženství svobody, které mění instituce buržoazního panství v absolutní formy svobody, je charakteristické pro epochu, v níž vzniká ve vládnoucích třídách kritické vědomí o vlastní historické funkci, které dříve neexistovalo.*

* Viz str. 225 t. sv.

Avšak ve stejné epoše vzniká to, postup času to stále více zdůrazňuje, co Gramsci nazývá „standardizací velkých mas obyvatelstva“, která se stává později probuzením, pokrokem myslí, jenž urychluje utváření historického hnutí a kolektivní vůle.* Režim stran se stává historickou nutností a sebeuplatnění dělnické třídy znamená utvrzení a pokroky politické strany, která je jejím mluvčím.

Již pro Hegela byla strana „soukromou“ osnovou státu. Toto pojetí předvídá parlamentní stát.** Marxismus-leninismus toto pojetí nejen rozšiřuje, nýbrž je obnovuje. Ze zkušeností jak buržoazních revolucí, tak samého parlamentarismu se odvozuje pojem strany jako nástroje moci a nástroje k dobytí moci. Buržoazní třída nepoužívá jen tento nástroj, který je pro ni nástrojem pomocným, aby uskutečňovala a udržela svou nadvládu. Její nadvláda vychází ze světa výroby. Také dělnická třída, jakmile kapitalismus dospěl na určitý stupeň svého vývoje, nepoužívá jen politickou stranu, aby čelila buržoaznímu panství a připravovala jeho pád, poněvadž se také pohybuje v okruhu buržoazních institucí. Strana se však pro ni stává hlavním nástrojem. Vědomí vlastního dějinného poslání při přeměně světa, poslání tvůrkyňe svobody povznáší dělnickou třídu na vyšší stanovisko, poněvadž znalost marxistické teorie ji umožňuje přesně poznat, co je ve výtvorech dřívějších dějinných převratů trvalého a co stojí za to, aby bylo zachováno, a co je naopak pomíjivé, co je pouhým nástrojem třídní nadvlády.

Existuje ve vývoji těchto pojmů pro Gramsciho rozdíl mezi termínem hegemonie a diktatura? Jaký je tento rozdíl? Rozdíl tu je, ale nikoli podstatný. Můžeme říci, že první termín se týká převážně vztahů, které se ustavují v občanské společnosti, a proto má větší rozsah. Avšak musíme mít na zřeteli, že pro Gramsciho rozdíl mezi občanskou společností a politickou společností je pouze metodologický, nikoli však ústrojný. Každý stát je diktatura a každá diktatura předpokládá nejen moc nějaké třídy, nýbrž také soustavu politických svazků a zprostředkování, skrze něž tato třída dospívá k panství nad celým společenským tělesem a světem kultury, neboť každý stát je také výchovným organismem společnosti, a to podle cílů tříd, které vládnu. Politická společnost však může nabýt krajně tuhé diktátorské formy, když v důsledku protikladů mezi základnou a nad-

* Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, p. 82—83.

** Tamtéž, str. 128.

stavbou se vytvoří roztržka mezi občanskou společností a politickou společností, tj. když začíná velká revoluční krize v dějinách. Tehdy se „objevuje extrémní forma politické společnosti: buď k boji proti novému a za zachování otřeseného pořádku, který násilím znovu stmeluje, nebo jako výraz nového, který má potřít odpor, na nějž naráží při svém vývoji atd“.* Tento postřeh, který se zdá být letmý, patří však mezi nejdůležitější. Na jedné straně s ním souvisí soud o charakteru buržoazních států, o jejich vývoji, pokroku a úpadku. Na druhé straně otevírá cestu ke studiu různých forem, kterých nabývá diktatura proletariátu ve svých různých fázích a kterých může nabýt v různých zemích. Je to nová kapitola leninismu, o níž se diskutuje a na jejímž úplném rozvinutí dnes pracuje mezinárodní dělnické hnutí.

Politické panství dělnické třídy směřuje k vytvoření společnosti, která již nebude rozdělena na třídy, nýbrž bude „uspořádaná“. Co však znamená „uspořádaná“ společnost a jak se k ní dospěje? Gramsci říká, že bude třeba několika staletí. To znamená, že dobytí moci a vytvoření socialistického státu nevede k vyřešení všech protikladů. Kromě protikladů, které jsou spjaty s dílčím charakterem prvních vítězství, vznikají protiklady nové, které se musí řešit. Jedním z bojových argumentů proti marxistickému pojetí světa a dějin byla otázka, jak se slučuje naše dialektické vidění společnosti s naším bojem za harmonickou společnost. Jak může vůbec existovat dialektický vývoj v takovéto společnosti? Gramsci nás na to učí odpovídat, že marxismus není věštická nauka, ale teorie skutečnosti. Poznáváme protiklady našeho světa, který je světem rozděleným na třídy, a bojujeme za to, abychom překonali tyto protiklady. Není naším úkolem, abychom dělali proroctví o vývoji. Naším úkolem je naopak poznávat a řešit novými metodami protiklady, které také dále existují v této první fázi socialistických společností. Nemohlo být Gramscioho úkolem vnikat na toto pole.

GRAMSCI A LENINISMUS

Domnívám se, že rozsáhlost poznámek, které byly rozdány jako osnova tohoto referátu, mne dnes zbavuje nutnosti zatěžovat toto shromáždění příliš obsírným výkladem. Činím to také proto, abych

* Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, p. 161.

ponechal větší možnost lidem, kteří nejsou tak bezprostředně angažováni v politickém boji, vystoupit v diskusi.

Oba referenti na počátku svých referátů¹⁰ správně zdůraznili pokyny, které sám Gramsci dal pro metodu, již musíme uplatnit při studiu myšlení toho, kdo nerozvinul systematickým způsobem své ideje, abychom připsali správný význam a váhu každému tvrzení, abychom byli s to je kritizovat v té míře, v níž musí být kritizováno, a Gramsci sám by také dodal (připomeneme-li úvodní úvahy k jeho vězeňským spisům) a také je odmítnout, je-li to v některém případě nutné. Sám vskutku říká v těchto poznámkách, že některým jeho tvrzením je dokonce třeba rozumět opačným způsobem, než je sám vložil. Je těžké si představit výslovnější výzvu ke kritickému zkoumání.

Profesor Garin však správně zdůraznil, že rytmus vyvíjejícího se myšlení je důležitější než jednotlivé formulace. Nevím však, zda může být tato norma plně uplatněna při výkladu tématu „Gramsci a leninismus“, které mi připadlo, protože otázka se v tomto případě klade zcela zvláštním způsobem. Také zde existuje a je třeba hledat v jednotlivých formulacích rytmus myšlení, avšak ten je přímo provázen a měřen rytmem jednání. Existuje zde praktický důkaz, který plyne ze skutečnosti, že akce byla provedena, dala výsledky, zanechala stopy a v těchto stopách, které jsou velmi hluboké, dále pracuje určitá část italské společnosti. Nemají hodnotu jen pro toho, kdo myslí, ale také pro toho, kdo jedná a pokračuje v boji.

Je nepochybné, že také ve vývoji Gramscioho činnosti se vyskytují fragmenty. Neřekl bych však, že by bylo možné považovat tuto činnost za fragmentární. Vyskytují se tu momenty nejistoty, váhání, omylů a nápravy omylů a to může vést k tomu, že se určitá stanoviska považují za fragment a že se odmítají čistě negativním soudem. Pozornější zkoumání odhaluje, že se nemůže vyslovit čistě negativní soud.

Chtěl bych použít jako příklad fakt, že Gramsci do určité míry pasívně nebo poměrně pasívně přijímal takzvané úzké, sektářské vedení komunistické strany v prvním období její existence. Je nepochybné, že se zde setkáváme s omylem, který sám Gramsci později musel poznat, který kritizoval, zamítl a napravil.

Avšak z čeho pocházel tento omyl? Zde se klade problém rytmu myšlení a rytmu činnosti. Myslím, že se může tvrdit, že omyl pocházel z toho, že Gramsci zastával požadavek naprosté negace dřívějších

politických směrů a že tento požadavek nevycházel jen z intelektuální kritiky, nýbrž z kritiky, která fakticky vznikala a stala se v té době pro předvoj dělnické třídy tím, co Gramsci nazýval „obecným způsobem nazírání“, rozšířenou, všeobecně přijímanou pravdou, která se snaží uplatnit se v praxi, protože se nedá ignorovat.

Omyl tedy obsahoval podněty citového, morálního a politického rázu, bez nichž by byla komunistická strana buď vůbec nevznikla, nebo by se nevytvořila tím způsobem, jímž se zformovala, přičemž z tohoto podnětu přijala také něco, co se v dalším vývoji stalo něčím velmi pozitivním. Pravda, byl tu omyl. Gramsci však cítil, že musí tento podnět přijmout, aby se mu podařilo ho přeměnit v prvek, který by nebyl již pouze negativní, nýbrž pozitivní a konstruktivní. Omyl tkvěl ve způsobu souhlasu a v rychlosti nápravy. Ale i v tom nalézáme prvek ideové důslednosti a hluboké důslednosti praktické.

Ve vývoji Gramscioho politické činnosti se vyskytly také jiné omyly. Jisté je východisko a jistý je cíl. Avšak vzdálenost mezi východiskem a cílem je nesmírná. Sám Gramsci se, jak se zdá, pokusil popsat východisko na stránce, kterou naleznete na počátku svazku „Passato e presente“, kde mluví o „životních procesech, které charakterizuje neustálá snaha překonat zaostalý způsob života a myšlení, o což se snažil, jak se vypráví, jeden Sardiňan na počátku století. Aby si osvojil způsob života a myšlení, který by již nebyl regionální a „vesnický“, nýbrž národní, a sice tím národnější (národní právě proto), čím více se snažil se zařadit do způsobů evropského života a myšlení, alespoň konfrontoval národní způsob se způsoby evropskými, italské kulturní potřeby srovnával s kulturními potřebami a proudy evropskými (pokud to bylo možné a proveditelné v daných osobních podmínkách, samozřejmě alespoň podle silně pocítovaných požadavků a potřeb v tomto smyslu).“*

Je to zřejmě autobiografická a kritická poznámka, řekl bych dokonce nesená ironickým duchem, ironickou sympatií pro Sardiňana, jenž přicházel na národní scénu ze světa, jež na jiném místě nazývá „trojnásobnou a čtyřnásobnou provincií“, který přišel ze Sardinie na turinskou universitu, na níž získával vzdělání, které je nám známo, a jenž formoval sebe sama v ekonomickém, politickém a sociálním životě průmyslového velkoměsta, které se tehdy organizovalo a chystalo k vedení národního života.

* Passato e presente, p. 3.

Cíl je od toho dosti vzdálený. Je to politik národního a mezinárodního významu, který se osvědčil celým svým bytím, při poznávání, studiu a řešení nejobtížnějších problémů národních i mezinárodních této doby, zakladatel strany a komunistický vůdce, tj. člověk, jenž vyjadřuje a svou činností uskutečňuje tendenci, proces, o nichž sám prohlašuje, že jsou obsaženy ve věcech a jež jsou skutečně ve věcech, které však jeho činnost činí zjevnějšími, tj. člověk, jenž vychovává, organizuje a řídí.

Jaké byly faktory tohoto vývoje, jímž se „trojnásobný a čtyřnásobný venkovan“ stává vůdcem velké politické strany, a přitom vůdcem takového formátu, že s ním protivníci museli jednat takovým způsobem, aby ho odstranili ze scény a uklidnili se?

Zkoumání této věci je dosti obšrné. Nepochybně z něho plyne, že velký podíl se musí připsat italské kulturní a politické tradici. Gramsci je italský politik. Navazuje na nejživotnější směry politického myšlení a politické činnosti v naší zemi. Avšak to nestačí. Pouhá italská tradice by nečinila z Gramsciho to, čím se jako politik stal, a sice jako politik, který na sobě nenese ani stopu našeho provincionalismu. K tradicím italského myšlení se přidružuje studium marxismu, kontakt s dělnickou třídou a s realitou národního a mezinárodního života, s níž se setkává od raných let, a pak postupně epizody boje, jenž se stále více zostruje. V tomto rámci zaujímá podle mého názoru zvláštní místo jako rozhodující faktor ideového a praktického vývoje Lenin a leninismus.

Dnes uznávají i ti, kteří nezastávají náš názor, že Leninovo dílo změnilo běh dějin, že zahájilo novou éru ve vývoji světových událostí. Taková je skutečnost. Leninovo dílo musí být analogicky postaveno na stejnou úroveň, kterou zaujalo dílo francouzské revoluce. Po francouzské revoluci se změnil svět. Změnil se způsob lidského myšlení. Také po Leninovi se změnil způsob lidského myšlení. Po Leninovi myslíme všichni jiným způsobem, než jsme mysleli dříve. Mluvím především o politicích, ale nemluvím jen o nich. Mluvím o všech lidech, kteří se snaží kriticky pochopit skutečnost, jež je obklopuje, a také o velkých lidských masách, k nimž nové objevy myšlení a tvořivé činnosti lidí dospívají ve formě víry nebo vzdálené informace. Nevylučuji tedy ty, kteří nejsou praktickými politiky, a nevylučuji ty, kteří nejsou s to dospět ke kritickému uvědomění průběhu událostí. Převrat — a to je jedna ze základních Gramsciho tezí —, který nahyvá metafyzické hodnoty, jako byla velká socialistická revoluce,

kteřou dovedl k vítězství Lenin, vytváří také nový „obecný způsob nazírání“, nový prvek téměř náboženského vědomí, nové formy obecného usuzování, novou víru.

Po Leninovi jednáme zcela jinak, protože jsme novým způsobem pochopili realitu, která je před námi, protože jsme pronikli do její podstaty, což se nám před tím nedařilo.

Co je tedy v Leninovi od základu nového? Promiňte, jestliže tento bod výkladu bude nutně pro stručnost trochu schematický.

V Leninovi jsou nejméně tři základní kapitoly, které určují celý vývoj jednání a myšlení: teorie imperialismu jako nejvyššího stadia kapitalismu, teorie revoluce, a tedy teorie státu a moci a teorie strany. Jsou to tři kapitoly, které se téměř prolínají a každá z nich obsahuje určitou teorii a praxi. Každá z nich je momentem vyvíjející se reality, teorií, která je nejen formulována, nýbrž ověřována fakty a dějinnou zkušeností, teorií, jež se vyvíjí ve zkouškách historické zkušenosti, opouští stanoviska, která mají být opuštěna, a dobývá nové pozice, čímž vytváří něco nového.

Lenin obnovuje tento tvořivý charakter marxismu, osvobozuje jej od mechanistických, ekonomistických a pozitivistických interpretací Marxovy teorie. Činí tak z marxismu to, co má marxismus být: návod k revolučnímu jednání.

Domnívám se, že nástup leninismu a jeho rozvoj na světové scéně byl rozhodujícím faktorem celého Gramsciho vývoje jako myslitele a činného politika. Je to faktor, jenž určuje rytmus hnutí, vtiskuje lineární charakter ideovému a praktickému vývoji, dovoluje správně zhodnotit také chyby, jejich závažnost, provést jejich kritiku a uvést je do celkové souvislosti.

V Gramsciho raných spisech,¹¹ které jsme bohužel nemohli vydat, jak by bylo žádoucí, před touto konferencí, je zřetelné hledání, které má dychtivý ráz a není prosto jistého zmatku. Idealistický vliv je zřejmý. Stačí vzít jediné číslo časopisu „La città futura“ z r. 1917, jehož celou původní část psal Gramsci. Tato část obsahuje obšírné citáty z tehdejších mistrů idealistické filosofie. Idealistický vliv se zde nemůže popřít. V tomto vývojovém období Gramsciho myšlení a již dříve, v universitních letech, se působení idealistického myšlení projevuje v podstatě v jednom směru: jako podnět při hledání a osvojování dialektiky jako historického vývoje reality.

Je pravda, že také v řešení tohoto problému v tomto období se vyskytují výrazy, které dnes nejsou pro nás přijatelné. Souvislost mezi

realitou a činností, která je podstatou historického vývoje, není ještě hledána v materiálnosti celkového historického procesu. Uplatňuje se ještě tendence hledat tuto souvislost jen v oblasti čistě ideálních vztahů, v myšlení. Zároveň je však tento vliv idealismu na Gramsciho myšlení doprovázen neustálým a vytrvalým úsilím o konkrétní zkoumání ekonomických vztahů jako konstitutivní osnovy celé společnosti.

Nechci opakovat věci, které jsem řekl jindy, když jsem připomínal studie, které Gramsci podnikal v universitních letech a k nimž mne také podněcoval, například o struktuře obchodních vztahů Sardinie s pevninskou Itálií, s Francií a jinými zeměmi a o vztahu, který se mohl stanovit mezi změnami těchto vztahů a fakty, které byly zdánlivě od nich dosti vzdálené, jako je vývoj zločinnosti, častý výskyt zbrojnických příběhů, rozšíření bídy atd.

Již v tomto období je nepochybné, že oba tyto prvky — působení idealismu, který Gramsciho podněcuje k pojetí dějin jako vývoje, a snaha po zkoumání sociálních a ekonomických vztahů postupně vzájemně splývají, musely splývat a splynuly v celém dalším Gramsciho vývoji. Avšak který prvek určuje toto splynutí? Zde zasahuje dějinná zkušenost revoluce, zasahuje leninismus, zasahuje Leninovo myšlení a činnost.

Jestliže se dnes pokusíme připomenout, jaká byla teorie a propaganda v italském socialistickém hnutí před Gramscim, zpozorujeme ihned, že v ní chyběl základní pojem, pojem revoluce. Co znamenala revoluce pro italského socialistu z konce devatenáctého a z prvního desetiletí dvacátého století? Nevěděl to. Rozvíjely se nekonečné diskuse o rozdílu, který může být mezi pouhou revoltou, povstáním a „opravdovou“, „skutečnou“ revolucí, mezi ozbrojenou vzpourou a neozbrojeným hnutím a o případných vztazích mezi nimi. Diskutovalo se o tom, zda by generální stávka mohla zahájit revoluci. To již ostatně byla konkrétnější forma hledání. Anebo se směšovaly a ztožňovaly, jak řekl jeden referent, pojem „permanentní“ revoluce s pojmem dějinného vývoje, což je jiná věc. Přesná znalost, co by mohl být revoluční převrat společenských vztahů, neexistovala.

Chtěl bych připomenout jednu Gramsciho žertovnou poznámku, která snad dovolí lépe rozpoznat tento nedostatek. Je to poznámka, kterou Gramsci vyslovil v polemice s reformisty. Uvádí příklad přednášek o filosofii, které poslouchal na turinské universitě, a vzpomíná na starého universitního profesora, který se chystal 40 let přednášet

kurs teoretické filosofie o „konečném vyvíjejícím se bytí“. „Každý rok konal přehledné přednášky o předchůdcích svého systému a mluvil o čínském filosofovi Lao-tse, starci-chlapeci, který se narodil v 80 letech, a každý rok mluvil znovu o Lao-tseovi, protože přišli noví studenti a museli se také z profesorových úst o něm dovědět. A tak se ‚konečné vyvíjející se bytí‘ stalo legendou, prchavou chimérou, a jedinou realitou pro studenty několika generací byl Lao-tse, starček-chlapec, děťátko narozené v 80 letech. Právě to se děje s třídním bojem ve staré ‚Spravedlnosti‘ Camila Prampoliniho: je také prchající chimérou, kdežto každý týden se v ní píše o starci-chlapeci, který nikdy nedospívá, jenž se nikdy nevyvíjí, který se nikdy nestane ‚vyvíjejícím se konečným bytím‘, i když by se čekalo, že se musí přece jen rozvinout po tak vytrvalém dílu evangelické výchovy.“* Tak tomu bylo s těmi, kteří před Leninem mluvili o revoluci v Itálii. Chyběl jim sám pojem revoluce. Chtěl bych říci, že i když u Antonia Labrioly se objeví, jestliže se jde do hloubky, nejúčinnější pojetí filosofie praxe, které vzniklo v naší zemi, pojetí této filosofie jako soběstačného vidění reality a světa, že přesto pojem revoluce není ani u Labrioly přímo spjat s přesnou analýzou objektivních podmínek, v nichž se připravovala konkrétní italská revoluce, revoluce dělníků a rolníků, italského lidu, revoluce za změnu běhu dějin a ovládnutí dějinného procesu. Měl jsem již jednou příležitost to připomenout, a domnívám se, a tato poznámka je již ostatně dnes všeobecně uznávána, že Labriolovi se nepodařilo dospět k pojmu imperialismu, což byl nejzávažnější nedostatek vývoje jeho myšlení, nedostatek, jenž vysvětluje také některé chybné soudy, které vyslovil v posledních letech svého života, o koloniální politice imperialismu.

V poznámkách, které po určitém zpracování byly vydány jako „čtvrtá esej“ o materialistickém pojetí dějin s názvem „Ze století do století“,¹² naráží Antonio Labriola na tento problém, na problém imperialismu. Říká, že jeho pojednání chce „osvětlit dnešní jeviště občanského světa, vylíčit ho v jeho obrysech, vnitřním aspektu a v záplectce sil, které jej utvářejí a uvádějí do pohybu.“ Jsou tu výrazy, které svědčí o obvyklé všestrannosti Labriolova myšlení. A tak mluví, když se dostává ke konkrétnímu, o imperialistické politice států od konce století, o burské válce, o expanzi Ruska do Asie, která převrací na ruby mongolskou invazi. Pokouší se také o definici

* Il grido del popolo, Torino, 25. maggio 1918.

předchozího období. Chce říci, co je století, které končí, a definuje je takto: „Minulé století nezačalo roku 1800, nýbrž začalo snad 14. července 1789, nebo zhruba tak, jak se datuje závratný vpád liberální éry. Století, které končí, je ‚liberální éra‘.“

Čím však může být století, které začíná? Starému italskému marxistovi chybějí prvky pro analýzu, důkaz a přesvědčení, jež by mu dovolily tvrdit, že začínající století je érou přechodu k socialismu. Jeho úvahy končí v této věci nejistou a nedůvěřivou poznámkou: „Nevíme, kde dějiny skončí.“ Je pravda, že ihned připojuje ospravedlnění tohoto tvrzení, které je teoreticky správné. Nemůžeme však nezdůraznit, že nejistota a nedůvěra, které zůstávají, jsou důsledkem neschopnosti vykonat onen krok, onen obrat, který vykonal Lenin. Lenin vyšel z hluboké analýzy kapitalistické společnosti a jak v prvním období, tak při přechodu k následujícímu období, imperialistickému období, byl s to přesně určit charakter epochy, jež právě začínala, a konstatovat, že jde o epochu přechodu od kapitalismu k socialismu, od liberální éry k éře socialistické. Tímto nedostatkem určité historické perspektivy trpělo ostatně celé italské dělnické hnutí již od počátku. Trpělo jím zvláště v prvních desetiletích našeho století, když hnutí dělnické třídy, které absolvovalo první školní léta, mělo vykonat vyšší zkoušky z organizace politického boje, jenž měl mít přesné revoluční perspektivy, přizpůsobené situaci této doby. Odehrávaly se bezprostřední odborové boje v průmyslu a na venkově, a byly rozsáhlé a mohutné. Odehrávaly se politické boje za svobodu a proti politice imperialismu. Stačí připomenout opozici předvoje dělnické třídy a rolnických mas proti válce v Libii. Avšak neexistovala dějinná souvislost mezi tímto velkým hnutím a revolučním bojem o moc. To byla tragédie italského socialistického hnutí na počátku století. Má kritika nesměruje jen proti revolučním frakcím. Podíváme-li se na reformisty, bylo to ještě horší. Ani na reformistické půdě, při spolupráci s buržoazními skupinami, se reformistům nedařilo povznést se nad bezprostřední agitaci. Byl to důsledek toho, že neopouštěli pole socialistického hnutí, jak to naopak činili reformisté jiných zemí. Zůstali na tomto poli, tak jako ryby sledují loď, avšak nebyli s to si stanovit jasné cíle a perspektivy, což dalo italskému reformismu ještě ubožší a rozporuplnější vzhled, než měl jinde.

To všechno byl v podstatě negativní výsledek pedantického a mechanistického pojetí marxismu a samého procesu dělnického hnutí. Chybělo pojetí dějinného vývoje, který nemůže být chápán jen jako

objektivní vývoj ekonomických vztahů, na základě změn techniky a růstu výrobních sil, jako vývoj dílčích hospodářských a politických bojů, které vedou pracující, a jako vyvrcholení tohoto vývoje závažnou katastrofou. Chyběla sama představa o změnách a zvratu mocenských poměrů ve společnosti, o rozbití vládnoucího historického bloku a revolučním vytvářením bloku nového.

Právě tento pojem však Gramsci učinil základem celého svého myšlení a celé své pozdější činnosti. Byla to největší vymoženost, kterou uskutečnil.

Obtíže byly veliké, dokonce i pro myslitele, který měl neobvyklou šíři informací a vyjímečně ostré kritické myšlení. Když čteme jeho „Sešity z vězení“, které koncipoval, aniž by měl k dispozici knihovnu, za pomoci ubohého balíku knih, který mu každý měsíc povolovala vězeňská správa, vyvstává před námi duch, jenž se může srovnávat s Voltairem, univerzální v poznávání a se záměrem nejen kritickým, nýbrž přímo agresivním ve všech oblastech poznání. Nikdy se u něho nevyskytuje tendence ke kompromisu, nespokojuje se popisem a vnějškem. Stále se tu u něho projevuje snaha jít do hloubky, odhalovat protiklady a jejich boj způsobem, který uvádí na světlo jejich tvořivou a zároveň ničivou úlohu. Tato útočnost myšlení také neodporuje metodě, která se vyhýbá povrchním negativním určením, a dospívá k negaci pouze pozorným hledáním pozitivních prvků, které mohou existovat v kterémkoli nepřátelském stanovisku. Právě proto však, když toto myšlení něco boří, činí to nejradikálnějším způsobem, a když se mýlí nebo je ještě nejisté, odhaluje nám vždy něco nového nebo nás uvádí na správnou cestu, jak toto nové objevit.

Některé věci se stávají zvláště zřejmé, když čteme první Gramscioho články o ruské revoluci, částečně již uveřejněné, částečně ještě nikoliv. Tyto články obsahují nepochybně také omyly a tvrzení, která přijmout nemůžeme a jež jsou nepřijatelná. Odkazují zvláště na známý článek nazvaný „Revoluce proti ‚Kapitálu‘“, přičemž „Kapitál“ se rozumí Marxova kniha a revolucí Říjnová revoluce ruských bolševiků r. 1917. Formulace problému je chybná a chybné jsou také některé soudy. Ale zdá se mi, že z tohoto článku zaznívá téměř osvobozující zvolání mladého Gramscioho, který na základě toho, co se stalo v Rusku, konečně cítí, že se můžeme osvobodit z tíživé a obtížné slupky pedantického, vulgárně materialistického a pozitivistického výkladu Marxova myšlení, který byl prováděn v Itálii a a který podávali významní a velmi známí socialističtí agitátoři.

„,Kapitál‘ se v Rusku stal,“ čteme v tomto článku, „spíše knihou buržoů než proletářů. Byl kritickým důkazem, že je fatálně nutné, že se v Rusku vytvoří buržoazie, započne kapitalistická éra a nastoupí civilizace západního typu dříve, než bude proletariát vůbec moci pomyslet na svou ofenzívu, na své třídní požadavky a na svou revoluci. Fakty překonaly ideologie. Fakty rozvrátily kritická schémata, podle nichž se ruské dějiny musí vyvíjet podle kánonů historického materialismu.“

Jde tu o omyl, ale nikoli podstatný. Gramsci tu fakticky odmítá a odhaluje falešný výklad historického materialismu, který podávali takzvaní legální marxisté. Pokračuje však: „Bolševici se zřikají Marxe, neboť potvrzují svědectvím rozvinuté akce, vydobytými úspěchy, že zákony historického materialismu nejsou tak železné, jak by se mohlo myslet a jak se myslelo... To je vše... Nesestavili z mistrových děl vnějškovou nauku, založenou na dogmatických a nesporných tvrzeních. Prožívají marxistické myšlení, které nikdy nezemře, jež je pokračováním italského a německého idealistického myšlení a které bylo u Marxe pokaženo pozitivistickým a naturalistickým nánosem.“ Avšak ke zkomolení nedošlo u Marxe, nýbrž v elementárních propagandistických pojednáních a spiscích, v nichž byl marxismus zredukován na něco, čím nebyl a nemohl být.

„Toto myšlení,“ pokračuje Gramsci, „klade vždy jako největšího činitele dějin nikoli hrubé, ekonomické fakty, nýbrž člověka, společnost lidí, kteří se vzájemně stýkají, žijí spolu, a rozvíjejí těmito styky (civilizace) sociální, kolektivní vůli, chápou ekonomické fakty, posuzují je a přizpůsobují je své vůli... Marx předvídal předvídatelné. Nemohl předvídat světovou válku nebo lépe nemohl předvídat, že tato válka by mohla mít trvání a následky, které měla. Nemohl předvídat, že tato válka po třech letech nevýslovného strádání a utrpení vyvolá v Rusku onu kolektivní lidovou vůli, kterou vyvolala.“

Ukázal jsem, jaké jsou chybné teze v tomto pamětihodném článku. Avšak rozhodující je podstata a tou je, opakují, Gramscioho osvobozující zvolání nad tím, že konečně našel nezbytné vodítko, jak se vymanit z pedantických, vulgárně materialistických a ekonomistických výkladů marxismu.

Ve všech Gramscioho komentářích k událostem v Rusku po dobytí moci z následujících dvou nebo tří let je na jedné straně stále lépe rozvíjen a upřesňován tento moment, zatímco na druhé straně se

studium obrací k souvislosti mezi internacionálním a národním momentem revoluce. To, co ruší bolševici byli s to udělat, je důsledkem kvalitativní změny mezinárodní situace. Řetěz imperialismu se přetrhl. Otevřelo se nové období světových dějin. Avšak vítězství dělnické třídy a bolševiků bylo možné proto, že se bolševici stali nejlepšími vykladači celého dějinného vývoje národní ruské společnosti, z čehož dovedli ve své činnosti vyvodit důsledky. Tímto způsobem se určuje národní funkce dělnické třídy ve vývoji mezinárodního hnutí. Samy podmínky kapitalistického světa, jenž dospěl do imperialistické fáze, vytvářejí všeobecné předpoklady revolučního zlomu, ale v každé zemi má tento zlom své zvláštní podmínky, které plynou z dějin každé země. Dělnická třída je na celém světě hrobařem kapitalismu. To je její historické poslání v širším slova smyslu a je to poslání, které se konkrétně uskutečňuje řešením, jež dělnická třída dává problémům, které se musí řešit v zemi, kde tato dělnická třída působí. Nemůžeme poznat tyto problémy bez pozorného rozboru ekonomické struktury všech nadstaveb a vlivů, který tyto nadstavby vykonávají na ekonomii a celý souhrn sociální tkáně.

Zde je zdroj pozornosti, kterou Gramsci věnuje dějinám Risorgimenta a celým italským dějinám. Hledá v dějinách Risorgimenta, v rozbořech různých momentů italských dějin, v rozboru funkce intelektuálů v dějinách Itálie (byla to zvláštní funkce, odlišná od funkce, kterou vykonávali intelektuálové jinde), hledá celým svým mnohostranným bádáním přesnější vymezení třídních vztahů italské společnosti, než se obvykle podávalo. Za neustálé pozornosti ke vzájemnému působení struktury výrobních vztahů a nadstaveb (politických, vojenských, organizačních, ideologických atd.) dospívá k rozpoznání toho, co nazývá „historickým blokem“ sil, které jej řídí, a vnitřních rozporů, jež určují jeho pohyb.

Prvního dne této konference se rozvinula zajímavá rozprava o Gramscioho kritických tvrzeních o hybných silách italského obrození, jemuž chyběl jakobinismus. Zdá se mi však, že ti, kdož diskutovali o této otázce, neosvětlili správně jeden zvláště důležitý moment tohoto problému. Ten nespočívá v tom, že by Gramsci obviňoval buržoazní vrstvy, že neudělaly to, co mohly udělat. Takovýto způsob chápání dějin se vymykal jeho metodologii. Hledá naopak přesné vymezení toho, co tyto vrstvy vykonaly, což mu má sloužit k přesnému vymezení struktury italské společnosti, která vzešla z národní revoluce. Nemůže se však popírat, že v kritických momentech

dějin mohou vedoucí třídy dělat různé věci. Lenin uplatnil toto kritérium na rozbor vývoje kapitalismu v Rusku a způsobu, jak by mohla být vyřešena agrární otázka, kterou kladl staletý vývoj ruského hospodářství a přežívání feudálního režimu. Byly možné dvě cesty. Kterou cestu si vybraly vládnoucí ruské třídy a jakou cestu volí proletariát? Cesta, kterou si vybraly vládnoucí třídy, byla výrazem určitého historického bloku, v němž měla převahu, ale také by jí bývala mohla nemít, sociální skupina pozemkové aristokracie, spojená zvláštním způsobem — a také toto spojení by bývalo mohlo být jiné — s kapitalistickou vrstvou. Proti tomuto historickému bloku, jemuž odpovídá určitý vývojový stupeň všech společenských vztahů, staví dělnická třída svůj svazek s rolnictvem, směřující jak proti samovládě, tak proti kapitalismu a vytváří tak podmínky svého revolučního vítězství. Tímto způsobem se rozvíjí Leninova historická analýza a činnost a Gramsciovo myšlení se pohybuje po této rovině.

Italská buržoazie uchopila moc a zorganizovala společnost a stát spojující se s určitými silami, a nikoli s jinými. To bylo důsledkem její povahy. Je to fakt, k němuž se musí přihlížet. Proto nabyla italská společnost v období Risorgimenta a po Risorgimentu tohoto zvláštního charakteru. Vytvořil se „historický blok“, a tedy zvláštní podmínky, v nichž se dělnická třída začíná organizovat, bojuje, uvědomuje si své vlastní poslání a uskutečňuje toto své poslání skrze politickou činnost strany, která ji řídí. Gramsci se snaží vymezit tento proces co nejpřesnějším způsobem ve svém uceleném politickém a historickém bádání, které se pohybuje od konkrétních podmínek politiky a kultury až k momentu, v němž tento proces začíná.

Dospěli jsme tak k prvnímu desetiletí dvacátého století, období hluboké krize ve vývoji italské společnosti. Rozhodnutí, která byla v tomto období učiněna, měla osudový vliv na to, co se později stalo. V ideových a praktických tendencích, které tehdy dozrávaly a získávaly soudržnost, jsou obsaženy zárodky zla, jež nás později postihlo a jež nebylo těžké odhalit a odrážet, když se projevovalo ve fašistickém dvacetiletí, které však nebylo snadné postihnout, kritizovat a odrážet, když se v tomto vzdáleném období objevovalo v zárodku.

V těchto letech začíná rozklad starého bloku, jenž se utvořil za Risorgimenta. Tato krize vznikala za tohoto stavu věcí: z ekonomického vývoje, který uváděl italský kapitalismus na imperialistickou cestu, a z hnutí mas. Rolnická opozice, kterou se katolická

církev snažila zorganizovat, oživit a řídit, aby z ní vytvořila vlastní základnu pro boj proti státu, jenž se zformoval za Risorgimenta, a nová dělnická opozice směřovaly k tomu, že splynou ve všeobecnou vzpouru proti starým společenským pořádkům. Starý způsob činnosti vládnoucích buržoazních skupin podle jména liberálních, ve skutečnosti však reakčních a konzervativních neplatí již v této nové situaci, právě tak jako formule o katolické opozici vůči liberálnímu státu. Je to formule, která se může ukázat jako dosti nebezpečná tvář v tvář šíření socialismu v dělnických i rolnických masách. Nebyly tedy nuceny změnit cestu dosavadní vládnoucí buržoazní skupiny, ale také jejich katoličtí a klerikální protivníci. Napříště jsou nuceni klásti nade všechno ostatní obranu kapitalistického zřízení.

Někteří mužové vládnoucí třídy si do určité míry uvědomovali tuto krizi. V tom je třeba vidět pozitivní prvek soudu, jenž se musí vyslovit o činnosti a myšlení Giovanniho Giolittiho, který Gramsci nedůraznil, nemohl a ani nemusel zdůrazňovat, protože jeho pozornost se musela soustředit jiným směrem. V bezprostředním boji, který se tehdy vedl, bylo nevyhnutelné, že se pozornost neobracela na to, že si Giolitti částečně uvědomoval na počátku dvacátého století nutnost něco změnit na tradičním politickém zaměření, nýbrž na to, že Giolitti nevyvozoval z tohoto vědomí přiměřené důsledky, tj. na negativní stránky jeho bezprostřední činnosti. Právě proto, že se Giolitti chtěl ukázat s novou tvář, byly závažnější a ostudnější tyto negativní stránky. Giolittimu, který nastoupil jako politik, jenž nastoluje novou demokratickou zákonnost, připadl fakticky úkol nejen upevňovat zotročení jižních oblastí, nýbrž zahájit novou fázi expanze v Africe a učinit první krok k vytvoření nového reakčního bloku, do něhož by se měly konečně také zařadit klerikální síly.

V krizi byla v tomto okamžiku také kultura. Rozpadly se a zhroutily se staré ideologie devatenáctého století a celé pojetí dějin naší země bylo otřeseno, pravda, pracemi diletantů, a nikoli ještě vědců. ale takovým způsobem, který zanechává hlubokou stopu. Vzpomeňte si, že je to doba, v níž bylo rozšiřováno a vychvalováno historické dílo Alfreda Orianiho, o němž dnes víme, jak je máme posuzovat. Je to doba zhroutení pozitivistických systémů a zároveň s tím úpadku celé jedné kultury.

Jak se vyvíjí Gramsci v tomto období tak hluboké krize? Vliv nových idealistických směrů ho vede k odmítnutí vulgárních pozitivistických interpretací marxismu. Patří však zároveň k antipodům

idealistického vidění dějin a situace naší země. Odmítá s odporem vyhrocený a směšný d'annunziovský individualismus, právě tak jako nacionalistické vzrušení, z něhož právě začaly čerpat novou ideologickou potravu vládnoucí reakční skupiny. V bádání o dějinách, o struktuře a o přítomné skutečnosti italské společnosti se jeho myšlení přimyká naopak spíše k prvkům, které prýští z racionalistických směrů italského politického myšlení v devatenáctém století.

O hlavních představitelích těchto směrů se zmiňovaly referáty a některé diskusní příspěvky. Jsou to lidé, v jejichž spisech ještě vládne, to se musí přiznat, velký zmatek v úvahách o obecnějších tématech: o problémech poznání, filosofie a metodologie dějin. V tomto zmatku se zračí nerozvinutost italského osvícenectví a racionalismu této doby. Někteří tito myslitelé však dali alespoň účinný a silný podnět ke zkoumání ekonomické skutečnosti a organizačních forem italské společnosti, jak se historicky za staletí zformovala a jak vyhlížela na počátku Risorgimenta. Po této linii a v tomto řečišti se pohybuje Gramsciho myšlení. Bylo by tedy chybné považovat Gramsciho myšlení za odrůdu idealistických koncepcí, které tehdy převládaly, nebo ještě hůře, za úsilí o korekci jejich výstřelků. Nikoli! Rozdíl se objevuje již od prvních kroků. Je to hluboký rozdíl v zaměření a rozdíl kvalitativní. U Gramsciho splývá pojetí dějin, které pochází z vývoje italské filosofie v období, kdy navazuje na velké německé filosofické školy minulého století, s novým živým proudem nejlepších tradic ekonomického a historického bádání mistrů racionalistické a pozitivistické historiografie. Bez této životní mízy by jeho myšlení nebylo tím, čím je. Nebyl by mohl vypracovat své učení o spojenectví dělnické třídy severu s italskými rolnickými masami, zvláště jižními, spojenectví, které řeší problém jednoty naší země. Nebyl by mohl podat nový a tak hluboký výklad vztahu mezi městem a venkovem ve vývoji italských dějin. Celé jeho historiografické a politické myšlení by nebylo mohlo mít onen kypící vývoj, který známe, kdyby na něho na počátku nebyl působil vliv oné filosofické linie, o níž jsme se zmínili, a kdyby byl neoplořnil tuto linii vlastními výzkumy a vlastními závěry.

Je správné vzpomenout jako zprostředkovatele tohoto vlivu jméno Gaetana Salveminiho. Polemika Gramsciho se Salveminim nepřetržitě probíhala od počátku první světové války.

U Salveminiho se pozitivní prvek historické a politické koncepce rozptyluje ve fragmentech. Úsilí o politickou syntézu bylo ostatně

podrobeno vlivu nikoli vždy zprostředkovaných prvků emocionálního řádu, někdy moralistních nebo závislých na dílčím vidění skutečnosti. To vedlo Salveminiho k politickému jednání, které Gramsci musel posuzovat jako omyl a jež skutečně omylem bylo. Přesto však zůstává Salvemini velkým mistrem italského politického a historického myšlení, od něhož se Gramsci mnohému naučil a jemuž je v mnohém zavázán.

Je třeba poznamenat k této věci, která se vztahuje k jednomu základnímu aspektu aplikace a rozvinutí leninismu, což Gramsci provedl v souvislosti s italskými dějinami a situací naší země, tj. ve formulaci nutnosti spojenectví mezi dělnickou třídou a velkými pracujícími rolnickými masami jihu v boji proti společnému nepříteli, kapitalistickému zřízení a centralistickému a tyranskému státu, že Gramsci čerpá podněty z polemiky se Salveminim. Avšak rozhodně se od něho distancuje v závěrech. Gramsciho pojem spojenectví se kvalitativně liší od stanoviska, k němuž Salvemini dospěl ve své politické agitaci. Nejde již opravdu o něco, co by mělo instrumentální charakter. Nejde jen o to, že dělník očekává pomoc od rolníka a rolník zase od dělníka v boji proti násilí a v boji za uskutečnění svých požadavků. Nikoli, jde o třídní svazek podle leninského pojetí, tj. o fundamentální, organické spojení, které se stává základem nového historického bloku. Jde o novou jednotu třídních sil, která se upevňuje proti nynější vládnoucí třídě a uskutečňuje se tím, že dělnická třída ve spojení s velkými rolnickými masami dobývá moci.

Tímto způsobem se organicky přechází od protestu proti násilí a od boje za bezprostřední požadavky k revolučnímu boji: revoluční cíle slouží jako vodítko také v bezprostředních bojích, které osvětlují a jimž dávají orientaci, právě tak jako bezprostřední boje pomáhají objevit a stanovit základní linie organizace nového bloku, jenž se v revoluci a na cestě k ní osvědčuje jako vedoucí národní síla.

Domnívám se, že v tomto světle a jen v tomto světle můžeme uvažovat o činnosti, kterou Gramsci rozvinul v Turinu v letech 1919—1920. Je opravdu absurdní si myslet a tvrdit, že zatímco Gramsci, jak sám říká ve svých „Poznámkách o jižní otázce“, již r. 1919 dospěl k tomuto novému pojetí svazku dělnické třídy s rolnickou masou, jenž má řešit otázku státu a jeho jednoty, zároveň měl takové pojetí funkce dělnické třídy, které prý vylučovalo ustavení politické strany a politický boj jako vyšší formu třídního boje a připisovalo výlučný

význam pro dobytí moci faktu, že se dělník zmocní v továrně výrobního procesu a získá převahu nad majitelem.

Pravda, můžeme nalézt v tom či onom Gramsciho článku z těchto let jednotlivé výrazy, které mohou vyvolávat pochybnost, zda myslí tímto způsobem. Tyto výrazy však mají jen agitační význam. Mají přivést dělnickou třídu k tomu, aby si uvědomila funkci, kterou má ve výrobním procesu, a tedy v továrně. Avšak Gramsci nedospíval od továrny ke „státu výrobců“, který je mimo dějiny, nýbrž ke konkrétnímu italskému státu a k politickému boji, který se v něm musel vést.

Gramsci ostatně živě kritizoval, a v některých momentech tuto kritiku dokonce i přeháněl, tendenci, která považuje ekonomický vývoj za výsledek pouhých změn technických nástrojů. Skutečně, i změny technických nástrojů mají význam, který není jen materiální. Tyto změny samy jsou výsledkem vývoje, jež se odehrává také v nadstavbě, jsou plodem bádání, studia a výchovné činnosti, mohou být spojeny s převahou filosofických směrů, které podněcují ke zkoumání přírodních jevů, nebo mohou být dokonce spojeny s nadvládou filosofických tendencí, jež toto bádání brzdí. Není náhoda, že první umělé družice vypustila země, jejíž kultura je materialistická.

Motorem dějin je však všeobecný vývoj výrobních sil, vývoj výrobních vztahů a třídní boj, který nastává na tomto základě. Pojem technického vývoje, právě tak jako pojem práce, se nesmí chápat v omezeném a čistě materiálním smyslu tak, že se část lidstva, dělnická třída, izoluje za tovární zdi, kde se točí soustruhy a frézy nebo běží strojní linky a automatické přístroje dneška. Technický pokrok, jak jsme viděli, je vždy výsledkem, který vzniká z mnoha zdrojů a kde má svůj podíl výchova, a sám charakter dělníkovy práce v továrně u stroje včerejška a dneška a u stroje zítřka nepochopíme, jestliže nezkoumáme a neodhalíme vlastnický vztah, tj. vztah mezi třídami, poměr, jež existuje mezi vlastníkem výrobních prostředků a tím, kdo vlastní jen svou pracovní sílu. To znamená, že musíme opustit obvod továrny a promítnout vztah, který se vytváří v továrně do všeobecného pohledu na všechny společenské vztahy.

Takové bylo Gramsciho bádání kolem roku 1918. Chtěl, aby z moderní turinské kapitalistické továrny, nejpokročilejšího místa italského průmyslového rozvoje, vzešla síla, jež by byla s to řešit národní problémy, jež vyvstaly v této době, schopná překonat strašlivou krizi, způsobenou válkou a destrukcí výrobních sil, vymýtit nepořádek a

chaos, zvítězit nad hlubokou sklíčeností, která panovala ve vládnoucích vrstvách a také v masách. To všechno mohla vykonat dělnická třída, kdyby dokázala, vycházejíc z problémů, které vyvstávaly v továrnách, si správně uvědomit velké problémy a způsob, jak je řešit. Není tu tedy žádný kult živelnosti, žádná tendence idealizovat formy dělnické činnosti v továrně a uzavírat se do nich, nýbrž je tu uvědomělé úsilí dovést dělnickou třídu k vyššímu uvědomění vlastního národního úkolu.

Gramsci nám sám dal jak kritiku, tak definici svého stanoviska v tomto období. „Rozebereme-li protikladné obvinění (adresované turinskému hnutí, že bylo zároveň živelné i voluntaristické nebo bergsonovské), ukazuje se plodnost a správnost vedení, které toto hnutí ovlivňovalo. Toto vedení nebylo ‚abstraktní‘, nespočívalo v mechanickém opakování vědeckých a teoretických pouček. Nesměšovalo politiku a reálnou akci s teoretickými výklady. Uplatňovalo se na reálné lidi, kteří se zformovali v určitých historických poměrech, s určitými city, způsobem vidění, s úlomky pojetí světa, které vyplývaly ze ‚spontánních‘ kombinací daného prostředí materiální výroby s různými sociálními živly, jež se v něm ‚nahodile‘ hromadily. Tento prvek ‚živelnosti‘ nebyl zanedbáván, a tím méně podceňován. Byl *vychováván*, usměrňován a očišťován od všeho cizího, co jej mohlo znešvařovat, aby se stal homogenním, avšak dělo se to živým, historicky účinným způsobem, za pomoci moderní teorie. Sami vůdcové mluvili o ‚spontánnosti‘ hnutí. Bylo správné, že se o ní mluvilo. Toto tvrzení bylo podněcujícím prostředkem, hlubinným sjednocujícím prvkem, popíralo především, že se jedná o něco svévolného, dobrodružného, vyumělkovaného, a nikoli o něco historicky nutného. Dávalo mase ‚teoretické‘ uvědomění, že je tvůrce *historických* a institucionálních *hodnot*, že je zakladatelem státu. Tato jednota ‚spontánnosti‘ a ‚uvědomělého vedení‘ nebo ‚disciplíny‘ představuje právě reálnou politickou činnost podřízených tříd, neboť politika mas není jednoduše dobrodružstvím skupin, které se dovolávají masy.“*

Ostatně nejlepší odpověď, kterou můžeme dát těm, kteří nechápou někdy také záměrně Gramsciho politickou činnost v tomto období, je to, že tato činnost vyústila a nemohla nevyústit v založení revoluční strany dělnické třídy.

Revoluční strana dělnické třídy. To je druhý podstatný prvek

* *Passato e presente*, p. 57.

leninského učení, který si Gramsci osvojil, rozpracoval, prohloubil, a přiblížil realitě naší země, převedl do činnosti, praktické práce a boje, a také více než do práce a boje, tj. až k úplnému odevzdání a obětování své vlastní existence.

Strana je „kolektivní intelektuál“, poněvadž podřízená třída, která chce prosadit svou vlastní hegemonii a dospět k dobytí moci, nedospěje k tomu živelně bez vedení. „Lidská masa... se nestane nezávislou, „sama sebou“, bez organizace (v širokém smyslu) a neexistuje organizace bez intelektuálů, tj. bez organizátorů a vůdců.“

Zde tkví jádro a původnost Gramsciho myšlenek o teorii strany. Z rozvíjení těchto pojmů odvozuje základní normy života strany: věrnost, kázeň, vnitřní jednotu, charakter hnutí, zároveň národní i internacionální, který zvláště zdůrazňuje v poznámce, již jsem citoval v tezech ke svému referátu, aby z něho na jedné straně odvodil nezbytnost základního sjednocujícího prvku a na druhé straně stejnou nezbytnost variací, různých „cest k socialismu“ podle podmínek každé země, jak dnes říkáme.

Proti této části Gramsciho myšlení směřují některé kritiky. Tímto směrem zvláště soustředil svou kritiku profesor Rodolfo Mondolfo, který však v pozoruhodné studii uznal pozitivní a tvořivou hodnotu Gramsciho pojetí marxismu a celého Gramsciho myšlení. Na jedné straně tvrdí, že tento „kolektivní intelektuál“, strana, by byl nepřiznivou věcí, protože by přicházel z vnějšku do hnutí dělnické třídy. Na druhé straně shledává ve způsobu, jímž Gramsci rozvíjí pojem strany, odrůdu ospravedlňování formy nějaké tyranie.

Pokud jde o první kritickou výtku, domnívám se, že omyl tkví v tvrzení, že učení o straně, tak jak je Gramsci vykládá a rozvíjí v Leninových stopách, je něco, co nepřihlíží k historickým, ekonomickým a sociálním rozborům celé reality. Strana určité třídy nevzniká kdykoliv, právě tak jako neustávají v kterémkoliv dějinném okamžiku problémy, které určitá třída je povolána klást a řešit. Strana vzniká a může vzniknout jen ve společnosti, kde se již započala konkretizovat kolektivní vůle nové třídy, která se již částečně projevila a uplatnila v akci. Strana tedy vzniká, jakmile již existují jisté podmínky jejího vítězství. To je základní tvrzení, jež je přímo spjaté s Leninovým učením a praktickou činností. Pochází přímo z Leninova spisu „Co dělat“ a z ostatních velkých Leninových studií o straně a jejím poslání.

Z tohoto způsobu kladení otázky jasně vyplývá souvislost mezi

učením o straně jako kolektivním intelektuálovi, který organizuje a řídí boj nové třídy o moc, a vývojem ekonomických vztahů, vztahů tříd a politických poměrů, právě tak jako ideologií a jiných nadstavbových prvků. Do tohoto vývoje strana vstupuje v určitém momentu a určitým způsobem podle struktury určité společnosti, podle charakteru historického bloku, jenž v daném momentu dominuje. Když stojíme před skutečností rozhodujícího významu, jako je dobytí moci bolševickou stranou, početní menšinou vzhledem k velké masě obyvatelstva, nejde tu o problém, že dobytí moci menšinou odporuje normám formální demokracie, ale o to, proč tato menšina musela dospět k dobytí moci a proč dobytím moci uskutečnila onen pokrok, který tato společnost v tomto okamžiku mohla a musela vykonat.

Také učení o straně je součástí tvořivého rozvinutí marxismu, které čerpá základní podnět z Lenina. Také toto učení odmítá pedantické a fatalistické koncepce historického vývoje, které paděly, umrtvovaly a zbavovaly historické tvořivosti původní marxistické myšlení.

Profesorovi Mondolfovi je třeba připomenout to, na co ho již upozorňoval Gramsci r. 1919 v recenzi Mondolfovy brožury o ruské revoluci. „Vypráví se,“ píše Gramsci, „že jeden německý středoškolský profesor, který se podivínsky zamiloval, kombinoval takto pedagogiku s něžností: ‚Miluješ mne, můj poklade?‘ ‚Ano.‘ ‚Ne, v odpovědi se musí vždy opakovat otázka tímto způsobem: ‚Ano, miluji tě, má myško.‘“ V odpovědi, kterou Lenin dal na problémy ruské revoluce, nebyla obsažena otázka, o níž se Rodolfo Mondolfo domnívá, že se musí klást politikovi podle způsobu, jímž vykládá marxismus. Byla v ní však obsažena odpověď přiměřená realitě dějinného vývoje Ruska, společenského, ekonomického a kolektivního života ruského lidu.

Že by však tedy učení o straně obsahovalo ospravedlnění tyranie? U Gramsciho, hlavně na prvních stránkách „Poznámek o Machiavelim“ se mohou nalézt tvrzení, jež vytržena ze souvislosti mohou postrašit nepoučeného člověka. Jsou to naopak tvrzení zcela srozumitelná, logická a správná, jakmile je učení o straně chápáno tak, jak toto učení chápali Lenin a Gramsci.

Gramsci přistupuje k tomuto problému dosti rozmanitým a složitým způsobem, protože si uvědomuje, že se tu může vyskytnout nebezpečí. Měl s ním zkušenost ze způsobu, jak byla vedena jeho strana, Italská komunistická strana, v prvních letech své existence.

Strana byla přeměňována v sektu, organizaci pseudovojenského typu, zbavenou vlastního života, vnitřní životnosti a dialektiky, která tedy nebyla s to plnit ty funkce, jež musí vykonávat strana ve spojení s masami, které potřebují její vedení.

Z toho vyplývají zajímavé pokyny, které dává — i když snad nepostihují všechny názorové rozdíly lidí, kteří nemají praxi v politickém životě — zvláště v poznámkách „Passato e presente“ o tom, čím má být strana, jaká musí být její kázeň a vnitřní demokracie, co znamená centralismus ve straně, a o tom, že strana nemůže být ve svém normálním životě redukována na vojenskou organizaci, kdy a v jakých nedostatcích se to může stát a tak dále.

„Jak se musí chápat kázeň, jestliže se tímto stavem rozumí pokračující a trvalý vztah mezi vládnoucími a ovládanými, který uskutečňuje kolektivní vůli? Jistěže ne jako pasivní a otrocké přijímání rozkazů, jako mechanické provádění rozkazů (což může být nutné ve určitých okolnostech, jako například uprostřed rozhodné a již započaté akce), nýbrž jako uvědomělé a jasné osvojení směrnice, která se má provádět. Kázeň proto neruší osobnost v organickém smyslu, nýbrž jen omezuje svévoli, neodpovědnou vznětlivost, abychom nemluvíli o domýšlivé marnivosti, která chce vyniknout. Vzpomeňte si, že také pojem ‚predestinace‘, který se vyskytuje u některých směrů křesťanství, neruší takzvanou ‚svobodnou vůli‘ v katolickém pojetí, protože individuum přijímá ‚dobrovolně‘ božskou vůli..., již by sice nemohlo odporovat, s níž však spolupracuje více méně všemi svými morálními silami. Kázeň proto neruší osobnost a svobodu. Otázku ‚osobnosti a svobody‘ neklade fakt kázně, nýbrž ‚původ moci, která kázeň zavádí‘. Je-li tento původ ‚demokratický‘, tj. je-li autorita technickou specializovanou funkcí, a nikoli ‚svévolí‘ nebo vnějším donucením, je kázeň nutným prvkem demokratického řádu a svobody. Řekneme, že jde o technickou specializovanou funkci, když se autorita uplatňuje ve skupině sociálně (nebo národně) homogenní. Když ji uplatňuje jedna skupina nad druhou, bude kázeň autonomní a svobodná pro skupinu první, nikoli pro skupinu druhou.“*

Otázka má však také jiný, obecnější aspekt, který získal velkou důležitost ve vývoji mezinárodního dělnického hnutí posledních let. Jde o platnost formálních pojmů demokracie a svobody v souvislosti s nutností historického budování nového zřízení, jeho obrany a pře-

* Passato e presente, p. 65.

chodu z jednoho vývojového stadia do druhého. Zde vstupujeme na velmi aktuální pole. Gramsciovo myšlení je vodítkem na tomto poli a zároveň požaduje, aby byl problém dále rozvinut. Zajímá nás především způsob, jímž Gramsci uvažuje o problému moci, tj. o uplatňování řídicí autority určitými společenskými skupinami. Zavádí zde pojem hegemonie, avšak tento pojem se nemůže klást formálně do protikladu s pojmem diktatura, právě tak jako se nemohou klást formálně do protikladu pojmy občanská společnost a politická společnost, jako by snad označovaly zcela rozdílné věci. Rozdíl není organický, nýbrž je to rozdíl v metodě.

Vedoucí třída uskutečňuje své vedení různými způsoby nejen vzhledem k rozdílným historickým podmínkám, nýbrž také vzhledem k různým oblastem společenského života. Analogicky podřízená třída, která sleduje cíl dobýt politického vedení, vede boj za hegemonii na různých stupních a ve všech oblastech. Může se také stát, že v určitých obdobích a za různých okolností se této třídě podaří získat důležité úspěchy, dříve než se jí podaří dobýt politické moci.

Tímto způsobem se musí nazírat na činnost, která směřuje k tomu, aby podřízené třídě získala spojenectví, a tedy souhlas většiny obyvatelstva, aby neutralizovala ostatní politické a sociální síly, aby připravovala kulturní převrat, jenž vždy doprovázel hospodářské a politické převrasy. Tímto způsobem se také musí nazírat na výchovnou činnost, která v podstatě náleží státu, avšak patří také politické straně, jelikož politická strana již předjímá některé řídicí funkce, které budou zítra patřit třídě, která je dnes ještě podřízenou třídou.

Jak je vidět, prostředky, jimiž se snaží třída, která směřuje k dobytí moci, vytvořit podmínky pro svou hegemonii, jsou rozmanité.

K hlubšímu zpracování tohoto tématu by bylo nutné se vydat na pole dnešní konkrétní politické činnosti, což se mi v této chvíli nezdá být vhodné. Chtěl bych jen naznačit rozdíl, velmi zajímavý, jdeme-li až ke kořenům, a s bohatými možnostmi rozvíjení, mezi „pohyblivou válkou“ a „válkou pozíční“, který Gramsci zavádí v souvislosti s bojem o moc. Prvním termínem v podstatě označuje revoluční útok směřující k dobytí moci. Druhý termín označuje třídní protiklad, který uzrává za vedení revoluční strany, v situaci, kdy revoluční útok není možný, nebo před ním, když se připravuje. Také v tomto druhém případě se provádějí akce, které směřují k revolučnímu zvratu společenské struktury a vládnoucího historického bloku.

Není tedy mír, ale válka, která se vede, má zcela jiný charakter než přímý útok.

Co měl na mysli Gramsci, když zdůrazňoval tento rozdíl? Věc vyplývá z výslovného odkazu, který je v jedné z „Poznámek o Machiavellim“ na Leninovy instrukce předvoji dělnické třídy v západním světě a na celém světě o politickém boji, který musel a musí vést v podmínkách kapitalistické společnosti, když ještě nejsou zralé ani objektivní ani subjektivní podmínky revolučního útoku. „Zdá se mi, že Illici (Lenin) pochopil, že byl třeba přechod od pohyblivé války, která byla vítězně uplatněna na východě r. 1917, k válce poziciční, jež byla na západě jediné možná... To podle mého názoru znamená heslo ‚jednotné fronty‘...“*

Na toto stanovisko navazuje jak kritika Trockého teorie o permanentní revoluci, kterou Gramsci považuje za teorii útoku v situaci, kdy útok musí nevyhnutelně skončit porážkou, právě tak jako odkaz na Leninovy spisy z období před III. kongresem Komunistické internacionály a na Leninovy referáty na tomto kongresu.

Skutečnost, že se rozdíl mezi politickou společností a občanskou společností nepřipisuje organický, nýbrž metodologický význam, vede ostatně k ujasnění otázky forem diktatury dělnické třídy. Je nevyhnutelné, že tyto formy jsou různé v různých situacích, že jsou více či méně široké, že se více nebo méně blíží čistě vojenskému velení, a dokonce i čistě vojenské moci, a to podle dějinných podmínek. Změna vedoucích tříd, spojená se svržením vykořisťovatelských tříd, zajišťuje ostatně, že ve všech situacích je podstata nového zřízení demokratičtější než všech předešlých zřízení. Pokud jde o formy, všechno závisí na historických podmínkách a na boji, který se v nich rozvíjí. Činnost, kterou rozvíjejí pokrokové síly a strana dělnické třídy před dobytím moci, vede k rozlišení toho, co je v politické organizaci společnosti, která vyplývá z dřívějšího dějinného vývoje, platné, a toho, co není platné, toho, co může být zachováno, co může být pozměněno, a toho, co musí být zničeno.

Aniž bychom se pouštěli do přílišných podrobností, je zřejmé, že v tomto světě musíme vidět problém parlamentarismu. Bylo by absurdní požadovat na proletářské revoluci, aby zrodila parlamentní režim a přitom v zemi, kde parlamentarismus nikdy neexistoval. Ale v jiných zemích, kde parlament získal demokratický obsah jako

* Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno, p. 68.

forma, v níž se vyjadřuje a projevuje lidová vůle, se může i prostřednictvím parlamentu řešit problém, jak dovést lidové masy nejen k vyjadřování své vůle, nýbrž také k aktivní účasti na ekonomickém a politickém životě. Přitom zůstává jisté, že nástup dělnické třídy k moci znamená vždy rozšíření forem přímé demokracie.

Východiskem a základem všech těchto úvah je tvrzení, že jsou možné a nutné různé cesty vývoje revolučního hnutí dělnické třídy v různých dějinných situacích. Také zde je vůdcem Lenin. Právě vůdce bolševické revoluce šel vpředu a velmi odvážně rozlišoval objektivní dějinné rozdíly a hlásal, že je nutné se jim přizpůsobit.

Stačí připomenout, že v dopise gruzínským komunistům r. 1921, tj. komunistům země, která byla sice součástí Ruska, ale lišila se politickou a ekonomickou strukturou, doporučoval, aby nelpěli na ruském schématu, nýbrž aby sledovali jinou cestu při řešení problémů organizace výroby, vztahů k drobné a střední průmyslové buržoazii a jejím politickým formacím. Stačí připomenout, jak Lenin začal mluvit o obměnách ve formách moci, když začaly vstupovat do akce velké lidské masy Východu, k nimž také došlo.

Gramsciho myšlení se pohybovalo touto cestou, cestou tvořivého rozvíjení marxismu. Tuto cestu zastával Lenin. Hledáme a nalézáme v jeho myšlení nikoli formule, ale návod k pochopení problémů dnešního světa, k práci na řešení protikladů, které dnes vyvstávají na ekonomické a politické scéně a které se objevují i tam, kde je moc již v rukou dělnické třídy, i když se musí pojímat a řešit zvláštními metodami, které se liší od metod, jimiž se řeší antagonistické protiklady kapitalistického světa.

U tohoto bodu se však musíme zastavit. Zkoumání nových otázek, které dnes vyvstávají v každodenním politickém životě, vyžaduje nové konkrétní pojmy o společnosti, které nemůžeme nalézt v Gramsciho dílech. Gramsci však zůstává světlem, které ozařuje naši cestu. Šel kupředu tak daleko, jak mohl. Poznal skutečnost, která stála před ním, učinil vše, co mohl, aby ji změnil uvědoměným jednáním. Vytvoření strany dělnické třídy není vždy vedlejší nebo souběžnou akcí, nýbrž vrcholem celé jeho duchovní činnosti a celého jeho praktického působení.

V jednom svém dopise mluví s hořkostí, ale zároveň s hrdostí o vlastním životě. „Nikdy nemluvím,“ píše Gramsci, „o negativní stránce svého života především proto, že nechci být litován; byl jsem

bojovníkem, který neměl štěstí v přímém boji, a bojovníci nemohou
„ nesmí být litováni, jestliže bojovali nikoli z donucení, nýbrž proto,
že to sami vědomě chtěli.“

Netruchlíme nad Gramscim, nýbrž se snažíme pokračovat v jeho
díle.

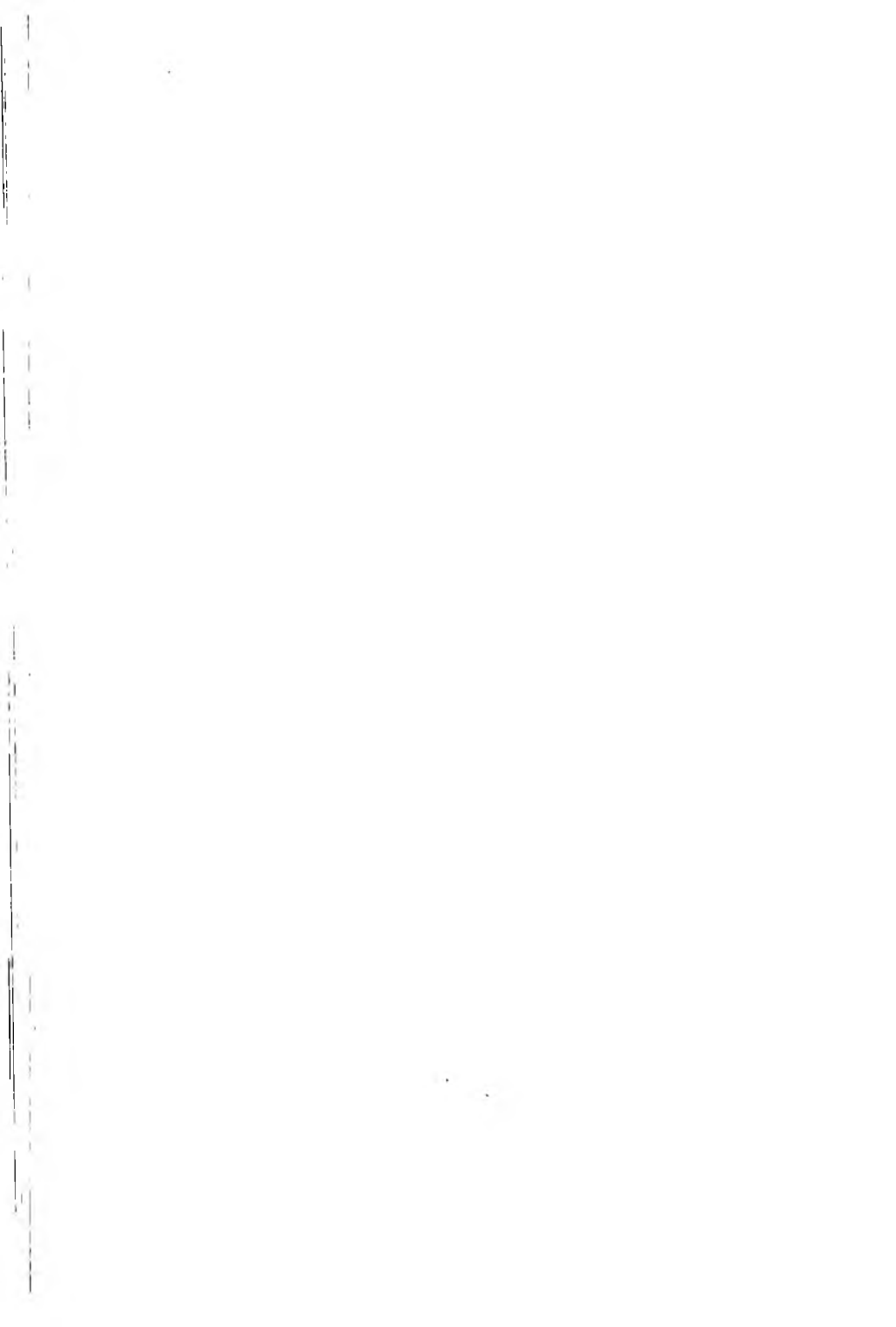
G L O S Á Ř

(Několik krycích jmen a výrazů, kterých Gramsci užívá, aby nahradil jména a termíny, které by byly mohly vzbudit podezření cenzury.)

Hlavní představitel filosofie praxe	}	Marx
Zakladatel filosofie praxe		
Autor kritické ekonomie		
První a druhý zakladatel filosofie praxe	}	Marx a Engels Marxův Kapitál historický materialismus, marxismus
Kritika politické ekonomie		
Filosofie praxe ¹³		
Ilič	}	Lenin
Iličů		
Vilisi		
Největší moderní teoretik filosofie praxe		

I

ÚVOD DO STUDIA FILOSOFIE
A HISTORICKÉHO
MATERIALISMU



NĚKOLIK PŘEDBĚŽNÝCH ZÁKLADNÍCH BODŮ

Nutno odstranit velmi rozšířený předsudek, že filosofie je něco velmi nepochopitelného proto, že je to duševní činnost, která je výsadou určité vrstvy učených specialistů a profesionálních a systematických filosofů. Proto musíme nejprve dokázat, že všichni lidé jsou „filosofy“, a to tak, že stanovíme hranice a hlavní rysy této spontánní filosofie „patřící všem“, to je filosofie, která je obsažena: 1. v samém jazyce, který jako celek obsahuje poznatky a přesné pojmy, a ne snad jen slova bez obsahu (mluveno gramaticky); 2. v obecném způsobu myšlení a ve zdravém rozumu;¹⁴ 3. v náboženství lidu, a proto tedy v celém systému víry, pověr, mínění, názorů i obyčejů, které tvoří souhrnně to, čemu říkáme „folklor“.

Když jsme ukázali, že všichni lidé jsou filosofy, byť každý svým způsobem a nevědomky, protože i v sebenepatrnějším projevu jakékoli duševní činnosti, v lidské řeči, je obsažen určitý světový názor, přejdeme k druhému bodu, to jest ke kritice a uvědomění. Tak vzniká tato otázka: Je lépe „myslet“ — aniž o tom víme a kriticky si to uvědomujeme — nesystematicky a příležitostně, to znamená „přijímat“ světový názor, který nám „mechanicky“ vnucuje prostředí kolem nás, to jest jedna z tolika sociálních skupin, jimiž je člověk automaticky obklopen od okamžiku, kdy vstoupí do uvědomělého světa (tím může být rodná vesnice nebo kraj, farnost, může pocházet od „intelektuální činnosti“ faráře nebo patriarchálního starce, jehož „moudrost“ je pro okolí jakýmsi zákonem, od ženy, která zdědila moudrost čarodějnic, nebo i od nepatrného intelektuála, který zkostnatěl ve své hlouposti a neschopnosti) — nebo je lépe si vytvořit vlastní světový názor uvědoměle a kriticky, a potom na základě takovéto činnosti vlastního mozku si vyvolit vhodné pole činnosti, účastnit se činně na tvoření dějin světa, být si sám sobě vůdcem a nenechat se trpně a otrocky ovlivňovat ve své osobnosti vnějším okolím?

Poznámka I. Co se týče světového názoru, patříme vždycky k určitému seskupení, a to právě k tomu, jehož společenské prvky stejně smýšlejí a jednají jako my. Jsme vždy konformisty v rámci nějakého konformismu a vždy jsme lidmi-masou a kolektivními lidmi. Vzniká tato otázka: Jakého historického typu je tento konformismus a masový člověk, ke kterému náležíme? Jestliže není světový názor kriticky zdůvodněn a není soustavný, ale jen náhodně vytvořený a nesoustavný, náleží člověk současně k několika skupinám lidské masy. Pak je lidská osobnost složena prapodivně: jsou v ní prvky jeskynního člověka, zásady nejmodernější a nejpokročilejší vědy, předsudky pocházející ze všech vývojových stadií, které nabyly rázu čistě lokálního, i předtuchy budoucí filosofie, která bude výsadou lidského pokolení sjednoceného po celém světě. Kritizovat vlastní světový názor znamená tedy učinit jej jednotným a soustavným a povznést jej až tak vysoko, kam dosáhlo nejpokročilejší světové myšlení. To ovšem také znamená postavit se kriticky k veškeré dosavadní filosofii, pokud zanechala trvalé stopy v lidové filosofii. Náš kritický postoj začíná tím, že si uvědomíme, čím skutečně jsme, to jest uplatňujeme zásadu „poznej sama sebe“ jako výsledek dosavadního historického vývoje, který v nás zanechal nesmírně velký počet stop, o kterých však máme přehled. Je třeba, abychom nejprve udělali jejich seznam.

Poznámka II. Filosofii nelze oddělit od dějin filosofie a kulturu od dějin kultury. Neboli přesněji a vhodněji řečeno, nemůžeme být filosofové, to jest nemůžeme mít světový názor kritický a soustavný, jestliže si neuvědomíme jeho historičnost a vývojový stupeň, který představuje fakt, že je v protikladu k jiným světovým názorům a k prvkům jiných světových názorů. Vlastní světový názor odpovídá určitým otázkám, které klade skutečnost, jež jsou velmi přesně vymezeny a které jsou „originální“ ve své aktualitě. Jak jen můžeme vystihnout přítomnost, a to přítomnost přesně určenou, způsobem myšlení, který se zformuloval na problémech minulosti, často velmi dávné a už překonané? Jestliže se to stává, pak to znamená, že jsme „anachroničtí“ vzhledem k své době, že jsme zkamenělinou, a ne bytostmi, které žijí moderním způsobem. Nebo že je naše osobnost prapodivně utvářena. A vskutku se stává, že společenské skupiny, které v určitém ohledu vyjadřují nejmodernější epochu, jsou v jiných ohledech pro svůj společenský postoj zaostalé, a proto nejsou s to, aby se staly historicky autonomními.

Poznámka III. Jestliže je pravda, že každý jazyk obsahuje prvky nějakého světového názoru a nějaké kultury, bude také pravda, že podle způsobu vyjadřování každého člověka možno soudit na větší nebo menší složitost jeho světového názoru. Ten, kdo mluví jen nářečím nebo chápe národní jazyk jen v různých stupních, má nutně světový názor více méně omezený a provinciální, zkamenělý a anachronistický ve srovnání s velkými myšlenkovými proudy, které ovládají světové dějiny. Jeho zájmy budou omezené, více méně úzce stavovské nebo ekonomistické, ne však univerzální. Jestliže se nemůžeme vždy naučit více cizím jazykům, abychom mohli poznat přímo různé kulturní proudy, musíme se naučit aspoň dobře svému národnímu jazyku. Jedna velká kultura se může vyjádřit prostřednictvím jazyka jiné velké kultury. To znamená, že ve velkém národním jazyce, který má bohatou a složitou historii, se může vyjádřit jakákoli velká kultura. Takový jazyk může tedy tlumočit kulturu světovou. Ale toho všeho není schopen dialekt.

Poznámka IV. Vytvořit novou kulturu neznamena jen dělat individuálně „originální“ objevy, nýbrž to znamená zároveň a zvláště šířit kriticky pravdy již objevené, takže je „socializovat“ a starat se o to, aby se staly základem životní činnosti a prvkem koordinace řádu intelektuálního a mravního. To, že lidská masa dospěla k tomu, že chápe skutečnost důsledně a jednotně, je mnohem důležitější a „originálnější“ „filosofický“ fakt, než když nějaký filosofický „géníus“ vynalezne nějakou novou pravdu, která zůstane majetkem několika malých skupin intelektuálů.

Spojitosť mezi obecným způsobem myšlení, náboženstvím a filosofií. Filosofie je intelektuální řád; tím nemůže být ani náboženství ani obecný způsob myšlení. Bylo by třeba podívat se na to, zda se ve skutečnosti náboženství a obecný způsob myšlení neztotožňují, zda náboženství není prvkem neuspořádaného obecného způsobu myšlení. Otázkou je „obecný způsob myšlení“ název kolektivní, právě tak jako „náboženství“. Neexistuje totiž jediný obecný způsob myšlení, protože i on je produktem historického vývoje. Filosofie je vlastně kritika a překonání jak náboženství, tak obecného způsobu myšlení, v tomto smyslu je totožná se „zdravým rozumem“, který je protikladem obecného způsobu myšlení.

Vztahy mezi vědou, náboženstvím a obecným způsobem myšlení. Náboženství a obecný způsob myšlení nemohou vytvořit intelektuální řád, protože nemohou utvořit jednotu a harmonii ve vědomí jednotlivce, natož ve vědomí kolektivním: není možné je uvést do jednoty a harmonie „svobodně“; mohlo by se tak stát „autoritativně“, jak se to již skutečně přihodilo v minulosti v určitých mezích. Problém náboženství nikoli ve smyslu konfesijním, nýbrž ve smyslu laickém, totiž jako jednoty víry se světovým názorem a odpovídající normou jednání; ale proč máme tuto jednotu víry nazývat „náboženstvím“, a ne „ideologií“, nebo dokonce „politikou“?

Ve skutečnosti neexistuje filosofie vůbec: existují různé filosofie a různé světové názory; my si vždy volíme mezi nimi. A jak se děje tato volba? Je tato volba aktem čistě rozumovým nebo něčím složitějším? A nestává se často, že vzniká rozpor mezi rozumovým faktem a normou jednání? Jaký bude potom skutečný světový názor? Bude to názor, který se logicky utvrzuje jako rozumový fakt, nebo to bude světový názor, který vyplývá z reálné činnosti každého člověka a který je vlastně obsažen implicitně v jeho jednání? A protože jednat znamená vždy jednat politicky, nelze říci, že skutečná filosofie každého člověka je obsažena úplně v jeho politice? Tento protiklad mezi

myšlením a jednáním, to jest současná existence dvou světových názorů, jednoho projevujícího se slovy a druhého ve skutečném jednání, není vždy následkem zlé vůle. Zlá vůle může dostatečně vysvětlit jednání několika osamocených jednotlivců nebo více méně početné skupiny lidí, nestačí však vysvětlit případy, kdy se tento protiklad zjistí v projevech života širokých lidských mas. Pak se to dá vysvětlit jenom tím, že je to známka hlubších protikladů původu společenstvo-historického. To znamená, že si společenská skupina, která má svůj vlastní světový názor, byť i teprve v počátečním stadiu, projevující se jen v jednání, a proto bez určitého pořádku a jen příležitostně, to jest tehdy, když se tato skupina projevuje jako organický celek, vypůjčila svůj názor od jiné společenské skupiny, protože je na ní intelektuálně závislá a je jí podřízena, a tento názor slovně hlásá a také je přesvědčena, že se jím řídí. Toto přesvědčení plyne z toho, že to činí „v normálních dobách“, to jest když není její jednání nezávislé a samostatné, nýbrž naopak je nesamostatné a závislé. Proto nelze oddělit filosofii od politiky a naopak je možno dokázat, že volba a kritika světového názoru je také politickým faktem.

Musíme proto nejprve vysvětlit, jak dochází k tomu, že existuje v každé době současně mnoho filosofických systémů a proudů, jak tyto systémy a proudy vznikají, jak se šíří, proč se šíří v určitých křivolakých liniích a určitými směry atd. Toto ukazuje, jak je nutné podrobit kritice a uvést do řádné soustavy svůj vlastní světový a životní názor, a to tak, že si přesně stanovíme, co se má rozumět pod slovem „soustava“, aby nebylo chápáno příliš pedanticky a školometský. Ale to se může stát jen v rámci dějin filosofie, které nám ukáží, jak se myšlení utvářelo během století a jakým kolektivním úsilím vznikl nynější způsob myšlení, který v sobě obsahuje a zahrnuje celé minulé dějiny a samozřejmě také jejich omyly a jejich třesnění. K těmto chybám sice došlo v minulosti a byly napraveny, ale to neznámá, že se dnes nemohou znovu opakovat, a že nebude třeba je znovu napravovat.

Jakou má lid představu o filosofii? To můžeme vyčíst z různých hovorových rčení. Jedno z nejznámějších rčení je „brát věci filosoficky“; jestliže je rozebereme, vidíme, že to není rčení k zahození. Je pravda, že je v tom obsažena skrytá výzva k rezignaci a trpělivosti, ale přece se zdá, že je tam daleko důležitější to, že vyzývá k úvaze, k ujasnění si toho, že to, co se děje, je v podstatě rozumné, že je nutno

k němu takto přistupovat, že nutno na to soustředit své rozumové síly a nedat se unést pudovými a prudkými podněty. Mohli bychom tuto lidová rčení doplnit obdobnými výrazy, které najdeme u lidových spisovatelů (mohli bychom k tomu použít velkých slovníků) a ve kterých se vyskytují slova „filosofie“ a „filosofický“. Pak bychom hned uviděli, že tyto výrazy mají velmi přesný smysl; vyjadřují totiž překonání zvířecích živelných vášní v pojetí nutnosti, která vtiskne lidskému jednání uvědomělý směr. To je zdravé jádro obecného způsobu myšlení, to je to, co by se mohlo nazývat „zdravým rozumem“ a co by se mělo dále pěstovat, sjednocovat a usoustavňovat.

Zdá se, že také proto nelze od sebe odtrhnout takzvanou „vědeckou“ filosofii od filosofie „vulgární“ a lidové, která je jen nesoustavným celkem idejí a názorů.

Tak právě vzniká základní problém každého světového názoru, každé filosofie, která se stala kulturním hnutím, „náboženstvím“, „vírou“, to jest takové filosofie, která zplodila určitou praktickou činnost a určitou vůli a je v nich obsažena jako implicitní teoretická „premise“ (mohli bychom říci jako „ideologie“, jestliže přikládáme slovu „ideologie“ vyšší význam, význam „světového názoru“, který se projevuje implicitně v umění, v právu, v hospodářské činnosti a ve všech oblastech individuálního a kolektivního života). Je to problém, jak zachovat ideologickou jednotu celého sociálního bloku, který určitá ideologie právě stmeluje a sjednocuje. Síla různých náboženství a zvláště katolické církve spočívá a spočívala v tom, že jasně cítí nutnost doktrinální jednoty celé masy „věřících“ a bojuje za to, aby se vrstvy intelektuálně vyšší neodtrhly od vrstev intelektuálně nižších. Římská církev vždy co nejurputněji bojovala za to, aby se neutvořilo oficiálně dvojí náboženství, to jest náboženství intelektuálů a náboženství „prostých duší“. Tento boj přinášel samotné církvi vážné obtíže, ale tyto obtíže byly spjaty s historickým procesem, který probíhá v celé společnosti a který v sobě zahrnuje zřívavou kritiku náboženství. Tím více vyniká organizační schopnost kléru v kulturní sféře a abstraktně racionální a přesný vztah, který dovedla církev ve svém okruhu vytvořit mezi intelektuály a prostými lidmi. Největšími tvůrci této rovnováhy byli beze všech pochyb jezuité; aby byla tato rovnováha zachována, přinutili církev, aby se stala pokrokovější a aby udělala určité ústupky požadavkům vědy a filosofie, ale aby to dělala tak pomalu a metodicky, aby tyto změny,

kteře se „integralistům“¹⁵ zdají „revoluční“ a demagogické, nepostřehla masa prostých lidí.

Jedna z největších slabín imanentistických filosofí¹⁶ spočívá právě v tom, že nedovedly vytvořit jednotu mezi vrchní a spodní vrstvou, mezi „prostými“ lidmi a intelektuály. Tento fakt se v evropském měřítku projevil v dějinách západní civilizace přímým úpadkem renesance a zčásti také reformace, pokud jde o katolickou církev. Tato slabost se projevuje také ve školské otázce, poněvadž se imanentistické filosofie nepokusily vytvořit samy systém, který by mohl nahradit náboženství při výchově dětí. Z toho vzniká pseudohistorické sofisma, na základě kterého připouštějí nenáboženští (bezkonfesijní) a ve skutečnosti ateističtí pedagogové vyučování náboženství, protože náboženství je prvá filosofie dětství lidstva, které se reprodukuje v každém nemetaforickém dětství. Idealismus se také ukázal protivníkem kulturního hnutí „blíž k lidu“, které našlo výraz v takzvaných lidových universitách a podobných institucích, a to nejen pro jejich stinné stránky, protože v takovém případě by prostě stačilo pokusit se o jejich zdokonalení. Přesto však bylo toto hnutí zajímavé a zasluhovalo si pozornosti; mělo úspěch proto, že odhalilo u „prostých lidí“ upřímné nadšení a silnou vůli povznést se k vyšší kulturní úrovni a k vyššímu světovému názoru. Zato však v něm nebylo ani trochu organického filosofického myšlení, organizační solidnosti a kulturní centralizace. Dělal to týž dojem, jako když se poprvé sešli angličtí obchodníci a afričtí černoši: za valouny zlata se dávalo jen méněcenné zboží. Ostatně organické myšlení a kulturní síla by se byla mohla vytvořit jen tehdy, kdyby byla nastala mezi intelektuály a prostými lidmi tatáž jednota, která má existovat mezi teorií a praxí; a ta by mohla nastat, kdyby se intelektuálové stali organickou intelektuální vrstvou masy prostých lidí, a to tím, že by byli vypracovali a uvedli v soustavu zásady a problémy, které vznikaly z praktické činnosti lidových mas, a kdyby tak vznikl jednotný kulturní a společenský blok. Stále se vynořovala tatáž otázka, o které jsme již mluvili: je filosofickým hnutím jen takové hnutí, které se snaží rozvíjet kulturu, která je speciálně určena pro určité skupiny intelektuálů, nebo je to jen takové hnutí, které při vytváření nového způsobu myšlení, který je vyšší než obecný způsob myšlení a který je po stránce vědecké soustavný, nikdy nezapomene zůstat ve styku s „prostými lidmi“ a který právě v tomto styku nachází pramen problémů, které je nutno studovat a řešit? Jen tímto stykem se filosofie stává „histo-

riekou“, zjavuje se intelektuálských a individualistických prvků a stává se „životem“.*

Filosofie praxe¹⁷ se může z počátku projevit jen polemicky a kriticky jako překonání dosavadního způsobu myšlení a existujícího konkrétního myšlení nebo existujícího kulturního světa. Proto se projevuje především jako kritika „obecného způsobu myšlení“ (napřed musí ovšem o tento obecný způsob myšlení opřít, aby dokázala, že „všichni lidé“ jsou filosofové a že nejde o to zavést ex novo nějakou vědu do individuálního života „všech“, ale že jde o to obnovit dosavadní činnost a učinit ji kritickou), a proto především jako kritika filosofie intelektuálů, která vytvořila dějiny filosofie a která jako individuální filosofie (jež se v podstatě vyvíjí na základě činnosti zvláště nadaných jednotlivců) může být považována za „vrcholy“ vývoje obecného způsobu myšlení nebo alespoň obecného způsobu myšlení vzdělanějších vrstev společnosti a jejich prostřednictvím za „vrcholy“ obecného způsobu myšlení lidu. Proto také musí úvod do studia filosofie vyložit synteticky problémy, které vznikly při vývoji obecné kultury, jež se obráží jen částečně v dějinách filosofie. Dějiny filosofie právě proto, že dosud neexistují dějiny obecného způsobu myšlení (nelze zpracovat pro nedostatek dokumentárního materiálu), zůstávají nejbohatším pramenem informací. Cílem tohoto výkladu by byla kritika těchto problémů, osvětlení jejich reálné hodnoty (jestliže ji ještě mají) nebo významu, který měly jako překonané články řetězu a stanovení nových aktuálních problémů nebo aktualizace starých problémů.

Vztah mezi „vyšší filosofií a obecným způsobem myšlení“ je určován „politikou“, asi jako je politikou určován vztah mezi katolicismem intelektuálů a katolicismem „prostých“ lidí. Mezi těmito dvěma věcmi jsou však základní rozdíly. Fakt, že se církev musí zabývat problé-

* Snad je užitečné odlišit „prakticky“ filosofii od obecného způsobu myšlení, aby se lépe ukázal přechod od jednoho momentu k druhému. Ve filosofii zvláště vynikají rysy charakteristické pro individuální tvoření myšlenky. V obecném způsobu myšlení naopak vznikají znaky všeobecné rozšířenosti myšlení, které je vlastní určité epoše a určitému lidovému prostředí. Ale každá filosofie se snaží stát se obecným způsobem myšlení aspoň omezeného prostředí (všech intelektuálů). Je proto nutné vypracovat takovou filosofii, která by se šířila a měla schopnost se šířit, protože by byla úzce spojena s praktickým životem a byla by v něm obsažena, aby se mohla stát novým obecným způsobem myšlení, který by však měl soustavnost a sílu individuálních filosofii. A to se může stát jen tehdy, jestliže se stále pocítuje nutnost kulturního styku s „prostými lidmi“. (Všechny poznámky pod čarou, které nejsou zvláště označeny, jsou autorovy. Pozn red.)

mem „prostých“ lidí, znamená, že se zde objevila trhlina ve společenství „věřících“. Tuto trhlinu nelze odstranit tím, že se „prostí“ lidé povznesou na úroveň intelektuálů (církve si na takový úkol nemůže ani troufat, protože jej nemůže splnit dosavadními svými silami ani myšlenkově ani hospodářsky), nýbrž jen tím, že se intelektuálové podrobí železné kázni, aby nepřekročili určité meze v této diferenciaci a aby tyto rozdíly nevedly ke katastrofálním a nenapravitelným koncům. V minulosti byly tyto „trhliny“ ve společenství „věřících“ odstraněny mohutnými masovými hnutími, které měly za následek vytvoření nových mnišských řádů¹⁸ kolem silných osobností (sv. Dominik, sv. František).*

Ale protireformace udusila toto ohnisko lidových sil. Tovaryšstvo Ježíšovo je posledním velkým mnišským řádem reakčního a autoritativního původu, který má úkoly represivní a „diplomatické“. Jeho vznik znamenal ustrnutí církevního organismu. Nové mnišské řády, které vznikly potom, mají jen velmi malý význam „náboženský“, ale za to mají za úkol ukáznit masu věřících. Jsou vlastně jen pobočkami a větvemi jezuitského řádu nebo se jimi časem staly. Jsou nástroji odporu, aby byly zachovány dosažené politické pozice, nikoli silami, které by podporovaly obnovu a vývoj. Katolicismus se stal „jezuitismem“. Modernismus¹⁹ nevytvořil sice žádné nové mnišské řády, ale zato politickou stranu křesťansko-demokratickou.**

Stanovisko filosofie praxe je antitezí této katolické filosofie: filosofie praxe se nesnaží „prosté lidi“ udržet v jejich primitivní filosofii obecného způsobu myšlení, nýbrž naopak se snaží je vést k vyššímu chápání života. Jestliže tolik zdůrazňujeme nutnost styku mezi intelektuály a „prostými lidmi“, není to proto, aby se omezila vědecká činnost a aby se udržela jednota na nízké úrovni mas, nýbrž právě proto, aby se utvořil takový intelektuálně morální blok, který by

* Touto trhlinou v církvi mezi masami a intelektuály byla středověká kacířská hnutí, která byla současnou reakcí na politikaření církve a scholastickou filosofií (tato byla jeho výrazem). Tato hnutí vznikla vlivem sociálních konfliktů, které se vynořily založením městských komun. Tato trhlina „byla zahojena“ lidovými náboženskými hnutími, které církve vstřebala do sebe založením žebrových mnišských řádů, dosažením nové náboženské jednoty.

** Nelze si nevzpomenout na anekdotu (vypravuje ji Steed ve svých Pamětech) o jednom kardinálově, který vykládá jednomu anglickému protestantu nakloněnému katolicismu, že zázraky sv. Januária jsou články víry pro neapolský lid, nikoli pro intelektuály, a že konečně také v evangeliu nacházíme určité „nadsázky“. Když se ho protestant zeptal: „Cožpak nejsme všichni křesťany?“, odpověděl: „My jsme ‚preláti‘, to jest ‚politikové‘ římské církve.“

politicky umožnil intelektuální pokrok celé masy, a ne jen několika intelektuálních skupin.

Aktivní příslušník masy jedná prakticky, ale při tom si jasně neuvědomuje teoreticky své jednání, které je vlastně poznáním světa tou měrou, jak jej přetváří. Jeho teoretické vědomí se však může dostat, historicky vzato, do protikladu k jeho jednání. Mohlo by se téměř říci, že aktivní příslušník masy má dvojí teoretické vědomí (nebo jedno vědomí, ve kterém jsou protiklady). Jedno vědomí je obsaženo v jeho jednání a spojuje ho reálně se všemi jeho spolupracovníky při praktickém přetváření skutečnosti; druhé vědomí, které se projevuje jen vnějškově a verbálně, zdědil po minulé době a přijal bez kritiky. Ale tento verbální světový názor má také své důsledky: váže ho k určité sociální skupině, působí na jeho morální postoj, na směr jeho vůle, a to více nebo méně silně, takže protiklady v jeho vědomí mohou dojít až tak daleko, že je neschopen jakékoli činnosti, jakéhokoli rozhodnutí, jakékoli volby, takže se stává po stránce morální i politické naprosto pasivní. Kriticky rozumět sám sobě začíná často až vlivem boje o politickou hegemonii, kterou vedou protikladné směry, a to nejprve v otázkách etických a potom i politických, až si konečně vytvoří vlastní pojetí skutečnosti, vyšší než bylo dřívější. Vědomí, že patří k určité vůdčí síle (to je uvědomění politické) je první etapou jeho dalšího postupného sebeuvědomování, ve kterém se konečně sjednotí teorie i praxe. Proto také jednota teorie a praxe není mechanickým výchozím faktem, nýbrž historickým procesem, jehož základní a prvopočáteční etapou je schopnost vyhraňovat se a „odpoutat se“ od dosavadního názoru, a téměř instinktivní smysl pro nezávislost. Tento proces pokračuje dále, až se skutečně a úplně dospěje k soustavnému a ucelenému světovému názoru. Proto je nutno zdůraznit, že politický vývoj pojmu hegemonie²⁰ znamená velký pokrok filosofický, právě tak jako politicko-praktický, protože nutně vyvolává a obsahuje v sobě intelektuální jednotu a etiku, která je v souhlase s pojetím skutečnosti, jež se již vymanilo z pout obecného způsobu myšlení a stalo se, byť i ještě v omezeném měřítku, kritickým.

Přes to přese všechno je ve filosofii praxe práce na prohlubování chápání jednoty mezi teorií a praxí, jak ji známe z posledních studií, stále ještě v prvopočátečním stadiu. Zůstávají tam ještě stále zbytky mechanistického pojetí, neboť se tam stále mluví o teorii jako o „doplůku“ praxe, jako o pomocném prvku praxe, jako o služce praxe.

Proto se zdá zcela oprávněné, aby i tato otázka byla řešena historicky, to jest jako jeden aspekt politické otázky intelektuálů. Kritické sebeuvědomění znamená, vzato historicky a politicky, vytvoření intelektuální elity. Lidská masa se totiž neosamostatňuje²¹ a nestává se nezávislou pro sebe, aniž by se při tom zároveň neorganizovala (v širokém slova smyslu). Tato organizace se však nemůže dít bez intelektuálů, to jest bez organizátorů a vůdců, to jest bez toho, aby se teoretický aspekt jednoty teorie a praxe neprojevil konkrétně ve vrstvě osob, které jsou specialisty pro tvoření koncepcí a filosofie. Ale tento proces vytváření intelektuálů je dlouhý, nesnadný, plný rozporů, kroků dopředu i dozadu, rozkolů a přeskupování, přičemž je „věrnost“ masy (věrnost a kázeň jsou počáteční formou, kterou se vyjadřuje souhlas masy a její spoluúčast na celkovém kulturním dění) často vystavena těžkým zkouškám. Proces vývoje je úzce spjat s dialektikou vztahů mezi intelektuály a masou. Vrstva intelektuálů se vyvíjí kvantitativně i kvalitativně, ale každý krok k novému „rozšíření“ vrstvy intelektuálů a zvětšení její složitosti je úzce spjat s obdobným hnutím masy prostých lidí, která se povznášá k vyšší kulturní úrovni a která tím zároveň rozšiřuje okruh svého působení, přičemž její jednotlivci nebo i víceméně velké skupiny pronikají až do vrstvy intelektuálů z povolání. Při tomto procesu se však stále stává, že se vytvoří mezi masou a intelektuály (nebo některými z nich nebo jedním z jejich skupiny) jakási roztržka a že se poruší vzájemný styk. Tak vzniká dojem, že jde o něco „vedlejšího“, dodatečného, podřadného. Zdůrazňování elementu praxe v otázce jednoty teorie a praxe, jakmile oba tyto prvky byly od sebe příkře odděleny, a nikoli pouze rozlišeny (což je operace čistě mechanická a konvenční), znamená, že hnutí ještě nepřekročilo relativně primitivní historickou fázi, to jest fázi hospodářsko-korporativní, v níž se mění kvantitativně všeobecný rámeček „základny“ a kdy teprve začíná vznikat přiměřená kvalita — nadstavba, která není ještě organicky vytvořena. Nutno proto zdůraznit důležitost a význam, který mají v moderním světě politické strany při vytváření a rozšiřování světových názorů, v tom smyslu, že vytvářejí k těmto světovým názorům etiku a politiku. Strany jsou tedy jakýmsi historickými „experimentátory“ těchto světových názorů. Politické strany provádějí v masách individuální selekci. Výběr se děje jak v oblasti praktické, tak v oblasti teoretické a vztah mezi teorií a praxí je u nich tím užší, čím je jejich světový názor pokrokovější, životnější a čím více stojí v protikladu

ke starému způsobu myšlení. Proto se může říci, že politické strany jsou tvůrci nových integrálních a celostátních intelektuálních systémů, to jest jsou jakýmsi kelímkem, v němž se dohromady slévá teorie a praxe, chápaná jako skutečný historický proces. Z toho je jasné, jak je nezbytná organizace na základě individuálního členství, a nikoli organizace „labouristického“ typu, protože jde o to, řídit „celou hospodářsky činnou masu“, a to ne podle starých formulek, ale podle nových zásad. Ale tyto nové zásady se mohou stát masovými, aspoň to platí pro první stadium, jen pomocí takové elity, pro niž se už pojetí světa, obsažené implicitě v lidské činnosti, stalo do jisté míry důsledným systematickým uvědoměním a přesnou a rozhodnou vůlí.

Jednu z těchto fází možno studovat z diskuse o nejposlednějším vývoji filosofie praxe, která je shrnuta v článku D. S. Mirského, spolupracovníka časopisu *Cultura*.^{*} Z ní možno vidět, jak se už přešlo od koncepce mechanistické a čistě vnější ke koncepci činné, která se čím dále tím více blíží správnému chápání jednoty mezi teorií a praxí, i když se ještě nedošlo ke zcela syntetickému významu. Přitom je možno pozorovat, jak byl deterministický, fatalistický a mechanistický prvek bezprostřední ideologickou „atmosférou“ filosofie praxe, jakousi formou náboženství a dráždidlem (vsutku jakýmsi omamným prostředkem), což bylo nutné a historicky odůvodněné „subalterním charakterem“ určitých sociálních vrstev.

Když v boji neexistuje iniciativa a když se boj sám končí řadou porážek, stává se mechanistický determinismus strašnou silou mravního odporu, soudržnosti a trpělivé a neústupné vytrvalosti. „V tomto okamžiku jsem utrpěl porážku, ale síla věcí pracuje pomalu pro mne atd.“ Reálná vůle bere na sebe podobu víry v určitou rozumnost dějin, empirickou a primitivní podobu vášnivého finalismu, který je jakousi náhražkou predestinace, prozřetelnosti atd., jak to nacházíme v různých konfesijních náboženstvích. Nutno přitom zdůraznit, že i v tomto případě existuje silná volní činnost, přímý vliv na „sílu věcí“, který je však neznatelný a zamaskovaný a který se stydí sám za sebe. A proto je pak vědomí plné protikladů, chybí mu kritická jednota atd. Jakmile se však „podřízená“ složka stane složkou řídicí

^{*} Je to pravděpodobně narážka na článek D. S. Mirského, *Demokratie und Partei im Bolschewismus* (Demokracie a strana v bolševismu), který vyšel ve sbírce *Demokratie und Partei* (Demokracie a strana), redigované P. R. Rohderem, ve Vídni r. 1932; o této sbírce mluví Glaeser v *Bibliografia fascista 1933* (poznámka redakce).

a odpovědnou za hospodářskou činnost masy, stane se mechanistické pojetí v určitém okamžiku strašně nebezpečným. Pak nastane revize veškerého způsobu myšlení, protože nastala změna sociálního života. Hranice a nadvláda „síly věcí“ jsou omezovány. Proč? Protože jestliže byl včera „subalterní člověk“ v jádru pouhou věcí, dnes už není pouhou věcí, nýbrž historickou osobností, prvořadým činitelem. Jestliže byl ještě včera neodpovědný jako činitel odporu proti cizí vůli, dnes už pocituje odpovědnost, protože už nestojí v opozici, nýbrž je už nutně aktivní a tvořivý. Byl však včera vskutku jen pouhým faktorem odporu, pouhou „věcí“, pouhou „neodpovědnou složkou“? Jistěže ne. A proto nutno zdůraznit, že fatalismus je pro slabé jen obměnou aktivní a skutečné vůle. Proto je nutno neustále poukazovat na nicotnost mechanistického determinismu. I když se dá vysvětlit jako primitivní filosofie masy a jako skrytý prvek síly, stává se, jakmile je přijat intelektuály jako promyšlená a soustavná filosofie, příčinou pasivity a hloupé soběstačnosti, protože nečeká, že se subalterní člověk stane silou řídící a odpovědnou. Část masy, byť i byla podřízená, je vždy řídící a odpovědná a filosofie hlásaná touto částí společnosti vždy anticipuje filosofii přijatou celou společností, a to nejen jako teoretickou anticipaci, ale také jako skutečnou nutnost.

Že se mechanistický světový názor stal náboženstvím subalterních vrstev, je vidět z rozboru vývoje křesťanského náboženství, které bylo a je dosud stále v určité historické době a za určitých historických podmínek „nutností“ nutnou formou vůle lidových mas, určitou formou racionalizace světa a života, která vytvořila všeobecný rámec pro reálnou praktickou činnost. Zdá se mi, že je funkce křesťanství dobře osvětlena v této části článku nazvaného „Individualismus pohanský a individualismus křesťanský“ a uveřejněného v časopise *Civiltà Cattolica*²² v čísle z 5. března 1932: „Víra v bezpečnou budoucnost, v nesmrtelnost duše určené k spasení a v jistotu, že je možno dojít k věčné blaženosti, byla hnací silou, která vedla lidi k usilovnému vnitřnímu zdokonalování a duchovnímu povznesení. Pravý křesťanský individualismus zde nalezl popudy k svým vítězstvím. Všechny síly křesťanství se soustředily na tento vznešený cíl. Člověk, který byl osvobozen od myšlenkového kolísání ženoucího ho k pochybování a který byl proniknut zásadou nesmrtelnosti, pocítil, že v něm ožívá naděje. Jsa si jist, že mu v boji proti zlu pomáhá vyšší síla, přemohl sama sebe a přemohl i svět.“ Ale i v tomto případě je

nutno mít na zřeteli naivní křesťanství, a nikoli křesťanství pojezuitštěné, které se stalo pro lidové vrstvy pouhým narkotikem.

Ale pozice kalvinismu s jeho železnou koncepcí predestinace a boží milosti, která má za následek velký rozmach iniciativnosti (nebo se stává formou tohoto hnutí), je ještě jasnější a výraznější.*

Proč a jak se šíří a získávají popularnost nové světové názory? Na tento proces šíření (je to zároveň nahrazování starého názoru novým a velmi často kombinace starého názoru s novým) mají vliv (jaký a v jaké míře): rozumová forma, ve které se nový názor vykládá a předkládá, autorita (pokud je alespoň obecně uznávána) toho, kdo tento názor předkládá, a myslitelů a vědců, které si jeho zakladatel přibírá ku pomoci, příslušnost stoupců nového světového názoru k téže organizaci (kteří však vstoupili do této organizace z jiného důvodu, než aby se hlásili k novému názoru). Tyto prvky se ve skutečnosti mění podle sociální skupiny a podle její kulturní úrovně. Zkoumání je zajímavé proto, že se týká lidových mas, které nesnadněji mění své názory. Lidové masy vůbec nemění své názory tím způsobem, že přijmou nějaký názor, abychom tak řekli, „v čisté formě“, ale vždy jej přijímají jako více méně nesourodou a prapodivnou kombinaci názorů. Velmi důležitá je logicky soustavná rozumová forma a úplnost myšlení, které neponechává stranou žádný poněkud závažný argument, ať už pozitivní či negativní. To vše má význam, ale není to zdaleka rozhodující. Forma může rozhodovat až v druhé řadě, a to když určitá osoba prožívá intelektuální krizi, kolísá mezi starým a novým, protože ztratila víru ve staré a ještě nenabyla víry v nové atd.

Totéž se může říci o autoritě myslitelů a vědců. Ti se těší u lidu velké autoritě. Ve skutečnosti však má každý světový názor své vlastní hlavní myslitele a vědce, kteří jej rozvíjejí. Autorita je tedy rozdělena. Kromě toho můžeme u každého myslitele uvádět v pochytobnost, zda vlastně řekl to, a takovým, a ne jiným způsobem. Proto z toho můžeme udělat jen závěr, že se rozšiřování nových světových názorů děje z politických motivů, to jest konec konců sociálních motivů, ale že mají v tomto procesu velmi důležitou funkci prvky formální, prvky logické soustavnosti, autoritativní i organi-

* V tomto bodě je poučná studie Maxe Webera²³, *Protestantská etika a duch kapitalismu*, uveřejněná v *Nuovi Studi*, 1931 a násl., a kniha Groethuysenova²⁴ o náboženských počátcích buržoazie ve Francii (*Origines d'esprit bourgeois en France*. I: *Eglise et la bourgeoisie*, Paris, 1927).

začíná a sice jakmile došlo k celkové nové orientaci, a to nejen u jednotlivců, nýbrž i ve velkých skupinách. Z toho však je možno usoudit, že v masách jako takových může filosofie existovat jen jako víra. Je třeba se vcítit do intelektuální situace člověka z lidu. Vytvořil si názory, přesvědčení, hodnotící kritéria a normy chování. Každý, kdo má opačný názor, než má člověk z lidu, dovede, pokud je rozumově výše, argumentovat lépe než on, a proto ho logikou svých závěrů přemůže atd. Měl by snad proto člověk z lidu měnit své názory? Protože snad nedovede přímo zvítězit v diskusi? Pak by se mu mohlo stát, že by musil měnit své přesvědčení každý den, to jest pokaždé, kdykoli potká ideologického protivníka, který stojí rozumově výše než on sám. Na čem se tedy zakládá jeho filosofie, a zvláště ta forma filosofie, která je pro něho nejdůležitější jako forma chování? Nejdůležitější prvek není beze vší pochyby rozumový, nýbrž souvisí s vírou. Ale víra v koho a v co? Je to zvláště víra ve společenskou skupinu, ke které náleží, neboť ta myslí stejně jako on. Člověk z lidu se pak domnívá, že se nemůže tolik mýlit, snad jen částečně, jak by mu chtěl namluvit jeho argumentující protivník. Myslí, že sám sice není schopen odůvodnit a rozvinout své vlastní důvody, jak to dovede jeho protivník, že však je v jeho skupině někdo, kdo by to dovedl, a to jistě ještě lépe než jeho protivník. Kromě toho si vzpomíná, že už slyšel někoho vykládat podrobně a soustavně důvody své víry, takže sám tím byl úplně přesvědčen. Nevzpomíná si sice na všechny tyto důvody konkrétně a nedovedl by je opakovat, ale ví, že existují, protože je už slyšel vykládat a protože byl jimi přesvědčen. Fakt, že byl jednou pádně přesvědčen, mu stačí jako důvod k tomu, aby setrval ve svém přesvědčení, i když je nedovede dobře odůvodnit.

Tyto úvahy vedou k závěru, že nové názory lidových mas jsou neobyčejně nestálé, zvláště jsou-li v rozporu s názory ortodoxními (také novými), společensky konformistickými a odpovídajícími všeobecnému zájmu vládnoucích tříd. To se pak obráží v osudech náboženství a církví. Náboženství nebo určitá církev udrží společenství svých věřících (v určitých mezích daných všeobecným historickým vývojem), jen pokud dovede ustavičně a systematicky udržovat svou víru nedotknutou tím, že ji neustále a neúnavně obhajuje, že při každé příležitosti používá neustále stejných argumentů a že neustále zachovává intelektuální hierarchii, která by dodávala víře aspoň zdání myšlenkové důstojnosti. Pokaždé, kdy se násilně z důvodů politických porušila kontinuita vztahů mezi církví a věřícími, jak

se stalo během Velké francouzské revoluce, utrpěla církev nesmírné ztráty. A kdyby se byly podmínky, které bránily vykonávání určitých náboženských úkonů, udržely delší dobu, jistě by byly tyto ztráty trvalé a bylo by vzniklo nové náboženství kombinované se starým katolicismem. Z toho vyplývají určité nezbytnosti pro každé kulturní hnutí, které by se snažilo nahradit starý způsob myšlení a starý světový názor vůbec. Přitom 1. nesmí nikdy přestat opakovat na svoji obranu své vlastní důvody (je možno ovšem měnit jejich vnější formu); stálé opakování je totiž neúčinnějším didaktickým prostředkem, který působí na lidovou mentalitu; 2. musí se neustále intelektuálně snažit povznést čím dál tím širší lidové vrstvy, to je musí beztvaremu živlu masy vtisknout určitou osobitost, to znamená musí vytvořit přímo v lidové mase intelektuální elitu nového typu, vyrůstající z masy. Tato elita musí zůstat v neustálém styku s masou, aby se stala oporou celé konstrukce. Jestliže se to stane, pak se nutně změní „ideologický horizont“ doby. Tyto elity se nemohou vytvořit ani rozvinout, jestliže se v nich nevytvoří hierarchie autorit a intelektuálních hodnot, která může vyvrcholit v osobě vynikajícího filosofa, jestliže je tento schopen prožívat konkrétně touhy masového ideologického společenství a pochopit, že toto společenství samo nemůže být sice tak hybné jako individuální mozek, že však je s to zpracovat kolektivní doktrínu ve formě, která nejlépe odpovídá způsobu myšlení „kolektivního myslitele“.

Je jasné, že se masová konstrukce tohoto druhu nemůže vytvořit „libovolně“, na základě jakékoli ideologie, z čistě konstruktivní vůle nějaké osobnosti nebo skupiny, která by si to vzala do hlavy buď z filosofického, nebo náboženského fanatismu. Masové přijetí nebo nepřijetí určité ideologie je způsobem, jímž se projevuje reálná kritika racionality a historičnosti jednotlivých názorů. Svévolné konstrukce jsou vyřazovány více méně rychle z dějinné soutěže, a to i tehdy, když se jim podaří nějakou příznivou shodou okolností stát se jakž-takž populárními. Naproti tomu myšlenkové systémy, které odpovídají požadavkům určité organické historické doby, se vždy nakonec prosadí a uplatní, i když musí často projít mnohými předběžnými etapami, za nichž se jejich utvrzování děje ve více méně prazvláštních a nesoustavných kombinacích.

Tento vývoj klade mnoho problémů. Nejdůležitější z nich spočívají ve způsobu a v kvalitě vztahů mezi různými intelektuálně kvalifikovanými vrstvami, to jest v důležitosti a funkci, kterou musí mít

tvůrčí přínos vyšších skupin ve spojení s organickou schopností vrstev intelektuálně podřízených, diskutovat o nových kritických pojmech a rozvíjet je. Jde o to stanovit hranice svobody diskuse a propagandy, svobody, která se nesmí chápat administrativně a policejně, nýbrž jako sebeomezení vedoucích vrstev při jejich vlastní činnosti, neboli jako (a to je vlastní smysl toho) stanovení směru kulturní politiky. Jinými slovy, jde o to, kdo stanoví „práva vědy“ a hranice vědeckého bádání a zda je možné tato práva a tyto hranice vůbec stanovit. Zdá se, že je nutno ponechat hledání nových, lepších a soustavnějších prvků a jejich jasnou formulaci svobodné iniciativě jednotlivých učenců, i když neustále uvádějí v pochybnost tytéž principy, které se zdají nejzákladnějšími. Nebude ostatně nesnadno vysvětlit, kdy mají tyto popudy k diskusi pohnutky zjištné a kdy vědecké. Je ostatně samozřejmé, že musí být tato soukromá iniciativa ukázněna a usoustavněna, a to tak, že napřed projde sítím diskusí v akademích a v různých jiných kulturních institucích a až po této selekci se objeví na veřejnosti atd.

Bylo by zajímavé studovat konkrétně na příkladu jedné země kulturní organizaci, která udržuje v pohybu ideologický svět, a prozkoumat její praktické fungování. Také by bylo užitečné prostudovat početní poměr mezi zaměstnanci, kteří se z povolání oddávají aktivní kulturní práci, a obyvatelstvem jednotlivých zemí, takže by se mohl stanovit přibližně počet svobodných sil. Ve všech zemích jsou dvěma největšími kulturními organizacemi škola ve všech svých stupních a církev, a to již pro počet svého personálu. Pak jsou to noviny, časopisy a vydavatelství a soukromé školy, ať už jsou jakýmsi doplňkem škol veřejných nebo kulturními institucemi rázu lidových universit. V jiných specializovaných povoláních je také nemalý počet kulturních pracovníků. Jsou to například lékaři, důstojníci, soudní úředníci. Je však nutno podotknout, že ve všech zemích, byť i v různé míře, zeje velká propast mezi lidovými masami a intelektuálními skupinami, a to i těmi, které jsou nejpočetnější a mají nejbliže k periférii národa, jako jsou učitelé a kněží. A to proto, že i tam, kde to výslovně tvrdí vládnoucí třídy, nemá stát jako takový jednotný, soustavný a homogenní světový názor. Tím jsou intelektuální skupiny rozptýleny ve společenských vrstvách a v různých sférách téže vrstvy. Universita nevykonává, s výjimkou několika zemí, sjednocující funkci. Často má jeden svobodný myslitel více vlivu než celá universitní instituce atd.

Nad historickou funkcí, kterou mělo fatalistické pojetí filosofie praxe, by se mohla pronést pohřební řeč, v níž by se mohlo prohlásit, že byla užitečná jen v určitém historickém období. A proto by se mohlo tvrdit, že je nutno ji pohřbit se všemi příslušnými poctami. Její funkce by se mohla skutečně srovnávat s funkcí teorie o milosti boží a o predestinaci z počátku nového věku, která vyvrcholila klavnickou německou filosofií a jejím pojetím svobody jako uvědomělé nutnosti. Toto pojetí se stalo populární náhražkou hesla „bůh tomu chce“, ale i v tomto primitivním prvopočátečním stadiu bylo počátkem modernější a plodnější koncepce, než byla ta, jejímž heslem bylo „bůh tomu chce“, a teorie o boží milosti. Je možné, aby nový světový názor vystupoval v jiném rouše, než je hrubé a prosté lidové roucho? A přece se může podařit historikovi, který přihlíží k nutné perspektivě, zjistit a vyzorovat, že počátky nového věku, tak nesnadné a těžké, stojí výše než úpadek světa v agonii a labutí zpěv, který zazpíval.*

* Zánik „fatalismu“ a „mechanismu“ znamená velký historický obrat. Proto vyvolává tak velký dojem shrnující studie Mirského. Vzpomeňme, jaké vyvolává reminiscence. Vzpomeňte si jen na diskusi s advokátem Mariem Tozzim²⁵ ve Florenci v listopadu 1917 a na první náznaky bergsonismu, voluntarismu atd. Bylo by možno podat polohumorný obraz toho, jak se tato koncepce skutečně projevovala. Vzpomeňte si také na diskusi s profesorem Presutti²⁶ v Římě v červnu 1924. Srovnajte to také s názory G. M. Serratiho, který rozhodně a úplně odsoudil kapitána Giuliettiho.²⁷ Pro Serratiho byl Giulietti tím, čím je stoupenec Konfuciusův pro taoistu, čilý a podnikavý obchodník z jižní Číny pro vzdělaného mandarína ze severní Číny, který se dívá s nejvyšším pohrdáním osvíceného mudrce, pro kterého nemá už život nic tajemného, na ty človíčky z jihu, kteří věří, že si svým mravenčím hemžením mohou vynutit „cestu k blaženosti“. Vzpomeňte si na řeč Claudia Trevese o pokání za hříchy. V této řeči byl jakýsi duch starozákonního proroka: ten, kdo chtěl a vyvolal válku, kdo vyvrátil svět v veřejí a kdo je odpověden za poválečný nepořádek, ten musí pykat za všechn ten nepořádek. Kdo se prohešil „voluntarismem“, musí být za svůj hřích potrestán atd. V této řeči byla jakási kněžská velikost, hrůza prokletí, která měla lidi poděsit. Místo toho však zněla jako jakási útěcha, protože se naznačovalo, že hrobař není ještě připraven a že Lazar může vstát z mrtvých.

FILOSOFICKÉ A HISTORICKÉ PROBLÉMY

Vědecká diskuse. Při formulaci historicko-kritických problémů se nesmí chápat vědecká diskuse jako soudní proces, při kterém je jeden obžalovaným a druhý státním návladním, jehož úřední povinností je ukázat, že obžalovaný je vinen, a že musí být proto zneškodněn. Při vědecké diskusi, pokud se předpokládá, že jejím hlavním cílem je hledání pravdy a pokrok vědy, se ukáže „pokrokovějším“ ten, kdo zastává hledisko, že protivník může vyjadřovat postulát, který musí být pojat, i když jako podřízený prvek, do vlastní konstrukce. Pochopit a realisticky odhadnout situaci a důvody protivníka (někdy je protivníkem celé minulé myšlení) znamená právě se oprostít ze zajetí ideologie (ve špatném slova smyslu, ve smyslu ideologického fanatismu), to jest postavit se na stanovisko „kritické“, které je jediné plodné při vědeckém bádání.

Filosofie a dějiny. Co je nutno rozumět pod slovem filosofie, filosofie jednoho historického údobí? A jaká je důležitost a význam filosofie filosofů v každém historickém údobí? Přijmeme-li definici náboženství, kterou podává B. Croce,²⁸ že je totiž náboženství světový názor, který se stal životní normou (životní norma se nechápe ve smyslu knižním, nýbrž jako životní praxe), musíme uznat valnou část lidí za filosofy, poněvadž totiž prakticky jednají a poněvadž je v jejich praxi (totiž ve vůdčích liniích jejich chování) obsažen implicitně světový názor, filosofie. Dějiny filosofie, jak se běžně chápou, tj. jako dějiny filosofů filosofů, jsou dějinami ideologických pokusů a projevů iniciativy určité třídy osob, jak změnit, opravit a zdokonalit světové názory existující v určité době, a jak tedy změnit příslušné normy chování, či jak změnit praktickou činnost v jejím celém rozsahu.

Ze stanoviska, které nás zajímá, nestačí studium filosofie a logiky různých filosofů filosofů. Aspoň z hlediska metodologického je nutno obrátit pozornost na jiné stránky dějin filosofie, totiž na světové

názory velkých mas, na názory užších vedoucích (nebo intelektuálních) skupin a konečně na souvislosti mezi těmito kulturními celky a filosofií filosofů. Filosofie určité doby není filosofií toho či onoho filosofa, té či oné skupiny intelektuálů, té či oné velké části lidových mas. Je to kombinace všech těchto prvků, která vrcholí v určitém měru, jenž se stává normou kolektivní činnosti čili konkrétní a úplnou integrální „historií“.

Filosofie určité historické epochy není tedy ničím jiným než „dějinami“ této epochy. Není to nic jiného než souhrn změn, které se podařilo provést vedoucí skupině v minulé skutečnosti. Dějiny a filosofie jsou v tomto smyslu neoddělitelné, tvoří „blok“. Možno však v nich „rozeznávat“ filosofické prvky v pravém slova smyslu, a to různého stupně: filosofii filosofů, světový názor vedoucích skupin (filosofickou kulturu) a náboženství širokých mas. Na každém tomto stupni se projevují různé formy ideologické „kombinace“.

„*Tvůrčí filosofie*. Co to je filosofie? Je to činnost čistě receptivní nebo nanejvýš pořadající, či je to činnost naprosto tvůrčí? Nejprve nutno určit, co rozumíme slovem „receptivní“, „pořadající“ a „tvůrčí“. Výraz „receptivní“ předpokládá jistotu, že existuje vnější naprosto neproměnný svět, který existuje „vůbec“, objektivně v běžném slova smyslu tohoto slova. Výraz „pořadající“ je významem blízký slovu „receptivní“. Ačkoli zahrnuje v sobě duševní činnost, je tato činnost silně omezená. Co však znamená slovo „tvůrčí“? Znamená to, že je vnější svět vytvářen myšlením? Kterým a koho myšlením? Snadno se tu upadá do solipsismu. A vskutku každá forma idealismu upadá nutně do solipsismu. Abychom se vyhnuli solipsismu a zároveň mechanistickému pojetí, které je obsaženo v názoru, že myšlení je činnost receptivní a pořadající, je nutno formulovat tuto otázku „historicky“ a zároveň pokládat za základ filosofie „vůli“ (konec konců činnost praktickou nebo politickou), a to vůli racionální, nikoli svévoli, vůli, která se uskutečňuje jen potud, pokud odpovídá objektivním historickým nutnostem, to jest, pokud je sama univerzální historií v momentu svého postupného uskutečňování. Jestliže je tato vůle představována zpočátku jediným individuem, potvrzuje její rozumovost časem fakt, že byla přijata a je trvale přijímána velkým počtem jedinců, to jest, že se stává kulturou, „zdravým smyslem“, světovým názorem, který doprovází etika odpovídající jeho základně. Až do doby německé klasické filosofie byla filosofie

chápana jako činnost receptivní anebo nanejvýš „pořádající“, to jest byla chápána jako znalost mechanismu, který funguje objektivně mimo člověka. Německá klasická filosofie zavedla pojem „tvůrčí síly“ myšlení, ale ve smyslu idealistickém a spekulativním. Zdá se, že jen filosofie praxe přivedla myšlení o krok dále na základě německé klasické filosofie tím, že se vyhnula všem solipsistickým tendencím a že učinila myšlení historickým tím, že je chápe jako světový názor, jako „zdravý rozum“, rozšířený mezi velkým množstvím lidí (a toto velké rozšíření by nebylo ani myslitelné bez racionality a historičnosti) a přeměněný v aktivní normu chování. Určení „tvůrčí“ nutno tedy chápat jen ve smyslu „relativním“, to jest tak, že myšlení mění způsob chápání většiny lidí, a proto mění i samotnou skutečnost, kterou si nelze myslet bez této většiny. Určení tvůrčí filosofie také znamená, že tato filosofie učí, že neexistuje „skutečnost“ sama o sobě, v sobě a pro sebe, nýbrž jen v historickém vztahu s lidmi, kteří ji mění atd.

Historická důležitost filosofie. Četná pojednání a studie o historickém významu různých filosofických směrů jsou naprosto neplodné a fantastické, protože neberou na zřetel fakt, že mnoho filosofických systémů je úplně (nebo téměř úplně) výrazem individuálních názorů a že jejich část, kterou by bylo možno nazvat historickou, má často velmi nepatrný rozsah a utápí se v moři abstrakcí čistě racionalistického a abstraktního původu. Můžeme říci, že se historická hodnota filosofie dá „vypočítat“ podle její praktické účinnosti (přitom však slovo „praktický“ nutno chápat v širokém slova smyslu). Jestliže je pravda, že každá filosofie je výrazem určité společnosti, měla by na tuto společnost reagovat a mít na ni určitý vliv, ať už pozitivní či negativní. Mírou, kterou právě reaguje, se právě měří její historický dosah i to, že není pouhým „výplodem“ individua, nýbrž „historickým faktem“.

Filosof. Přijmeme-li zásadu, že všichni lidé jsou „filosofy“, to jest že mezi filosofy z povolání neboli „filosofy specialisty“ a ostatními lidmi není rozdíl „kvalitativní“, nýbrž jen „kvantitativní“ (v tomto případě má slovo „kvantita“ zvláštní význam, který se nesmí zaměňovat s aritmetickým součtem, protože značí větší nebo menší „homogenost“, „soustavnost“, „logičnost“, atd., to jest množství kvalitativních prvků), je nutno zjistit, v čem vlastně tento rozdíl spo-

řívá. Bylo by nepřesné nazývat „filosofii“ jakoukoli myšlenkovou tendenci, každou obecnou orientaci myšlení atd. nebo každý „světový nebo životní názor“. Filosofa bychom mohli nazvat „kvalifikovaným dělníkem“ na rozdíl od jeho nekvalifikovaných druhů, ale ani to není přesné, protože ve výrobě vedle kvalifikovaných a nekvalifikovaných dělníků působí také inženýři, kteří znají řemeslo nejen prakticky, nýbrž také teoreticky a historicky. Profesionální filosof nebo „filosof specialista“ „myslí“ nejen logičtěji, soustavněji a systematictěji než jiní lidé, ale zná celé dějiny myšlení, to jest dovede si uvědomit, jaký vývoj myšlení prodělalo před ním, a je také s to znovu se zabývat určitým problémem v tom vývojovém stadiu, ve kterém jej zastihl po dřívějších pokusech o jeho vyřešení atd. Má na poli myšlení touž funkci, jakou mají v různých vědeckých odvětvích odborníci.

Přece však je rozdíl mezi odborným filosofem a jinými specialisty: filosof specialista je bližší ostatním lidem než ostatní specialisté. Vždyť právě tím, že se ve vědě udělala z filosofa specialisty postava podobná jiným specialistům, vznikla karikatura filosofa. Můžeme si snadno představit specialistu v entomologii, aniž bychom si přitom mysleli, že ostatní lidé musí být empirickými „entomology“. Můžeme si představit specialistu v trigonometrii, aniž by se většina ostatních lidí zabývala trigonometrií atd. (existují vědy velmi odborné, specializované, potřebné, které však nejsou proto vědami „obecnými“). Ale nelze si představit člověka, který by nebyl také trochu filosofem, který by nemyslel, a to právě proto, že myšlení je vlastní člověku jako takovému (ledaže by byl patologickým idiotem).

Řeč, jazyk, obecný způsob myšlení. V čem vlastně spočívá cena toho, co nazýváme obyčejně obecným způsobem myšlení nebo též „zdravým smyslem“? Nejen v tom, že zdravý smysl se dovolává, byť jen implicite, zásady přičinnosti, nýbrž především v tom, že zdravý smysl dovede svými úsudky zjistit příčinu správnou, jasnou a jsoucí nabíledni, a že se nenechá svést metafyzickými, zmatenými, předstíranými a lživědeckými krkolomnostmi atd. „Obecný způsob myšlení“ musel být zvlášť oslavován v sedmnáctém a osmnáctém století, kdy nastala reakce na zásadu autority představované biblí a Aristotelem; ukázalo se ve skutečnosti, že ve „zdravém smyslu“ byl určitý sklon k experimentu a smysl pro přímé pozorování skutečnosti, byť i empirické a omezené. Také dnes se za podobných okol-

ností kladně oceňuje zdravý smysl, i když se situace již změnila, takže vnitřní hodnota „zdravého smyslu“ je dnes daleko menší.

Jestliže pokládáme filosofii za světový názor a jestliže tedy nepokládáme filosofickou činnost jen za „individuální“ zpracování systematicky uspořádaných pojmů, nýbrž kromě toho a hlavně za kulturní, boj o přeměnu lidové mentality, za šíření nových filosofických objevů, které se osvědčí jako „historicky správné“ v míře, v jaké se stanou konkrétně, to jest historicky a sociálně obecnými, — musíme si nejprve „technicky“ položit otázku řeči a jazyků. Proto si musíme probrat publikace pragmatistů.

U pragmatistů, srovnáváme-li je s jakýmkoli jiným pokusem o organický systém filosofie, se neříká, zda se tento problém dotýká celého systému či snad jen jeho hlavní části. Zdá se mi, že mohu prohlásit, že názor na řeč u Vailatiho^{*29} i u jiných pragmatistů není přijatelný. Přesto se však zdá, že vycítili skutečnou potřebu a že ji „popsali“ přibližně přesně, ačkoli se jim nepodařilo správně stanovit a rozřešit všechny problémy. Můžeme snad říci, že „řeč“ je povýtce kolektivní název, který nepředpokládá existenci jednotné věci ani v čase ani v prostoru. Řeč znamená také kulturu a filosofii (i když jen na stupni obecného způsobu myšlení), a proto fakt „řeči“ je ve skutečnosti množství faktů více méně organicky souvisejících a uspořádaných. Konec konců je možno říci, že každá mluvící bytost má svou vlastní řeč, to jest svůj vlastní způsob myšlení a cítění. Kultura ve svých různých stupních sjednocuje větší nebo menší množství jednotlivců mnoha vrstev, které jsou více méně ve vzájemném jazykovém kontaktu a které si vzájemně různou měrou rozumějí atd. Tyto historicko-sociální rozdíly a odlišnosti se odrážejí v obecné řeči a vytvářejí ty „překážky“ a „příčiny omylů“, o nichž psali i pragmatisté.

Z toho vyplývá důležitost „kulturního momentu“ i v praktické (kolektivní) činnosti. Každý historický akt musí být vykonán „kolektivním člověkem“, to jest předpokládá dosažení kulturně sociální jednoty, pomocí níž se mnohé různé a nestejnorodé volní akty, které sledují i různé cíle, spojují v jedno a směřují k témuž cíli, a to na základě stejného a společného světového názoru (obecného i částečného, působícího přechodně emociální cestou, nebo trvalého, jehož intelektuální báze je tak zakořeněná, asimilovaná a prožitá, že se může proměnit ve vášně). Když se tak stane, nabývá důležitosti

* Srovnej spisy G. Vailatiho (Florencie, 1911), mezi nimiž je studie „Řeč jako překážka vyloučení zdánlivých protikladů“.

obecná otázka lingvistiky, otázka kolektivního dosažení stejného kulturního „klimatu“.

Tento problém může a musí být spojován s moderním pojetím pedagogické teorie a praxe, podle níž je vztah mezi učitelem a žákem vztahem aktivním a vzájemným, a proto je každý učitel zároveň žákem a každý žák zároveň i učitelem. Ale pedagogický vztah se nemůže omezovat jen na styky čistě „školní“, pomocí nichž vstupují nové generace ve styk s generacemi staršími a přejímají od nich jejich zkušenosti, přičemž hodnoty historicky nezbytné přispívají k „uzrání“ a rozvinutí vlastní historicky a kulturně vyšší osobnosti. Tento vztah existuje v celé společnosti v celé šíři a týká se každého jednotlivce vzhledem k ostatním. Tento vztah existuje také mezi intelektuálními vrstvami a neintelektuálními vrstvami, mezi vrstvami vládnoucími a ovládanými, mezi „elitami“ a jejich následovníky, mezi osobami řídicími a řízenými, mezi předvojem a valným vojem. Každý „hegemonní“ vztah je nutně pedagogickým vztahem a ověřuje se nejen uvnitř národa, mezi různými silami, které ho tvoří, nýbrž také na mezinárodním a světovém poli, mezi civilizačními celky národními i světovými.

Proto můžeme říci, že historická osobnost individuálního filosofa je také dána aktivním vztahem mezi ním a kulturním prostředím, které chce filosof změnit a které samo reaguje na filosofa; a protože ho stále nutí k sebekritice, je mu „učitelem“. Tím se stalo, že jedním z největších požadavků moderních intelektuálních vrstev na poli politickém byl požadavek takzvané svobody myšlení a vyjadřování (tisku a spolčování). Vždyť jen tam, kde je splněna tato politická podmínka, projeví se vztah učitele a žáka v nejširším slova smyslu, jak jsme již naznačili shora. Vytváří se tak „historicky“ nový typ filosofa, který se může nazvat „filosofem demokratickým“, to jest filosofa přesvědčeného o tom, že jeho vlastní osobnost se neomezuje jen na vlastní jeho tělesnou osobu, nýbrž, že je to vlastně aktivní sociální vztah snažící se o změnu kulturního prostředí. Když se „myslitel“ spokojí jen svou vlastní myšlenkou „subjektivně“ svobodnou, to jest svobodnou jen abstraktně, stane se předmětem žertů. Jednota vědy a života je právě jednotou aktivní, ve které jedině je možné svobodné myšlení. Tato jednota je vztahem učitele a žáka, filosofie a kulturního prostředí, v němž filosof aktivně působí, z něhož čerpá problémy, které klade a řeší. Jednota vědy a života je vztahem filosofie a historie.

Co je člověk? To je první a hlavní otázka filosofie. Jak na ni odpovědět? Definici možno nalézt v samém člověku, a to v každém jednotlivém člověku. Ale je správná? V každém jednotlivém člověku možno nalézt, co je každý „jednotlivý člověk“. Nás však nezajímá, co je každý jednotlivý člověk, což vlastně znamená, co je každý jednotlivý člověk v každém jednotlivém okamžiku. Uvážíme-li to, zjistíme, že tím, že si klademe otázku, co je člověk, chceme říci toto: čím se člověk může stát, zda totiž může člověk ovládnout svůj vlastní osud, zda si může „vytvořit“ svůj vlastní život. Proto říkáme, že člověk je proces, a to proces svých vlastních činů. V tomto pojetí není otázka, co je člověk otázkou abstraktní nebo „objektivní“. Vznikla proto, že jsme uvažovali o sobě i o jiných a že chceme vědět na základě toho, o čem jsme uvažovali a co jsme zjistili, co jsme a čím se můžeme stát, zda a v jakých mezích jsme „strújci sebe samých“, svého života, svého osudu. A chceme to vědět „dnes“, za dnešních podmínek, za svého nynějšího života, a ne o nějakém jiném životě a o jakémkoli jiném člověku.

Ta otázka povstala a čerpá svůj obsah ze speciálních, určitých způsobů nazírání na život a na člověka. Nejdůležitějším takovým způsobem je „náboženství“ a určité náboženství, katolictví. Jestliže se sami sebe ptáme, co je člověk, jaký význam má jeho vůle a jeho konkrétní činnost při vytváření sebe sama a svého vlastního života, chceme vlastně říci: je katolictví správným pojetím člověka a života? Jestliže jsme katolíky, to jest jestliže je katolictví pro nás životní normou, myslíme se, či jsme na správné cestě? Všichni nejasně tuší, že se mylí, jestliže uznávají katolictví za životní normu, takže nikdo se neřídí katolickými zásadami jako životními normami, i když o sobě prohlašuje, že je katolík. Integrovaný katolík, to jest takový, který by se řídil katolickými zásadami při každé životní situaci, by vypadal nestvůrně. Je to, když to dobře uvážíme, nejpršisnější a nejzásadnější kritika samotného katolictví.

Katolíci říkají, že se žádný světový názor přísně nezachovává. A v tom mají pravdu. Ale to jen dokazuje, že neexistuje ve skutečnosti a historicky vzato žádný stejný způsob myšlení a jednání, který by byl platný pro všechny lidi, a nic jiného. Žádný důvod nemluví pro správnost katolictví, ačkoli je tento způsob myšlení a jednání organizován k tomuto účelu odedávna. Tak tomu není s jiným náboženstvím. Žádné jiné náboženství nemá k dispozici tytéž prostředky, tutéž systematickosti, tutéž soustavnosti a centralizaci.

Z „filosofického“ stanoviska nevyhovuje v katolictví fakt, že hledá příčinu zla v lidském individuu, to jest chápe člověka jako přesně určené a ohraničené individuum. Je možno říci, že všechny dosavadní filosofie opakují toto katolické stanovisko, to jest chápou člověka jako individuum omezené na svou vlastní individualitu a ducha jako takovou individualitu. A právě po této stránce je nutno opravit názor na člověka. Je nutno chápat člověka jako řadu aktivních vztahů (jako proces), v nichž je individualita snad nejdůležitější, ale není to jediný prvek, o němž musíme uvažovat. Lidství, které se obráží v každé individualitě, se skládá z těchto různých prvků: 1. individuum, 2. jiní lidé, 3. příroda. Ale druhý a třetí prvek nejsou tak jednoduché, jak by se mohlo zdát. Individuum nevstupuje ve styk s jinými lidmi pouze jako jejich protějšek, nýbrž organicky, to jest tak, že se stává součástí organismů, a to od nejjednodušších k nejsložitějším. Také s přírodou nepřichází člověk ve styk jen proto, že je sám její součástí, nýbrž se s ní stýká aktivně, to jest prostřednictvím práce a techniky. A ještě něco. Tyto vztahy nejsou mechanické. Jsou aktivní a uvědomělé, to jest odpovídají vyššímu nebo nižšímu stupni znalostí, které má o nich každý jednotlivec. Proto je možno říci, že každý mění a přeměňuje sám sebe tou měrou, v níž mění a přetváří všechny vztahy, jejichž je sám průsečíkem. V tomto smyslu je a musí být každý skutečný filosof politikem, to jest aktivním člověkem, který mění prostředí (při tom rozumíme prostředím souhrn vztahů, do nichž vstupuje a kterých se účastní každý jednotlivec). Jestliže je vlastní individualita souhrnem všech těchto vztahů, znamená tedy stát se osobností uvědomit si tyto vztahy. A změnit svou vlastní osobnost pak znamená změnit souhrn těchto vztahů.

Ale tyto vztahy, jak jsme již řekli, nejsou jednoduché. Jedny vztahy jsou nutné, druhé mají volní ráz. Kromě toho podléhají tyto vztahy změně již tím, že si je více nebo méně uvědomujeme (to je, že známe více méně způsob, jak se mohou měnit). Samotné nutné vztahy mění svůj charakter a význam, jakmile je poznána jejich nutnost. Poznání je v tomto smyslu moc. Ale problém je složitý i po jiné stránce: nestačí poznat souhrn těchto vztahů, jak existují v daném okamžiku, jako daný systém, nýbrž je důležité poznat je geneticky, v pohybu jejich vzniku, protože každé individuum je nejen syntézou existujících vztahů, nýbrž také syntézou dějin těchto vztahů, to je výsledkem celé minulosti. Někdo namítne, že to, co může každý jednatel změnit, je vzhledem k jeho silám nepatrné. To je

však pravda jen do určité míry. Protože se může jednotlivce sdružit se všemi těmi, kteří si přejí touž změnu a jestliže je tato změna rozumná, může se tím vlastně vůle každého jednotlivce znásobit nesečetněkrát a dosáhnout tak změny daleko zásadnější, než jak se zprvu zdálo možné.

„Společností“, jichž se může každý jednotlivce účastnit, je velmi, mnoho, daleko více, než se zdá. Právě prostřednictvím těchto „společností“ se jednotlivce stává částí lidského rodu. Zrovna tak je mnoho způsobů, jimiž člověk vstupuje do styku s přírodou, protože musíme rozumět technikou nejen souhrn vědeckých poznatků uplatněných v průmyslu (tak se tomu obyčejně rozumí), nýbrž také nástroje „duševní“, filosofické poznání.

Je všeobecně známo, že si nelze člověka představit jinak než jako bytost žijící ve společnosti. Ale přesto se z toho nevyvozují všechny nutné důsledky. Je také všeobecně uznána pravda, že určitá lidská společnost předpokládá určité společenství věcí. Je pravda, že se až dosud přikládá těmto nadindividuálním organismům mechanistický a deterministický význam (ať už šlo o *societas hominum* či o *societas rerum*), proto ta reakce. Je nutno vypracovat teorii, v níž budou všechny tyto vztahy aktivní a v pohybu a přitom jasně stanovit, že sídlem této aktivity je vědomí individuálního člověka, který poznává, chce, obdivuje, tvoří, pokud již dovede poznávat, chtít, obdivovat se, tvořit atd., a který se nepokládá za izolovaného, nýbrž který si je vědom, že má mnoho možností, které mu poskytují ostatní lidé a společenství věcí, o nichž nemůže nemít určité znalosti. (Jako je každý člověk filosofem, je každý člověk vědcem, atd.)

Tvrzení Feuerbachovo, že „člověk je to, co jí“³⁰ se může, vzato samo o sobě, vykládat různým způsobem. Pošetilý a hloupý je vykládat, že podle Feuerbacha je člověk pokaždé to, co jí, že strava má přímý a určující vliv na jeho způsob myšlení. Vzpomeňte si na Amadeovo³¹ tvrzení, že kdyby se vědělo, co jedl člověk například před svou řečí, bylo by snazší jí porozumět. Je to názor dětinský a odporující také pozitivní vědě, protože se mozek neživí boby nebo lanýži, nýbrž jídlo přispívá k vyživování molekul v mozku, až když se promění ve stejnorodé a asimilované výživné látky, které mají potenciálně „stejnou povahu“ jako molekuly mozkové. Kdyby bylo toto tvrzení pravdivé, měly by dějiny svůj hlavní zdroj v kuchyni a revoluce by se shodovaly s radikálními změnami ve výživě lidových mas. Historicky je pravda pravý opak: právě revoluce a složitý

historický vývoj měnil způsob výživy a vytvořil postupně různé náliby ve výběru pokrmů. Kočovní život nepřestal proto, že lidé začali sít pravidelně obilí, nýbrž naopak, podmínky, které nepřály kočovnému životu, přinutily lidi, aby začali pravidelně osévat půdu atd.* Jinak je ovšem pravda, že je „člověk to, co jí“, pokud je totiž způsob výživy jedním z projevů celkových sociálních vztahů, protože každá společenská skupina má svůj základní způsob jídla. Ale stejně by se mohlo říci, že je „člověk to, čím se obléká“, „to, v čem bydlí“, „to, jak se množí, to jest jakou má rodinu“, protože strava, oblékání, bydlení a zachovávaní jsou těmi prvky společenského života, v nichž se nejjasněji a nejšířěji obráží souhrn společenských vztahů.

Problém, co je vlastně člověk, je tedy vždy takzvaným problémem „lidské přirozenosti“³² nebo takzvaným problémem „člověka vůbec“; je to snaha vytvořit vědu o člověku (filosofii), která by vycházela z „jednotného“ pojmu, z abstrakce, v níž by bylo zahrnuto vše „lidské“. Je však „lidské“ jako jednotný pojem a fakt východiskem nebo cílem? Či není snad spíše tato snaha zbytkem „teologie“ nebo „metafyziky“? Filosofii nelze zredukovat na naturalistickou „antropologii“. Jednota lidského rodu není dána „biologickou“ přirozeností člověka. Rozdíly mezi lidmi, které jsou v dějinách důležité, nejsou rázu biologického (rasy, tvar lebky, barva pleti atd., na což se převádí tvrzení, že „člověk je to, co jí“ — v Evropě jí obilí, v Asii rýži atd., což by se rovnalo tvrzení, že „člověk je takový, jaká je země, ve které bydlí“, protože přece valná část jeho pokrmů je vázána na zemi, kterou obývá, „biologická jednota lidí“ neměla nikdy žádný velký význam v dějinách), člověk je přece živočich, který se navzájem požíral, když byl nejbliže „přirozenému stavu“, tj. když nemohl „uměle“ zvyšovat výrobu přírodních statků. Ani schopnost „myslet“, ani „duch“ nevytvořily jednotu lidí a nemůžeme je tedy uznat za „jednotící“ fakt, protože je to pojem pouze formální, kategoriální. Lidi nespojuje a nerozděluje „myšlení“ samo, nýbrž to, co si skutečně myslí.

Daleko více uspokojí odpověď, že „lidská přirozenost“ je „souhrnem společenských vztahů“, protože obsahuje myšlenku vznikání: člověk „vzniká“ a stále se mění se změnou společenských vztahů. Tím

* Srovnej toto Feuerbachovo tvrzení s kampaní Marinettiho proti makarónům a jejich obhajobu Bontempellim roku 1930 v době největší světové krize.

se vyvrací „pojem člověka vůbec“. Společenské vztahy jsou výrazem předpokládané existence různých skupin lidí, jejichž jednota je dialektická, nikoli jen formální. Člověk je aristokrat, pokud existuje nevolník, atd. Také je možno říci, že přirozeností člověka jsou „dějiny“ (a v tomto smyslu — za předpokladu dějiny se rovnají duchu — se může říci, že lidská přirozenost je vlastně duch), jestliže se dá dějinám význam „vznikání“ v „nesvorné svornosti“, jež nevychází z jednoty, nýbrž má v sobě zárodky možné jednoty. Proto nemůžeme zjistit „lidskou přirozenost“ v žádném člověku zvlášť, nýbrž jen v celých dějinách lidského rodu (a ten fakt, že se tu používá naturalistického slova „rod“, má svůj význam), kdežto v každém jednotlivci sídlí vlastnosti, které se projevují jasně jen v protikladu k vlastnostem jiných lidí. Pojem „duch“, který nacházíme v tradičních filosofických směrech, zrovna tak jako pojem „lidská přirozenost“, který nacházíme v biologii, by se měl prohlásit za „vědeckou utopii“, která vystřídala největší utopii spočívající v tom, že se „lidská přirozenost“ hledala v bohu (lidé — synové boží). Prozrazují vytrvalé úsilí dějin, touhu rozumovou, citovou atd. Je pravda, že náboženství, která tvrdí, že lidé jsou si rovni, protože jsou syny božími, a filosofie, která tvrdí, že jsou si rovni, protože mají všichni schopnost myslet, byly kdysi výrazem velkých revolučních hnutí (přeměna antického světa, přeměna středověkého světa), která byla velkými etapami historického vývoje.

Tvrzení, že hegelovská dialektika, která byla posledním odrazem těchto velkých historických změn, že dialektika, která je výrazem těchto společenských protikladů a která se musí stát, jakmile tyto protiklady zanikají, čistě pojmovou dialektikou, je základem posledních utopistických filosofí, jako je filosofie Croceho.

V dějinách se skutečná „rovnost“, to jest stupeň „duchovnosti“, jehož dosáhla ve svém vývoji „lidská přirozenost“, ztotožňuje se systémem „soukromých a veřejných sdružení“, „zjevných nebo skrytých“, které se proplétají se „státem“ a světovým politickým systémem; jde tu o „rovnost“, kterou pocítují členové jednoho sdružení, a o „nerovnost“, která se pocítuje mezi různými sdruženími, rovnost a nerovnost, které mají význam jen potud, pokud si je uvědomují jen jednotlivci nebo skupiny. Tak se dospívá k rovnosti nebo nerovnosti mezi „filosofií“ a „politikou“, mezi myšlením a jednáním, tj. k filosofii praxe. Všechno je politické, i filosofie či filosofické smě-

ry;* jediná „filosofie“ jsou dějiny, které se dějí, to jest sám život. V tomto smyslu můžeme vyložit tezi o německém proletariátu jako dědici německé klasické filosofie. Proto můžeme tvrdit, že Iljičovo teoretické zpracování hegemonie a její realizace byly také velkou událostí „metafyzickou“.

Pokrok a dění. Jde o dvě různé věci či snad o dva různé aspekty téhož pojmu? Pokrok je ideologie, dění je filosofická koncepce. „Pokrok“ záleží na určité mentalitě, k jejímuž vytvoření přispívají určité kulturní prvky historicky determinované; „dění“ je filosofický pojem, který nemusí mít nic společného s „pokrokem“. V ideji pokroku je obsažena možnost určitého kvantitativního a kvalitativního měření: více a lépe. Předpokládá se tedy „určitá“ nebo „určitelná“ míra, která je však dána minulostí, určitou etapou minulosti nebo určitými změřitelnými aspekty atd. (Nelze ovšem pomýšlet na metrický systém pokroku). Jak vznikla idea pokroku? Je vznik této myšlenky základním, epochálním kulturním faktem? Zdá se, že ano. Vznik a vývoj idejí pokroku odpovídá velkému rozšíření vědomí, že bylo dosaženo určitého vztahu mezi společností a přírodou (do pojmu přírody je tu zahrnut i pojem náhody a „iracionálnosti“), vztahu, na jehož základě jsou si lidé, celkem vzato, jistější svou budoucností, takže si mohou připravit „rozumně“ celkový program svého života. Aby mohl Leopardi potírat myšlenku pokroku, musil se dovolávat sopečných výbuchů, to jest takových přírodních jevů, kterým nemůže člověk „odolat“ a proti kterým je bezmocný. Ale v minulosti bylo daleko více sil, kterým nemohl člověk odolat: hladomory, epidemie atd. Ale ty byly již do určité míry zvládnuty.

Je nepochybné, že pokrok byl demokratickou ideologií a že politicky přispěl k vytvoření moderních konstitučních států atd. Také je jasné, že dnes už není na vrcholu svého rozkvětu; ale v jakém smyslu? Ne v tom, že člověk ztratil víru v možnost racionálně ovládnout přírodu a náhodu, ale ve smyslu „demokratickém“, v tom smyslu, že „oficiální nositelé“ pokroku ztratili schopnost k tomuto ovládnutí, protože vyvolali k životu nynější destruktivní síly stejně nebezpečné a osudné, jako byly ony destruktivní síly minulosti (dnes již „společensky“ zapomenuté, i když ne všemi složkami společnosti. Vždyť venkované stále ještě nechápu, co je to „pokrok“, to jest věří stále

* Viz poznámky o rázu ideologií.

v tyto síly, protože příliš podléhají moci přírody a náhody. A proto se ještě nezbavili magické, středověké a náboženské mentality), síly jako jsou „krize“, nezaměstnanost atd. Krize ideje pokroku není tedy krize samé ideje, nýbrž krizí nositelů této myšlenky, kteří se stali přírodním živlem, jako příroda, která má být ovládnuta. Útoky na myšlenku pokroku za těchto okolností sledují silně zjištný cíl a jsou tendenční.

Můžeme odtrhnout ideu pokroku od ideje „dění“? Nezdá se. Obě ideje se zrodily společně jako politika (ve Francii) a jako filosofie (v Německu, a pak rozvíjená v Itálii). Pojmem „dění“ se snažili filosofové zachránit to, co je v pojmu „pokroku“ nejkonkrétnější: vývoj, totiž dialektický vývoj (proto to znamená prohloubení tohoto pojmu, poněvadž byl pokrok spojen s vulgárním pojetím evoluce).

Z článečku Alda Capassa v Italia Letteraria ze 4. prosince 1932 uvádím několik řádek, v nichž se zračí vulgární pochybnosti o těchto problémech:

„Také u nás je běžné posmívat se humanitárnímu a demokratickému optimismu 19. století. Leopardi není v této věci sám, když mluví ironicky o pokrokových osudech. Proto si filosofové vymysleli tu chytrou masku ‚pokroku‘, jakou je idealistický pojem ‚dění‘. Je to myšlenka, která bude dějinami pokládána spíše za vynález italský (tak se aspoň domníváme) než německý. Ale jaký význam může mít toto ‚dění‘, které pokračuje ad infinitum, zlepšení, které nebude možno nikdy srovnat s hmotným blahobytem? Protože neexistuje pevné kritérium ‚posledního‘ stupně, chybí nutně i jednotka míry tohoto ‚zlepšení‘. Kromě toho se nemůžeme ani těšit nadějí, že se my, skuteční a žijící lidé, staneme jednou lepšími, pokud je to možno, než byli Římané nebo první křesťané, protože jestliže chápeme toto ‚zlepšení‘ ve smyslu čistě idealistickém, je zcela možno připustit, že jsme nyní vesměs v ‚úpadku‘, zatímco tehdy byli téměř všichni lidé dokonalí, a dokonce svatí. Proto zůstává myšlenka vzestupu ad infinitum, obsažená v pojmu ‚dění‘, poněkud nezduvodněná, protože mravní ‚zdokonalení‘ je faktem individuálním a protože je možno udělat právě z hlediska individua závěr, když postupujeme od případu k případu, že celá poslední doba je horší... Ale pak se optimistický pojem ‚dění‘ stává nedosažitelným, a to jak z ideálního, tak z reálného hlediska... Je známo, že Croce popírá myslitelskou hodnotu Leopardiho a tvrdí, že pesimismus a optimismus jsou postoje citové, nikoli však filosofické. Ale pesimista by mohl podotknout, že právě pojem idealistického dění je faktem optimistickým a citovým, protože pesimista a optimista (jestliže nejsou proniknutí vírou v transcendentno) pojmají dějiny stejným způsobem: jako tok řeky, která nikam neústí. A pak kladou důraz na slovo ‚řeka‘ nebo na slova ‚která nikam neústí‘, podle svého citového postoje. Jedni říkají, že řeka nikam neústí, ale že jsou tam, jako v klidné řece, neustále vlny a že se neustále věcrejšek proměňuje v dnešek... Ostatní pak říkají, že je tam stálý tok jako v řece, ale ne že ta řeka nikam neústí... Zkrátka nezapomeňme, že optimismus je zrovna tak cit jako pesimismus. Zbývá závěr, že žádná ‚filosofie‘ se nemůže obejít bez citového postoje, ‚jako je pesimismus nebo jako optimismus‘ atd.“

Názor Capassův není příliš soustavný, ale jeho způsob myšlení je charakteristický pro silně rozšířený způsob myšlení. Je to myšlení silně snobské, neurčité, velmi nesouvislé a povrchní, někdy docela i nepřilíživě poctivé a upřímné, myšlení bez nezbytné formální logičnosti.

Otázka je stále tatáž: Co je člověk? Co je lidská přirozenost? Jestliže člověka jako individuální bytost definujeme psychologicky a spekulativně, jsou tyto problémy pokroku a dění neřešitelné a zůstávají pouhými slovy. Jestliže však chápeme člověka jako souhrn společenských vztahů, objeví se, že je nemožné srovnávat lidi v čase, protože jde o věci rozdílné, ba i naprosto různorodé. Protože je na druhé straně člověk také souhrnem svých životních podmínek, je možno kvantitativně změřit rozdíl mezi minulostí a přítomností, poněvadž můžeme měřit stupeň, jak člověk ovládl přírodu a náhodu. Možnost sice není skutečnost, ale v určitém smyslu je i možnost jakousi skutečností: že člověk může nebo nemůže něco udělat, je důležité k tomu, aby se mohlo ocenit to, co se skutečně dělá. Možnost znamená „svobodu“. Míra svobody je součástí pojmu člověka. Podle mého názoru je přece důležité, že existuje objektivní možnost nezemřít hladu, ale že se přesto hladu umírá. Ale existence objektivních podmínek, možností nebo svobody ještě nestačí: je nutno „je znát“ a dovést jich využít. A je třeba chtít jich využít. Člověk je v tomto slova smyslu konkrétní vůlí, to jest praktickým uplatněním abstraktního chtění nebo životního impulsu na konkrétní prostředky, které tuto vůli realizují. Vlastní osobnost člověka se vytváří tímto způsobem: 1. tím, že se určitě a konkrétně („racionálně“) usměrní vlastní životní impuls nebo vůle; 2. tím, že se zjistí prostředky, kterými se tato vůle stane konkrétní a určitou, nikoli jen svévolnou; 3. tím, že se podle vlastních sil a nejplodnějším způsobem přispěje ke změně souhrnu konkrétních podmínek, které realizují tuto vůli. Člověka je nutno chápat jako historický blok čistě individuálních a subjektivních prvků a masových, objektivních či hmotných prvků, s nimiž individuum udržuje aktivní vztah. Změnit vnější svět a obecné vztahy znamená umocnit sama sebe a rozvíjet sama sebe. Že by mravní „zlepšení“ bylo jen čistě individuální, je klam a omyl. Syntéza konstitutivních prvků individuality je „individuální“, ale tato syntéza se neuskutečňuje a nerozvíjí se bez činnosti směřující na venek, bez činnosti, jež mění vnější vztahy, od vztahů k přírodě až po vztahy k ostatním lidem, kteří patří k různým stupňům společenské hie-

rarchie, k různým společenským vrstvám, až k vrcholnému vztahu, který zahrnuje celé lidstvo. Proto se může říci, že člověk je po výtce tvor „politický“, poněvadž se v jeho snaze změnit a vědomě řídit jiné lidi realizuje jeho „lidskost“, jeho „lidská přirozenost“.

Individualismus. Nyní něco o takzvaném individualismu, to jest o názorech každé historické epochy na postavení individua ve světě a v historickém životě. To, co se dnes nazývá „individualismem“, vzniklo za kulturní revoluce, která vystřídala středověk (za renaissance a reformace). Je to výraz určitěho postoje k otázce božství, a proto také církve: ie to přechod od transcendentálního myšlení k imanentismu.

Katolictví a zpátečnictví má předsudky proti individualismu a pro-puká nad ním v jeremiády, které jsou víc než kritické. „Individualis-mus“, který se dnes stal protihistorickým, je takový individualismus, který se projevuje individuálním přivlastňováním bohatství, zatímco se tvorba bohatství čím dále tím více socializovala. Katolíci jsou nej-méně oprávnění si nařikat na tento individualismus, protože vždy uznávali politicky za politickou osobnost jediné vlastnictví, to jest — člověk neměl u nich cenu sám o sobě, nýbrž jen potud, pokud byl obdařen hmotnými statky. Co jiného znamenala skutečnost, že byli voliči podrobeni cenzu a že mohli být členy politicko-administrativ-ních organizací jen tehdy, jestliže měli majetek, než ponižování „ducha“ před „hmotou“? Jestliže je za „člověka“ považován jen ten, kdo vlastní, a jestliže se přitom stalo nemožným, aby všichni vlastnili, proč by bylo protiduchovní hledat takovou formu vlast-nictví, ve které by hmotné síly doplnily všechny osobnosti a přispěly k jejich vytvoření? Ve skutečnosti se mlčky uznávalo, že lidská „při-rozenost“ nesídlí v individuu, nýbrž v jednotě člověka a hmotných sil. Proto je ovládnutí hmotných sil nejdůležitějším způsobem, jak si vydobýt osobnost.*

Zkoumání pojmu lidské přirozenosti. Zdroje pocitu „rovnosti“ mezi lidmi: ná-boženství se svým učením o bohu-otci a o lidech-jeho synech, a proto si rovných. — Filosofie vyjádřená aforismem *Omnis enim philosophia, cum ad communem homi-num cogitandi facultatem revocet, per se democratica est; ideoque ab oprimatibus*

* V poslední době se mnoho chválila kniha jednoho mladého francouzského katolického spisovatele Dániela Ropse, nazvaná *Svět bez duše* (*Le monde sans âme*, Paříž, 1932). V této knize, přeložené také do italštiny, by bylo nutno přezkoumat mnoho pojmů, pomocí kterých se rehabilitují sofisticky staré filosofické názory, jako by byly nyní aktuální atd.

non iniuria sibi exstimatur pernicioso.* Biologická věda, která potvrzuje „přirozenou“, to jest psychologickou rovnost všech individuálních prvků lidského „rodu“: všichni se rodí týmž způsobem atd. „Člověk je smrtelný; Tizio je člověk, Tizio je smrtelný.“ Tizio se rovná všem lidem. Tak vznikla empiricko-vědecká (empiricko-folkloristická) formulka: „Všichni jsme se narodili nazí.“

Vzpomeňte si na Chestertonovu povídku Nevinnost otce Browna, na postavu listonoše a malého konstruktéra zázračných strojů. Najde se tam tato poznámka: „Jedna stará dáma bydlí v zámku s dvaceti služebníky. Když ji navštíví jiná dáma, řekne jí: Jsem stále tak sama... atd. — Lékař jí oznamuje, že kolem dokola zuří mor, epidemie atd., a ona na to řekne: Je nás tu tolik!“ (Chesterton vyvozuje z této poznámky jen čistě románové efekty k zápleтке.)

Filosofie a demokracie. Můžeme pozorovat, že se moderní demokracie a určité formy metafyzického materialismu a idealismu vyvíjejí souběžně. Rovnost mezi lidmi hledal francouzský materialismus 18. století v redukci člověka na kategorie přírodovědy, individua na exemplář biologického druhu, který se neodlišuje společenskými a historickými vlastnostmi, nýbrž jen přirozenými vlohami, je v každém případě naprosto roven sobě podobným. Tento názor se stal částí obecného způsobu myšlení. Je v něm vyjádřen lidovým tvrzením, že „jsme se všichni narodili nazí“, (jestliže ovšem tato teze obecného způsobu myšlení není dřívějšího data než ideologická diskuse intelektuálů). Idealismus tvrdí, že filosofie je po výtce vědou demokratickou, poněvadž se opírá o schopnost všech lidí myslet. Tím se vysvětlí, že aristokraté nenávidí filosofii a že třídy starého režimu právně omezují školství a kulturu.

Kvantita a kvalita. Protože nemůže kvantita existovat bez kvality a kvalita bez kvantity (ekonomika bez kultury, praktická činnost bez myšlení a naopak), je nerozumným nesmyslem stavět kvantitu do protikladu ke kvalitě. Když je však přece postavíme proti sobě se všemi hloupými variacemi, jak to dělá Guglielmo Ferrero³³ et consortes, staví se ve skutečnosti určitá kvalita proti jiné kvalitě, určitá kvantita proti jiné kvantitě. Je to určitá politika, a nikoli filosofické tvrzení. Jestliže nelze souvislost kvality a kvantity zrušit, vzniká otázka: na co je vhodnější vynaložit sílu vůle, na rozvinutí kvantity či kvality? Který z těchto dvou aspektů se dá lépe kontrolovat? Který z nich se dá lépe změřit? U kterého aspektu se dá lépe

* Každá filosofie, která se odvolává na společnou schopnost lidí myslet, je sama o sobě demokratická; a proto nepokládá za nebezpečné, jestliže ji urazí držitelé moci. Pozn. překl.

předvídat vývoj a který umožňuje lépe dělat pracovní plány? Odpověď není sporná: aspekt kvantitativní. Tvrdit však, že se chceme zabývat kvantitou, že chceme přispět k rozvoji „materiálního“ aspektu skutečnosti, neznamená, že chceme zanedbávat „kvalitu“. Naopak to znamená, že se chceme zabývat kvalitativním problémem konkrétněji a realističtěji, že chceme přispět k rozvoji kvality jen způsobem, při němž můžeme tento rozvoj kontrolovat a měřit.

Tato otázka souvisí s jinou otázkou, která je vyjádřena příslovím: „Primum vivere, deinde philosophari.“* Ve skutečnosti nelze odtrhnout život od filosofie. Přece však má toto přísloví praktický význam. Žít znamená zabývat se zvláště praktickou hospodářskou činností, filosofovat znamená zabývat se intelektuální činností (otium litteratum). Přece však jsou lidé, kteří jen „žijí“, kteří jsou donuceni pracovat otrocky a do úpadu atd. Bez této práce by někteří jiní lidé nemohli být zproštěni hospodářské činnosti a nemohli by filosofovat. Zdůrazňovat „kvalitu“ proti „kvantitě“ znamená vlastně udržovat nedotčeny určité podmínky společenského života, v nichž někteří představují čistě kvantitu, jiní pak kvalitu. Jak je příjemné se domnívat, že jsme patentovanými představiteli kvality, krásy, myšlenky atd. Není snad ani jedné paní z vyššího světa, která by nevěřila, že jejím úkolem je udržovat kvalitu a krásu na zemi.

Teorie a praxe. Je nutno zkoumat, analyzovat a kritizovat různé formy, v nichž se objevuje v dějinách idejí pojem jednoty teorie a praxe, protože se snad každý světový názor a každá filosofie tímto problémem zabývaly. Svatý Tomáš a scholastikové tvrdili, že „Intellectus speculativus extensione fit practicus“,** to jest, že praxe je pouhé použití teorie, to znamená, že je nutný vztah mezi řádem myšlenek a řádem jednání. Italští idealisté velmi často opakují tento Leibnizův aforismus o vědě: Quo magis speculativa, magis practica (Čím je myšlenka spekulativnější, tím je praktičtější). Větu G. B. Vica, že je pravdivé jen jednání (verum ipsum factum), o které se tak často diskutovalo (viz Croceho knihu o Vicovi³⁴ a ostatní polemické články Croceho) a která byla různě vykládána, přijal Croce a vykládá ji idealisticky tak, že poznávání je čin a že poznáváme jen to, co děláme. Přitom má výraz „jednání“ zvláštní význam, takže

* Nejdříve žít a potom filosofovat. Pozn. překl.

** Spekulativní rozum se stává praktickým tím, že se široce uplatňuje. Pozn. překl.

to konec konců neznamená nic jiného než „poznávat“, to jest vyúsťuje to v tautologii (je to však pojetí, které je přesto třeba uvést do souvislosti s vlastním pojetím filosofie praxe).

Protože je každé jednání výsledkem různých volných aktů s různým stupněm intenzity, vědomí a homogenosti s celým souhrnem kolektivní vůle, je jasno, že také odpovídající implicitní teorie bude kombinací různých aspektů víry a hledisek zrovna tak nesouvislých a nesourodých. Přece je však v těchto mezích a v těchto hranicích těsná souvislost teorie a praxe. Vyskytne-li se otázka totožnosti teorie a praxe, pak je nutno ji formulovat takto: vypracovat na základě určité praxe teorii, která by naprosto souhlasila s nejdůležitějšími prvky samotné praxe a která by tak urychlila skutečný historický proces tím, že by se jí praxe stala homogennější, soustavnější a výraznější ve všech svých složkách, to jest, že by se tím praxe co nejvíce zintenzivnila; anebo jak organizovat vzhledem k určitému teoretickému stanovisku nezbytný praktický prvek tak, aby mohla být teorie vskutku realizována. Ztotožnění teorie a praxe je akt kritický, kterým se praxe prokazuje jako rozumově odůvodněná a nutná nebo teorie jako realistická a rozumově odůvodněná. Proto je problém totožnosti teorie a praxe zvlášť důležitý v určitých historických momentech, takzvaných přechodných údobích, to jest takových, ve kterých je proces přeměňování velmi rychlý, když skutečně vyžadují rozpoutané praktické síly oprávnění, aby mohly působit mocněji a širě, a když se vyrojí mnoho teoretických programů, které také vyžadují oprávnění ve skutečném životě, pokud se ukáže, že je lze přizpůsobit a prakticky provádět, protože jen tím se stávají praktičtějšími a reálnějšími.

Základna a nadstavba. Zásadu, obsaženou v úvodu ke Kritice politické ekonomie, že je nutno, aby si lidé uvědomili strukturální konflikty v ideologii, třeba pokládat za tvrzení gnoseologické a nejen za čistě psychologické a morální. Z toho plyne, že teoreticko-praktická zásada hegemonie má také dosah gnoseologický, a že proto je nutno hledat právě na tomto poli největší Iljičův teoretický přínos k teorii praxe. Iljič skutečně posunul kupředu filosofii jako filosofii potud, pokud posunul kupředu politickou teorii a praxi. Uskutečnění hegemonního aparátu, pokud vytváří novou ideologickou půdu a vede ke změně vědomí a poznávacích metod, je faktem poznávacím a filosofickým. Řečeno jazykem Croceho: když se podaří zavést novou

morálku odpovídající novému světovému názoru, zavádí se i tento nový názor, to jest nastává úplná reforma filosofie.

Základna a nadstavby tvoří „historický blok“, to jest komplexní protikladný disharmonický celek nadstaveb je odrazem výrobních společenských vztahů jako celku. Z toho vyplývá, že jen celistvý systém ideologií obráží racionálně protiklad základny a představuje existenci objektivních podmínek pro převrácení praxe. Jestliže se vytvoří společenská skupina ideologicky stejnorodá na sto procent, znamená to, že existují stoprocentní předpoklady tohoto převratu, to jest že to, co je „racionální“, je vskutku skutečně účinné a uskutečnitelné. Úvaha se opírá o nutný vzájemný vztah mezi základnou a nadstavbou (tato vzájemnost je právě skutečný dialektický proces).

Výraz „katarze“. Výrazu katarze možno použít pro označení přechodu od momentu čistě hospodářského (založeného na egoismu a vášních) k momentu eticko-politickému, to jest k vyššímu vytvoření základny v nadstavbu ve vědomí lidí. To znamená také přechod od „objektivního k subjektivnímu“ a od „nutnosti k svobodě“. Vnější síla, která drtí člověka, která ho asimiluje a která ho dělá pasívním, se mění vlivem svobody v nástroj schopný vytvořit novou eticko-politickou formuli, ve zdroj nové iniciativy. „Katarze“ se tak stává, jak se mi zdá, východiskem celé filosofie praxe; proces katarze splývá s řadou syntezí, které jsou výsledkem dialektického vývoje.*

Kantovské „noumeno“.³⁵ Otázka „vnější objektivity skutečna“ je úzce spojena s pojmem „věci samy o sobě“ a s kantovským pojmem „noumeno“. Zdá se, že je nesnadné vyloučit, že „věc sama o sobě“ vyvěrá z „vnější objektivity skutečna“ a z takzvaného řecko-křesťanského realismu (Aristoteles — Tomáš Akvinský); to je také vidět z toho, že celá tendence vulgárního materialismu a pozitivismu umožnila vznik školy novokantovské a novokritické.

Jestliže je skutečnost taková, jak ji poznáváme, a jestliže se naše poznání neustále mění, to jest jestliže žádná filosofie není definitivní, ale historicky podmíněná, je nesnadné si představit, že se skutečnost

* Nezapomeňte nikdy na dva krajní body, mezi kterými se rozvíjí tento proces: že si žádná společnost neklade takové úkoly, pro jejichž řešení nejsou nebo se nerýsují potřebné dostatečné podmínky a že žádná společnost neumírá, dokud nevydala ze sebe všechny svůj potenciální myšlenkový obsah.

objektivně mění zároveň se změnou našeho poznávání; to nemůže připustit ani zdravý rozum, ani vědecké myšlení. Ve Svaté rodině ne praví, že se skutečnost úplně vyčerpává skutečnými jevy a že mimo tyto jevy pak už nic není; a tak je tomu ve skutečnosti. Ale dokázat to není tak snadné. Co jsou to ty jevy? Je to něco objektivního, co existuje samo o sobě a pro sebe, nebo jsou to vlastnosti, které člověk rozeznává ze stanoviska svých praktických (je to vytváření jeho hospodářského života) a svých vědeckých zájmů, to jest následkem nutnosti najít nějaký řád světa a popsat i utřídit věci (nutnost, která je také úzce spojena s jeho bezprostředními a budoucími zájmy)? Jestliže tvrdíme, že to, co z věcí poznáváme, není nic jiného než to, že poznáváme samy sebe, své potřeby a své zájmy, to jest že naše poznání je jen nadstavbou (nebo neúplnou filosofií), je ne snadno se vyhnout myšlence, že za tímto poznáním je něco skutečného, a to ne v metafyzickém smyslu „noumena“, „neznámého boha“ nebo „nepoznatelného“, nýbrž v konkrétním smyslu „relativní neznalosti“ skutečnosti, něčeho, co je ještě „nepoznané“, co se však může jednoho dne poznat, až budou „fyzikální“ a duchovní nástroje lidí dokonalejší, to jest až se pokrokem změni společenské a technické podmínky lidstva. Proto se neodvažujeme historického předvídání, které spočívá prostě v aktu myšlení, které do budoucnosti promítá vývojový proces tak, jak byl zjištěn do dnešní doby. V každém případě je nutno studovat Kanta a přesně zrevidovat jeho pojmy.

Historie a antihistorie. Je nutno připomenout, že nynější diskuse mezi „historií a antihistorií“ není nic jiného než opakování, ovšem v mezích moderní filosofické kultury, diskuse, která se rozvinula na konci minulého století v rámci naturalismu a pozitivismu, zda se totiž příroda a dějiny vyvíjejí „skoky“ či jen postupně a krokem. Tatáž diskuse se už rozvinula u předešlých generací, ať už na půdě přírodních věd (učení Cuvierovo), či už na poli filosofickém (např. u Hegela). Kdybychom měli vylíčit dějiny tohoto problému ve všech jeho konkrétních a význačných projevech, shledali bychom, že tento problém byl stále aktuální, protože v každé době byli konzervativci a jakobíni, pokrokáři a zpátečníci. Ale „teoretický“ význam této diskuse spočívá, jak se mi zdá, v tomto: značí „logický“ přechod od každého světového názoru k morálce, která mu odpovídá, od „kontemplace“ k „akci“, od filosofie k politické činnosti, která na ní závisí. Je to totiž bod, ve kterém se světový názor, kontemplace a fi-

losofie stávají „skutečnými“, protože se snaží změnit svět, zvrátit dosavadní praxi. Proto možno říci, že toto je ústředním nervem filosofie praxe, bod, ve kterém se aktualizuje, žije historicky, to jest společensky, a ne už jen v mozcích jednotlivců, přestává být „libovolnou“, a stává se nutnou, rozumově zdůvodněnou a skutečnou.

Problém záleží právě v tom, že je nutno dívat na všechno ze stanoviska historického. Možno připustit, že mnoho rádoby nietzscheovců, kteří se jen slovy bouřili proti všemu, co dosud existovalo, proti konvencionalismům atd., zdiskreditovalo a znevážilo určitý postoj k těmto věcem, ale přitom se nesmí dát člověk svést při tvoření svých vlastních úsudků těmito rádoby filosofy. Proti formálnímu titanismu, voluntarismu a abstraktismu nutno zdůraznit střízlivost ve slovech a v postojích, protože daleko více síly spočívá v charakteru a v konkrétní vůli. Ale to je už otázka „stylu“, ne otázka „teorie“.

Klasickou formou těchto přechodů od světového názoru k praktické normě chování je, jak se mi zdá, ta forma, která z kalvinistické predestinace dělá jeden z největších impulsů k praktické iniciativě, které se kdy vyskytly v dějinách světa. Tak se každá forma determinismu vyvinula v jakousi iniciativnost a v nejvyšší vypětí kolektivní vůle.

Z recenze Tilgherovy knihy *Saggi di Etica e di Filosofia del Diritto* (Eseje o etice a filosofii práva, Turin, Bocca, 1928) Maria Missiroliho je vidět, že základní teze dílka *Historie a antihistorie* (*Storia e Antistoria*) má velký vliv na filosofický systém (!) Tilgherův.

Missiroli píše: „Bylo už několikrát řečeno, a ne neprávem, že italský idealismus, jehož hlavou je Croce a Gentile, se stává čistým fenomenalismem. Tam není místo pro osobnost. Proti této tendenci se ostře staví Tilgher v této knize. Vycházejí z klasické tradice filosofie, zvláště z Fichta, zdůrazňuje Tilgher velmi silně učení o svobodě a o ‚nutnosti existence‘. Kde neexistuje svoboda výběru, neexistuje ‚přirozenost‘. Nelze se vyhnout fatalismu. Život a dějiny ztrácejí veškerý smysl a na věčné otázky svědomí pak nelze žádným způsobem odpovědět. Jestliže se nedovoláváme ‚něčeho‘, co překračuje empirickou skutečnost, nemůžeme mluvit o morálce, o dobru a zlu. Stará teze. Originálnost Tilgherova je v tom, že první rozšířil tento požadavek i na logiku. ‚Nutnost existence‘ je nepostradatelná nejen pro logiku, ale také pro morálku. Odtud plyne neodlučitelnost logiky od morálky, které autoři starých traktátů od sebe jasně odlišovali. Jestliže se pokládá svoboda za nutnou premisu, plyne z toho teorie o svobodné vůli jako o absolutní možnosti volit mezi dobrem a zlem. Tak má trest (v tomto díle jsou velmi bystré pasáže o trestním právu) své odůvodnění nejen v odpovědnosti (tak tvrdila klasická škola), nýbrž také i v samém a prostém faktu, že každý jedinec může páchat zlo, jestliže je rozezná jako zlo. Kausalita zastupuje odpovědnost. Determinismus toho, který se dopouští přechinu, se vyrovná determinismu toho, který trestá. To je

v pořádku. Ale nevytváří toto energické volání po „nutnosti existence“, po anti-historii, kterou vytváří historie, zcela logicky dualismus a transcendentnost? Na transcendentnost se nesmíme dívat jako na „moment“; jinak bychom propadli imanentismu. Nevzdáváme se Platónovi.“

Spekulativní filosofie. Není třeba si skrývat nesnáze, se kterými se setkává spekulativní diskuse a kritika určitých filosofických systémů a teoretická „negace“ „spekulativní formy“ filosofických názorů.

Vznikají tyto otázky: 1. Je spekulativní prvek typický pro každou filosofii? Je to forma, kterou musí na sebe vzít každá teoretická konstrukce jako taková, to jest znamená spekulace totéž co filosofie a teorie? 2. Anebo je nutno si položit tuto „historickou“ otázku: Je tento problém pouze problémem historickým, a ne teoretickým v tom smyslu, že každý světový názor bere na sebe ve své určité historické fázi „spekulativní“ formu, která je jeho vrcholem, ale také počátkem jeho rozpadu? Je to těsná obdoba s vývojem státu, který od fáze „hospodářsko-korporativní“ přechází k fázi „hegemonní“ (aktivního konsensu)? Možno totiž říci, že každá kultura má svůj moment spekulativní a náboženský, který je totožný s obdobím naprosté hegemonie jedné společenské skupiny, která je jejím vlastním výrazem a která se snad kryje přesně s okamžikem, kdy se skutečná hegemonie rozpadá v samých základech, ve svých molekulách, zatímco se myšlenkový systém právě proto (tak totiž reaguje proti tomuto rozpadu) dogmaticky zdokonaluje a stává se „transcendentální vírou“: proto možno pozorovat, že každá doba takzvaného úpadku (v níž dochází k rozpadu starého světa) je charakterizována myšlením rafinovaným a vysoce „spekulativním“.

Proto musí kritika stanovit meze spekulace v jejích skutečných mezích v rámci politické ideologie, která je nástrojem lidské činnosti; ale sama kritika bude mít také svou spekulativní fázi, která bude jejím vrcholem. Pak vzniká tato otázka: Není tento vrchol začátkem historické fáze nového typu, v níž se nutnost a svoboda vzájemně organicky prolínají, takže už nebudou stát ve společenském protikladu, a v níž bude existovat jediný ideální protiklad, a to jen mezi názory, ale už ne mezi historickými silami.

V části Svaté rodiny, kde se mluví o francouzském materialismu v 18. století³⁶, je dosti dobře a jasně naznačen vznik filosofie praxe: je to „materialismus“ zdokonalený právě spekulativní filosofií a splynulší s humanismem. Je jisto, že jen tomuto zlepšení starého materialismu děkujeme za tento jediný filosofický realismus.

Také nutno uvážit tuto otázku: Není pojem „ducha“ ve spekulativní filosofii opožděné převzetí starého pojmu „lidská přirozenost“, ať už transcendentního, nebo takového, jak jej chápe vulgární materialismus, jestliže totiž není v pojmu duch nic jiného než starý „Duch svatý“, oděný do spekulativního roucha? Pak by se mohlo říci, že idealismus je svou podstatou teologický.

Což nezavedla „spekulace“ (ve smyslu idealistickém) do filosofické reformy charakterizované imanentními pojmy transcendenci nového typu? Zdá se, že jen filosofie praxe je koncepcí důsledně „imanentistickou“. Je zvlášť nutno zrevidovat a podrobit kritice všechny historizující teorie spekulativního rázu. Mohl by být napsán nový Anti-Dühring, který by se mohl z tohoto hlediska jmenovat „Anti-Croce“; ten by pak znovu nejen shrnul polemiku proti spekulativní filosofii, nýbrž také proti pozitivismu a mechanismu, jakož i proti nesprávným formám filosofie praxe.

„Objektivita“ poznání. Pro katolíky spočívá „idealistická teorie v popírání objektivitě každého našeho poznání a v idealistickém monismu ‚Ducha‘ (ten se rovná v tomto monismu pozitivistické ‚Hmotě‘), pro který sám základ náboženství, to jest Bůh, neexistuje objektivně mimo nás, nýbrž jen jako výtvar našeho intelektu. Proto je idealismus, stejně jako materialismus, v naprostém protikladu k náboženství.“*

Otázka „objektivitě“ poznání podle filosofie praxe se může vypracovat tak, že se vyjde ze základní věty (obsažené v úvodu ke „Kritice politické ekonomie“), podle které „si lidé uvědomují konflikt mezi hmotnými výrobními silami na půdě ideologické“ forem právních, politických, náboženských, uměleckých a filosofických. Ale omezuje se toto uvědomění jen na konflikt mezi hmotnými výrobními silami a výrobními vztahy (tak zní text) či se týká každého uvědoměného poznání? Tento bod bude nutno propracovat zároveň s celým učením o významu nadstaveb. Co bude znamenat v tomto případě termín „monismus“? Jistě ne totéž co monismus materialistický nebo idealistický, nýbrž totožnost protikladů v konkrétním historickém dění, to jest v lidské činnosti (v dějinách lidského ducha) v konkrétním slova smyslu, co nejúžeji spojené s určitou organizovanou (ve smyslu historickém) „hmotou“, a s přírodou přeměňovanou člově-

* Srov. článek P. Maria Barbery v Civiltà Cattolica z 1. června 1929.

kem. Je to filosofie aktu³⁷ (praxe, vývoje), ne však aktu „čistého“, nýbrž spíše „nečistého“, skutečného, chápaného v nejběžnějším slova smyslu.

Pragmatismus a politika. „Pragmatismus (Jamese a jiných) může být podroben kritice jen tehdy, tak se aspoň zdá, jestliže se bere v úvahu na historické anglosaské prostředí, v němž vznikl a v němž se rozšířil. Jestliže je pravda, že každá filosofie je „politikou“ a že každý filosof je ve své podstatě politikem, tím spíše to můžeme říci o pragmatistovi, který vytváří v pravém slova smyslu filosofický systém „utilitaristický“. Ale tento systém není myslitelný (jako filosofické hnutí) v katolických zemích, kde se náboženství a kulturní život od sebe oddělily již v době renesance a protireformace; je však myslitelný v anglosaských zemích, kde je náboženství úzce spjato s každodenním kulturním životem a kde není byrokraticky centralizováno a intelektuálně dogmatizováno. V každém případě se vymyká pragmatismus pozitivní náboženské sféře a snaží se vytvořit laickou morálku (nefrancouzského typu), snaží se vytvořit vyšší „lidovou filosofii“ v obecném slova smyslu; je to spíše jakási „idealistická politická strana“ než nějaký pevný filosofický systém.

Vyděme z této zásady pragmatismu tak, jak ji vyložil James: „Nejllepší metodou diskuse o různých bodech jakékoli teorie je nejprve určit, jaký by byl praktický rozdíl, kdyby byla pravdivá jedna nebo druhá alternativa.“* Z toho ihned vidíme, jaký je přímý dosah pragmatistického filosofického politicizmu. „Individualistický“ filosof italského nebo německého typu není spojen s „praxí“ bezprostředně (často se to děje pomocí více článků); naproti tomu pragmatista chce být s ní spojen přímo a skutečně; proto se zdá, že je filosof italského nebo německého typu „praktičtější“ než pragmatista, který vyvozuje důsledky z přímé skutečnosti, často vulgární, zatímco filosof italského a německého typu má vyšší cíl, stanoví si jej výše, a proto se snaží zvýšit dosavadní kulturní úroveň (rozumí se, když se o to snaží). Můžeme pokládat Hegela za teoretického předchůdce liberálních revolucí v 19. století. Pragmatisté přispěli nanejvýše k zakládání Rotary klubů a k ospravedlnění všech konzervativních a zpátečnických hnutí (fakticky je ospravedlňují, a to nejen polemickým zkráslením, jak se stalo u Hegela v otázce pruského státu).

* Viz W. James, Druhy náboženské zkušenosti. Studie o lidské přirozenosti. Překlad G. G. Ferrariona a M. Calderonih. Bocca, 1904.

Etika. Zásada Immanuela Kanta: „Jednej tak, aby se tvoje chování mohlo stát normou pro všechny lidi v podobných podmínkách“ je daleko složitější, než jak se zdá na první pohled. Co se rozumí výrazem „v podobných podmínkách“? Jsou to bezprostřední podmínky, ve kterých člověk jedná, nebo jsou to podmínky všeobecné, složitě a organické, jejichž poznání si vyžádá delší zkoumání, kriticky podložené? (To je základ sokratovské etiky, v níž „mravní“ vůle má svůj základ v intelektu, v moudrosti, pro niž je špatné jednání způsobeno neznalostí atp. a pro niž je zkoumání kritického rozumu základem vyšší morálky anebo morálky vůbec).

Kantovská zásada se může pokládat za truismus, protože je těžké najít někoho, který by nejednal v domnění, že tak činí za podmínek, za nichž by všichni jednali zrovna tak jako on. Kdo krade z hladu, je přesvědčen, že by kradl každý, kdo by měl hlad; kdo zabije nevěrnou ženu, je přesvědčen, že by měli všichni klamaní manželové zabít nevěrné ženy atd. Jen „blázní“ v klinickém slova smyslu jednájí a přitom nejsou přesvědčeni, že jsou v právu. Tato otázka je úzce spjata s těmito otázkami: 1. každý je shovívavý sám k sobě, protože když jedná „nekonformisticky“, zná dobře mechanismus svých vlastních pocitů a svých vlastních soudů, celého řetězu příčin a následků, které ho přiměly, aby tak jednal; zatím je však pro druhé lidi „rigoristou“, protože nezná jejich vnitřní život; 2. každý jedná podle stupně svého vzdělání, to jest podle stupně vzdělání svého okolí; pro něho jsou pak okolím všichni lidé, kteří smýšlejí stejně jako on; Kantova zásada předpokládá jednu jedinou kulturu, jedno jediné náboženství, „světový“ konformismus.

Možno mít tuto námitku (ale ta není, jak se zdá, přesná): „Podobné podmínky“ vůbec neexistují, protože tyto podmínky zahrnují v sobě toho, kdo jedná, jeho individualitu atd. Možno říci, že Kantova zásada je zcela podmíněna dobou, kosmopolitickým osvícenstvím a kritickými názory autorovými, to jest je úzce spjata s filosofií intelektuálů jako kosmopolitické vrstvy. Proto ten, kdo jedná, je „nosi-
telem“ nebo spíše tvůrcem „podobných podmínek“, to jest „musí“ jednat podle „vzoru“, který by chtěl vidět rozšířen mezi všemi lidmi, podle typu civilizace, pro jejíž nastolení pracuje nebo pro jejíž zachování „odporuje“ rozkladným silám atd.

Skepticismus. Námitka, kterou může mít obecný způsob myšlení proti skepticizmu, je tato: Aby byl skeptik důsledný k sobě samému,

neměl by dělat nic jiného než žít jako rostlina a nemíchat se do kolektivního života. Jestliže zasáhne skeptik do diskuse, znamená to, že věří, že může přesvědčit druhé lidi, to už pak vlastně není skepticismem, nýbrž zastává určitý pozitivní názor, který je obyčejně špatný a který může zvítězit jen proto, že přesvědčí lidskou společnost, že jiné názory jsou ještě špatnější, nejsou-li vůbec neúčinné. Skepticismus je úzce spjat s vulgárním materialismem a pozitivismem; po této stránce je zajímavý článek Roberta Ardigò⁸⁸, ve kterém se prohlašuje, že je nutno pochválit Bergsona za jeho voluntarismus. Ale co to znamená? Není to vlastně přiznání, že jeho vlastní filosofie není s to vysvětlit svět, jestliže je nutno se obrátit na filosofický systém směru právě opačného, aby bylo možno najít prvek nezbytný pro praktický život? — Toto tvrzení, které hájí Ardigò (viz jeho Scritti vari, nebrané a uspořádané G. Marchesinim, Florencie, 1922), musí se uvést ve vztah s Marxovými tezemi o Feuerbachovi; ty právě ukazují, jak Marx překonal filosofickou pozici vulgárního materialismu.

Pojem „ideologie“. „Ideologie“ byla jedním z aspektů „senzualismu“ neboli francouzského materialismu 18. století. Znamenalo to původně „vědu o idejích“; protože pak byla analýza uznávána za jedinou vědeckou metodu, znamenalo to také „analýzu idejí“, to jest „hledání původu idejí“. Ideje se musely rozložit na své původní „prvky“, které byly podle tehdejšího názoru „smyslovými počitky“: ideje vyvěraly ze smyslových počitků. Senzualismus snadno trpěl vedle sebe náboženskou vírou, nejnadšenější vírou v „moc Ducha“ a v jeho „nesmrtelný osud“. Tím si vysvětlíme, že Manzoni, i když se později obrátil a navrátil ke katolicismu, zůstal, když psal své Posvátné hymny (Inni sacri), stoupencem senzualismu, dokud nepoznal filosofii Rosminiho.*

* Nejhorlivějším literárním propagátorem ideologie byl Destutt de Tracy (1754—1836), protože ji dovedl vysvětlit přístupně a lidově. Jiným jejím propagátorem byl doktor Cabanis s dílem Rapport du physique et du Moral (Vztah mezi tělesem a mravností). (Condillac, Helvétius atd. jsou přísněji vzato pravými filosofy.) Vztah mezi katolicismem a ideologií: Manzoni, Cabanis, Bourget, Taine (Taine je pro Maurrasi a jiné stoupence francouzského katolicismu hlavou této školy), — „román psychologický“ (Stendhal byl žákem Destutta de Tracy atd.). Hlavní dílo Destutta de Tracy Eléments d'Idéologie (Základy ideologie, Paříž, 1787—1818) jsou úplnější v italském překladě nazvaném Elementi di ideologia del conte Destutt de Tracy a pořízeném G. Compagninim, Milán, Giambattista Sonzogno, 1819 (ve francouzském textu chybí jedna celá část, myslím, že o lásce, kterou Stendhal našel v italském překladu a které také použil ve svém díle).

Jak pojem „ideologie“, který původně značil „vědu o ideách“ a „analýzu původu idejí“, přešel k významu určitého myšlenkového systému, je nutno teprve historicky prozkoumat; ale tento vývoj se dá logicky lehce vysvětlit a pochopit.

Možno tvrdit, že posledním z ideologů je Freud a že je „ideologem“ také De Man.³⁹ Tím zvláštější je „nadšení“ Croceho a jeho stoupců pro De Mana, jestliže nevysvětlíme toto nadšení „praktickými“ ohledy. Je nutno prozkoumat, jak autor Populárního pojednání* se nedovedl zbavit ideologie, zatímco filosofie praxe ji jasně překonala a vytvořila tak historický protipól k „ideologii“. Význam, kterého termín ideologie nabyl ve filosofii praxe, obsahuje zároveň mlčky její odsouzení; vylučuje, že by zakladatelé filosofie praxe mohli pokládat počítky, to jest konec konců fyziologii za pramen idejí. Tuto „ideologii“ nutno právě analyzovat podle zásad filosofie praxe historicky jako nadstavbu.

Pramenem omylu při posuzování významu ideologií je, jak se mi zdá, fakt (tento fakt není naprosto nahodilého rázu), že se dává jméno ideologie buď nadstavbě nutné pro určitou základnu, nebo fantastickým výmyslům některých jednotlivých filosofů. Protože se silně rozšířil pejorativní význam tohoto slova, změnil a zkreslil teoretickou analýzu pojmu ideologie. Vznik tohoto omylu možno snadno rekonstruovat: 1. zjistí se, že je ideologie něco zcela jiného než základna, a pak se tvrdí, že ideologie nemění základnu, nýbrž že je tomu naopak; 2. tvrdí se, že určité politické řešení je „ideologické“, to jest není s to měnit základnu, zatímco všichni jsou přesvědčeni, že ji může změnit; 3. tvrdí se, že je zbytečná, pošetilá atd.; pak se začne tvrdit, že každá ideologie je jen „čisté“ zdání, zbytečná, pošetilá atd.

Je proto nutno rozlišovat mezi ideologiemi historicky organickými, to jest takovými, které jsou nezbytné pro určitou základnu, a ideologiemi neoprávněnými, uměle vykonstruovanými, „chtěnými“. Pokud jsou ideologie historicky nutné, mají platnost, a to „psychologickou“: organizují lidové masy a vytvářejí prostředí, v němž se lidé pohybují, uvědomují si své postavení, zápasí atd. Vykonstruované ideologie jsou pramenem jen individualistických „hnutí“, polemik atd. (nejsou sice zcela neužitečné, a sice protože jsou omylem, který je v protikladu k pravdě, kterou tak potvrzuje).

* N. Bucharin v Teorii historického materialismu (Populární pojednání o marxistické sociologii). Pozn. red.

Vzpomeňte si jen na Marxe, který často prohlašuje, že „stálost lidských předsudků“ je nutným prvkem určité situace. Říká to asi takto: „Až bude mít tento způsob myšlení sílu lidských předsudků“ atd. Jinde tvrdí Marx, že lidový názor má často tutéž moc jako síla hmotná nebo něco podobného nebo stejně důležitého. Analýza těchto výroků přispěje, jak se domnívám, k utvrzení pojmu „historický blok“, v němž obsahem jsou právě hmotné síly a formou je ideologie; přitom je ovšem rozdíl mezi obsahem a formou čistě rázu metodického, protože by nebylo možné chápat hmotné síly bez formy a ideologie by byly bez hmotných sil individualistickými výmysly.

Eddington prohlásil:* „Kdybychom vyloučili z lidského těla všech prostor prostý hmoty a spojili jeho protóny v jedinou masu, smrškl by se člověk, to jest lidské tělo tak, že by ho bylo sotva vidět mikroskopem.“ Toto tvrzení mocně zapůsobilo na G. A. Borgesa a uvedlo v pohyb jeho fantazii (viz jeho knihu).

Co však konkrétně znamená Eddingtonovo tvrzení? Jestliže je trochu promyslíme, zjistíme, že to vlastně nic neznamena, že je to jen tvrzení čistě teoretické. I kdyby bylo možno provést svrchu uvedenou redukci (ale kdo by byl s to jí provést?) a i kdyby se pak provedla v celém světě, vzájemné vztahy by se tím naprosto nezměnily a věci by zůstaly tak, jak jsou. Věci by se změnily, kdyby se změnili lidé nebo kdyby se určití lidé smršklí tímto způsobem tak, že by se proměnili (to je ovšem čirá hypotéza) v bytosti některých kapitol Gulliverových cest, ve kterých vystupují Liliputáni, obři a Borgese-Gulliver mezi nimi.

Ve skutečnosti jde zde pouze o slovní hříčku, o vědu neskutečnou, ne snad o novou vědeckou a filosofickou myšlenku; jde jen o to, jaké otázky nadhodit, aby byly uvedeny do tranzu prázdné hlavy. Přestává snad být hmota viděná mikroskopem hmotou skutečně objektivní a stává se jen výtvozem lidského ducha, který neexistuje objektivně a empiricky? Při této příležitosti bychom mohli citovat hebrejskou povídku o jedné dívce, která utrpěla malé, pranepatrné zranění, asi tak jako škrábnutí nehtem. V Eddingtonově fyzice a v mnoha jiných moderních vědeckých teoriích se ohromuje naivní čtenář jen tím, že se při označování určitých faktů používá schválně takových slov, aby se jimi mohla označovat libovolně fakta naprosto odlišná. Lidské tělo zůstane „hmotné“ v tradičním slova smyslu, i když „nová“ fyzika dokáže, že se skládá z 1/1,000 000 hmoty a z 999 999 částic

* Povaha hmotného světa, francouzské vydání, str. 20.

prázdná. Tělo je „porézní“ v tradičním slova smyslu a nestává se jím ve smyslu „nové“ fyziky teprve po Eddingtonově zjištění. Postavení člověka zůstává týmž, žádný ze základních životních pojmů tím není otřesen, a tím méně zvrácen. Poznámky různých Borgesů nakonec nanejvýš zesměšní každé subjektivní pojetí skutečnosti, které dovoluje podobné slovní hříčky.

Profesor Mario Camis* píše: „Uvažujeme-li o neobyčejné přesnosti těchto výzkumných metod, stále nám tane na mysli výrok jednoho účastníka posledního filosofického kongresu v Oxfordu, který, jak tvrdí Borgese, poznamenal, když mluvil o jevech nekočetně malých, k nimž se nyní obrací pozornost tolika lidí, že nelze je zkoumat nezávisle na subjektu, který je pozoruje. To jsou slova, která nutí k řádnému přemýšlení a která staví do popředí (z hledisek zcela nových) velké otázky subjektivní existence vesmíru a význam „myslových informací ve vědeckém myšlení.“ Pokud je známo, je to jeden z mála příkladů, jak mezi italské vědce pronikl fantastický způsob myšlení některých vědců, zvláště anglických, v „nové“ fyzice. Profesor Camis by měl uvažovat o tom, že jestliže Borgeseova poznámka nutí k zamýšlení, mělo by se nejprve uvažovat o této věci: věda, tak, jak je dosud chápána, nemůže už takto dále existovat, ale musí se přeměnit tak, že bude věřit tvrzení jednotlivých experimentátorů, protože pozorované fakty neexistují nezávisle na jejich duchu. Neprojevil se dosud veškerý vědecký pokrok v tom, že nové zkušenosti a nová pozorování opravily a rozšířily zkušenosti a pozorování předešlá? Mohlo by se to stát, kdyby se stále neopakovala daná zkušenost, i když by nemohla být kontrolována a rozšířena, protože se stále mění pozorovatelé a stále se zdůrazňují nové a originální vnitřní souvislosti? Povrchnost Camisova pozorování vyplývá přímo z textu článku, z něhož pochází zmíněný citát, protože v něm Camis vysvětluje implicitně, jak se výrazu, který uvedl Borgese u vytržení, může a musí rozumět ve smyslu čistě empirickém, a ne filosofickém. Camisův referát je recenzí díla *On the principles of renal function* (Základy funkcí ledvin) od Gösta Ekeborna (Stockholm, 1931). Mluví v něm o pokusech s částicemi tak malými, že je ani nelze popsat (a tomu nutno rozumět i ve smyslu relativním), slovy, která by měla mít platnost i pro jiné vědce; přitom se však nedaří experimentátorovi odmyslet si svou vlastní osobnost a zobjektivizovat svá

* Viz *Nuova Antologia* z 1. listopadu 1931 v rubrice Biologické a lékařské vědy.

pozorování: každý experimentátor musí dojít k vědeckému pozorování svými vlastními prostředky, přímo a tak, že sleduje přesně celý proces. Předpokládejme toto: Žádné mikroskopy neexistují a jen někteří lidé mají přirozenou vizuální schopnost, která se rovná normálnímu oku vyzbrojenému mikroskopem. Při této hypotéze je jasné, že si nemůžeme zkušenosti pozorovatele, který má mimořádně dobrý zrak, odmyslit od jeho fyzické a psychické osobnosti a že se tyto zkušenosti nemohou „opakovat“. Jen vynález mikroskopu dovolil vyrovnat tyto hmotné podmínky, za nichž se děje toto pozorování, a dovolil všem vědcům opakovat týž pokus a kolektivně jej rozšířit. Ale tato hypotéza umožňuje zjistit a zpozorovat jen část nesnází, protože při vědeckých pokusech nehraje úlohu jen schopnost vizuální. Camis prohlašuje: „Ekehorn propíchne klubíčko ledviny žáby trubičkou; příprava tohoto zákroku vyžaduje takovou jemnost a závisí na tolika nedefinovatelných a nenapodobitelných manuálních ‚intuicích‘ experimentátora, že sám Ekehorn říká, když popisuje šikmý řez skleněné kapiláry, že nemůže dát doslovný návod, nýbrž že se musí spokojit ‚s neurčitým návodem‘.“ Je omylem domnívat se, že se s podobnými jevy setkáváme jen při vědeckém pokusu. Ve skutečnosti jsou v každé továrně při určitých průmyslových operacích vyžadujících přesnosti zvláštní specialisté, jejichž schopnost závisí právě jen na větší citlivosti zraku, hmatu a rychlosti gesta. V knihách Forda možno na to najít vhodné příklady: v boji proti tření (aby se dosáhlo povrchů bez sebemenší zrnitosti a hrbolatosti, a následkem toho i velké úspory materiálu), byly učiněny neuvěřitelné pokroky pomocí elektrických strojů, které dovolují naprostou přilnavost materiálu, které by jinak člověk sám nemohl dosáhnout. Je nutno připomenout jeden fakt, o kterém mluví také Ford, že se totiž jednomu skandinávskému technikovi podařilo dosáhnout u ocele takové hladkosti povrchu, že je nutno síly několika centů, aby se od sebe tyto povrchy, které k sobě přilnuly, odtrhly.

To, co zde připomíná Camis, nesouvisí vůbec s fantastickými tvrzeními Borgesovými a s jeho prameny. Kdyby bylo pravda, že si nelze představit fakt, že nekonečně malé jevy, o nichž se mluvilo, se nemohou pozorovat nezávisle na subjektu, který je pozoruje, nebyly by ve skutečnosti ani „pozorovány“, nýbrž „pozorovatelem vytvářeny“, a staly by se tak pouhým výtvozem fantastické intuice každého jednotlivce. Naskýtá se také otázka, zda týž jednotlivec může „dvakrát“ vytvářet (pozorovat) týž fakt. Nešlo by ani o so-

lpsismus, nýbrž o tvoření věcí a o čarodějnictví. Pak by předmětem vědy nebyly tyto (neexistující) jevy, nýbrž jen tyto fantastické instance, jak je tomu u děl uměleckých. Většina vědců, kteří by neměli tvůrčí schopnosti, by pak studovala vědecky malou skupinku velkých vědců-divotvůrců. Jestliže se však jev přes všechny praktické nesnásky, které tkví v různé individuální čivosti, přece opakuje a mohou jej aktivně pozorovat různí vědci nezávisle na sobě, pak Borgesovo tvrzení znamená jen tolik, že je to vlastně jen pouhá metafora, která má naznačit nesnásky tkvící v popisu a v objektivním znázornění pozorovaných jevů. Tuto nesnásky není tak těžké vysvětlit, a to 1. literární neschopností vědců, kteří jsou metodicky schopni popsat a vykládat jen jevy makroskopické; 2. neschopností obecného jazyka vytvořeného také jen pro jevy makroskopické; 3. poměrně pomalým vývojem věd zabývajících se mikroskopickými věcmi, u kterých je nutno teprve rozvinout metody a kritéria, aby je mohla širší veřejnost pochopit z literárního popisu (a nejen z přímého vidění při pokusu, které je privilegiem nepatrného množství lidí); 4. je nutno ještě připomenout, že mnoho pokusů týkajících se nejmenších jevů jsou vlastně pokusy nepřímé a „řetězové“, jejichž výsledek „se vidí“ ve výsledcích, a ne v aktu (tak je tomu například při pokusech Rutherfordových).

V každém případě jde o počáteční a přechodnou etapu nové vědecké epochy, která s sebou přinesla pod vlivem velké rozumové a morální krize novou formu „sofistiky“, která se dovolává klasických sofismat o Achillovi a želvě, o hromadě a zrníčku, o šípů vystřeleném v luky, který musí stále letět atd. Tato sofismata přesto přese všechno představovala určité období ve vývoji filosofie a logiky a přispěla k zjemnění nástrojů myšlení.

Je nutno sebrat všechny dosavadní definice vědy (ve smyslu věd přírodních). Je to „studium jevů a jejich zákonů podobnosti (pravidelnosti), koexistence (koordinace) a následnosti (příčinnosti)“. Jiné názory, které přihlížejí k řádu, který zavádí věda mezi jevy, takže je může lépe myšlenkově ovládnout a zvládnout, aby mohly lépe působit, definují vědu jako „nejekonomičtější popis skutečnosti“.

Nejdůležitější otázkou, na kterou nutno odpovědět, když studujeme pojem vědy, je tato: Může vůbec dát věda a jakým způsobem může dát „jistotu“ o objektivní existenci takzvané vnější skutečnosti? Pro obecný způsob myšlení tato otázka ani neexistuje; ale v čeho pochází tato jistota obecného způsobu myšlení? Hlavně z ná-

boženství (aspoň na západě z křesťanství); ale náboženství je ideologie, která je nejvíc zakořeněná a rozšířená; ale není to pravý důkaz toho faktu. Možno tvrdit, že je omylem žádat od vědy důkaz o objektivitě skutečna, protože tato objektivita je vlastně světovým názorem a filosofií, a nemůže být proto vědeckým faktem. Co může dát v tomto ohledu věda? Věda třídí počítky, základní prvky našeho poznání: pokládá určité počítky za přechodné, za zdánlivé a za klamné, protože závisejí na zvláštních individuálních podmínkách, a jiné zase za trvalé a stálé, a dokonce za nadřazené zvláštním individuálním podmínkám.

Vědecká práce má dvě hlavní stránky: jednak neustále opravuje způsob našeho poznání, koriguje a posiluje orgány, které zprostředkují naše počítky, vymýšlí nové a složité zásady indukce a dedukce, to jest zjemňuje samy nástroje naší zkušenosti a její kontroly. Jednak používá tohoto aparátu (hmotných i duševních nástrojů), aby se mohlo stanovit to, co je v počítcích nutné, a odlišit od toho, co je libovolné, individuální a pomíjející. Stanoví to, co je společné všem lidem, co mohou kontrolovat všichni lidé týmž způsobem a nezávisle na sobě při zachování stejných technických podmínek sloužících k tomuto zjištění. „Objektivní“ znamená vlastně jen toto: za objektivní skutečnost se pokládá ta skutečnost, která je potvrzena všemi lidmi a která je nezávislá na jakémkoli stanovisku, ať už jde o stanovisko čistě individuální či o stanovisko některé skupiny.

Ale v jádru je i toto zvláštní světový názor, ideologie. Tento názor je ve svém celku i svou tendencí přijatelný pro filosofii praxe; naproti tomu však nutno zamítnout obecný způsob myšlení, ačkoli materiálně dochází k týmž závěrům. Obecný způsob myšlení potvrzuje objektivitu reálna jen potud, pokud byla skutečnost, to jest svět, stvořena od boha nezávisle na člověku a před člověkem; je to jen výraz mytologického pojetí světa. Jinak když obecné myšlení popisuje tuto skutečnost, upadá do nejhrubších chyb; z valné části zůstalo ještě ve fázi ptolemajovské astronomie, nedovede stanovit skutečné vztahy mezi příčinou a následkem atd., to jest pokládá za „objektivní“ určitou anachronickou „subjektivitu“, protože si ani nedovede představit, že může existovat subjektivní světový názor a co to vůbec znamená a může znamenat.

Je však všechno to, co věda tvrdí „objektivně“, pravdivé? Definitivně pravdivé? Kdyby byly vědecké pravdy definitivní, byla by už věda přestala existovat jako taková, jako bádání, jako nové expe-

rimentování, a vědecká činnost by se omezila na to, že by uváděla ve známost to, co už bylo objeveno. Naštěstí pro vědu tomu tak však není. Jestliže však nejsou ani vědecké pravdy definitivní a mají platnost jen přechodnou, pak je věda jen kategorií historickou, protože je stále v pohybu a stále se vyvíjí. Věda však nestanoví žádnou formu pro metafyzické „nepoznatelné“, nýbrž převádí to, co člověk nezná, na empirickou neznalost, která nevylučuje možnost poznání, ale činí poznatelnost závislou na vývoji fyzikálních přístrojů a na vývoji historické inteligence jednotlivých vědců.

Jestliže je tomu tak, nezajímá proto vědu ani tak objektivita skutečna, nýbrž člověk, který vypracovává své průzkumné metody, který neustále zdokonaluje své nástroje pomáhající smyslovým orgánům a logické výzbroji (do nich se počítá matematika) a sloužící k rozeznávání a k přesnému zjišťování, to jest tvoří pomocí technologie kulturu a světový názor, to jest vztah mezi člověkem a skutečností. Také snaha vědy hledat skutečnost mimo lidi (tomu nutno rozumět ve smyslu náboženském a metafyzickém) je pouhý paradox. Co by znamenala bez člověka skutečnost, že existuje vesmír? Celá věda je spojena s potřebami, životem a činností člověka. Čím by byla „objektivita“ bez činnosti lidí, která je po všech stránkách, tedy i po stránce vědecké, tvůrčí? Byla by chaosem, to jest ničím, prázdnotou, možno-li se tak vyjádřit, protože si skutečně nemůžeme představit jazyk a myšlenku, jestliže si nepředstavíme, že existuje člověk. Pro filosofii praxe nelze lidské bytí odtrhnout od myšlenky, člověka od přírody, činnost od hmoty, subjekt od objektu; jestliže připustíme takovéto odtržení, upadneme do různých forem náboženství nebo do nesmyslných abstrakcí.

Jestliže pokládáme vědu za základ života, jestliže uděláme z vědy světový názor par excellence, který odstraní z našeho myšlení všechny mlhavé ideologické iluze a který postaví člověka před takovou skutečností, jaká vskutku je, pak se octneme na stanovisku, že filosofie praxe potřebuje opírat se o něco filosofického, co je mimo ni. Vždyť ve skutečnosti je věda také nadstavbou, ideologií. Je možno však říci, že mezi nadstavbami zaujímá věda přední místo, a to už proto, že její působení na základnu má zvláštní ráz, že se rychleji rozvíjí a že její vývoj je souvislejší, zvláště po roce 1700, protože od té doby byla věda zvláště ceněna? Že věda je nadstavba, je také dokázáno tím, že byla dlouho v úpadku, že byla ve stínu jiné vládnoucí ideologie, totiž náboženství, které tvrdilo, že samo obsáhlo celou vědu; proto se

křesťané domnívali, že arabská věda a technika je čarodějnictví. Kromě toho se věda přes všechno úsilí vědců nikdy nejeví jako holá objektivní znalost; nám se jeví věda vždy jakoby zahalena jakousi ideologií, takže věda je vlastně konkrétní spojení objektivního faktu s hypotézou nebo s celým systémem hypotéz, které překonávají pouhý objektivní fakt. Je však přitom pravda, že je na tomto poli poměrně snadné odlišit objektivní poznání od systému hypotéz pomocí abstrakce, která tkví v samé vědecké metodologii, takže možno přijmout jednu hypotézu, a zamítnout druhou. Proto si může jedna sociální skupina přivlastnit vědu skupiny jiné, aniž by přitom přijala její ideologii (např. vulgární ideologii evoluční), takže potom jsou námitky Missiroliho a Sorela neplatné.

Je nutno poznamenat, že pro velmi povrchní chápání vědy vládne ve skutečnosti strašlivá neznalost faktů a vědeckých metod; to jsou ovšem věci velmi nesnadné a jsou čím dále tím nesnadnější, protože nastává čím dále tím větší specializace nových a nových vědeckých odvětví. Vědecká pověra vytváří tak směšné iluze a tak dětské náznaky, že sama náboženská pověra vychází z toho se ctí. Vědecký pokrok vzbudil víru v nového mesiáše, který skutečně zde na zemi ráj: přírodní síly bez lidské námahy, pouze pomocí čím dále tím dokonalejších strojů poskytnou společnosti v hojně míře všechno, co potřebuje, aby byly uspokojeny její potřeby a aby mohla žít v hojnosti. Proti této fantazii, jejíž zhoubnost je očividná (pověrečná abstraktní víra v zázračnou sílu člověka přispívá paradoxně k tomu, že se sám základ této síly stává neplodným a že se zcela ničí láska ke konkrétní a nutné práci, a na místo toho nastupuje fantazírování, jako by lidé kouřili nový druh opia), nutno bojovat různým způsobem: Nejdůležitější z toho by měla být lepší znalost základních vědeckých pojmů; toho by se dosáhlo tím, že by vědu popularizovali vážní vědci a badatelé, a ne snad jen vševědoucí novináři a domýšliví samoukové. Vždyť věda je chápána (čeká se totiž od ní příliš mnoho) jako nějaká vyšší magie; a proto se nedaří lidem odhadnout realisticky, co konkrétního věda poskytuje.

LOGICKÉ NÁSTROJE MYŠLENÍ

Metodologie Maria Goviho. Govi* je pozitivista; jeho kniha se snaží vzkřísit starý klasický pozitivismus a vytvořit tak jakýsi novopozitivismus. V jádru má slovo metodologie pro Goviho význam velmi omezený, totiž „úzká logika“: jemu jde totiž o vytvoření nové formální logiky bez veškerého obsahu, a to i tam, kde mluví o různých vědách (ty klasifikuje podle všeobecné metodologie, ale vždy jen vnějším způsobem), které řadí podle jejich zvláštní abstraktní logiky (specializované, ale abstraktní), kterou nazývá epistemologií. Govi dělí metodologii na dvě části: na všeobecnou metodologii neboli na vlastní logiku a na speciální metodologii neboli epistemologii.

Prvním a hlavním úkolem epistemologie je podle něho přesné poznání zvláštního poznávacího cíle, k němuž směřuje každé bádání, aby bylo potom možno stanovit prostředky a způsob, jak toho dosáhnout. Govi redukuje „oprávněné“ cíle lidského bádání na tři základní; tyto tři cíle představují všechno, co může člověk poznat. Možno však je konec konců převést na jeden jediný cíl, ačkoli jsou v podstatě různé. Dva z nich jsou konečné cíle poznávací, a to teoretické poznání a poznání skutečnosti, tj. praktické poznání toho, co se má nebo nemá dělat. Třetí cíl představují znalosti, kterých je třeba k dosažení předešlých cílů. V epistemologii jsou tedy tři části: věda teoretická neboli věda o skutečnosti, věda praktická a konečně věda o prostředcích k dosažení stanoveného cíle. Z toho vyplývá celá analytická klasifikace věd. Pojem „oprávněný“ je velmi důležitý v Goviho systému (tvoří část všeobecné metodologie neboli vědy o úsudku): každý soud, vzat sám o sobě, je buď pravdivý, nebo nepravdivý; posuzujeme-li ho subjektivně, totiž jako výsledek myšlení jednotlivce, je buď oprávněný, nebo neoprávněný. Soud může být uznán za pravdivý, nebo nepravdivý jen potud, pokud je uznán za oprávněný, nebo neoprávněný. Oprávněné soudy jsou ty, které jsou u všech lidí stejné (ať už je mají či si je teprve tvoří) nebo které se u všech stejně vytvářejí. Proto jsou oprávněné prvotní pojmy „přirozené“; bez nich bychom nemohli myslet. Dále jsou to vědecké pojmy vytvořené metodicky, prvotní soudy a soudy odvozené metodicky od soudů oprávněných.

Tyto věci jsou vzaty z článku Metodologie a agnosticismus (Metodologia e agnosticismo), uveřejněného v *Civiltà Cattolica* z 15. listopadu 1930.

Zdá se, že Goviho kniha je zajímavá už pro historický materiál, který autor uvažoval zvláště na poli všeobecné i zvláštní logiky, problému poznání, teorií o původu pojmu, klasifikace věd, rozlišování lidského poznatelná, různých názorů a dělení

* Srov. Mario Govi, *Základy metodologie. Logika a epistemologie*. Torino, Bocca, 1929, str. 579.

věd na teoretické a praktické atd. Govi nazývá svou filosofii „empiricko-integrální“ a odlišuje ji od koncepce náboženské a racionalistické, v níž vládne kantovská filosofie; odlišuje ji také, ale jen druhotně, od koncepce „empiricko-partikularistické“ (to jest pozitivismu). Od pozitivismu se liší tím, že se staví proti jeho některým výstředkům, to jest že popírá nejen každou náboženskou metafyziku nebo racionalistickou metafyziku, nýbrž také každou možnost a oprávněnost metafyziky. Připouští sice oprávněnost metafyziky, ale jen potud, pokud je založena na čistě empirii (!) a pokud je vytvořena a posteriori na základě zvláštních reálných věd.*

Dialektika jako část formální logiky a retoriky. O tom, jak pojmají dialektiku novotomisté, viz knihu *Dialektika (Dialettica)*, kterou napsali jezuité Liberatore a Corsi.** Liberatore, který byl jedním z nejslavnějších jezuitských polemiků, byl ředitelem časopisu *Civiltà Cattolica*.

Také si nutno všimnout dvou svazků *Dialektiky* katolíka B. Labanca. Plechanov chápe ve svých *Základních problémech* (kapitola *Dialektika a logika*) dialektiku jako úsek formální logiky, jako logiku pohybu proti logice statické. Souvislost mezi dialektikou a rétorikou je i dnes vyjádřena v obecném jazyce, a to ve vyšším slova smyslu, to jest když se chce naznačit vyšší druh rétoriky, ve které je dedukce a spojení mezi příčinou a následkem podáno zvláště přesvědčivě; avšak ve smyslu pejorativním se tím naznačuje řečnictví dryádnické, které chce ohromit nevzdělance.

Čistě metodická cena formální logiky a metodologie. K formální logice a metodologii možno přistupovat bez „filologie“. Také filologie má význam čistě metodický, podobně jak je tomu se vzděláním. Obdobný úkol mají i vědy matematické. Jestliže pochopíme, že logika má cenu jen metodickou, má formální logika svůj význam a svůj obsah (obsah je v její funkci), jako mají svou cenu a svůj význam pracovní nástroje a nářadí. Skutečnost, že se může pilníku užívat bez rozdílu k pilování železa, mědi, dřeva, různých kovových slitin atd., neznamená ještě, že je toto slovo „bez obsahu“, čistě formální atd. Tak má také formální logika svůj vlastní vývoj, svou historii atd. Můžeme se jí učit, můžeme ji dále rozvíjet atd.

Technika myšlení. V této věci je nutno si všimnout tvrzení obsažené v *Anti-Dühringu*,*** že umění zacházet s pojmy není nic vrozeného nebo daného ve společenském vědomí, ale je to technika myšlení, která má dlouhé dějiny, které nejsou ani kratší ani delší než dějiny pokusného bádání v přírodních vědách.†

Když Croce cituje tato slova, poznamenává v závorkách, že zde nejde o pojem „nově utvořený“, nýbrž že se vyskytuje všeobecně již před Engelsem. Zde však nejde o větší nebo menší originalnost nebo novost pojmu: jde o jeho důležitost a o místo, které musí zaujímat ve filosofii praxe; jde také o to zjistit, zda má ten „praktický a kulturní“ dosah, jaký má mít. Právě na tento pojem je nutno se

* Srovnej, kolik Goviho teorií je vzato z anglických novorealistů a zvláště z Bertranda Russella.

** Neapol, Tipografia commerciale, 1930.

*** Stuttgart, 1894, str. XIX.

† Citováno podle Croceho *Historického materialismu a marxistické ekonomie*, 1921, IV, str. 31.

odvolat, abychom porozuměli tomu, co chce říci Engels, když píše, že po novotách které přinesla filosofie praxe, zůstává ze staré filosofie mezi jinými věcmi i formální logika. To prohlašuje Croce ve své studii o Hegelovi; přitom upozorňuje na to vykfíčníkem. Croceho údiv nad rehabilitací formální logiky, která je, jak se zdá, obnažena v tvrzení Engelsově, musí se vyložit v souvislosti s jeho učením (např. u „technice umění“), jakož i s celou řadou jeho jiných názorů, které tvoří souhrn jeho skutečného „antihistorismu a metodické abstrakce“ (jeho rozdíly, jejichž metodický princip si pokládá Croce za zásluhu zavedenou do „dialektické tradice“, odcházejí z vědeckého principu příčinou „abstraktnosti“ a antihistorismu při jejich formalistických aplikacích). Ale analogie mezi „technikou umění“ a „technikou“ myšlení je povrchní a klamná, aspoň po určité stránce. Vždyť může existovat umělec, který „vědomě“ a „úmyslně“ nechce nic znát z předchozí umělecké techniky (svou techniku si prostě odvodí ze svého zdravého rozumu); ale to se nemůže stát ve vědě, kde existuje a musí existovat pokrok, kde pokrok poznání je úzce spojen s pokrokem nástrojů, techniky a metodologie a je přímo jimi podmíněn, jak je tomu v experimentálních vědách v užším slova smyslu.

Je nutno si položit přímo otázku, zda moderní idealismus a zvláště croceismus není proto, že redukuje filosofii na metodologii dějin, vlastně pouhou „technikou“; zda právě pojem „spekulace“ není vlastně „technickým bádáním“, zaměřeným směrem vyšším, méně vnějším a méně materiálnějším, než bylo bádání, které vyvrcholilo ve struktuře scholastické formální logiky. Zdá se, že není daleko od takového stanoviska Adolfo Omodeo, když píše v časopise *Critica* dne 20. července 1932 na str. 295: „Loisy, který má zkušenosti s teologickými systémy, nedůvěřuje systematickým filosofickým. Bojí se, že formulace systému ubije každý zájem o konkrétní dějiny, že deduce více děle dialektická zničí jakoukoli náplň skutečné duchovní formace. Vždyť ve všech pokantovských filosofických systémech, které usilují o věhstorický pohled, je zcela jasná metahistorická tendence, která by sama chtěla vytvořit metafyzický pojem ducha. Loisy upozorňuje, že tatáž potřeba dala v Itálii podnět k pokusu redukovat filosofii na čistou metodologii bez historie, a to v protikladu k metafyzické ješitnosti, která pohrdá „hrubou materiálností historie“. Vysvětluje dosti dobře svůj názor při problému morálky, odmítá filosofické formulky, protože odstraňují vzhledem k morálce problém života a mravního vlivu, tvoření osobnosti a vědomí, to jest to, co jsme zvyklí nazývat historičností ducha, která není důsledkem abstraktní filosofie. Ale snad je tento požadavek trochu nepřiměřený, takže se až neuznává funkce filosofie jako metodické kontroly našich pojmů.“

V tvrzení Engelsově je vidět, i když to není vyjádřeno naprosto kategoricky, tento metodický požadavek, který je tím naléhavější, čím víc je tato věc, která se rozumí sama sebou, určena ne tak pro intelektuály a pro takzvané vzdělané třídy, nýbrž pro nevzdělané lidové masy, které si ještě musí osvojit formální logiku a neujákadnější pravidla myšlení a jazyka. Může vzniknout otázka, jaké místo má zaujmout taková technika v rámci filosofické vědy; zda má být součástí vědy samé, zda bude vypracována, či má to být vědecká propedeutika a má být vypracována jako propedeutika. (Zrovna tak se nemůže popřít v chemii důležitost katalyzátorů, protože po nich nezůstane ve výsledné látce ani stopy.) Pro dialektiku je problém tvůrčí je novým způsobem myšlení, novou filosofii, ale je také proto i novou technikou. Což není princip rozlišování u Croceho, a proto také všechny jeho polemiky

s gentiliovským aktualismem snad také jen otázkou čistě technickou? Možno oddělit technický fakt od faktu filosofického? Možno jej ovšem izolovat, ale to jen z důvodů metodických. Proto je nutno zdůraznit důležitost techniky myšlení při tvorbě didaktických programů. Techniku myšlení nelze proto srovnávat se starou rétorikou. Tu nevytvořili umělci, jako nevytvořili ani vkus ani stanoviska k posuzování krásy: byli dobří jen k tomu, aby vytvořili kulturní „konformismus“ a jazyky běžný mezi literáty. Technika myšlení, jestliže bude vypracována jako technika, nevytvoří jistě velké filosofy, ale stanoví kritéria nutná k posuzování a ke kontrole a opravě to, co je zvráceného v obecném způsobu myšlení.

Bylo by zajímavé srovnat techniku obecného způsobu myšlení, filosofie člověka z ulice s technikou soustavného a rozvážlivého myšlení. Také v této věci platí Macaulayovo pozorování o logických slabínách kultury vzniklé z počátků řečnických a deklamačních.

Také je nutno si lépe všimnout otázky studia techniky myšlení jako propedeutiky, jako procesu tvoření; přitom však nutno být opatrný, protože obrazné rčení „technický nástroj“ nás může uvést v omyl. Mezi „technikou“ a „myšlením in actu“ je více totožnosti, než kolik jí je v experimentálních vědách mezi „materiálními nástroji“ a vědou v pravém slova smyslu. Snad si možno představit hvězdáře, který nedovede použít svých nástrojů (může mít vědecký materiál, který nutno vědecky zpracovat, od ostatních pracovníků), protože vztahy mezi „hvězdářstvím“ a „hvězdářskými přístroji“ jsou jen vnější a mechanické a protože ve hvězdářství existuje také určitá technika myšlení vedle techniky týkající se používání hvězdářských přístrojů. Básník nemusí dovést číst a psát: po určité stránce si může i myslitel dát přečíst a napsat všechno, co ho zajímá, co se týká druhých nebo co sám už vymyslel. Protože se čtení a psaní týkají paměti, je to jen jakási pomoc paměti. Technika myšlení se nemůže srovnávat s těmito úkony; můžeme však říci, že je důležité naučit se této technice, jako je důležité naučit se číst a psát, ačkoli se to netýká filosofie, jako čtení a psaní nezajímá básníka jako básníka.

Filosofické a vědecké esperanto. Protože se dobře nerozumí historické povaze jazyků, a proto i filosofii, ideologii a vědeckým názorům, vzniká tendence, která je společná všem formám myšlení (tedy také myšlení idealisticko-historickému), pokládat se za jakési esperanto nebo volapük filosofie a vědy. Možno říci, že se tak ustálil (ovšem v různých formách více méně výrazných) poměr primitivních národů k jiným národům, s nimiž byli ve styku. Každý primitivní národ nazýval (nebo nazývá) sebe slovem, které značí „člověk“, a jiné národy slovem, které značí „němý“ nebo „blábolící (barbar)“, pokud neznal jazyk těch lidí. (Tak došlo k nádhernému paradoxu, že slovo kanibal neboli lidožrout znamená původně, to jest etymologicky, „pravý, skutečný člověk“.) Pro filosofické a vědecké esperantisty je všechno, co není vyjádřeno jejich vlastním jazykem, šilenstvím, předsudkem, pověrou atd.; sami totiž přeměňují (a to se děje obdobně u každého, kdo myslí sektářsky) v morální úsudek a v psychiatrickou diagnózu všechno, co by mělo být jen historickým úsudkem. Mnoho stop této tendence je v Populárním pojednání. Filosofický esperantismus je zakořeněn zvláště v pozitivistických a naturalistických názorech; největším výtvozem této mentality je „sociologie“. Tím se vysvětlí tendence k abstraktní „klasiifikaci“, metodologismu a k formální logice. Logika a obecná metodologie se často chápou tak, jako by existovaly samy o sobě, jako matema-

tické formule, odvozené z konkrétního myšlení a z jednotlivých konkrétních věd (to je zrovna tak, jako by se předpokládalo, že jazyk existuje ve slovníku a v mluvnici, technika mimo práci a konkrétní činnost atd.). Ostatně nesmíme se domnívat, že „protiesperantistický“ způsob myšlení znamená skepticismus, agnosticismus nebo eklekticismus. Je jisté, že každá forma myšlení se musí sama udržovat jako „exaktní“ a „pravdivá“ a musí potírat jiné formy myšlení, ale „kriticky“. Tak vzniká otázka míry „kriticizmu“ a „historičnosti“, která je obsažena v každé formě myšlení. Filosofie praxe se stává tím, že odkazuje „spekulativnost“ do jejích spravedlivých mezí (totiž tím, že popírá, že je „spekulativnost“, jak jí rozumějí také historikové idealismu, hlavním znakem filosofie), jasnou historickou metodologií daleko úžeji spjatou se skutečností a s pravdou.

PŘELOŽITELNOST VĚDECKÉHO A FILOSOFICKÉHO JAZYKA

Když pojednával Ilič r. 1921 o organizačních otázkách, napsal nebo řekl asi toto: „Nedovedli jsme přeložit to, co jsme řekli, do evropských jazyků.“

Je nutno rozřešit tuto otázku: je vzájemná přeložitelnost různých filosofických a vědeckých jazyků typickým „kritickým“ prvkem každého světového názoru nebo to snad platí jen pro filosofii praxe (organicky) a snad jen částečně pro jiné filosofie? Přeložitelnost předpokládá, že určitá civilizační fáze se vyjadřuje v kultuře „v jádru“ stejně, i když je každý jazyk ze stanoviska historického jiný, totiž daný zvláštní tradicí každé národní kultury a každého filosofického systému, převahou duševní nebo praktické činnosti atd. Proto je nutno vyzkoumat, zda je možno navzájem přeložit výrazy pocházející z různých etap civilizace, pokud tyto fáze navazují na sebe, a proto se navzájem doplňují, nebo zda může být daný výraz přeložen pomocí výrazu pocházejícího z předešlé doby téže civilizace, protože je výraz z předešlé etypy srozumitelnější než jazyk daný atd. Zdá se, že možno prohlásit, že jen ve filosofii praxe je „překlad“ vskutku organický a přesný, zatímco z jiných hledisek je to často jen pouhá hra generačních „schematismů“.

Stať ze Svaté rodiny, ve které se tvrdí, že Proudhonova politická francouzština odpovídá jazyku německé klasické filosofie, takže se dá do ní lehko přeložit, je velmi důležitá pro pochopení některých otázek filosofie praxe a pro vyřešení mnohých zdánlivých protikladů v historickém vývoji; také pomůže při odpovědi na několik povrchních námitek namířených proti této historiografické teorii (kromě toho také umožní potříť některé mechanistické abstraktismy).

Je nutno se podívat, zda tento kritický princip může být srovnáván nebo směřován s obdobnými tvrzeními. V zářijovém a říjnovém čísle Nových studií právních, ekonomických a politických (Nuovi Studi di Diritto, Economia e Politica) čteme v poznámce na str. 303 k ote-

vřenému dopisu Luigiho Einaudiho Rudolfu Beninimu, nazvaném „Existuje ze stanoviska historického domnělý odpor ekonomů k pojetí výrobního státu?“, toto:

„Kdybych měl takovou podivuhodnou schopnost, jako měl v nejvyšší míře můj nemrtvý přítel Vailati, totiž převést jakoukoli teorii z jazyka geometrického do jazyka algebraického, z jazyka hedonistů do jazyka Kantovy morálky, z ekonomické terminologie čistě normativní do terminologie praktické, mohl bych se pokusit zpět převést nějakou stránku ze Spirta do tvé formalistické terminologie nebo spíše do klasické terminologie ekonomické. Byly by to vsuktu užitečné pokusy, eseje asi takové, o kterých vypráví Loria (z něhož jsem se v mládí pokusil přeložit postupně nějaký ten jeho ekonomický důkaz nejprve do jazyka Adama Smitha, pak do jazyka Ricardova a naposledy do jazyka Marxe, Stuarta Milla a Keynesa). Ale jsou eseje, které se po napsání (tak to také dělal Loria) dávají do náruky. Jsou dobré k tomu, aby nás naučily skromnosti, když se nám najednou zdá, že jsme objevili něco nového. Vždyť jestliže se může tato nová terminologie vyjadřovat svými vlastními slovy a přesto zapadnout do myšlenek starých ekonomů, je to znamením, že v jejich názorech něco bylo. Ale nemohou a nesmí být překážkou toho, aby každá generace užívala takového jazyka, který je nejvhodnější pro její způsob myšlení a k tomu, aby porozuměla světu. Znova se píše dějiny; proč by se neměly opět napsat dějiny ekonomie, která první použila termínů, jako výrobní náklady, užítkovost a která první psala o statické a pak o dynamické rovnováze?“

Metodologickokritické stanovisko Einaudiho je dosti úzké a týká se spíše zvláštního jazyka vědeckých badatelů než jazyka národních kultur. Einaudi se dotýká názorů, který hájí někteří italsí pragmatičtí, jako je Pareto a Prezzolini. Ve svém dopise si stanoví kritické a metodické cíle dosti omezené; chce udělit malou lekci Ugovi Spirtovi,⁴⁰ u něhož je často novota názorů a metoda kladení otázek problémem čistě jen verbálním, terminologickým problémem jeho osobní hantýrky a hantýrky jeho skupiny. Přece však si nutno všimnout, zda to není první stupeň většího a hlubšího problému, který je už obsažen v teziích Svaté rodiny.

Jako dva „vědci“, vyrostlí na stejných kulturních základech, si myslí, že obhájí různé pravdy jen proto, že užívají různého vědeckého jazyka (tím ovšem není řečeno, že není mezi nimi rozdíl a že ten rozdíl nemá svůj význam), tak dvě národní kultury, které jsou vyjádřením civilizace v podstatě podobné, myslí, že jsou různé, protikladné, protichůdné, jedna že je vyšší než druhá, protože užívají jazyka, z nichž každý je zakotven v různých tradicích, z nichž každý byl vytvořen činností typickou a charakteristickou pro každou kulturu

zvláště; politicko-právní jazyk ve Francii — filosofický, doktrinářský a teoretický jazyk v Německu. Dějepisec dovede obě tyto civilizace vysvětlit, dovede jednu převést na druhou. Toto „převedení“ nelze samozřejmě provést „dokonale“ do všech podrobností, někdy i důležitých (ale do kterého jazyka je možno přeložit naprosto přesně všechno to, co je v jiném jazyce? Které slovo možno naprosto přesně přeložit do cizího jazyka?), ale možno tak učinit „v tom nejpodstatnějším“. Je také zcela možno, že jeden jazyk je dokonalejší než druhý, ale nikdy to není v tom, co zdůrazňují ti, kdož jím hlavně píší, a ti, kdož jej vykládají; nikdy to zvláště nelze říci o jazyku jako o celku: ke skutečnému pokroku civilizace dochází spoluprací všech národů a z popudu jednotlivých národů; ale takové popudy se téměř vždycky týkají určité kulturní činnosti a skupin problémů.

Gentiliho filosofie je dnes jedna z filosofí, které dávají hlavní důraz na „slova“, na „terminologii“, na „hantýrku“ a která pokládá za nové „výtvory“ nové výrazy, které nejsou ostatně vždy nejšťastnější voleny a nejsou nejvhodnější. Einaudiho poznámka proto rozhořčila Uga Spirita; ale tomu se však nepodařilo dát na to případnou odpověď.

Poznámku autora Svaté rodiny o tom, že francouzský politický jazyk se vyrovná jazyku klasické německé filosofie, vyjádřil básnický básník Carducci, který prohlásil: „Stáli hlavu bohu Immanuelu Kantovi a králi Maxmiliánovi Robespierrovi.“ K tomuto přirovnání, které učinil Carducci mezi praktickou politikou M. Robespierra a spekulativním myšlením Immanuela Kanta, uvádí Benedetto Croce celou řadu velmi zajímavých filologických důkazů; ale pro Croceho mají tyto důkazy dosah čistě filologický a kulturní, nikoli však teoretický a „spekulativní“. Carducci vzal tuto myšlenku z třetí knihy díla Heinricha Heina, nazvaného *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, 1834. Ale ani u Heina není srovnání Robespierra a Kanta původní. Croce, který chtěl vypátrat původce tohoto srovnání, píše, že našel na to vzdálenou narážku v dopise, který napsal Hegel dne 21. července 1795 Schellingovi*; tuto myšlenku pak rozvinul sám Hegel ve svých přednáškách o dějinách filosofie a o filosofii dějin. V prvních Přednáškách o dějinách filosofie praví Hegel, že filosofie Kanta, Fichta a Schellinga obsahuje aspoň ve své formě revoluční myšlenku, ke které se dospělo „v Německu v posledních

* Viz *Briefe von und an Hegel*, Leipzig, 1887, I, 14—16.

letech, to jest ve velké době všeobecných dějin, kterou tvořily jen dva národy, to jest Němci a Francouzi, každý z opačného stanoviska, nebo spíše právě proto, že stály na opačném stanovisku.“ Proto když se tento nový princip „objevil v Německu jako duchovní pojem,“ v Francii se projevil „jako působící skutečnost“.* V Přednáškách o filosofii dějin vykládá Hegel, že princip formální vůle a abstraktní svobody, podle něhož je „prostá jednota sebeuvědomění, já, naprosto nezávislou svobodou a zdrojem všech všeobecných určení“, „zůstal u Němců pouhou klidnou teorií, zatímco se Francouzi pokusili jej uskutečnit v praxi.“** Právě tento Hegelův pasus je parafrázován, jak se zdá, ve Svaté rodině, kde se hájí Proudhonovo tvrzení proti tvrzením Bauerovým, nebo jestliže se přímo nehájí, aspoň se vysvětluje podle této hermeneutické hegelianské zásady. Ale Hegelův pasus je, jak se zdá, daleko důležitější jako „zdroj“ myšlenky vyjádřené v Tezích o Feuerbachovi, že totiž „filosofové svět jen vysvětlovali, a nyní jde o to jej změnit“; to znamená, že se filosofie musí stát politikou, aby byla ověřena i praxí, aby mohla být nadále filosofii, podle které se musí „klidná teorie“ uplatnit v praxi, musí se proměnit v „působící skutečnost“; je to také pramen Engelsova tvrzení, že německá klasická filosofie má oprávněného dědice v německém národě*** a konečně jako prvek pro teorii o jednotě teorie a praxe.

A. Rava upozorňuje ve své knize *Introduzione allo studio della filosofia di Fichte* (Úvod do studia Fichtovy filosofie, Modena, Formiggiani, 1909, str. 6—8 a n.) Croceho, že už r. 1791 srovnával Hegesen v jednom dopise Reinholdovi obě revoluce; že Fichtův spis z r. 1792 o francouzské revoluci je prodehnut myšlenkou o příbuznosti mezi dílem filosofů a politickými událostmi, že r. 1794 také Schumann srovnával tyto dvě revoluce a přitom podotkl, že Velká francouzská revoluce „ukázala z vnějška, že je nutno stanovit základní lidská práva“, kdežto německá filosofická reforma „ukazuje z vnitřka prostředky a cestu, jak je možno a nutno učinit zadost této potřebě“. Právě toto srovnání dalo r. 1797 popud k vydání satirické brožury proti Kantově filosofii. A Rava uzavírá, že to „srovnání bylo tehdy ve vzduchu“.

* Viz *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1844, III, str. 485.

** Viz *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin, 1848, str. 531 a 532.

*** V Engelsově textu stojí „německé dělnické hnutí“ místo „německý národ“ (poznámka redakce).

Toto srovnání se velmi často opakovalo během 19. století (srovnej například Marx v Kritice Hegelovy filosofie práva a „rozšířilo“ se vlivem Heinovým. V Itálii několik let před Carduccim nacházíme něco podobného v dopise Bertranda Spaventy, nazvaném Pokrytectví, pozitivismus a racionalismus a uveřejněném v květnu 1868 v Rivista bolognese (Boloňská revue) a znovu otištěném ve Scritti filosofici (Filosofických spisech, vydaných G. Gentilem, str. 301). Croce nakonec dělá jakousi výhradu k tomuto srovnání, pokud se týče „tvrzení o vztahu logickém a historickém“. „Protože je pravda, že Kantovi, který byl stoupencem teorie o přirozených právech, dosti dobře vyhovuje na poli faktů Velká francouzská revoluce, je také pravda, že Kant náleží vlastně k filosofii 18. století, která předcházela a měla vliv na zmíněné politické hnutí; tam, kde Kant otvírá nové perspektivy budoucnosti, to jest kde tvoří „aprioristickou syntezí“, je prvním článkem nové filosofie, která překonává filosofii, která se vtělila ve Velkou francouzskou revoluci.“ Tato Croceho výhrada je pochopitelná, ačkoli není zcela vhodná a oprávněná, protože právě místa z Hegela, která uvádí Croce, ukazují, že nejde jen o pouhé srovnání Kanta s Robespierrem, nýbrž o srovnání daleko širší a obecnější, totiž o srovnání mezi francouzským politickým hnutím jako celkem a německou filosofickou reformou jako celkem. Je samozřejmé, že Croce má rád „tichou teorii“, a ne „působící skutečnost“, že se mu proto zdá, že je teoretická reforma důležitější než reforma uskutečněná v praxi; takovýmto způsobem působila německá filosofie v Itálii za doby obrození, totiž liberální „umírněnost“ (v užším slova smyslu „národní svobodou“), ačkoli se u De Sanctise cítí jasně rozpor mezi tímto „intelektuálním“ stanoviskem, jak vysvítá z jeho článku v Sinistra (Levice) a v jeho jiných spisech, zvláště v Scienza e vita (Věda a život), v jeho článcích o verismu atd. Proto by bylo nutno celou tuto otázku znova prozkoumat, znova prostudovat všechny odkazy, které uvádí Croce a Rava, najít další a zařadit je do rámce otázky přeložitelnosti jazyků; vždyť dvě struktury, které mají podobné základy, mají i „rovnocennou“ nadstavbu a jsou navzájem přeložitelné, ať jsou vyjádřeny v jakémkoli národním jazyce. Toho si už byli vědomi současníci Velké francouzské revoluce; a to je jistě nanejvýš zajímavé.*

* Croceho poznámky o srovnání, které udělal Carducci mezi Robespierrem a Kantem, byly uveřejněny v druhé řadě jeho Kritických rozhovorů (Conversazioni critiche), str. 292 a n.

Tradiční výrok, že je „anatomie“ společnosti tvořena její „ekonomií“, je pouhou metaforou odvozenou z diskusí kolem přírodních věd a klasifikace živočišných druhů; tato klasifikace vstoupila do „vědecké fáze“ právě v tom okamžiku, když se odtrhla od anatomie a zbavila podružných a nepodstatných znaků. Tato metafora byla také oprávněna pro svou popularnost; poskytovala totiž veřejnosti, která ještě nebyla dosti intelektuálně vytříbená, snadno srozumitelné schéma (na tuto skutečnost se bohužel téměř nikdy nedbá; filosofie praxe tím, že si vzala za úkol reformovat duševně i mravně společenské vrstvy kulturně zanedbané, uchyluje se často k metaforám, které jsou často „hrubé a násilné“ ve své lidovosti). Studium jazykového a kulturního původu nějaké metafory, které se užívá k označení nějakého nově objeveného pojmu nebo vztahu, může přispět k pochopení samotného pojmu, pokud se týká kulturního světa historicky přesně určeného, ve kterém vznikl; zrovna tak je užitečné stanovit hranice samé metafory, to jest zabránit tomu, aby se stala automatickou a mechanickou. Experimentální a přírodní vědy byly v jisté době „vzorem“, „typem“; a protože se sociální vědy (politika a dějepisectví) snažily nalézt objektivní a vědecký základ, který by byl s to jim dát tutéž jistotu a energii, jakou mají vědy přírodní, pochopíme snadno, že se sáhlo k přírodním vědám, aby se utvořil jazyk společenských věd.

Ostatně je nutno z tohoto stanoviska dělat rozdíl mezi dvěma zakladateli filosofie praxe, protože jejich jazyk nemá stejný kulturní původ a protože jejich metafory prozrazují jejich různé zájmy.

Jiné „jazykové“ hledisko je spojeno s vývojem věd právních; v úvodě ke Křitice ekonomie se praví, „že nelze posuzovat historickou dobu podle toho, co si sama o sobě myslí“, to jest podle souhrnu jejich ideologií. Tento princip nutno spojit s jiným principem, téměř soudobým, podle něhož nemůže soudce soudit obžalovaného za to, co si obžalovaný myslí sám o sobě a o svých vlastních činech nebo chybách (to však neznamená, že nové dějepisectví nutno chápat jako jakési soudnictví); tento princip vedl k pronikavé reformě metod při soudních procesech, přispěl k odstranění mučení a postavil soudnictví na moderní bázi.

K poznámkám téhož druhu patří i otázka, zda nutno nadstavbu považovat za pouhé a pomíjející „zdání“.⁴¹ Také v tomto „soudu“ je nutno spíše vidět ohlas diskusí na poli přírodních věd (zoologie, klasifikace živočišných druhů, zjištění, že za základ této klasifikace

musí sloužit „anatomie“) než přirozený důsledek metafyzického materialismu, pro který jsou duševní jevy pouhým „neskutčným a zdánlivým“ jevem hmotných faktů. K tomuto „úsudku“ se došlo, pokud se to dá historicky zjistit, tak, že se částečně přikrylo a částečně nahradilo to, čemu je možno říkat „pouhý psychologický postoj“ bez „poznávacího a filosofického“ dosahu (jak ostatně není nesnadno dokázat), ve kterém je teoretický obsah pranepatrný (nebo jen nepřímou obsažen: snad se omezuje pouze na volní akt, který má, pokud je rázu všeobecného, implicitní platnost filosofickou a poznávací) a ve kterém převládá přímá polemická vášeň namířená nejen proti přemrštěnému a zkroucenému opačnému tvrzení (že totiž „duševno“ je skutečné), ale vůbec proti politicko-kulturní „organizaci“, jejímž je taková teorie výrazem. Že tvrzení, že nadstavba je pouhým „zdáním“, není aktem filosofickým, aktem vědomí, nýbrž pouze aktem praktickým, aktem politické polemiky, vyplývá z toho, že toto tvrzení nemá ráz „univerzální“, nýbrž že se týká jen určité nadstavby. Můžeme říci, jestliže se chceme vyjádřit individuálně, že kdo je skeptický k „nezaujatosti“ jiných, ne však ke své vlastní „nezaujatosti“, není „skeptický“ ve filosofickém slova smyslu; ale je to otázka „konkrétní individuální historie“; takový skepticismus by se stal filosofickým aktem, kdyby skeptik pochyboval o sobě samém, a proto také i o svých vlastních filosofických schopnostech. Ve skutečnosti možno pozorovat, že skeptik tím, že filosofuje, aby popřel filosofii, ji ve skutečnosti vlebí a potvrzuje. V daném případě znamená tvrzení o „zdání“ nadstavby jen to, že určitá základna je odsouzena k zahynutí, že musí zmizet; pak nastává otázka, zda toto tvrzení sdílí málo nebo mnoho lidí, zda se už stalo nebo stane rozhodující historickou silou nebo zda je to jen zcela ojedinělé (nebo izolovatelné) mínění nějakého ojedinělého fanatika posedlého fixními myšlenkami.

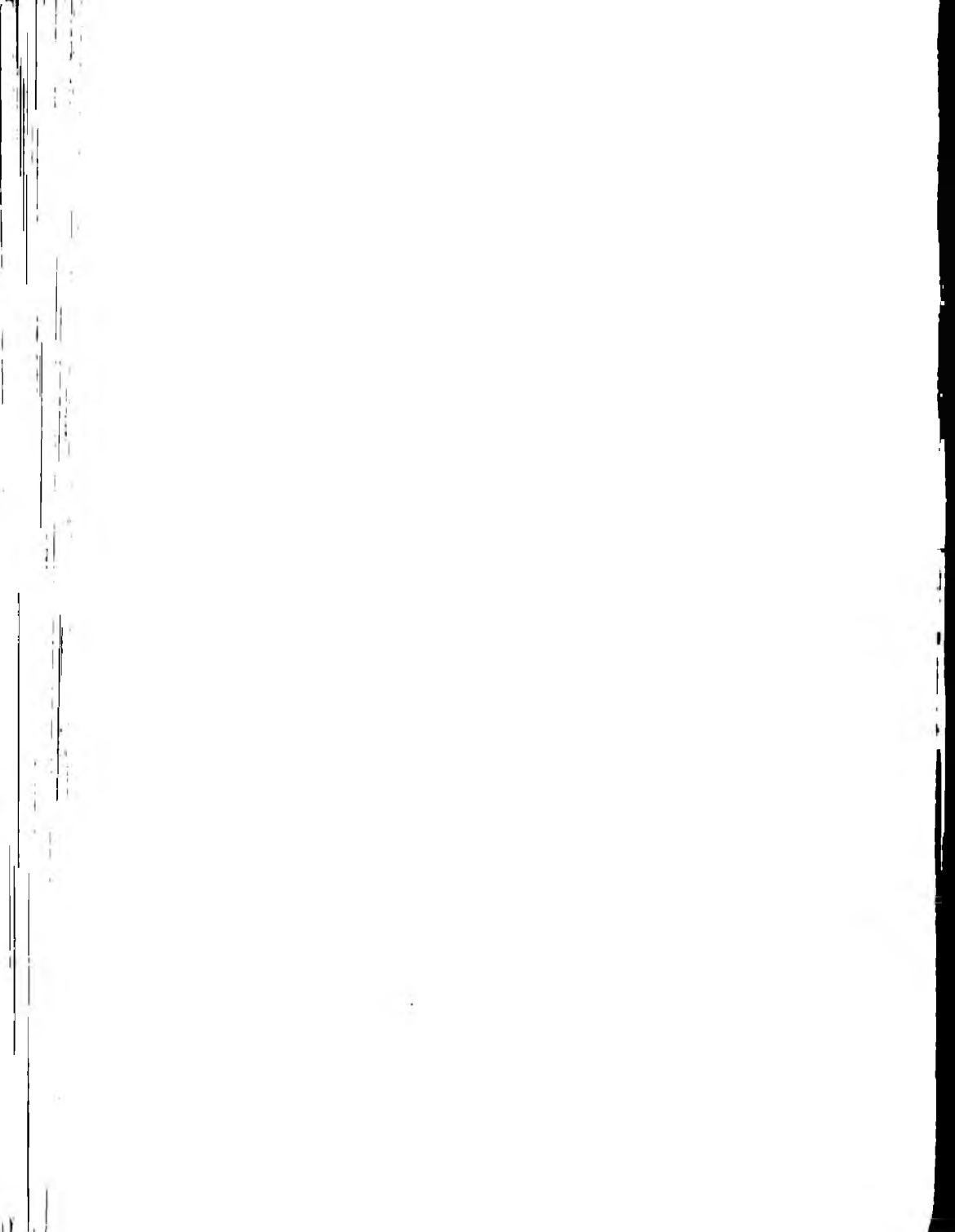
„Psychologický“ postoj, který opodstatňuje tvrzení o „zdánlivé skutečnosti“ nadstavby by se mohl srovnat s postojem, který se projevil v některých dobách (byly to doby „materialistické“ a „naturalistické“) vůči „ženě“ a „lásce“. Když tehdy spatřil muž nějakou hezkou dívku oplývající všemi tělesnými půvaby, které opravňují obyčejně k výroku, že je „půvabná“, posoudil nejprve stavbu její kostry, šíři její pánve, chtěl poznat její matku a její babičku, aby mohl zjistit, jakým procesem dědičné deformace pravděpodobně projde tato dívka během let, aby si mohl představit, jakou „ženu“

hude mít asi za deset, za dvacet nebo za třicet let. „Satanský“ mladík, který se nutil k ultrarealistickému pesimismu, se asi díval na tu dílku prazvláštníma očima: asi ji pokládal „ve skutečnosti“ jenom za masu shnilého masa, představoval si ji už mrtvou v hrobě s „prázdnými a páchnoucími očními důlky“ atd. Zdá se, že tento psychologický postoj je typický pro postpubertální věk, je následek prvních zkušeností, prvních úvah, prvního zklamání atd. Nakonec však jej život překoná a „tato“ žena už nevyvolává takovéto představy.

U soudu o „zdání“ nadstavby jde o tutéž věc: „rozčarování“ z pseudopesimismu atd., který zmizí najednou, když „je dobyto“ státu, a nadstavba se stane součástí vlastního duševního a mravního světa. Ve skutečnosti jsou tyto odchylky ve filosofii praxe z největší části spojeny s určitými skupinami intelektuálů sociálně „neustálených“, rozčarovanych atd., nezakotvených, ale vždy připravených zakotvit v nějakém dobrém přístavě.

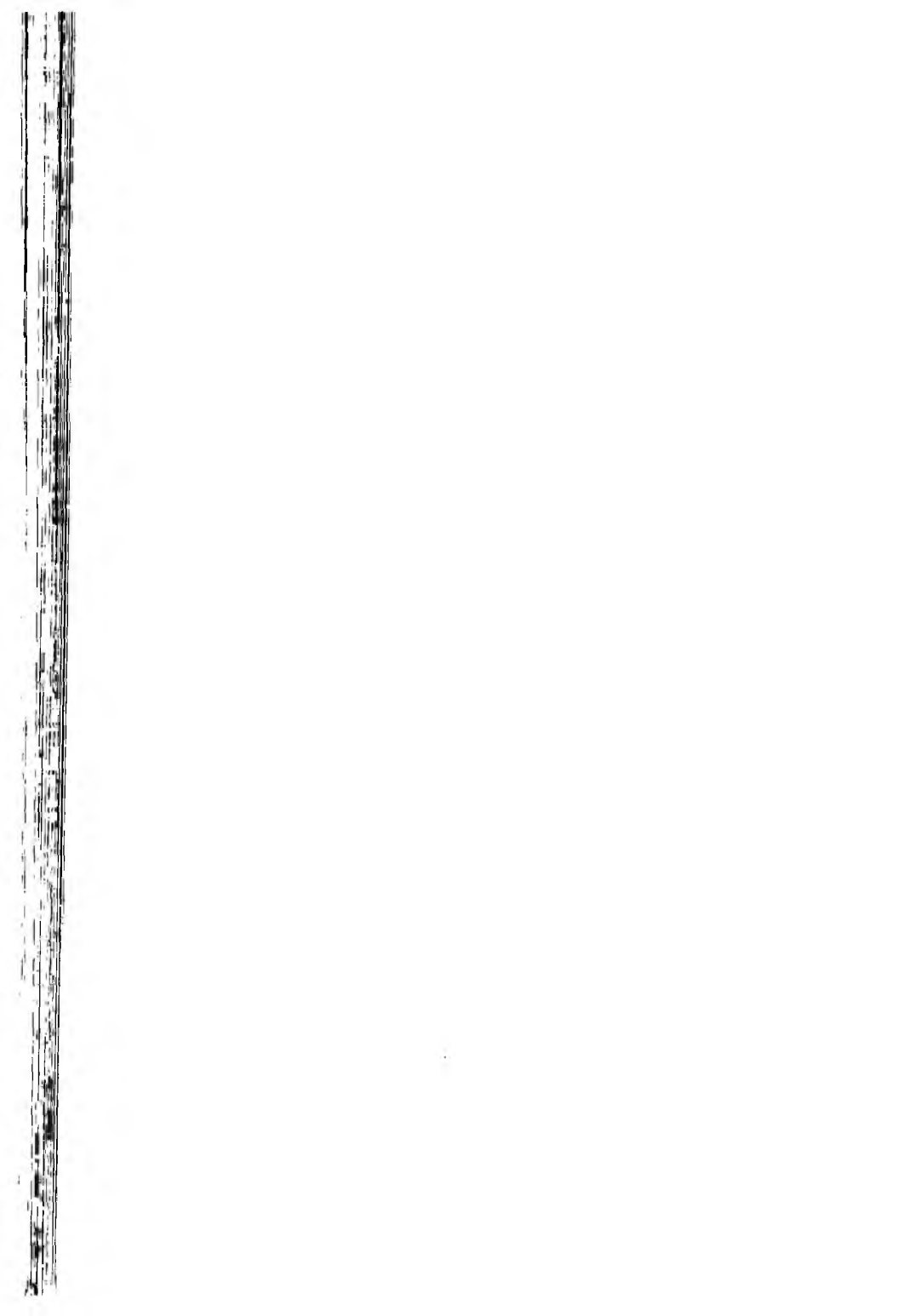
Marx a Hegel. Při studiu Marxova hegelianismu musíme si uvědomit (už vzhledem k tomu, že Marx byl povaha výjimečně prakticko-kritická), že Marx byl účasten krátce po Hegelově smrti německého universitního života; tehdy bylo ještě v živé paměti Hegelovo „ústní“ učení a jeho vášnivé diskuse odkazující na konkrétní historii, které jistě vyvolalo toto učení a ve kterých se jistě historická konkrétnost Hegelova učení jevila daleko jasněji než v jeho systematických spisech. Zdá se mi, že je nutno si všimnout některých Marxových tvrzení, která jsou zvláště vázána na tyto živé diskuse. Například tvrzení, že u Hegela „chodí lidé po hlavě“. Hegel používá vskutku tohoto obrazu, když mluví o Velké francouzské revoluci; píše, že v určitém okamžiku Velké francouzské revoluce (zdá se mi, že to bylo tehdy, když nově zorganizovala stát) „se zdálo“, že svět chodí po hlavě nebo něco podobného. Zdá se mi, že se Croce ptá sám sebe, odkud vzal Marx tento obraz: nalezneme jej jistě v Hegelově knize⁴² (snad ve Filosofii práva, nevzpomínám si už dobře); tento obraz, který, jak se zdá, vytryskl při nějakém rozhovoru, je přece tak svěží, spontánní a naprosto ne „knižní“.*

* Antonio Labriola ve svém spise *Da un secolo all'altro* (Ze století do století) praví: „Typický pro to je copařský Hegel, který prohlásil, že se lidé z Konventu pokusili první; po Anaxagorovi převrátit na ruby názory o světě opírajíce se jen o svůj rozum“ (srovnej A. Labriola, *Da un secolo all'altro*, vyd. Dal Pane, str. 45).



II

NĚKTERÉ PROBLÉMY
STUDIA FILOSOFIE PRAXE



Položení otázky. Vytváření nových světových názorů (Weltanschauungen), které vyvolává v nebyvalé míře historická doba; toto vytváření se řídí filosoficky podle původních světových názorů (Weltanschauungen). Marx je také tvůrcem jednoho takového světového názoru (Weltanschauung). Ale jaké je k tomu stanovisko Iljičovo? Je jeho stanovisko prostě podřízeno a závislé na světovém názoru Marxově? Vysvětlení najdeme v samém marxismu jako vědě a akci.

Přechod od utopie k vědě a od vědy k akci. Ustavení řídicí třídy (to jest státu) se rovná vytvoření nového světového názoru (Weltanschauung). Jak máme rozumět slovům, že německý proletariát je dědicem německé klasické filosofie? Nechtěl tím Marx naznačit historickou úlohu své filosofie, která se stala teorií třídy, která se sama stala státem? Pro Iljiče se toto vskutku stalo na určitém území. Na jiném místě jsem zdůraznil filosofický dosah pojmu a faktu hegemonie, za který vděčíme Iljičovi. Uskutečnění hegemonie znamená skutečnou kritiku filosofie, její skutečnou dialektiku. Srovnej to, co píše Graziadei⁴³ v úvodě ke své knize Cena a nadcena (Prezzo e Soprapprezzo): pokládá Marxe za jednoho z velkých vědců. To je však zásadní omyl: žádný z druhých vědců nevytvořil tak originální a celistvý názor na svět. Marx zahajuje ze stanoviska intelektuálního historickou dobu, která pravděpodobně potrvá několik století, dokud nezміzí politická společnost a místo ní nenastoupí společnost řízená. Pak teprve bude jeho světový názor překonán (pojem nutnosti, který bude překonán pojmem svobody).*

Dělat paralelu mezi Marxem a Iljičem, abychom dostali nějakou

* Graziadei je ve srovnání s monsignorem Olgiatim zaostalý; neboť tento ve svém svazečku o Markovi nenachází jiné vhodnější srovnání než s Ježíšem Kristem; toto srovnání je pro tohoto preláta vrcholem ústupku, protože věří v božskou podstatu Kristovu.

hierarchii, je hloupé a zbytečné: každý z nich je výrazem dvou etap: vědy — akce, které jsou zároveň homogenní a heterogenní.

Zrovna tak by bylo absurdní ze stanoviska historického dělat paralelu mezi Kristem a svatým Pavlem. Kristův světový názor (Weltanschauung) — svatý Pavel-organizátor akce, rozšíření tohoto světového názoru; oba jsou stejně nutní, a proto mají stejnou historickou důležitost. Křesťanství by se mohlo ze stanoviska historického nazývat pavlovským křesťanstvím; to by byl pro ně nejpřesnější název (jen víra v Kristovo božství tomu zabránila, ale tato víra je sama o sobě jen prvkem historickým, a nikoli teoretickým).

Metodické otázky. Jestliže chceme prozkoumat, jak vznikl nějaký světový názor, který jeho zakladatel řádně nevyložil (jeho hlavní podstatu nesmíme hledat v každém jednotlivém spisku nebo i v celé řadě spisů, ale v celém vývoji jeho intelektuální práce, ve které jsou obsaženy jednotlivé prvky jeho názoru), je nejprve třeba přesné filologické práce, prováděné s neobyčejnou přesností a vědeckou svědomitostí, duševní poctivostí, beze všech předsudků a bez apriorních stanovisek. Nejprve je nutno rekonstruovat proces historického vývoje myslitele, kterého studujeme, abychom mohli u něho zjistit prvky, které se v jeho díle staly stálými a „permanentními“, to jest které autor pokládal za vlastní myšlenku odlišnou a vyplývající z materiálu, který předtím prostudoval a který ho pobádal k práci; jen tyto prvky jsou základními kameny jeho vývojového procesu. Tento výběr se může dít po etapách více méně dlouhých, jak vyplývá z vnitřní povahy a nejen z vnějších informací (těch možno samozřejmě také použít), takže dojdeme k zjištění celé řady doplňkových rysů, to jest vedlejších názorů a teorií, pro které mohl mít myslitel v určitém okamžiku určité sympatie, až je nakonec prozatímně přijal a upotřebil pro svou kritickou a tvůrčí historickou a vědeckou práci.

Každý badatel zná ze své zkušenosti, že každá nová teorie, která se určitou dobu studuje „s heroickým zaujetím“⁴⁴ (to jest když se studuje z osobního zájmu, a ne snad jen z pouhé vnější zvědavosti), zvláště když jde o mladého člověka, sama sebou zvábí a zmocní se celé jeho osobnosti; její vliv je ovšem omezen teorií, která se studuje později, až nastane kritická rovnováha mezi těmi dvěma teoriemi; pak teprve možno studovat důkladně a nepodlehnout hned kouzlu systému a autora, kterého studujeme. Tyto poznámky jsou platné tím spíše, čím je myslitel, kterého studujeme, impulzivnější a pole-

mičtější a čím má méně systematičnosti, nebo když jde o osobnost, u které je teoretická a praktická činnost nerozlučně spojena, nebo o povahu, která se neustále vyvíjí a stále se mění a která si velmi váží sebekritiky, kterou provádí nemilosrdně a důsledně.

Za těchto předpokladů nutno pracovat podle těchto zásad: nejprve nutno vypracovat 1. životopis, týkající se nejen jeho praktické činnosti, ale zvláště jeho činnosti duševní; 2. seznam všech děl, i těch nejméně důležitých, v chronologickém pořádku a rozdělení podle vnitřních hledisek: nutno rozlišovat díla mládí, díla zralého věku a díla, ve kterých se už uplatňuje nový způsob myšlení a nové pojetí života a světa. Vyhledání hlavního leitmotivu vývojového rytmu myšlení musí se pokládat za důležitější než jednotlivá náhodná tvrzení a izolované aforismy.

Tato předběžná práce pak umožní další bádání. Při zkoumání děl určitého autora nutno kromě toho rozeznávat ta díla, která ukončil a uveřejnil; ta, která zůstala nevydána, protože nebyla ukončena; a konečně ta, která vydal nějaký jeho přítel nebo žák, a to po určité revizi a úpravě, po zkrácení atd., nebo při kterých aktivně spolupůsobil vydavatel. Je jasné, že na obsah těchto posmrtných děl nutno pohlížet s určitou rezervou a opatrností, protože je nelze pokládat za definitivní, nýbrž jen za materiál, který nutno teprve zpracovat, tedy za materiál prozatímní; nelze vyloučit, že tato díla, zvláště jestliže na nich autor dlouho pracoval, a přece se neodhodlal je dokončit, autor tedy částečně nebo zcela neschválil a nepokládal za uspokojivá.

V případě zakladatele filosofie praxe je možno v jeho díle rozeznávat: 1. díla, která přímo autor uveřejnil; mezi ta náleží všeobecně řečeno nejen ta díla, která dal on osobně do tisku, ale také ta, která byla „uveřejněna“ a dána autorem do oběhu v jakékoli formě, jako dopisy, oběžníky atd. (typickým příkladem pro to jsou jeho Poznámky ke gotajskému programu a soubor jeho dopisů); 2. díla, která nebyla otištěna přímo autorem, nýbrž jinými vydavateli, to jsou díla posmrtná; bylo by vhodné mít od těchto děl kritické vydání (to se právě připravuje) nebo alespoň přesný popis originálního textu pořízený podle vědeckých zásad.

Jedna i druhá skupina děl by měla být zrekonstruována podle chronologicko-kritických období tak, aby bylo možno je řádně porovnat, a to nejen mechanicky a libovolně.

Také by se měly podrobně prostudovat a analyzovat materiály,

kteřé autor shromáždil k dílům, které později sám vydal. Z tohoto studia by aspoň vyplynuly zásady a kritéria, podle kterých by se dala posoudit spolehlivost redakcí ostatních posmrtných děl. Čím více se liší materiál shromážděný autorem k přípravě děl, které autor skutečně vydal, od definitivního textu, který později pořídil sám autor, tím méně je spolehlivá redakce téhož materiálu, kterou provedl někdo jiný. Dílo nesmí být nikdy ztotožněno s hrubým materiálem, který byl předem shromážděn; vždyť vlastní podstatu skutečného díla tvoří definitivní výběr materiálu, uspořádání jeho složek, větší nebo menší důraz na ten či onen prvek shromážděného materiálu.

Také studium dopisů se musí provádět obezřetně: ojedinelé tvrzení, které najdeme v dopise, by možná neobstálo v knize. Stylistická živost dopisů je sice často uměleky působivější než střízlivější a vyváženější styl knižní, ale postrádá často pádnosti; v dopisech se kromě toho častěji nacházejí, podobně jako je tomu v pronesených řečech a rozhovorech, logické omyly; rychlejší myšlení je zde často na újmu solidnosti.

Jen v druhé řadě, to jest ve zkoumání originálních a novátorských myšlenek se přispěje k ozřejmění autora. Tak se aspoň v principu musí z metodického hlediska položit otázka, zda existuje totožnost mezi oběma zakladateli filosofie praxe.⁴⁵ Tvrzení jednoho i druhého, že se ztotožňují, platí jen pro dané téma. Také fakt, že jeden napsal několik kapitol pro knihu, kterou vydal druhý, není nevyvratitelným důkazem toho, že je nutno celou knihu považovat za výsledek naprosté shody v jejich míněních. Nesmí se podceňovat příspěvek druhého, ale nesmí se také ztotožňovat jeden s druhým a nesmí se myslet, že všechno, čím druhý přispěl do knihy prvního, je naprosto autentické a bez cizích vlivů. Je jisto, že druhý osvědčil naprostou nezištnost a nedostatek ješitnosti, jedinečnou v dějinách literatury; ale o to nejde, jako nejde o to uvádět v pochybnost naprostou poctivost druhého. Jde o to, že druhý není první, a že jestliže chceme znát prvního, musíme ho hledat zvláště v jeho autentických dílech, které sám vydal. Z tohoto pozorování vyplývá několik poznámek týkajících se metody zkoumání a několik údajů nutných pro souběžné bádání. Například jakou cenu má kniha Rudolfa Mondolfa⁴⁶ o Historickém materialismu Bedřicha Engelse, kterou vydal roku 1912 Formiggiani? Sorel⁴⁷ v jednom dopise Crocemu vyslovuje pochybnost o tom, že je vůbec možné tuto věc prozkoumat, protože Engel-

nova originálnost prý byla nepatrná; přitom často opakuje, že nesmíme zaměňovat jednoho zakladatele filosofie praxe za druhého. Nehledíc na otázku, kterou položil Sorel, zdá se, že protože se tvrdí (totiž jen předpokládá), že druhý z našich dvou přátel nevynikal velkou teoretickou schopností (nebo aspoň byl závislý na prvním), je nutno zjistit, kdo měl první tuto originální myšlenku atd. Ve skutečnosti se nikdy toto v literatuře nezkoumalo (kromě Mondolfa, který tak učinil ve své knize); naopak se výklady druhého, z nichž některé jsou relativně systematické, dávají do popředí jako autentický pramen. Proto, jak se zdá, je Mondolfova kniha velmi užitečná, protože alespoň naznačuje směr, kterým se má brát toto studium.

Antonio Labriola. Bylo by velmi užitečné mít objektivní a systematický přehled (třebas i scholasticko-analytický) všech publikací, které Antonio Labriola vydal o filosofii praxe, aby nahradil její rozebrané svazky. Taková předběžná práce je naprosto nutná, jestliže chceme přesně určit filosofické postavení Labriolovo, které je pramálo známé kromě úzkého kroužku zasvěcenců. Je překvapující, že Lev Bronstein⁴⁸ mluví ve svých Pamětech o „diletantismu“ Labriolově. Je těžko tento úsudek pochopit, ledaže tím chtěl naznačit, že u Labrioly byl rozpor mezi teorií a praxí, což, jak se zdá, neodpovídá skutečnosti; ledaže by to byl neuvědomělý reflex pseudovědeckého školometství německé skupiny intelektuálů, která měla takový vliv v Rusku. Ve skutečnosti je Labriola tím, že tvrdí, že filosofie praxe je nezávislá na jiných běžných filosofích, naprosto nezávislý na jakékoli jiné filosofii; je také jediný, který se pokusil vědecky konstruovat filosofii praxe.

Převládající tendence se projevila ve dvou hlavních směrech:

1. tendence, zvaná ortodoxní, jejímž zástupcem byl Plechanov (srovnej *Základní problémy**); ten však ve skutečnosti, i když tvrdí opak, upadá ve vulgární materialismus. Vždyť dobře nepostavil otázku „původu“ myšlení zakladatele filosofie praxe: přesné prozkoumání Marxovy filosofické kultury (i všeobecného filosofického prostředí, ve kterém se přímo nebo nepřímo vytvářelo jeho myšlení) je jistě nutné, ale jen jako předběžná příprava k studiu daleko důležitějšímu, to jest ke studiu jeho vlastní a „originální“ filosofie.

* G. V. Plechanov, *Osnovnyje voprosy marksisma*, Petrohrad 1908; znovu uveřejněno v jeho *Dílech* (24 svazkové) Moskevského Institutu Marxe-Engelse a Lenina, svazek 18.

A toto studium se nesmí omezit jen na několik pramenů a na jeho osobní „kulturu“: je nutno nejprve si všimnout jeho tvůrčí a konstruktivní činnosti. Tak, jak Plechanov staví tento problém, prozrazuje typickou pozitivistickou metodu a prozrazuje tak svoje slabé schopnosti spekulativní a dějepisecké.

2. „Ortodoxní“ tendence měla za následek vznik tendence právě opačné: totiž tendence spojit filosofii praxe s Kantovým učením a s jinými filosofickými proudy nikoli pozitivistickými a materialistickými, takže to vedlo až k „agnostickému“ závěru Otty Bauera, který ve své knize o náboženství píše, že marxismus může být přijat a vtělen do jakékoli filosofie, tedy i do filosofie tomistické. To však už není tendence v úzkém slova smyslu, nýbrž směs všech tendencí, které nepřijímají takzvané „ortodoxní“ učení německého pedantismu; mezi nimi je i freudovská teorie De Manova.

Proč měl Labriola a jeho stanovisko k tomuto filosofickému problému tak málo štěstí? K tomu možno říci totéž, co řekla Róza* o kritické ekonomii a o jejích nejzávažnějších problémech; v romantické době Sturm und Drangu se veškerý zájem soustřeďuje na nejpotřebnější zbraně a na problémy taktiky v politice a v menších kulturních problémech na poli filosofickém. Ale v tom okamžiku, kdy se podřízená skupina stává vskutku nezávislou a hegemonní silou, a dává tak podnět k založení nového typu státu, vzniká konkrétně nutnost vytvořit nový intelektuální a mravní řád, to jest nový typ společnosti; a tak vzniká nutnost vytvořit univerzálnější pojmy a ideologické zbraně rafinovanější a účinnější. Proto je nutno uvést ve známost Antonia Labriolu a hledět uplatnit jeho stanovisko k filosofickému problému. Tak může začít boj za vyšší nezávislou kulturu; jeho pozitivní část se projevuje negativně a polemicky a je namířena proti těm všem záporovým a— a proti všem proti— a anti— (proti antiklerikalismu, ateismu atd.). Tradičnímu laickému humanismu, který se musí stát mravní bází nového typu státu, nutno vtisknout moderní a aktuální formu.**

Filosofie praxe a moderní kultura. Filosofie praxe byla důležitým momentem moderní kultury; ovlivnila a oplodnila do určité míry jiné

* Míněna Rosa Luxemburgová (poznámka redakce).

** Analytické a systematické pojednání o filosofických názorech Antonia Labrioly by se mohlo stát náplní filosofické části některého časopisu středního typu (jako je Voce, Leonardo, Ordine nuovo). Také by bylo nutno sestavit mezinárodní bibliografii Labriolových děl (Neue Zeit atd.).

filosofické směry. Zkoumání tohoto faktu, který je velmi důležitý a význačný, bylo dosud zanedbáváno a přímo ignorováno takzvanými ortodoxními stoupenci, a to z těchto důvodů: nejdůležitější smíšení filosofie praxe nastalo s různými filosofickými idealistickými směry, což se zdálo takzvaným ortodoxním stoupencům,⁴⁹ kteří byli spoutáni hlavně s některými kulturními směry posledních pětadvaceti let minulého století (s pozitivismem, scientismem) protismyslným nebo dokonce šarlatánským podvodem (v jedné své stati ze Základních problémů naráží Plechanov na tento fakt, ale jen se ho letmo dotýká a nepokouší se ho vědecky vysvětlit). Proto se zdá, že je nutno znova zhodnotit stanovisko k tomuto problému, jak se o to pokusil Antonio Labriola.

Pak se však stalo toto: filosofie praxe prošla vskutku dvojí revizí, to jest byla pojata do dvou filosofických soustav. Na jedné straně byly některé její prvky otevřeně nebo skrytě přijaty a vtěleny do některých filosofických směrů idealistických (postačí, jestliže budeme citovat Croceho, Gentila, Sorela, Bergsona a pragmatismus). Na druhé straně mysleli takzvané ortodoxní stoupenci, kteří se snažili zachovat filosofii, která by podle jejich velmi omezeného stanoviska měla větší porozumění pro „jednoduchou“ interpretaci dějm, že budou ortodoxní, jestliže ji ztotožní v zásadě s tradičním materialismem. Jiný směr se vrátil ke kantismu (po této stránce možno uvést vedle profesora Maxe Adlera⁵⁰ z Vídně i dva italské profesory, Alfreda Poggiho a Adelchi Baratona). Všeobecně možno pozorovat, že filosofické směry, které se pokusily o kombinaci filosofie praxe s idealistickými tendencemi, jsou z valné části „čistě“ intelektuálské, zatímco směr, který utvořil takzvanou ortodoxní skupinu, pochází od intelektuálů, kteří se zvláště věnovali praktické činnosti a kteří byli více spojeni (více méně vnitřními pouty) s velkými lidovými masami (to však nezabránilo největší části těchto intelektuálů dělat dosti velké historicko-politické kotrmelce).

Toto rozlišování je velmi závažné. „Čistí“ intelektuálové jako tvůrci nejrozsáhlejších ideologií vládnoucích tříd, jako vůdcové intelektuálních skupin svých zemí nemohli nepoužít aspoň některých prvků z filosofie praxe, aby posílili své názory a aby oslabili jejich naprosto spekulativní ráz historickým realismem nové teorie, aby poskytli nové zbraně společenské skupině, se kterou byli spojeni. Na druhé straně musel „ortodoxní“ směr zápasit s nejrozšířenější ideologií lidových mas, totiž s náboženským transcendentalismem;

myslel, že jej překoná nejhrubším a nejvšednějším materialismem, který se zatím stal jakousi neindiferentní vrstvou zdravého rozumu, který se tím udržoval při životě více, než se věřilo a věří, vlivem náboženství, které se v lidu projevuje způsobem triviálním a přízemním, pověřivostí a vírou v čarodějnictví, ve kterém má hmota nemalý význam.

Labriola se liší od jiných tím, že tvrdí (není to vždy oprávněno, jestliže máme říci pravdu), že filosofie praxe je filosofií nezávislou a originální, že v sobě obsahuje prvky dalšího vývoje, takže je s to vytvořit všeobecnou filosofii dějin. Právě v této věci je nutno něco udělat, a to tím, že se rozvine stanovisko Antonia Labrioly; knihy Rudolfa Mondolfa to soustavně (tak se aspoň zdá, pokud si na to dobře vzpomínám) nedělají.*

Proč měla filosofie praxe tento osud, že se jí totiž používalo ke kombinacím (aspoň jejich některých prvků) buď s idealismem, nebo s filosofickým materialismem? Bádání o tom musí být komplexní a opatrné; vyžaduje mnoho jemnosti v analýze a duševní střízlivosti. Je totiž velmi snadné dát se svést vnějšími podobnostmi a nevidět skryté podobnosti a nutné spojitosti, které však už nejsou viditelné. Zjištění pojmů, které filosofie praxe „postoupila“ tradičním filosofům, které se následkem toho na okamžik omladily, musí se dít s velkou kritickou opatrností; to znamená napsat historii moderní kultury po době, kdy vystoupili zakladatelé filosofie praxe.

Není ovšem nesnadné zjistit jasné převzetí některých prvků, ačkoli i přitom se musí analýza dít kriticky. Klasickým příkladem toho je způsob, jakým zredukoval Croce filosofii praxe na empirický kánon historického bádání. Toto jeho pojetí proniklo i mezi katolíky (srovnej knihu monsiňora Olgiatiho); také přispělo k vytvoření italské dějepisecké hospodářsko-právní školy, jejíž vliv se rozšířil i za hranice Itálie. Daleko nesnadnější a choulostivější je vypátrat převzetí všeho, co je tam skryté, nepřiznané, k němuž došlo právě proto, že se filosofie praxe stala významným momentem moderní kultury, jakousi atmosférou, která se všude rozšířila a která změnila starý způsob smýšlení akcemi a reakcemi, které nebylo vidět a které nebyly bezprostřední. V tomto ohledu je velmi zajímavé prostudovat Sorela,

* Zdá se, že Mondolfo jako žák Roberta Ardiga se zcela nevzdal svého základního pozitivistického hlediska; kniha Mondolfova žáka Diambriho Palazzioho (uvedená Mondolfovou předmluvou) o filosofii Antonia Labrioly je svědectvím názorové chudoby autorovy a orientace universitní učitelské činnosti samého Mondolfa.

protože u něho a v jeho vývoji možno najít mnoho závažných stop; totéž platí o Crocem. Ale nejdůležitější je, jak se zdá, studium filosofie Bergsonovy a pragmatismu; jen tak poznáme, jak jejich některá hlediska jsou nepochopitelná bez historického sepětí s filosofií praxe.

Jiným aspektem této otázky je praktická lekce z politických věd, kterou dala filosofie praxe právě svým protivníkům, kteří jsou z principu vášnivě proti ní, tak jako kdysi potírali jezuité teoreticky Machiavelliho, ačkoli byli ve skutečnosti jeho nejlepšími žáky. V jednom článku Maria Missiroliho, nazvaném Mínění (Opinione) a otištěném v deníku Stampa v době, kdy byl autor jeho dopisovatelem v Římě (bylo to asi roku 1925), se přibližně říká toto: Mělo by se prozkoumat, zda nejsou nejinteligentnější průmyslníci v koutku svého svědomí přesvědčeni, že „kritická ekonomie“* viděla příliš dobře do jejich věci a zda nemají prospěch z lekce, kterou dostali. To by samo o sobě vůbec nepřekvapilo, protože jestliže zakladatel filosofie praxe analyzoval přesně skutečnost, udělal jen to, že rozumově a soustavně uspořádal to, co cítili a dosud cítili nejasně a instinktivně ti, kdož tuto skutečnost zažili, a co si lépe uvědomili po kritice odpůrců této filosofie.

Druhý aspekt této otázky je ještě zajímavější. Proč takzvaní ortodoxní stoupenci „kombinovali“ filosofii praxe s jinými filosofiemi, a to tak, že dali přednost jedné filosofii před druhou? Nejdůležitější z nich je „kombinace“ s tradičním materialismem; kombinace s kantismem měla úspěch jen částečný, a to jen u několika málo intelektuálních skupin. O této otázce nutno číst Rosinu esej o Pokroku a stagnaci ve vývoji filosofie praxe;** v ní ukazuje autorka, jak se jednotlivé složky této filosofie vyvíjely různým tempem, ale vždy podle potřeb praktické činnosti. To znamená, že zakladatelé nové filosofie o hodně předběhli potřeby své doby i doby budoucí a že založili arsenál zbraní, které nebyly zprvu tak užitečné, protože byly anachronistické, ale které po určitém čase byly znovu vyčištěny a nabroušeny. Výklad toho by byl poněkud ošemetný, pokud by to někdo chtěl vykládat hlavně samotným abstraktním faktem, který nutno teprve vysvětlit; přesto však je v tom něco pravdy, kterou možno prohloubit. Zdá se, že jeden historický důvod spočívá v tom, že se filosofie praxe musela sloučit s cizími filosofickými směry, aby

* Míněn Kapitál Karla Marxe (poznámka redakce).

** Narážka na článek Rosy Luxemburgové Stillstand und Fortschritt im Marxismus, uveřejněný ve Vorwärts ze 14. března 1903. (Poznámka redakce.)

mohly být potřeny zbytky předkapitalistického světa, zakořeněné v lidových masách, zvláště pak na poli náboženském.

Filosofie praxe měla dva úkoly: bojovat proti moderním ideologiím v jejich nejrafinovanější podobě, aby mohla vytvořit vlastní skupinu nezávislých intelektuálů, a vychovat lidové masy, jejichž vzdělání bylo ještě středověké. Tento druhý úkol, který nutno považovat za základní vzhledem k povaze nové filosofie, spotřeboval všechny její síly, a to nejen po stránce kvantitativní, nýbrž také kvalitativní. Právě z důvodů „didaktických“ se nová filosofie zkombinovala v jakousi kulturu, která byla vyšší, než byla průměrná lidová (ta byla velmi nízká), ale která naprosto nestačila k tomu, aby se mohlo pomoci jí bojovat proti ideologiím vzdělaných vrstev, ačkoli nová filosofie vznikla vlastně proto, aby překonala největší kulturu své doby, to jest německou klasickou filosofii, a aby vytvořila skupinu vlastních intelektuálů z nové společenské skupiny, která jí přijala za svůj světový názor. Na druhé straně se nedaří moderní kultuře, zvláště idealistické, vytvořit lidovou kulturu; nedaří se jí dát mravní a vědeckou náplň vlastním výchovným programům, které tak zůstávají stále abstraktními a teoretickými schématy. Tato kultura zůstane kulturou nepatrné intelektuální aristokracie, která má vliv na mládež jen tehdy, jestliže se promění přímo v politiku bezprostřední i příležitostnou.

Je nutno zjistit, zda toto kulturní „seskupení“ není historickou nutností, zda nenajdeme v dějinách minulé doby obdobná seskupení se zřetelem k časovým a místním okolnostem. Klasickým příkladem toho je před moderní dobou nepochybně „seskupení“, které nastalo za renesance v Itálii a za reformace v protestantských zemích. V knize nazvané Dějiny barokní doby v Itálii píše Croce na stránce 11: „Renesanční hnutí zůstalo aristokratickým, zůstalo omezeno na vybrané kruhy, a to i v samé Itálii, kde vzniklo; nerozšířilo se mimo dvorské kruhy, nevniklo mezi lid, nestalo se zvykem ani ‚předsudkem‘ ani kolektivním přesvědčením nebo vírou. Naproti tomu reformace působila tím, že vnikla do lidu. Ale toto zaplatila zpožděním vlastního vnitřního vývoje a tím, že její životní síla rostla pomalu a že její zrání bylo několikrát přerušeno.“ Na stránce 8 téže knihy píše: „Luther nemá rád jako všichni humanisté smutek a velebí radost, odsuzuje nečinnost a nařizuje pracovat; na druhé straně však podléhá nedůvěře a nepřátelství vůči vzdělanosti a vědám, takže mohl Erasmus právem prohlásit: ‚Ubique rgnat lutheranismus, ibi litterarum est interitum

(„Kde vládne luteránství, tam vědy berou za své“). Je jisto, že snad vlivem odporu k vzdělání, které projevil zakladatel reformace, neznamenal německý protestantismus po několik století téměř nic ve vědě, v kritice a ve filosofii. Italští reformátoři, zvláště ti, kteří byli seskupeni kolem Giovanniho de Valdés a jeho přátel, sloučili naproti tomu bez námahy humanismus s mysticismem, pěstování vědy s mravní přísností. Kalvinismus se svým nesmlouvavým pojmem boží milosti a se svou kázní sice nebyl přízniv svobodnému bádání a pěstování krásy, ale přesto se mu podařilo tím, že interpretoval, aplikoval a přizpůsobil pojem boží milosti pojmu vokace, podporovat usilovně hospodářský život, výrobu a vzrůst zámožnosti.“ Luteránská reformace a kalvinismus vyvolaly velká lidově národní hnutí, ve kterých se rozšířila, a to hlavně v pozdějších dobách, vyšší kultura; zato italští reformátoři neměli žádný vliv na velké historické události. Je pravda, že také reformace ve své vyšší fázi přijala nutně renesanční mravy a jako taková se pak rozšířila v zemích neprotestantských, kde však nedošlo k vytvoření lidového hnutí. Ale lidová vývojová fáze umožnila protestantským zemím odolávat statečně a vítězně křížáckým tažením katolických vojsk; tak vznikl německý národ jako jeden z nejmocnějších národů v moderní Evropě. Francie byla také rozervána náboženskými válkami, z nichž vyšel zdánlivě vítězně katolicismus; ale přitom prožila velkou lidovou reformu v 18. století, představovanou osvícenstvím, voltairiánstvím a Encyklopedií, která předcházela a způsobila revoluci z roku 1789. Tehdy šlo vskutku o velkou intelektuální a morální reformu francouzského lidu, daleko důkladnější, než byla německá luteránská reformace, protože zasáhla i široké venkovské vrstvy, měla jasný laický základ a pokusila se nahradit náboženství zcela laickou ideologií, představovanou svazkem národním a vlasteneckým; ale také ona neměla ihned za následek rozkvět vysoké kultury, vyjímajíc politické vědy v podobě pozitivních věd právních.*

Pojetí filosofie praxe jako moderní lidové reformy (ti, kdož očekávají v Itálii náboženskou reformu, jakési nové vydání kalvinismu, jak doufají Missiroli a Croce, jsou čistí idealisté) měl snad na mysli Geor-

* Srovnej, jak srovnal Hegel zvláštní formy, které vzala na sebe tatáž kultura ve Francii a v Německu v době Velké francouzské revoluce; toto hegelovské pojetí vedlo (ovšem prostřednictvím četných mezičlánků) k slavným Carducciho veršům: „... a s vírou naprosto odlišnou — stáli hlavu bohu Immanuelu Kantovi — a králi Maximiliánovi Robespierrovi...“

ges Sorel; ale jeho pojetí bylo poněkud (nebo spíše silně) nesoustavné a čistě intelektuální, protože v ní viděl jakési jansenistické nadšení namířené proti špině parlamentarismu a politických stran. Sorel převzal od Renana pojem nutnosti intelektuální a morální reformy; tvrdil (v jednom dopise Missirolimu), že velká historická hnutí jsou často představována moderní kulturou atd. Ale mně se zdá, že takové Sorelovo pojetí je dáno už tím, že činí srovnání s prvotním křesťanstvím; je to sice postoj čistě literární, ale má přece v sobě zrno pravdy; některé jeho odkazy mají ráz mechanický a často vyumělkovaný, ale vždy možno v tom vidět jakousi jiskru hluboké intuice.

Filosofie praxe předpokládá všechnu tuto kulturní minulost, renesanci i reformaci, německou filosofii i Velkou francouzskou revoluci, kalvinismus i klasičtější anglickou ekonomii, laický liberalismus i historismus, který je podkladem každého moderního pojetí života. Filosofie praxe je vyvrcholením tohoto celého intelektuálního hnutí a morální reformy, rozvedeným dialekticky v protikladu lidové a vysoké kultury. Odpovídá nexu „protestantská reformace — Velká francouzská revoluce“: je to filosofie, která je také politikou, ale je zároveň politikou, která je také filosofií. Nyní ještě prochází svou lidovou etapou: vytvořit skupinu nezávislých intelektuálů není snadné: vyžaduje to dlouhé doby, vzhledem k akcím a reakcím na to, k tvoření a rozpadání skupin, jichž je mnoho a jejichž struktura je složitá. Je to pojetí subalterní společenské skupiny, bez historické iniciativy, která se stále šíří, ač ne organicky, a která nikdy nemůže přesáhnout určitý kvalitativní stupeň, který je vždy na straně státu, který má skutečnou moc nad celou společností, jež dovoluje určitou organickou rovnováhu ve vývoji intelektuální skupiny. Filosofie praxe se už také stala „předsudkem“ a „pověrou“: tak, jak je lidovým aspektem moderního historického pojetí dějin, ale má v sobě schopnost překonat tento historismus. V dějinách kultury, které jsou daleko širší než dějiny filosofie, pokaždé, kdykoli se lidová kultura dostala na povrch, protože nastala změna a z lidové žíly se vylučoval kov nové třídy, rozkvetl „materialismus“; naopak se zase v té době tradiční živly chytávaly spiritualismu. Hegel, který byl na rozhraní Velké francouzské revoluce a obnovení francouzského království, uvedl do dialektického protikladu dva momenty myšlení, materialismus a spiritualismus; syntézou se stal „člověk chodící po hlavě“. Hegelovi pokračovatelé rozbili tuto jednotu a vrátili se na jedné straně k materialistickým systémům, na druhé straně pak k systémům spi-

ritualistickým. Filosofie praxe prožila v osobě svého zakladatele všechny tyto zkušenosti (hegelianismus, učení Feuerbachovo, francouzský materialismus), takže pak mohla vytvořit syntézu dialektické jednoty, vytvořit „člověka chodícího po nohou“. Rozdvojení, které zažil hegelianismus, se také opakovalo u filosofie praxe, to jest jedni se vrátili od dialektické jednoty k filosofickému materialismu, kdežto moderní vysoká idealistická kultura hleděla pojmout do sebe a filosofie praxe to, co pokládala za nezbytné, aby mohla vynalézt nějaký spásný prostředek.

„Po stránce politické“ je materialistické pojetí blízké lidu, obecnému způsobu myšlení, je úzce spojeno s mnohými formami víry a přesvědčení, téměř se všemi lidovými pověrami (čarodějnictvím, duševním atd.). To je jasné vidět na lidovém katolicismu a zvláště na byzantské pravoslavné církvi. Lidové náboženství je vždy hrubě materialistické, ačkoli se úřední náboženství intelektuálů snaží zabránit tomu, aby se utvořilo dvojí odlišné náboženství, dvě různé vrstvy, aby se náboženství neodtrhlo od mas a aby se nestalo také účelné, jak tomu ostatně je ve skutečnosti, ideologií omezené skupiny. Z tohoto hlediska však nesmíme zaměňovat postoj filosofie praxe s postojem katolicismu. Zatímco filosofie praxe udržuje s masami dynamický kontakt a snaží se pozvednout stále nové a nové vrstvy lidových mas k vyššímu kulturnímu životu, snaží se katolicismus udržet s masami styk čistě mechanický, jednotu jen vnější, spočívající hlavně na liturgii a na obřadech, které zdánlivě na masy nejvíc působí. Četné pokusy o kacířství byly právě projevem lidového úsilí reformovat církev a přiblížit ji lidu tím, že se pozvedne lid. Církev na to často reagovala velmi prudce, založila jezuitský řád, obrnila se usneseními tridentského koncilu, vytvořila podivuhodný mechanismus „demokratického“ výběru intelektuálů, ale to se týkalo jen jednotlivců, a nikoli hlavních vrstev lidu.

V dějinách kulturní historie je nutno se zvláště všimnout organizace kultury a jejích šířitelů, protože právě u nich nabývá tato organizace konkrétní formy. Kniha *Renesance a reformace* G. De Ruggiera⁵¹ ukazuje, jaký byl postoj převážné části intelektuálů s Erasmem v čele za reformace: ustoupili před pronásledováním a hranicemi. Proto je nositelem reformace právě německý národ jako celek, jako lid bez rozdílu, a ne jeho intelektuálové. Právě tato dezercie intelektuálů před nepřitelem vysvětluje „neplodnost“ reformace v přímé oblasti vysoké kultury až do té doby, dokud se z lidové masy, která

zůstala věrna reformaci, nevydělila pomalu nová skupina intelektuálů, jejichž činnost vyvrcholila v klasické filosofii.

Něco podobného se také stalo s filosofií praxe: velcí intelektuálové, kteří vznikli na její půdě (nebylo jich ostatně mnoho), nebyli ve spojení s lidem, nevyšli z lidu, ale byli výrazem tradičních středních vrstev, ke kterým se pak vrátili při velkých historických „zvratech“; někteří sice u lidu zůstali, ale stále podrobovali novou filosofii systematické revizi a nestarali se o to, aby jí zajistili nezávislý vývoj. Tvrzení, že filosofie praxe je novou, nezávislou a originální filosofií, která se stala významným momentem historického světového vývoje, je tvrzením o nezávislosti a originálnosti nové kultury, která se rodí a která se rozvine s rozvojem společenských vztahů. To, co se po každé vytvoří, je měnlivá kombinace starého a nového, okamžitá rovnováha kulturních vztahů odpovídající rovnováze společenských vztahů. Teprve po vytvoření státu vyvstane kulturní problém v celé své složitosti a vyžádá si souvislého řešení. V každém případě musí být postoj před utvořením státu jen kriticko-polemický, a ne dogmatický; musí to být postoj „romantický“, ale musí to být „romantismus“, který vědomě směřuje ke klasické syntezí.

Poznámka 1. Nutno studovat dobu francouzské Restaurace jako dobu, kdy vznikly všechny moderní historické doktríny, počítajíc v to i filosofii praxe, která jest jen vyvrcholením této doby a která vznikla právě těsně před rokem 1848, kdy francouzské království na všech stranách upadalo a kdy se rozpadávala Svátá aliance. Je známo, že název pro tuto dobu, totiž Restaurace, je jen výraz metaforický; ve skutečnosti zde nešlo o žádné skutečné obnovení starého království (ancien régime), nýbrž jen o nové uspořádání sil, při kterém byly revoluční vymoženosti středních vrstev omezovány a kodifikovány. Francouzský král a římský papež se přitom stali hlavami příslušných politických stran a nepopíratelnými představiteli Francie a křesťanství. Zvláště postavení papeže bylo otřeseno; od té doby se stále tvoří organizace „bojujících katolíků“, které se vlivem různých etap (rok 1848 a 1849; rok 1861, kdy nastal první rozpad papežského státu s anexí emiliánské provincie; rok 1870 a konečně doba po první světové válce) proměnily v mocnou organizaci Katolické akce, která je sice mocná, ale která je prozatím v defenzivě. Historické teorie z doby restaurace Bourbonů jsou v protikladu k abstraktním a utopickým teoriím z 18. století, které však dále žijí jako proletářská filosofie, etika a politika, rozšířená zvláště ve Francii až do roku 1870. Filosofie praxe je v protikladu k těmto lidovým filosofickým směrům 18. století jako filosofie mas ve všech jejich formách, od těch nejdětinštějších až po filosofii Proudhona, který stojí částečně pod vlivem konzervativního historismu a kterého, jak se zdá, bychom mohli nazvat francouzským Giobertim lidových vrstev vzhledem k tomu, že italská historie byla zaostalá ve srovnání s historií francouzskou, jak je vidět v roce 1848. Jestliže byli konzervativní dějepisci a teoretikové všeho, co je staré, oprávněni

kritizovat utopický ráz zkonstatovaných jakobínských teorií, jsou filosofové praxe tím oprávněnější ocenit skutečnou historickou (a ne abstraktní) cenu, kterou mělo jakobínství jako tvůrčí prvek nového francouzského národa, to jest jako prvek činnosti, která se omezovala na určité okolnosti a která se nikdy neproměnila v ideologii; je oprávněna ocenit historickou úlohu právě těchto konzervativců, kteří byli ve skutečnosti stydlivými syny jakobínů, kteří sice proklínali výstřelky svých otců, kteří však pečlivě uchovávali jejich dědictví. Filosofie praxe se snažila nejen vysvětlit a ospravedlnit celou minulost, ale také vyložit a ospravedlnit historicky samu sebe; stala se největším „historismem“, naprostým osvobozením od každé abstraktní ideologie, skutečným dobytím historického světa, počátkem nové civilizace.

Imanence spekulativní a imanence historická a realistická. Tvrdí se, že filosofie praxe vznikla na půdě největšího rozvoje kultury v první polovici 19. století; tuto kulturu představovala hlavně německá klasická filosofie, anglická klasická ekonomie a francouzská literatura a politická praxe. U kolébky filosofie praxe stojí vskutku tyto tři kulturní směry. Ale v jakém smyslu nutno chápat toto tvrzení? V tomto smyslu, že každý z těchto tří proudů přispěl k vytvoření filosofie, ekonomie a politiky filosofie praxe? Nebo že filosofie praxe synteticky zpracovala tyto tři směry, to jest všechnu kulturu své doby, a že v této nové syntezí, ať ji prozkoumáme z jakéhokoli hlediska, najdeme moment teoretický, ekonomický a politický jako „přípravný“ prvek každého z těchto tří směrů? Toto právě se mi zdá správné. Je tam totiž jednotný syntetický moment, jak se mi aspoň zdá, který je obsažen v pojmu imanence; byl ze spekulativní formy, jak ji nacházíme v německé klasické filosofii, přenesen na formu historickou pomocí francouzské politiky a anglické klasické ekonomie.

Co se týče totožnosti německého filosofického jazyka a francouzského politického jazyka, odkazují na předešlé poznámky. Ale zdá se mi, že je nutno také probádat vztahy (a to by bylo velmi zajímavé a plodné) mezi německou filosofií, francouzskou politikou a anglickou klasickou ekonomii. Zdá se mi, že možno do určité míry říci, že se filosofie praxe rovná Hegelovi plus David Ricardo. Ale problém je třeba nejprve postavit takto: je nutno pokládat nové metodologické principy, které zavedl Ricardo do ekonomie za hodnoty čistě metodické (za novou kapitolu formální logiky — abychom si rozuměli), nebo to bylo filosofické novátorství? Neměl objev formálního logického principu, totiž zákona tendence, který umožňuje definovat vědecky základní pojmy v ekonomii u homo oeconomicus (člověka ekonomického), a zákona „určitého trhu“ také cenu gnoseologickou?

Neobsahuje tento zákon v sobě právě novou „imanenci“, nové pojetí „nutnosti“, svobody atd.? Zdá se mi, že je právě zásluhou filosofie praxe, že zevšeobecnila Ricardovy objevy tím, že je aplikovala přiměřeně i na celou historii, takže z toho mohl vzniknout nový světový názor.

V této věci bude nutno studovat celou řadu otázek: 1. bude nutno shrnout vědecko-formální principy Ricardovy, které mají formu empirických zásad; 2. vypátrat historický vznik těchto Ricardových zásad, které úzce souvisí se vznikem samé ekonomie, to jest s vývojem buržoazie jako třídy „konkrétně světové“, a proto také s vytvořením světového trhu, tehdy již dosti plného složitých přeměn, aby se z nich mohly izolovat a studovat potřebné zákony pravidelnosti, to jest zákony tendence, které nejsou zákony ve smyslu naturalistickém ani ve smyslu spekulativního determinismu, nýbrž ve smyslu „historickém“, pokud jde o „určitý“ trh nebo o prostředí organicky živé a souvisící se svým vývojem. (Ekonomie studuje tyto zákony tendence jako kvantitativní výrazy jevů; při přechodu z ekonomie do všeobecné historie pojem kvantity je obsažen v pojmu kvality a z dialektické kvantity se stává kvalita;* 3. je nutno studovat Ricarda ve vztahu k Hegelovi a k Robespierrovi; 4. je nutno prozkoumat, jak filosofie praxe došla od syntéze těchto tří proudů k novému pojetí imanence oprostěné od vší transcendentálnosti a teologie.

Vedle tohoto zkoumání je také nutné zkoumat postoj filosofie praxe k nynějšímu pokračování německé klasické filosofie, jaké představuje moderní italská idealistická filosofie Croceho a Gentila. Jak se má rozumět Engelsovu výroku o dědictví německé klasické filosofie? Nutno tomu rozumět tak, že historický kruh je už uzavřen a že je v něm vstřebávání hegelianismu už ukončeno jednou provždy? Nebo se tomu má rozumět tak, že je to historický proces ještě neukončený, pro který bude třeba udělat novou kulturně filosofickou syntézi? Mně se zdá, že ta druhá teze je správná: ve skutečnosti se stále ještě objevuje tentýž vzájemně jednostranný protiklad, který byl kritizován v první tezi o Feuerbachovi, totiž mezi materialismem a idealismem, takže je třeba, jako tehdy, ačkoli ve vyšším plánu, syntéza ve vyšším vývojovém momentu filosofie praxe.

Jednota mezi základními prvky marxismu. Jednota je zde dána dialektickým vývojem protikladů mezi člověkem a hmotou (příro-

* Kvantita = nutnost; kvalita = svoboda. Dialektický protiklad „kvantita — kvalita“ je totožný s protikladem „nutnost — svoboda“.

du — hmotné výrobní síly). V ekonomii je ústředním problémem hodnota neboli vztah mezi dělníkem a průmyslovými výrobními silami (ti, kteří popírají teorii hodnoty, upadají do nejhrubšího vulgárního materialismu, protože pokládají stroje samy o sobě — jako konstantní a technický kapitál — za výrobce hodnoty bez ohledu na člověka, který je řídí. — Ve filosofii — praxe — to jest vztah mezi lidskou vůlí [nadstavbou] a ekonomickou základnou. — V politice — vztah mezi státem a občanskou společností, to jest zasahování státu [centralizované vůle], aby byl vychován vychovatel, společenské prostředí vůbec [nutno to prohloubit a přesněji formulovat]).

Filosofie — Politika — Ekonomie. Jestliže jsou tyto tři činnosti nutnými základními prvky téhož světového názoru, musí zde existovat, aspoň v jejich teoretických principech, zaměnitelnost jednoho prvku za druhý, vzájemná převeditelnost do vlastního zvláštního jazyka, kterého používá každý prvek: jeden prvek je obsažen v druhém a všechny dohromady tvoří homogenní kruh.*

Z těchto premis (které nutno teprve řádně propracovat) vyplývá pro historika kultury a idejí několik zásad pro bádání a velmi důležitá kritická pravidla. Může se stát, že velká osobnost nevyjádří svou myšlenku tam, kde by to bylo „nejlogičtější“ ze stanoviska vnější klasifikace, nýbrž zcela jinde, kde se to zdá podivné. Politik píše o filosofii: může se stát, že „pravou“ filosofii je nutno hledat v jeho politických spisech. Každá osobnost rozvíjí činnost, z níž jedna část převládá; a právě v její převládající činnosti nutno hledat její hlavní myšlenky, které jsou tam mnohdy skryty a které jsou někdy v protikladu k myšlenkám, které vyjádřila jako odborník. Je pravda, že v takovém kritériu historického úsudku je skryto vážné nebezpečí diletantismu a že je proto nutno být při aplikaci velmi opatrný; ale to nevyvrací názor, že toto kritérium je důležité pro poznání pravdy.

Ve skutečnosti se příležitostnému „filosofovi“ podaří tíže udělat abstrakci ze směrů, které převládají v jeho době, z interpretací určitého světového názoru, který se stal už jakýmsi dogmatem atd. Avšak protože se jako vědec-politik cítí oproštěn od vlivu idolů doby a skupin, může se postavit k tomu světovému názoru daleko příměji a originálněji; může vniknout přímo do jeho podstaty a rozebrat jej

* Srovnej předešlé poznámky týkající se vzájemné převeditelnosti vědeckých jazyků.

velmi důkladně. Po této stránce je stále ještě užitečný a plodný názor Rosy Luxemburgové o tom, že je nemožno řešit některé otázky filosofie praxe, pokud se ještě nestaly aktuálními pro všeobecné dějiny nebo pro určité společenské seskupení. Ekonomicko-korporativní etapě, etapě, ve které se vede boj o hegemonii občanské společnosti, etapě, kdy už existuje stát, odpovídají určité intelektuální činnosti, které nelze libovolně improvizovat nebo anticipovat. V etapě, kdy se ve společnosti vede boj o hegemonii, vyvíjejí se politické vědy; v etapě, kdy už existuje stát, musí se vyvíjet všechny nadstavby; jinak by se stát rozpadl.

Historický ráz filosofie praxe. Že se sama filosofie praxe chápe historicky, totiž jako přechodná fáze filosofického myšlení, vysvětluje implicitně z jejího celého systému, ale také explicitně ze známé teze, že historický vývoj bude do jisté míry charakterizován přechodem z vlády nutnosti k vládě svobody. Všechny filosofie (totiž filosofické systémy), které dosud existovaly, byly projevem vnitřních rozporů, kterými byla zmitána společnost. Ale každý filosofický systém, sám o sobě, nebyl vědomým výrazem těchto rozporů, protože to mohly vyjádřit jen všechny systémy jako celek, které spolu zápasily. Každý filosof je přesvědčen a také nemůže být nepřesvědčen, že vyjadřuje jednotu lidského ducha, to jest jednotu dějin a přírody; kdyby totiž nevládlo takové přesvědčení, lidé by nevytvořili nové dějiny, to jest filosofie by se nemohly stát „ideologiemi“, nemohly by v praxi nabýt žulové a fanatické pevnosti „lidové víry“, která je stejně mocná jako „síly hmotné“.

Hegel představuje v dějinách filosofického myšlení etapu samu pro sebe, protože jeho systém dovede vyložit, ať už tak či onak, ale vždy formou „filosofického románu“, co je skutečnost; to znamená, že se v jednom systému a u jednoho filosofa vytváří vědomí protikladů, které dříve bylo následkem mnoha filosofických systémů, mnoha filosofů, polemik a rozporů mezi nimi.

Přece však je filosofie praxe v určitém smyslu reforma a další stupeň vývoje hegelianismu; je to filosofie již oproštěná (nebo se snažící se oprostit) od všech jednostranných a fanatických prvků ideologických; znamená plně uvědomění si protikladů, do kterých zahrnuje filosof, chápaný buď jako individualita, nebo jako celá společenská skupina, nejen protiklady, ale i sama sebe, kterého pokládá také za prvek protikladu; tento prvek pak povyšuje na princip poznání, a

proto i akce. Je zde popřeh „člověk ve všeobecném slova smyslu“, i když se zde vyskytuje; všechny pojmy dogmaticky „jednotné“ jsou zde uvedeny v posměch a jsou rozbity jakožto výrazy pojmu „člověka ve všeobecném slova smyslu“ a „lidské přirozenosti“ tkvící v každém člověku.

Jestliže je filosofie praxe výrazem historických protikladů a jestliže je jejich výrazem tím dokonalejším, čím je uvědomělejší, znamená to, že je vázána na „nutnost“, a ne na „svobodu“, která ještě neexistuje a nemůže ještě historicky existovat. Jestliže se dokazuje, že tyto protiklady zmizí, dokazuje se tím implicitně, že zmizí, to jest že bude překonána také filosofie praxe: za vlády „svobody“ nebudou se moci myšlení ani myšlenky rodit z protikladů nebo z nutnosti zápasu. Nyní může filosof (praxe) toto tvrdit jen všeobecně a nemůže jít dál: ve skutečnosti se nyní nemůže z protikladů vyprostit a nemůže tvrdit, leda jen všeobecně, že svět bude jednou bez protikladů; jinak by se vyjadřoval utopicky.

To však neznamená, že utopie nemůže mít filosofickou hodnotu; ona má totiž hodnotu politickou. Každá politika je vlastně implicitně filosofií, i když nesoustavnou a jen v náryse. Po této stránce je náboženství nejrozsáhlejší utopií, to jest nejrozsáhlejší „metafyzikou“, která se kdy objevila v dějinách, protože je to nejvelkolepější pokus smířit mytologickým způsobem skutečné rozpory historického života: náboženství totiž tvrdí, že člověk má vždy tutěž „přirozenost“, že existuje člověk ve všeobecném slova smyslu, pokud je stvořen bohem, že je synem božím, a proto bratrem ostatních lidí, že je roven ostatním lidem, že je svoboden mezi ostatními lidmi a jako ostatní lidé; že tak on se vidí, když se shlíží v bohu, který je „svědomím“ lidstva. Ale přitom také náboženství tvrdí, že všechno toto není z tohoto světa a pro tento svět, nýbrž jen pro svět jiný (utopický). Myšlenky o rovnosti, bratrství a svobodě kvasí mezi lidmi v těch vrstvách, ve kterých nevládne ani rovnost ani bratrství s jinými lidmi ani svoboda. Proto se stalo, že se tyto požadavky objevily, ať už tím nebo oním způsobem v určité formě nebo ideologii v radikálních hnutích mas.

V tomto bodu vývoje se náhle objevuje prvek navržený Iljičem: v programu z dubna 1917* v paragrafu věnovaném jednotné škole

* Jde o návrh reformy programu bolševické strany, který předložil v dubnu 1917 Lenin VII. konferenci strany. Tento nový program byl pak schválen 8. kongresem strany v březnu 1919 (poznámka redakce).

a v poznámce, která vykládá tento paragraf (Srovnej vydání vyšlé v Ženevě roku 1918), se vzpomíná, že chemik a pedagog Lavoisier, který byl popraven za Teroru, už vyslovil požadavek jednotné školy, a to vzhledem k lidovým názorům tehdejší doby, které viděly v demokratickém hnutí z roku 1789 vyvíjející se skutečnost a nejen ideologii, která se stala nástrojem státu, a vyvodily z toho konkrétní důsledky rovnosti. U Lavoisiera byl to jistě ještě prvek utopický (tento prvek se více méně objevuje ve všech kulturních proudech, které předpokládají jednotnost lidské „přirozenosti“), avšak pro Iljiče to mělo demonstrativně teoretický význam politického principu.

Jestliže tvrdí filosofie praxe teoreticky, že každá pravda, ve kterou se věří jako v pravdu věčnou a absolutní, měla původ praktický a že měla hodnotu „jen provizorní“ (to je historický ráz každého světového názoru a života), je velmi nesnadno ukázat „prakticky“, že takový výklad platí také pro samou filosofii praxe, aniž by se tím otřáslo názory, které jsou nutnými předpoklady pro akci. Takovouto nesnáz má ostatně každá historizující filosofie: však toho zneužívají „rádoby-polemikové“ (zvláště katolíci), aby postavili u téhož individua proti sobě „vědce“ a „demagoga“, filosofa proti člověku akce atd., a aby z toho vyvodili, že historické pojetí vede nutně k morálnímu skepticizmu a k mravní zvrhlosti. Tato nesnáz je příčinou četných „tragédií“ svědomí u drobných lidí, ale také u velkých, „olympských“ postav à la Wolfgang Goethe.

Proto nutno velmi jemně a opatrně analyzovat a propracovat poučku o přechodu vlády nutnosti k vládě svobody.

Tím se stává, že má filosofie praxe tendenci stát se ideologií v špatném slova smyslu, to jest dogmatickým systémem absolutních a věčných pravd, zvláště když se smísí, jak se stalo v Populárním pojednání, s vulgárním materialismem, s „metafyzikou“ hmoty, která nemůže nebýt věčná a absolutní.

Také nutno podotknout, že přechod od nutnosti k svobodě platí jen pro lidskou společnost, a nikoli pro přírodu (ačkoli to může mít vliv i na pozorování přírody, na vědecké názory atd.). Docela je možno dojít k názoru, že zatímco se celý systém filosofie praxe může stát zbytečným, jakmile se svět sjednotí, mohly by se některé idealistické světové názory nebo aspoň některé jejich složky, které jsou utopické za vlády nutnosti, stát „pravdami“ po přechodu nutnosti ke svobodě atd. Nyní není možno mluvit o „duchu“, když je společnost zreformována, aniž by se z toho neuzavíralo, že jde o „ducha

stavovského“ (to se uznává implicitně, když se říká, jak to dělá Gentile ve své knize *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* [Modernismus a vztahy mezi náboženstvím a filosofií], Bari, Laterza, 1909, který jde ve stopách Schopenhauerových, že náboženství je filosofie davů, kdežto filosofie je náboženstvím elity lidí, to jest velkých intelektuálů), ale bude možno o tom mluvit, až nastane sjednocení společnosti atd.

Ekonomie a ideologie. Proti snaze (toto je pokládáno za hlavní postulát historického materialismu) vylíčit a vyložit každé zakolísání politiky a ideologie jako přímý odraz základny, nutno bojovat teoreticky jako proti primitivnímu infantilismu; prakticky nutno proti tomu bojovat tím, že se odvoláme přímo na Marxe, autora konkrétních politických a historických děl. Pro tuto otázku jsou zvláště důležitá jeho díla *Osmnáctý Brumaire*, *Východní otázka*, *Revoluce a kontrarevoluce v Německu*, *Občanská válka ve Francii* a jiné menší spisy. Analýza těchto děl umožní ozřejmit lépe marxistickou historickou metodologii, zvláště když do toho zahrneme, ozřejmíme a dobře vyložíme jiná jeho teoretická tvrzení roztroušená po všech jeho dílech.

Pak uvidíte, jak skutečně opatrně si vede Marx ve svém bádání; to se nemohlo tak projevit v jeho všeobecných dílech.* Mezi tím, co ho vede k takové opatrnosti, můžeme uvést hlavně toto:

1. Nesnáž zjistit pokaždé staticky (jako je to u momentky při fotografování) základnu; politika je ve skutečnosti vždycky odrazem vývojových tendencí základny; ale tyto tendence, jak se říká, se nemusí nutně projevit. Fáze základny možno konkrétně studovat a analyzovat až tehdy, když už dovršila svůj vývoj, nikoli během jejího vývojového procesu; pak je to jen hypotéza, což nutno výslovně připomenout.

2. Z toho vyplývá, že určitý politický akt mohl být jakýmsi početným omylem, který udělaly hlavy vedoucích tříd; tento omyl je pak opraven a překonán historickým vývojem pomocí parlamentních „krizí“ vlád vedoucích tříd; mechanický historický materialismus

* To by se mohlo vyskytnout jen v systematickém a metodickém výkladu rázu Bernheimovy knihy; Bernheimovu knihu je možno pokládat za vzor pro „školskou příručku“ a „lidový výklad“ historického materialismu, která by se měla zabývat filologicky a učeně — této koncepcí se Bernheim programově drží, ačkoli je v jeho pojednání také obsažen světový názor — marxistickým pojetím dějin.

neuvažuje o možnosti omylu, nýbrž pokládá každý politický akt za fakt přímo daný základnou, to jest za reflex skutečné a trvalé (to jest ve smyslu: trvale získané) změny základny. Princip „omylu“ je velmi složitý: může to být impuls nějakého jednotlivce způsobený omylem nebo také projev pokusu určitých skupin nebo skupinek strhnout na sebe vůdcovství uvnitř seskupení vládnoucích vrstev, pokus, který může mít neúspěch.

3. Neuvažuje se dosti o tom, že mnoho politických aktů má vnitřní organizační příčiny, to jest nutnost sjednotit stranu, skupinu, společnost. To se projevuje jasně v dějinách například katolické církve. Kdybychom chtěli vysvětlit každý ideologický boj uvnitř církve přímým a bezprostředním vlivem základny, špatně bychom pochodili: právě toto stanovisko vedlo k napsání četných politicko-ekonomických románů. Je naproti tomu jasné, že valná část těchto diskusí má původ v sektářských a organizačních důvodech. V diskusí mezi Římem a Cařihradem o původu Ducha svatého by bylo směšné hledat ve struktuře evropského Východu základ tvrzení, že Duch svatý pochází pouze z Otce, a naopak ve struktuře Západu základ tvrzení, že Duch svatý pochází z Otce i ze Syna. Obě církve, jejichž existence a jejich boj závisí na základně a celé historii, zaujaly stanovisko, které se pro každou z nich stalo základem rozlišování a její soudržnosti; ale mohlo se dobře stát, že by jedna z těchto církví klidně tvrdila to, co vlastně tvrdila ta druhá: princip rozlišení a konfliktu by byl pak zůstal týž; právě tato otázka odlišnosti těchto církví a jejich bojů je problémem historickým; není to snad jen příležitostně vystrčená vlajka každé z obou církví.

Poznámka II. „Hvězda,“ která píše do Otázek práce ideologické románové fejtony (je to jistě smutně proslulý Franz Weiss), tvrdí ve svém zábavném tlachání nazvaném Ruský dumping a jeho historický význam, že tyto spory v prvních dobách křesťanských měly příčinu přímo v materiálních podmínkách své doby a že se nám nikdy nepodaří zjistit toto přímé spojení, protože se to stalo už dávno a protože nejsme intelektuálně dosti vyspělí. Tento postoj je pohodlný, ale po stránce vědecké nemá žádnou cenu. Vždyť každá skutečně historická fáze zanechává po sobě stopy v následujících fázích, které se tak do určité míry stávají nejlepším jejich dokladem. Vývojový historický proces je jednotnou v čase, pro niž přítomnost obsahuje celou minulost; z minulosti se uskutečňuje v přítomnosti to, co je „podstatné“; přítom nezbude nic „nepoznatelného“, co by skutečně bylo „podstatné“. Co se „ztratilo“ a nebylo přeneseno dialekticky do historického procesu, bylo samo o sobě nedůležité, byla to jakási náhodná a odpadová „struska“; byla to kronika, a nikoli historie; byla to epizoda, kterou je možno konec konců zanedbat.

Etika a historický materialismus. Vědeckou bázi morálky historického materialismu nutno, jak se zdá, hledat v tvrzení, že „si společnost neklade úkoly, k jejichž rozluštění nejsou vhodné podmínky“. Jestliže takovéto podmínky existují, „stává se rozluštění těchto úkolů povinností“ a „vůle se stává svobodnou“. Morálka by se tedy v určitém slova smyslu stala hledáním podmínek nutných pro svobodu vůle, směřujícím k určitému cíli, a důkazem, že takovéto podmínky existují. Nemělo by v tomto případě jít jen o hierarchii cílů, nýbrž o jakési odstupňování těch cílů, kterých nutno dosáhnout vzhledem k tomu, že chceme „umravnit“ nejen každého jednotlivce, nýbrž také celou společnost jednotlivců.

Pravidelnost a nutnost. Jak vznikl u zakladatele filosofie praxe pojem pravidelnosti a nutnosti v historickém vývoji? Nezdá se mi, že je nutno přitom myslet na odvození z přírodních věd, nýbrž zdá se mi spíše, že tyto pojmy vznikly na půdě politické ekonomie, zvláště pak z formy a z metodologie ekonomických věd, které založil David Ricardo. Jde především o pojem a o fakt týkajícího se „určitého“ trhu; to jest jde o vědecké zjištění, že se určité rozhodující a permanentní síly promítly i do dějin, síly, jejichž působení se projevuje do určité míry „automaticky“, takže je možno do určité míry „předvídat“ a počítat do budoucnosti s určitou individuální iniciativou, která odpovídá těmto silám, až je napřed vypátrá a vědecky zjisti. „Určitý trh“ je totéž, jako když se řekne „určitý vztah společenských sil v určité struktuře výrobního aparátu“; tento vztah je určován (to jest stal se permanentním) určitou politickou, morální a právní nadstavbou. Když vědec zjistil tyto rozhodující a permanentní síly a jejich naprostou automatickosti (to jest jejich relativní nezávislost na osobní libovůli a na libovůli vládních zásahů), prohlásil tuto automatickosti za hypotézu, izoloval fakta čistě ekonomická od více méně důležitých kombinací, v nichž se ve skutečnosti vyskytují, stanovil vztahy příčiny a následku, premisy a důsledku; tak podal jakési abstraktní schéma určité ekonomické společnosti (k této realistické a konkrétní vědecké konstrukci se pak připojila nová daleko generalizovanější abstrakce „člověka“ jako takového, člověka „ahistorického“, rodového; tato abstrakce se pak ukázala jako „pravá“ ekonomická věda).

Vzhledem k těmto podmínkám, v nichž vznikla klasická ekonomie, bylo by nutno, aby se mohlo mluvit o nové „vědě“ a o novém zamě-

ření ekonomické vědy (což je totéž), dokázat, že byly zjištěny vskutku nové vztahy sil, nové podmínky, nové předpoklady, to jest že byl „určen“ nový trh s novou zvláštní „automaticností“, který má v sobě něco „objektivního“, což je možno přirovnat k automaticnosti přírodních jevů. Klasická ekonomie zavedla příčinu ke „kritice politické ekonomie“; ale, jak se zdá, nelze dosud mluvit o nové vědě a o novém řešení tohoto vědeckého problému. „Kritika“ politické ekonomie vychází z pojmu historického rázu „určitého trhu“ a jeho „automaticnosti“, zatímco čistí ekonomové chápají tyto prvky jako „věčné“, „přirozené“. Kritika analyzuje věcné vztahy sil, které určují trh, proniká do rozporů, které se tam vyskytují, odhaduje možnost změn, až se objeví nové prvky nebo když tyto zesílí, a nakonec ukazuje, že tato kritizovaná věda je „přechodná“ a že je nutno ji „nahradit“ něčím jiným; studuje ji nejen v jejím životě, ale také v její smrti, a nachází v ní prvky, které způsobí nutně její rozpad a její překonání; také naznačuje jejího „dědice“, který se jím stane definitivně, až prokáže svou životnost atd.

Je fakt, že v moderním ekonomickém životě snad nabyly důležitosti prvek „libovolenosti“, ať už jde o „libovolenost“ individuální, ať už jde o vliv skupin nebo státu; tento prvek, který dříve neexistoval, hluboce porušil tradiční automaticnost. Ale toto všechno nás neopravňuje k tomu, abychom to pokládali za nový vědecký problém, a to snad právě proto, že tyto zásahy jsou „libovolné“, mají různou sílu a jsou nepředvídatelné. Tak se může ospravedlnit tvrzení, že ekonomický život se změnil, že je v „krizi“, což je přirozené; ale tím se naprosto neříká, že zmizela bývalá „automaticnost“; to se jen zjišťuje v měřítku daleko větším pro velké ekonomické jevy, zatímco dílčí fakty podlehly „třeštění“.

Z těchto úvah vyplývá, že je napřed nutno stanovit, co znamená „pravidelnost“, „zákon“, „automaticnost“, v historických jevech. Nejde o to „objevit“ metafyzický zákon „determinismu“ ani stanovit „všeobecný“ zákon příčinnosti. Jde jen o to zjistit, jak se v historickém vývoji tvoří síly relativně „permanentní“, které působí s určitou pravidelností a automaticností. Také zákon velkých čísel, ač je velmi užitečný při srovnávání, se nesmí pokládat za „zákon“ historických jevů. Aby se vypátral historický původ tohoto prvku ve filosofii praxe (tento prvek je vlastně zvláštním pojetím „imanence“), bude nutno studovat stanovisko, které zaujal k ekonomickým zákonům David Ricardo. Jde o to dokázat, že Ricardo neměl pro vznik

filosofie praxe význam jen pojmem „hodnoty“ v ekonomii, nýbrž že měl význam „filosofický“, že naznačil nový způsob myšlení a posuzování života a historie. Metoda užívat v premise, která má určitý důsledek, řešení „vzhledem k tomu, že...“, je, jak se zdá, asi jedním východiskem (intelektuálních stimulů) filosofických zkušeností zakladatelů filosofie praxe. Je nutno zjistit, zda byl David Ricardo již z tohoto hlediska studován.*

Zdá se, že pojem „historická nutnost“ je úzce spjat s pojmem „pravidelnost“ a „racionalita“. „Nutnost“ je možno chápat ve smyslu „abstraktně spekulativním“ a ve smyslu „konkrétně historickém“: existuje nutnost, jestliže existuje působící a aktivní předpoklad; ten se stává, jestliže jsou si ho lidé vědomí, působivým tím, že kolektivnímu vědomí klade konkrétní cíle a že se tak tvoří komplex přesvědčení a víry, který nutně působí jako „lidová víra“. Ale v předpokladu musí být obsaženy, ať ve stavu skutečném nebo latentním, materiální podmínky, nutné a dostačující k uskutečnění podnětu vycházejícího z kolektivní vůle; ale přitom je jasné, že z tohoto materiálního předpokladu, který možno kvantitativně vypočítat, nelze vyloučit určitou kulturní úroveň, to jest komplex intelektuálních jevů; a v nich je obsažen (jako produkt i jako důsledek) určitý komplex vášní a mocných citů, které jsou s to přimět lidi k akci „za každou cenu“.

Jak už bylo řečeno, jen tímto způsobem možno dojít k historickému (a ne k abstraktně spekulativnímu) pojetí „racionality“ v historii (a tedy i „iracionality“).

Co se týče pojmů „prozřetelnost“ a „osud“ v tom smyslu, jak ho používají (spekulativně) italští idealističtí filosofové, zvláště Croce, odkazují na jeho knihu o G. B. Vicovi; v ní je pojem „prozřetelnost“ vyjádřen termíny spekulativními; to je také počátek idealistického výkladu Vicovy filosofie. Co se týče významu „osudu“ u Machiavelliho, odkazují na Luigiho Russa.** Podle Russa má slovo „osud“ u Machiavelliho dvojí význam: objektivní a subjektivní. „Osud“ je přírodní síla věcí (tj. kauzální nexus), příznivý sběh událostí (u Vica je to „prozřetelnost“), aneb je to také transcendentní moc, o které bájila stará středověká doktrína; to jest bůh. Pro Machiavel-

* Také je nutno prozkoumat filosofické pojmy „náhoda“ a „zákon“, „racionalita“ a „prozřetelnost“, které zavádějí do transcendentálního, ne-li transcendentního teologismu; zvláště nutno studovat pojem „náhoda“, tak jak jej chápe metafyzický materialismus, jenž „vystavuje svět náhodě“.

** Srovnej stranu 23 vydání Vladaře (Florence, F. Le Monnier; poznámka redakce).

liho je to pak jen samotná „ctnost“ individua a její síla pak pramení ze samé lidské vůle. Machiavelliho „ctnost“ už není, jak říká Russo, totéž jako ctnost scholastiků, která má ráz etický a má svou sílu z nebe; není to ani „ctnost“ Tita Livia, která znamená hlavně vojenskou statečnost. U Machiavelliho to znamená zdatnost renesančního člověka, to jest schopnost, obratnost, vynalézavost, individuální moc, citlivost, smysl pro využití vhodné příležitosti a vědomí svých vlastních možností.

Russo ve své analýze kolísá. Pro něho je pojem „osud“ jako síla věcí, která má u Machiavelliho jako u humanistů stále ráz *naturalistický a mechanický*, potvrzen a historicky zdůvodněn teprve v racionální prozřetelnosti G. B. Vica a Hegela. Je však nutno upozornit, že tyto pojmy nemají už u Machiavelliho ráz metafyzický, jak je tomu u pravých a skutečných filosofů humanismu; jsou to naopak prosté a hluboké intuice (tedy filosofie!) života; jsou chápány a vysvětlovány jako symboly citů.*

Seznam otázek, které řeší filosofie praxe. Bylo by velmi užitečné, kdyby někdo sestavil kritický seznam všech otázek, které byly vyvolány a o kterých se diskutovalo v souvislosti s filosofií praxe; tento seznam by pak měl být doplněn kritickou bibliografií. Materiál pro takové specializované dílo je tak rozsáhlý, rozličné a různé jakosti a v tolika jazycích, že by jej mohl zpracovat ne zrovna v krátké době jen větší redakční kolektiv. Ale tato kompilace by byla nesmírně důležitá nejen pro vědu, ale i pro školy a pro soukromé učence. Stalo by se to jedinečným nástrojem pro propagaci studií filosofie praxe a pro upevnění vědeckých metod, protože by se tak odlišily jasně dvě doby: doba moderní od doby předešlé, plné věcí už zastaralých a stále opakovaných a plné žurnalistického diletantismu.

Aby se mohl uskutečnit tento plán, musel by se prostudovat všechny materiál uveřejněný stejným způsobem, jak to udělali katolíci různých zemí s biblí, s evangelií, s patologií, s liturgií a s apologetikou; tak vznikly velké speciální encyklopedie, které mají sice různou cenu, ale které se stále vydávají, protože udržují ideologickou jednotu

* Co se týče poněmáhého zmetafyzičtění těchto pojmů v době před Machiavelim, odkazuje Russo na Gentilovu knihu Giordano Bruno a myšlení renesance (zvláště kapitola „Pojetí člověka za renesance“ a „Dodatek“), Florencie, Vallecchi. O týchž pojmech u Machiavelliho srovnej také F. Ercole, *La Politica di Machiavelli* (Machiavelliho politika).

statisců kněží a jiných církevních vedoucích, kteří tvoří kostru a sílu katolické církve. (Co se týče bibliografie filosofie praxe v Německu, odkazují na kompilaci Ernesta Drahna, kterou cituje sám autor v úvodu k číslovkám 6068—6069 knihovny Reklam Universal Bibliothek).

Pro filosofii praxe by bylo nutno udělat totéž, co udělal pro historickou metodu Bernheim.* Bernheimova kniha nepojednává o filosofii historismu, ačkoli je s ní úzce spjata. Takzvaná „sociologie“ filosofie praxe by byla této filosofii tím, čím je Bernheimova kniha historické metodě v širokém slova smyslu, to jest soustavným výkladem praktických zásad bádání a interpretace v oblasti historie a politiky; sbírkou přímých kritérií, kritických metod atd., filologií historie a politiky, jak je chápe filosofie praxe. Z některých důvodů by bylo vhodné provést kritiku některých tendencí filosofie praxe (a to právě těch, které jsou nejvíc rozšířeny pro svůj hrubý vulgarismus), stejnou (nebo přibližně stejnou), jakou provedla moderní historická metoda u starých historických metod a u staré filologie, které vedly k naivním formám dogmatismu a které nahradily historický výklad a konstrukci vnějším popisem a výběrem bezcenných pramenů navršených bez ladu a skladu. Největší vliv těchto starých knih spočíval v jakémsi dogmatickém mysticismu, který se vytvořil, který se rozšířil a který se projevoval tím, že se tvrdilo (ostatně bezdůvodně), že je to správné pokračování historické metody a vědy.**

Zakladatelé filosofie praxe a Itálie. Je nutno pořídit systematický soupis děl (i dopisů), které se dotýkají Itálie a zabývají se italskými problémy. Ale soupis, který by se omezil jen na tento výběr, by nebyl organický a úplný. Vždyť existují díla obou autorů, která se sice přímo netýkají Itálie, ale která přece mají význam pro Itálii, a ne snad význam jen povšechný, protože se všechna jejich díla, možno říci, týkají Itálie. Plán tohoto soupisu by se mohl řídit těmito kritérii: 1. Musel by obsahovat nejprve díla, která se týkají speciálně Itálie; 2. díla, zabývající se specifickými argumenty historické a politické kritiky a netýkající se sice přímo Itálie, avšak mající něco společného s italskými problémy. Například článek o španělské ústavě z roku

* E. Bernheim, *Lehrbuch, der historischen Methode*, šesté vydání 1908, Lipsko, Duncker und Humblot; do italštiny byla přeložena a vydána od nakladatele Sandrona v Palermu (byla přeložena jen částečně. — Poznámka redakce).

** Co se týče tohoto tvrzení, odkazujeme na poznámky nazvané „Typická revue“ a „Kritický slovník“. (Tyto poznámky budou otištěny v dalších svazcích Gramscioho děl. — Poznámka redakce.)

1812 má přesto něco společného s Itálií už vzhledem k politickému vlivu, který měla tato ústava na italské politické hnutí před rokem 1848. Stejně má něco společného s Itálií i kritika „Bídy filosofie“, která je namířena proti falšování hegelovské dialektiky Proudhonem; tato kritika má totiž ohlas v obdobných intelektuálních směrech italských (Gioberti, hegelianismus umírněných intelektuálů, pojem pasivní revoluce, dialektika „revoluce—restaurace“). Totéž možno říci o Engelsově díle o španělských osvobozeneckých hnutích roku 1873 (po abdikace krále Amadea Savojského), které má s Itálií hodně společného, atd.

Tyto spisy není třeba uveřejnit ve zvláštní sbírce; stačí o nich podat kriticko-analytický přehled. Snad organičtější plán by mohl mít tyto tři části: 1. Historicko-kritický úvod; 2. spisy o Itálii; 3. analýza spisů, které se Itálie dotýkají jen nepřímo, to jest, které se snaží řešit otázky, které jsou podstatné a specifické také pro Itálii.

Nadvláda západní kultury nad celou světovou kulturou. 1. Jestliže připustíme, že i jiné kultury byly důležité a významné pro proces „hierarchického“ sjednocení světové kultury (to nutno jistě připustit), zjistíme, že jiné kultury měly všeobecnou platnost jen potud, pokud se staly základními prvky kultury evropské, která je sama jediná konkrétně univerzální, to jest pokud přispěly k vývoji evropského myšlení a byly jím asimilovány.

2. Ale také evropská kultura prošla procesem sjednocení; v historickém momentu, který nás zajímá, vyvrcholila v Hegelovi a v kritice hegelianismu.

3. Z prvních bodů vyplývá, že se prozatím bere zřetel jen ke kulturnímu procesu, který se ztělesňuje v intelektuálech; to však neplatí o lidových kulturách, u kterých nelze mluvit o kritickém propracování a o vývoji.

4. Také to neplatí o těch kulturních procesech, které vrcholí ve skutečně praktické činnosti, jak se to ukázalo ve Francii v 18. století; nebo platí to jen ve spojení s procesem vrcholícím v Hegelovi a v německé klasické filosofii, která je toho „praktickým“ důkazem, ve smyslu (na tom jsme se už vícekrát shodli) vzájemné převeditelnosti obou procesů; prvního z nich, to jest francouzského, který má ráz politicko-právní, a druhého — německého, to jest rázu teoreticko-spekulativního.

5. Z rozkladu hegelianismu vzniká nový kulturní proces, který má však už jiný ráz než procesy předešlé, protože se v něm spojuje prak-

tický směr s myšlením teoretickým (nebo aspoň mají tendenci se spojit prostřednictvím teoretického a praktického boje).

6. Přitom není důležité, že toto nové hnutí nemá svůj základ v hlavních filosofických dílech, nýbrž jen v dílech prostředního rázu. Je však důležité, že přitom vzniká nový světový názor i nový člověk; dále že tento názor už není omezen jen na velké intelektuály, na filosofy z povolání, nýbrž že má tendenci stát se lidovým, masovým, že chce se stát světovým tím, že mění (byť i pomocí všelijakých hybridních kombinací) lidové názory a zkosnatělou lidovou kulturu.

7. Není nic divného, že takový názor vzniká pod vlivem různých prvků, zdánlivě heterogenních: Feuerbach, jako kritik Hegela; tübingská škola jako potvrzení historické kritiky a filosofie náboženství atd. Také si nutno všimnout toho, že takový zvrát nemohl nastat bez souvislosti s náboženstvím.

8. Filosofie praxe jako výsledek a vyvrcholení celé předcházející historie. Z kritiky hegelianismu vzniká moderní idealismus a filosofie praxe. Hegelův imanentismus se stává historismem, ale absolutní historismus a absolutní humanismus se rodí teprve s filosofií praxe (Dvojsmyslnost ateismu a deismu u četných forem moderního idealismu: je zřejmé, že ateismus je jednou z forem čistě negativních a neplodných, ledaže by se chápal jako období čistě populární literární polemiky.)

Sorel, Proudhon, De Man. Časopis *Nuova Antologia* uveřejnil dne 1. prosince 1928 na stránkách 289—307 dlouhý článek Georsege Sorela pod názvem *Ultime meditazioni. Scritto postumo inedito.* (Poslední úvahy. Nevydané posmrtné dílo.) Jde o dílo z roku 1920, které bylo napsáno jako předmluva ke sbírce článků, které uveřejňoval Sorel v italických novinách od roku 1910 do roku 1920.* Opožděné vydání Sore-

* Tuto sbírku vydalo nakladatelství Corbaccio v Miláně péčí Maria Missiroliho pod názvem *L'Europa sotto la tormenta* (Evropa v bouři); jsou v ní kritéria, která se úplně liší od těch, které autor uplatňoval roku 1920, když napsal zmíněnou předmluvu; bylo by vhodné si všimnout, zda jsou v tomto svazku otištěny některé články, jako článek o *Fiatu* atd. Sorelovo dílo, které otiskla *Nuova Antologia*, není otištěno v tomto svazku, ačkoli v jakési předmluvě bylo označeno jako dílo Sorelovo. Ostatně výběr otištěných článků nedovolil otištění této předmluvy, která nemá nic společného s obsahem knihy. Je zřejmé, že se Missiroli neodržel pokynů, které mu asi dal autor, když sestavoval tuto sbírku a které jsou obsaženy v neotištěné „předmluvě“. Tato sbírka byla vydána ad usum delphini, protože zachycuje jen jeden směr Sorelova myšlení, který snad ani autor nemůže pokládat za nejdůležitější, protože by „předmluva“ musela vypadat zcela jinak. Před sbírkou najdeme místo toho předmluvu Missireliho, která je naprosto jednostranná a vůbec nesouhlasí s předmluvou neotištěnou; ani se o této „předmluvě“ nezmiňuje, což není poctivé.

lovy knihy je jistě způsobeno tím, že Sorelova pověst v Itálii prošla četnými krizemi (byl to následek dvojsmyslných pověstí více méně objektivních), takže dnes hodně upadla: v Itálii už je celá literatura proti němu. Článek, který vyšel v časopise Nuova Antologia, má všechny Sorelovy přednosti a vady: je plný podivných, nesoustavných, nesouvislých, povrchních a sibylských výroků atd.; proto tam však najdeme originální hlediska a neobvyklé souvislosti, třebaš pravdivé; článek nutí však k hlubokému zamyšlení.

Jaký má význam tento článek? Z celého článku vyplývá, že byl napsán roku 1920; zřejmě neodpovídá pravdě úvodní slovo redakce časopisu Nuova Antologia (snad je napsal sám Missiroli, o jehož vědecké poctivosti nutno mít pochyby); toto úvodní slovo končí takto: „...spisovatel, kterému vděčí poválečná Itálie za první intelektuální a politické místo v Evropě“. Jaká Itálie? O tom by měl něco jasně říci Missiroli; něco o tom by se také našlo v soukromých dopisech Sorelových Missirolimu (ty dopisy by měly být už vydány; sice už jejich vydání bylo ohlášeno, ale k vydání nedošlo; nebudou nikdy vydány, a budou-li otištěny, nebudou otištěny všechny a celé), ačkoli to možno také vyvodit z četných Sorelových článků. Je vhodné si poznamenat pro všechny případy některé jeho nápady, protože celý článek je velmi důležitý k pochopení Sorela a jeho poválečného postoje: a) Bernstein* tvrdil, že pověrečná úcta k hegelovské dialektice přivedla Marxe k tomu, že dal přednost revolučním tezím dosti blízkým tradici jakobínské, babeufovské a blanquistické před teoriemi utopistů; pak je však nepochopitelné, proč se v Manifestu vůbec nemluví o literatuře babeufovské, ačkoli ji Marx jistě znal. Andler** je názoru, že Marx dělá opovržlivou narážku na spiknutí Rovných, když mluví o univerzálním a hrubém asketismu, který se vyskytuje v nejstarších proletářských požadavcích po Velké francouzské revoluci. b) Zdá se, že se Marx nikdy nemohl dosti oprostít od hegelovského pojetí historie, podle kterého následují v dějinách lidstva různé doby podle vývojového řádu ducha, který se snaží dosáhnout uskutečnění univerzálního rozumu. K učení svého učitele přidává Marx učení o třídním boji: ačkoli lidé znají jen sociální války, do nichž jsou hnáni hospodářskými antagonismy, přispívají nevědomky k vykonání díla, které předpokládá jen metafyzik. Tato Sore-

* Teoretický socialismus a praktická sociální demokracie, francouzský překlad, str. 53—54.

** Svazek II. jeho vydání Manifestu, str. 191.

lova hypotéza je velmi odvážná; sám ji ani dosti neodůvodňuje. Ale zřejmě mu leží silně na srdci, snad pro jeho nadšení pro Rusko, snad proto, že myslí, že Itálie bude hrát v budoucnu velkou úlohu občanskou.* Podle Sorela byl tak Marx přesvědčen, že dějiny podléhají zákonům vývoje ducha, že učil, že po pádu kapitalismu se bude vývoj k dokonalému komunismu dít bez vlivu třídního boje (Dopis o gothajském programu). Zdá se, že Marx prý věřil jako Hegel, že v různých zemích se projevují různé vývojové momenty, přičemž každá tato země odpovídá speciálně každému momentu.** Nikdy nevyložil jasně své učení: proto jsou mnozí marxisté přesvědčeni, že všechny fáze kapitalistického vývoje musí se projevit stejnou formou u všech moderních národů. Tito marxisté jsou příliš málo věrnými stoupenci Hegelovými. c) Otázka: Před rokem 1848 nebo po něm? Sorel nechápe význam této otázky, ačkoli o tom existuje dosti literatury (i když je to literatura všelijaká), a věří v „zajímavý“ (sic!) zvrat, který nastal u Marxe ke konci roku 1850. V březnu téhož roku podepsal manifest revolucionářů uprchlých do Londýna, ve kterém načrtl program revoluční činnosti, která se měla rozvinout k uskutečnění nové sociální revoluce (tento program pokládá Bernstein za hodný prvního člena revolučního klubu)***; ale najednou došel k přesvědčení, že revoluce, která vznikla z krize r. 1847, skončila s touto krizí. Léta po roce 1848 byla léta neobyčejné hospodářské prosperity: proto chyběla pro plánovanou revoluci hlavní nutná podmínka: proletariát zbavený práce a připravený bojovat (srovnej Andler, I, str. 55—56; ale jaké je to vydání?). Tak prý vznikl u marxistů pojem rostoucího zbídačování; ten měl poděsit dělníky a přimět je k boji proti očekávanému zhoršení i v prosperující situaci. (Je to výklad dětinský, který vyvrátila sama fakta, i když je pravda, že se z teorie o vzrůstajícím zbídačování stal takový nástroj a argument, který měl každého ihned přesvědčit. Šlo snad jen o jakýsi rozmar? O době, kdy vznikla teorie rostoucího zbídačování viz knihu Roberta Michelse.) d) O Proudhonovi: „Proudhon patřil k té části buržoazie, která stála nejbliže proletariátu; proto ho mohli

* Mluvíme-li o Rusku a Itálii vedle sebe, nutno si všimnout stanoviska D'Annunziova v rukopisech, které dal autor do oběhu asi v téže době, to jest na jaře roku 1920. Znal Sorel toto D'Annunziové stanovisko? Jen Missiroli by mohl odpovědět na tuto otázku.

** Srovnej předmluvu k ruskému překladu Manifestu z 21. ledna 1882.

*** Viz Teoretický socialismus, str. 51.

marxisté obvinít, že byl buržoa, zatímco chytřejší spisovatelé ho pokládají za podivuhodný typ našich (to jest francouzských) rolníků a řemeslníků (srovnej Daniel Halévy v Journal des Débats z 3. ledna 1913).“ Tento Sorelův úsudek možno přijmout. Sorel vykládá „právní“ myšlení u Proudhona takto: „Pro skrovnost svých příjmů jsou nuceni rolníci, majitelé drobných továren a malí obchodníci hájit urputně své zájmy před soudy. Socialismus, který si vzal za úkol hájit třídy, které jsou po stránce hospodářské nejniže, je samozřejmě určen k tomu, aby kladl velký důraz na právní jistotu; tato tendence je zvláště velmi silná u spisovatelů, kteří mají jako Proudhon hlavu plnou vzpomínek na venkov.“ Sorel uvádí ještě další příklady k podpoře této své analýzy; ale ta nemůže vůbec přesvědčit. Proudhonova „právní“ mentalita je úzce spjata s jeho protijakobínstvím, s literárními vzpomínkami na Velkou francouzskou revoluci a na starý režim, který zřejmě přispěl k vypuknutí jakobínství svou právní svévolí: Proudhonova „právní“ mentalita má původ v jeho maloměšťáckém reformismu; její společenský původ přispěl k tomu, že se hodila pro jiný „vyšší“ nexus pojmů a citů; v této Sorelově analýze se obráží názor „ortodoxní“ skupiny, kterou tak pohrdá. Divné je jen to, že Sorel, který má takovýto názor o Proudhonově sociální tendenci, přesto ho velebí a někdy ho docela pokládá za vzor nebo za pramen principů vhodných pro moderní proletariát. Jestliže má u Proudhona jeho právní mentalita takovýto původ, proč by se měli dělníci zabývat otázkou „nového práva“, „právní jistoty“ atd.?

Po této stránce mám dojem, že byl Sorelův článek okleštěn a že v něm chybí právě ta část, která se týká italského dělnického hnutí. Z otištěného textu je možno usuzovat, že Sorel našel v italském dělnickém hnutí tovární komise, které kontrolují tovární řád a vůbec vnitřní právní řád továren, které kdysi závisely jen na nekontrolovatelné libovůli podnikatelů, tedy že tam shledal asi to, co žádal Proudhon pro rolníky a řemeslníky. Článek tak, jak je otištěn, je nesoustavný a neúplný; jeho závěr, který se týká Itálie („Mnoho důvodů mě již dávno přivedlo k názoru, že to, co by Hegelův stoupenec nazval Weltgeist, týká se nyní Itálie. Dík Itálii nezhasne světlo nové doby“), není přesvědčivý, snad pro přílišné zkrácení, ale také pro narážky, které má Sorel v oblibě. V poslední poznámce je narážka na dělnické a zemědělské výbory v Německu, „které podle mne odpoovídají proudu proudu Proudhonovskému duchu“, a odkaz na Materiály k jedné teorii

ntd. (str. 164 a 394). Bylo by zajímavé vědět, zda byl článek skutečně neškrtán a kým, zda to udělal Missiroli či někdo jiný.

Poznámka I. Nemůžeme pochopit Sorela jako postavu „intelektuálního revolucionáře“, jestliže neznáme Francii po roce 1870; zrovna tak nemůžeme pochopit Proudhona bez „protijakobínského strachu“, který ovládal Francii za obnovení království. V roce 1870 a 1871 zažila Francie dvě strašlivé porážky, to jest porážku národa, která tížila intelektuály buržoazní, a porážku lidu, za Komuny, která tížila intelektuály revoluční. První porážka zrodila typy, jako byl Clemenceau, který je kvintesencí francouzského nacionalistického jakobínství; druhá porážka zrodila nepřítele jakobínství Sorela a odborové „protipolitické hnutí“. Zajímavé Sorelovo nepřítelství k jakobínství, které je sektářské, přízemní, protihistorické, je následkem onoho puštění žilou roku 1871*; to právě vrhá zvláštní světlo na jeho Úvahy o násilí. Puštění žilou roku 1871 přežilo pupeční šňuru mezi „novým lidem“ a tradicí z roku 1793. Sorel by chtěl být tlumočníkem této roztržky mezi lidem a jakobínstvím, ale neměl v tom úspěch.

Poznámka II. Sorelovy poválečné spisy jsou dosti důležité pro historii západní kultury. Sorel věří, že vlivem Proudhonovým vzniklo v té době mnoho institucí a ideologických stanovisek. Proč tak mohl Sorel soudit? Je tento jeho úsudek něčím opodstatněn? Vzhledem k tomu, že je Sorel bystrým historikem myšlení, vylučuje to téměř naprosto podezření, že by to tvrdil jen tak. Z jakých kulturních zkušeností tedy vyšel Sorel? Není toto všechno důležité pro celkové posouzení Sorelova díla? Je jisto, že je nutno Sorela znova a znova studovat, abychom vydolovali zpod cizího nánosu, který na jeho myšlenky navršili jeho diletantští a intelektuální obdivovatelé, to, co je v něm základní a trvalé. Nutno si také uvědomit, že se mnoho přehánělo, když se mluvilo o Sorelově morální a vědecké „přísnosti“ a „váznosti“. Z jeho dopisů Crocemu vyplývá, že nedovedl vždy překonat svou ješitnost; to aspoň vysvítá jasně například z rozpačitého tónu dopisu, ve kterém chce vysvětlit Crocemu své „členství“ (ne z přesvědčení, nýbrž jen matrikové) v „Proudhonově kroužku“ a své koketování s mladými proudy monarchistickými a klerikálními. Ještě něco: V Sorelových politických postojích, které nikdy nebyly jasně politické, ale jen „kulturně politické“ nebo „intelektuálně politické“, „au dessus de la mêlée“ (nad davem), bylo hodně diletantismu a snahy „nikdy se nikde zcela nevázat“; proto tam také bylo hodně vnitřní neodpovědnosti. Sorelovi by se mohlo mnoho vytýkat z toho, co vytýká intelektuálům jeden z jeho žáků ve svém díle „Chyby intelektuálů“. Sorel sám byl pouhým intelektuálem; proto by bylo nutno oddělit přísnou analýzou to, co je v jeho dílech povrchní, brilantní, podružné a spojené s vedlejšími věcmi vyplývajícími z příležitostných polemik, od toho, co je „nutné“ a podstatné; toto by pak mohla přijmout moderní kultura.

Poznámka III. Roku 1929 po uveřejnění Sorelova dopisu, ve kterém autor mluvil o Oberdanovi, vyskytlo se mnoho článků, které protestovaly proti některým výrazům, kterých Sorel užil ve svých dopisech Crocemu. Sorel byl tehdy rádně „strhán“ (zvlášť prudký byl článek Artura Stanghelliniho, který uveřejnil časopis Italia Letteraria). Časopis Critica pak přerušil načas uveřejňování jeho dopisů; po

* V této věci viz Lettre à M. Daniel Halévy (Dopis p. Danielu Halévymu) v časopise „Mouvement socialiste“ z 16. srpna a 15. září 1907.

nějaké době opět je začal btiskovat (přitom se však nikdo nezmínil o této události), ale s určitými změnami: některá osobní jména byla uvedena jen počátečními písmeny; kromě toho to dělalo dojem, že některé dopisy chyběly nebo byly uveřejněny neúplně. Tak začala v novinách revize Sorelových děl a jeho vztahů k Itálii.

Po některých stránkách možno se Sorelem srovnávat De Mana; ale jaký je přece mezi nimi velký rozdíl! De Man se hloupě zamotává do dějin myšlení a nechá se oslnit tím, co je povrchní. Dělá pravý opak toho, co možno vytýkat Sorelovi: analyzuje příliš podrobně základní myšlenky a ztrácí často smysl pro proporce. Sorel shledává, že celá řada poválečných událostí potvrzuje učení Proudhonovo; Crocemu se zdá, že De Man znamená návrat k Proudhonovi. Ale De Man — a to je typické pro něho — nerozumí poválečným událostem, na které poukazuje Sorel. U Sorela odpovídá Proudhonově myšlence to, co je „spontánním“ výplodem lidu, pro něho je „ortodoxní“ to, co je původu byrokratického, protože mu stále tane na mysli jedna utkvělá myšlenka: na jedné straně německá byrokracie, na druhé straně jakobínství; obě jsou projevy mechanické centralizace, ve které ovládá páky skupina byrokratů. De Man je ve skutečnosti jakýmsi příkladem školometské belgické labouristické byrokracie; v něm je všechno školometské, i nadšená. Domnívá se, že bůhvíco objevil, když stále „ve vědeckých“ formulacích popisuje řadu faktů více méně individuálních. To je u něho typický projev pozitivismu, který „zdvojuje“ fakt, a to tak, že jej napřed vyloží, pak jej generalizuje nějakou formulkou, a konečně z formulace faktu vyvodí zákon týkající se samostatného faktu. Pro Sorela je u Proudhona nejdůležitější, jak vysvítá z článku otištěném v časopise Nuova Antologia, jeho psychologická orientace, to jest ne snad jeho konkrétní stanovisko, o kterém se ani Sorel ve skutečnosti jasně nevyjadřuje: tato psychologická orientace spočívá v tom, že „souhlasí“ s lidovými názory (rolníků a řemeslníků), které jsou následkem skutečného postavení lidu, vyplývajícího z ekonomicko-státních opatření, v tom, že se s nimi „ztotožňuje“, aby je pochopil a právnícky a rozumově vyjádřil jejich stanovisko; ten či onen výklad, popřípadě všechny výklady mohou být mylné, podivínské nebo přímo směšné; ale pro něho je nejcennější celkové stanovisko. Stanovisko De Mana je naproti tomu stanovisko stoupence „scientismu“: sklání se k lidu, ne snad aby ho nezištně pochopil, nýbrž aby „proměnil“ v teorii jeho názory a aby mohl z nich vytvořit pseudovědecká schémata; ne snad aby projevil souhlas s ním, a tak z toho vytěžil právnícko-výchovné zásady; naopak počíná si jako zoolog, který pozoruje svět hmyzu, jako Maeterlinck pozoruje včely a termity.

De Man se pedanticky domnívá, že zvláště dobře osvětlil takzvané „psychologické a etické hodnoty“ dělnického hnutí. Ale může toto stačit, jak myslí De Man, aby to naprosto a úplně vyvrátilo filosofii praxe? To by bylo totéž, jako by se řeklo, že objevit, že valná většina lidí má ještě o vesmíru takové názory, jaké měl kdysi Ptolemaios, znamená vyvrátit Koperníkovo učení, nebo že folklór má nahradit vědu. Filosofie praxe tvrdí, že lidé si uvědomují své společenské postavení prostřednictvím ideologie; vyloučila tím snad lid z tohoto sebeuvědomění? Také vyzozorovala, že svět ideologie je (celkově ře-

čeno) zaostalejší než technické výrobní vztahy: černochoch, který právě odešel z Afriky, se může stát Fordovým zaměstnancem, ale přitom může zůstat dlouhý čas fetišistou a být přesvědčen, že lidožroutství je normální a správný způsob výživy. Kdyby byl De Man toto zkoumal, jaké by byl mohl z toho udělat závěry? Že filosofie praxe má objektivně studovat to, co si lidé myslí o sobě a o jiných, což je mimo všechnu pochybnost. Ale má snad otrocky přijmout tento způsob myšlení jako neměnný? Nebyl by to jeden z nejhorsších mechanismů a fatalismů? Úkolem každé historické iniciativy je změnit předešlé kulturní fáze, udělat kulturu homogenní, ale na vyšším stupni, než byla předtím atd. Ve skutečnosti filosofie praxe vždy pracovala na půdě, kterou De Man, jak si myslí, sám objevil; ale pracovala tam tak, aby tam přinesla něco nového, a ne aby otrocky uchovávala to, co bylo staré. „Objev“ De Mana je věc zcela běžná a jeho námitky jsou nechutné žvanění.

Tento „konzervatismus“ De Mana vysvětlí, proč neměl De Man velký úspěch ani v Itálii, aspoň v některých kruzích (zvláště v kruzích croceovsko-revizionistických a katolických). O hlavní knize De Mana napsal v roce 1928 noticku do časopisu *Critica* sám Croce; De Ruggiero napsal o ní recenzi do časopisu *Critica* roku 1929; téhož roku přinesly recenze časopisy *Civiltà Cattolica* a Leonardo. G. Zibordi s ním souhlasil ve svém díle o Prampolinim. Velmi pochvalnou knihkupeckou noticku otisklo nakladatelství Laterza, když vyšel jeho překlad od Schiaviho; Schiavi o ní mluvil jako o velké věci ve své předmluvě; pochvalné zmínky o ní také otiskl časopis *I problemi del Lavoro* (Pracovní problémy), který také přinesl závěrečné teze, které nebyly obsaženy ve Schiaviho překladě. *Italia Letteraria* z 11. srpna 1929 otiskla o ní recenzi z pera Umberta Barbara. Barbaro tam píše: „...je to kritika marxismu, která staví na předešlých revizích ekonomického rázu, se zakládá na taktické otázce (sic!) týkající se psychologie dělnických mas.“ „Z pokusů jít ‚au dela‘ marxismu (překladatel, známý advokát Alessandro Schiavi, mění poněkud toto slovo a píše o ‚překonání‘ ve smyslu Croceho filosofie a zcela oprávněně vzhledem k tomu, co si o tom sám myslel De Man, protože De Man pokládá své stanovisko za stanovisko, které je v nutném protikladu, aby se mohla udělat vyšší syntéza) to není pokus ani zdaleka nejlepší ani nejsystematičtější; a to už také proto, že se kritika staví převážně právě na psychologii, která je tajemnou a nepochopitelnou, ač jistě velmi svůdnou pseudovědou. V otázce dělnického hnutí je tato kniha spíše defetistická; někde docela poskytuje argumenty těm směrům, které chce potírat: fašismu svými poznámkami o afektivních stavech a ‚komplexech‘ (ve freudovském smyslu) u dělníků, z nichž vznikají názory o ‚radosti z práce‘ a o tvůrčím řemesle; komunismu a fašismu pak poskytuje argumenty malou pádnost svých argumentů při hájení demokracie a reformismu.“

Recenze Paola Milana v „*ICS*“ v září 1929. Milano vidí v díle De Mana dvojitý přínos: De Man přináší mnoho psychologických pozorování o vývojových fázích, o úchylnkách, o protichůdných reakcích v dělnickém a socialistickém hnutí v po-

sledních letech, zajímavou sbírku sociálních faktů a dokumentů. Je to zkrátka analýza vývoje reformismu na jedné straně v dělnických masách, na druhé straně v řadách zaměstnavatelských; tato analýza je podle Milana bohatá a uspokojivá. Dále je to teoretická diskuse, z které by mělo vyplynout „překonání marxismu“. (Pro De Mana je to vlastně „zamítnutí“ marxismu.) Pro De Mana je filosofie práce překonána v její mechanické a racionalistické (!) podstatě nejnovějším bádáním, které vykládá lidské činy částečně rozumem, ale ne vždy. Mechanistickou (!) reakci marxistické dialektiky nahradila moderní věda s úspěchem (!) reakcí psychologickou, jejíž síla není úměrná síle popudu (?). Milano praví: „Je nyní jasno, že jakákoli kritika marxistického pojetí dějin přináší s sebou automaticky kontrast mezi materialistickým a idealistickým výkladem světa a přisuzuje v podstatě prioritu bytí nebo poznání.“ De Man se vyhnul tomuto problému nebo spíše se zastavil v půli cesty tím, že prohlašuje, že zastává názor, že lidské činy jsou podmíněny „příčinami psychologickými“ a společenskými „komplexy“. To znamená, že je De Man zřejmě ovlivněn freudovskou psychologií, zvláště Adlerovým⁵² pokusem aplikovat freudovskou psychologii na společenskou vědu. Dále Milano praví: „Ostatně každý ví, jak kluzkou půdou je psychologie v historickém bádání; tím ožehavější je to v bádání, o kterém píšeme. Psychologické jevy se jednou vykládají jako volní tence, jindy zase jako hmotné fakty; mezi těmito protichůdnými výklady také kolísá De Man a tím se vyhýbá přesnému zaujetí stanoviska v hlavním bodě tohoto protikladu. Vskutku bedlivý čtenář vyčte z díla De Mana, že staví na psychologii. Toto jeho stanovisko vzniklo z nedůvěry a ze zjištění, že integrální marxistické učení je neschopno vysvětlit jevy, které zjistil autor při své drobné politické práci. Nicméně však přes nejlepší autory úmysly nedaří se mu v této knize překonat toto zjištění, opřené o důkazy, a nedaří se mu ani teoreticky vyvrátit marxismus vhodným způsobem a s „patřičnou“ pádností.“ Pak končí: „Nový důkaz o tom poskytuje poslední kapitola, která uzavírá pojednání tím, že doporučuje praktické politické stanovisko. De Man, který se chce vyhnout oběma extrémům, to jest taktice uchopení moci na jedné straně a hlásání výlučného idealismu na straně druhé, radí masy obecně vychovávat; tím se ovšem vyřazuje ze socialismu, jehož věrným stoupencem a osvětěným hlasatelem se prohlašuje v celém svém díle.“

V časopise *Civiltà Cattolica* ze 7. září 1929 v článku nadepsaném *Per la pace sociale* (Pro sociální mír) (napsal jej páter Brucculeri), který komentuje známou pochvalu, kterou vyslovila Kongregace koncilu při konfliktu dělníků s katolickými průmyslníky v okolí Roubais-Tourcoing, najdeme tuto pasáž: „Marxismus,“ jak ukazuje De Man v nejkrásnějších částech své knihy, „byl směr, který učinil moderní dělnický svět materialistickým.“ To znamená, že stránky knihy De Mana jsou vesměs krásné, ale některé z nich jsou ještě krásnější. (Vzhledem k tomuto stanovisku, které zaujali katolíci k názorům De Mana, možno si vysvětlit, proč Giuseppe Prezzolini, který v časopise *Pegaso* z října 1930 souhlasí s Philipovou knihou o americkém dělnickém hnutí, pokládá Philipa za „křesťanského demokrata“, ačkoli z jeho knihy nic takového nevyplývá a ačkoli jeho kniha neopravňuje k tomuto výroku. Ve svazcích časopisů *Civiltà Cattolica* z 5. října a 16. listopadu 1929 vyšel velmi rozvláčný článek o knize De Mana. V něm se pokládá dílo De Mana „přes některé nedostatky za nejdůležitější a možno i říci za nejgeniálnější z toho, co dosud vyšlo z literatury protimarxistické“. Ke konci článku je zaznamenán tento celkový dojem z knihy De Mana: „Autor, ačkoli překonal myšlenkovou krizi

tím, že velkomyslně odmítl marxismus, prozrazuje přece jakési kolísání; jeho inteligence toužící po pravdě není úplně uspokojena. Zastavuje se na prahu pravdy, zachycuje její paprsky, ale nedovede vstoupit dovnitř, aby se pohroužil do jejího světla. Přejeme De Manovi, aby se, až překoná svou krizi, povzněl jako velký tagastský biskup od božského odrazu, kterým je morální zákon v duších, k božímu nekonečnu, k věčně čistému prameni všeho, co se otvírá pro celý svět.“

Z článku Artura Masoera nazvaného *Un americano non edonista* (Nehedonistický Američan) a otištěném v časopise *Economia* z února roku 1931 vyplývá, že mnoho myšlenek, které vložil De Man ve své knize „Radost z práce“ a které se samo sebou vyskytují také i v jiných jeho dílech, čerpal v teoriích amerického národohospodáře Thorsteina Veblena; ten zavedl do národohospodářství některé pozitivistické poučky, vzaté zvláště z Augusta Comta a Spencera. Veblen chce zavést do národohospodářství pojem *evolucionismus*. Tak najdeme u Veblena výraz „*instinct of workmanship*“, který De Man překládá „*tvůrčím instinktem*“. W. James vložil už roku 1890 pojem „*konstruktivní instinkt* (*instinct of constructiveness*). A už Voltaire mluvil o instinktu mechanickém. Ale zdá se, že De Man čerpal u Veblena také svůj podivuhodný a nejasný názor o „*animismu*“ dělníků, který tolik zdůrazňuje ve své knize *Radost z práce*. Masoero vykládá názor Veblenův takto: „U primitivů přestává být mytický výklad překážkou, naopak se často stává pomocí pro vývoj zemědělské techniky při pěstování dobytka. Musí vskutku jen prospívat vývoji názor, že zvířata a rostliny mají duši a docela i božské vlastnosti; tento názor podporuje pečlivou pozornost, která může přispět k zlepšení techniky a k zavádění novot. Animistické pojetí je naproti tomu naprosto nepřiznivě technickému pokroku továrnímu a tomu, aby se dělnický instinkt vysvětloval z nehybné hmoty. Proto Veblen tvrdí, že na počátku mladší doby kamenné byla prý v Dánsku zemědělská technika už silně pokročilá, zatímco vývoj tovární techniky se rovnal po velmi dlouhou dobu nule. Nyní se dělnický instinkt, který už nemá žádnou zábranu ve víře v působení prozřetelnosti a tajemných bytostí, slučuje s pozitivním duchem; to má za následek pokrok v průmyslu, což je typické pro moderní věk.“

De Man také asi převzal od Veblena myšlenku „*dělnického instinktu*“, který existoval, jak se domnívá Veblen, v mladší době kamenné, ale ne už dnes; ale De Man jej přesto objevil znovu velmi originálně u moderního dělníka. Je nutno si všimnout toho, jak je Croce důsledný, když se domnívá, že De Man vzhledem k spencerovskému původu svých názorů překonal marxismus atd.

De Man si vskutku zasloužil vedle Spencera a Freuda, který se vrátil k tajemnější formě senzualismu, než jaký byl senzualismus 17. století, aby ho Croce velebil a aby ho doporučil italské inteligenci k studiu.

Poslanec Bottai oznámil, že brzy vyjde italský překlad Veblenova díla. V uvedeném článku Masoerově najdeme o tom hlavní bibliografii. U Veblena možno pozorovat, jak vysvětluje z článku, určitý vliv marxismu. Mně se zdá, že Veblen měl také vliv na teoretické úvahy Fordovy.

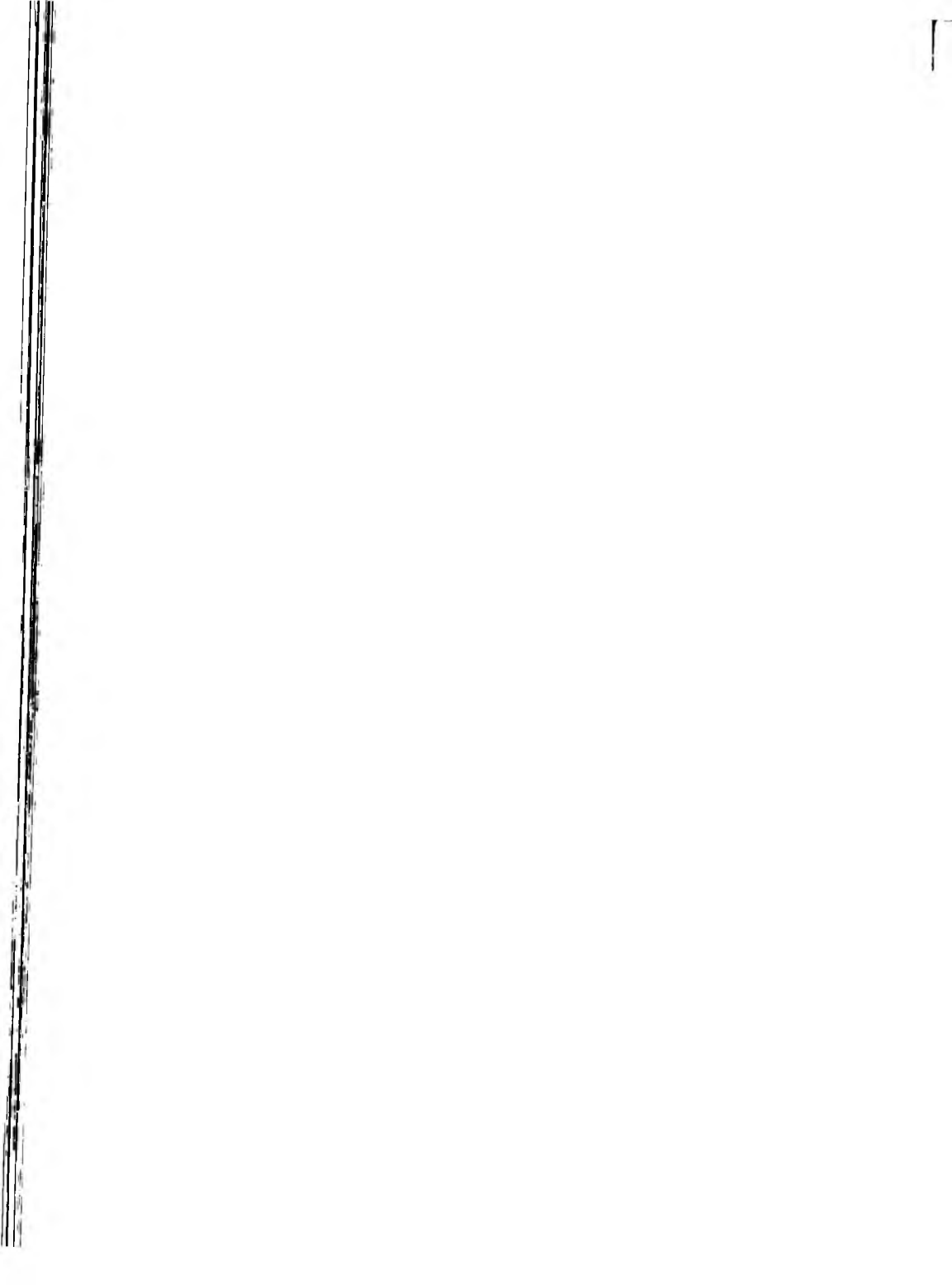
Přechod od vědění k porozumění a cítění a naopak, od cítění k porozumění a vědění. Lidové masy „*cítí*“, ale ne vždy rozumějí a znají; intelektuálové „*znají*“, ale ne vždy rozumějí a zvláště „*cítí*“. Tak

vznikají dva extrémy: na jedné straně pedantství a filistrovství; na druhé straně slepá vášeň a sektářství. Ne že by pedant nemohl být vášnivý, to ne; vášnivé pedantství je zrovna tak směšné a nebezpečné jako nejpustší sektářství a demagogie. Omyl intelektuálů spočívá v tom, že věří, že možno vědět bez porozumění, bez citění a bez vášně (nejen pro vědění samo o sobě, nýbrž také pro předmět vědění). To znamená, že intelektuál věří, že jím může být (a ne snad pouhým pedantem), jestliže se nějak odliší a jestliže se odtrhne od lidu-národa; to jest že nemusí mít tytéž elementární vášně, které má lid, že jim nemusí rozumět, že si je nemusí vysvětlit a odůvodnit za určité historické situace tím, že je uvede dialekticky ve spojení se zákony historie, s vyšším světovým názorem vědecky a soustavně propracovaným; to teprve znamená „vědět“. Bez této vášně nelze dělat politiku-dějiny, to jest bez tohoto citového spojení mezi intelektuály a lidem-národem. Jestliže k tomu nedojde, pak se vztahy intelektuálů s lidem-národem omezují na vztahy rázu čistě byrokratického a formálního; intelektuálové se pak stávají kastou nebo kněžstvem (to je takzvaný organický centralismus).

Jen tehdy, když je vztah mezi intelektuály a lidem-národem, mezi vedoucími a vedenými, mezi vládoucími a ovládanými založen na organickém souhlasu, ve kterém se cit-vášeň promění v porozumění a tím i ve vědění (ne snad jen mechanickým, nýbrž živým způsobem); je to vztah, který má zastupitelský charakter a nastává výměna individuálních prvků mezi ovládanými a vládoucími, mezi vedenými a vedoucími, tj. rozvine se celistvý život, který je jediné sociální silou. Vzniká „historický blok“.

De Man „studuje“ city lidu, ale nesouhlasí s nimi; a nechce je vést a usměrnit ke katarzi moderní civilizace. Zaujímá stanovisko, které zaujímá odborník ve folklóru, který má stále strach, že modernost zničí předmět jeho bádání. Jinak je v jeho knize pedantický ohlas opravdu důležitého požadavku: aby se city lidu poznávaly a studovaly tak, jak se ve skutečnosti jeví, objektivně, a aby si nikdo nemyslel, že je to věc zanedbatelná, která je v historickém pohybu inertní.

III
KRITICKÉ POZNÁMKY
K POKUSU
O „POPULÁRNÍM POJEDNÁNÍ
O SOCIOLOGII“



Ú V O D N Í S L O V O⁵³

Kniha, jako je Populární pojednání o sociologii,* určená hlavně čtenářské obci, která se neskládá výlučně z intelektuálů z povolání, by měla vyjít z kritické analýzy filosofie obsažené v obecném způsobu myšlení, který je „filosofii nefilosofů“, to jest světovým názorem přejatým nekriticky z různého společenského a kulturního prostředí, ve kterém se vyvíjí mravní individualita průměrného člověka. Obecný způsob myšlení není jednotný názor, který je stále týž v čase a v prostoru: je to „folklór“ filosofie, a jako folklór bere na sebe různé podoby. Jeho základním a nejtypičtějším znakem je nesoustavnost, nesouvislost, nedůslednost (i u jednotlivých lidí) a že odpovídá společenskému a kulturnímu postavení mas, je to právě filosofie těchto mas. Když se během vývoje vytvoří nějaká homogenní sociální skupina, utvoří se proti obecnému způsobu myšlení také homogenní názor, to jest soustavná a systematická filosofie.

Populární pojednání vychází (implicite) z předpokladu, že proti této zvláštní filosofii lidových mas stojí velké systémy tradičních filosofii a náboženství vysokého kléru, to jest světový názor intelektuálů a vysoké kultury. Ve skutečnosti však masy tyto systémy neznají, takže nemají přímý vliv na jejich myšlení a jednání. Samozřejmě že to neznamená, že neovlivňují dějiny: ale tento vliv je zcela jiného rázu. Tyto filosofické systémy působí na lidové masy jako vnější politická síla, jako prvek síly, která stmeluje vedoucí třídy, tedy jako prvek podřadění vnější nadvládě, která omezuje negativně originální myšlení lidových mas, která nemá na ně pozitivní vliv jako

* Jde o knihu N. Bucharina „Teorie historického materialismu. Populární příručka marxistické sociologie“. Vyšla v Moskvě r. 1921. Francouzský překlad z roku 1927 byl pořízen podle jejího čtvrtého ruského vydání pod názvem La théorie du matérialisme historique. Manuel populaire de sociologie marxiste, Bibliothèque marxiste. (Tohoto francouzského překladu patrně použil Gramsci pro svou práci.) (Poznámka redakce.)

nějaký živý kvas, který způsobí přeměnu toho, co si primitivně a zmateně myslí lidové masy o světě a o životě. Hlavní prvky obecného způsobu myšlení pocházejí z náboženství; proto je vztah obecného způsobu myšlení a náboženství daleko užší, než je mezi obecným způsobem myšlení a filosofickými systémy intelektuálů. Ale i v náboženství nutno kriticky rozlišovat. Každé náboženství, tedy i katolické (a zvláště katolické, už pro svou snahu zůstat navenek jednotné, aby se neroztříštilo na národní církve a na náboženství jednotlivých společenských vrstev) je ve skutečnosti směsicí různých náboženství, často si odporujících: existuje katolictví maloburžoazie, katolictví městských dělníků, katolictví žen a katolictví intelektuálů, které je také pestrobarevné a nesoustavné. Ale na obecný způsob myšlení mají vliv nejen hrubší a naivnější formy tohoto různorodého katolictví, které právě existují. Na nynější obecný způsob myšlení měly vliv a staly se jeho složkami předcházející náboženská vyznání, už zašlé formy nynějšího katolictví, lidová kacířská hnutí, vědecké pověry spjaté s již vyhyнутými náboženskými vyznáními atd. V obecném způsobu myšlení převládají prvky „realistické“, materialistické, to jest bezprostřední produkty hrubých počitků, což ostatně není v rozporu s náboženským prvkem. Ale tyto prvky jsou pověrečného rázu, nekritické. To je právě nebezpečí, kterému se nedovedlo vyhnout Populární pojednání. Utvrzuje totiž často tyto nekritické prvky, pro které zůstal obecný způsob myšlení dosud na stupni, jaký byl za Ptolemaia, na stupni antropomorfofickém a antropocentrickém, místo aby je kriticky hodnotil.

To, co jsme řekli o Populárním pojednání, které kritizuje filosofické systémy, místo aby vycházelo z kritiky obecného způsobu myšlení, nutno pokládat (do jisté míry) za hledisko metodické. To samozřejmě neznamená, že je nutno nechat stranou kritiku soustavných filosofických systémů intelektuálů. Když nějaká část z lidové masy překoná kriticky a individuálně obecný způsob myšlení, přijímá tím novou filosofii. Z toho vyplývá nutnost polemizovat při výkladu filosofie praxe s tradičními filosofickými systémy. Pro tento svůj tendenční ráz jako filosofie mas se musí filosofie praxe chápat jako filosofie neustálé polemiky a neustálého boje. Přesto však přese všechno musí být vždy východiskem obecný způsob myšlení, který je spontánní filosofii mas, které je nutno teprve ideologicky sjednotit.

Ve francouzské filosofické literatuře existuje daleko více pojednání „o obecném způsobu myšlení“ než v jiných národních literaturách.

To lze vysvětlit „lidovějším“ a národnějším rázem francouzské kultury, to jest tím, že se tam intelektuálové snaží vzhledem k určité tradici přiblížit se více lidu než kde jinde, aby ho vedli ideologicky a aby ho připoutali k vedoucí společenské skupině. Proto můžeme nalézt ve francouzské literatuře mnoho užitečného materiálu o obecném způsobu myšlení. Stanovisko filosofické francouzské kultury k obecnému způsobu myšlení je také pěkným příkladem toho, jak se vytváří vedoucí ideologie. Také anglická a americká kultura mohou v té věci poskytnout mnoho podnětů, ale zde už to není tak úplně a organické jako v literatuře francouzské. O „obecném způsobu myšlení“ bylo už prosloveno mnoho názorů: Byl pokládán přímo za základ filosofie, nebo zase byl kritizován ze stanoviska jiné filosofie. Ve skutečnosti byl v každém případě překonán starý obecný způsob myšlení a vytvořen nový způsob, který lépe odpovídal světovému názoru vedoucí skupiny. V časopise *Nouvelles Littéraires* ze 17. října 1931 píše Henri Gouhier v článku o Léonu Brunschvicgovi o jeho filosofii takto: „Existuje jen jediná a tatáž tendence k zduchovnění, ať už jde o matematiku, o fyziku, o biologii, o filosofii nebo o morálku: je to snaha, kterou se duch oprostuje od obecného způsobu myšlení a od jeho spontánní metafyziky, která předpokládá svět smyslových skutečných věcí a člověka uprostřed tohoto světa.“*

Croceho stanovisko k obecnému způsobu myšlení se nezdá být jasné. Croceho poučka, že každý člověk je filosofem, staví příliš na názorech o obecném způsobu myšlení. Zdá se, že Croce rád tvrdívá, že některé filosofické poučky jsou totožné s poučkami, které nacházíme v obecném způsobu myšlení; ale co to konkrétně znamená? Obecný způsob myšlení je chaotický shluk nejrozličnějších názorů, takže v něm můžeme najít, co chceme. Toto stanovisko Croceho k obecnému způsobu myšlení nevedlo k pojetí kultury plodné z hlediska národního a lidového, to jest ke konkrétnějšímu historickému pojetí historie. To bylo vyhrazeno filosofii praxe.

Co se týče názorů Gentilových, odkazují na jeho článek *La concezione umanistica del mondo* (Humanistický světový názor), uveřejněný v časopise *Nuova Antologia* z 1. června 1931. Autor tam píše: „Filosofie by se mohla chápat jako velké myšlenkové úsilí, aby

* Dílo Léona Brunschvicga: *Les étapes de la philosophie mathématique, L'expérience humaine et la causalité physique, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, La connaissance de soi.*

se dosáhlo kritické jistoty o pravdách obecného způsobu myšlení a naivního vědomí, to jest o těch pravdách, o kterých může každý člověk prohlásit, že je přirozeně cítí, a které tvoří pevnou strukturu názorů, které potřebuje, aby mohl žít.“ Toto je, jak se zdá, další příklad toho, jak zmateně a nejapně Gentile myslí. Zdá se, že toto jeho tvrzení je „naivně“ vzato z Croceho názoru, že obecný způsob myšlení je důkazem pravdivosti určitých filosofických pouček. Dále píše Gentile: „Zdravý člověk věří v boha a ve svobodu svého ducha.“ V těchto dvou Gentilových poučkách můžeme zjistit: 1. „lidskou mimohistorickou přirozenost“, o které ani přesně nevíme, co to vlastně je; 2. lidskou přirozenost zdravého člověka; 3. obecný způsob myšlení zdravého člověka, a proto také způsob myšlení člověka nezdravého. A co to vlastně znamená zdravý člověk? Zdravý tělesně? Který není blázen? Nebo ten, který myslí loajálně, to jest člověk loajální, filistr atd.? A co znamená „pravda obecného způsobu myšlení?“ Gentilova filosofie například zcela odporuje obecnému způsobu myšlení, ať už se tím myslí naivní filosofie lidu, kterému je protivná každá forma subjektivního idealismu, ať už se tím myslí pohrdání nejasnými myšlenkami, zmateností nebo nejasností některých vědeckých a filosofických výkladů. Toto Gentilovo koketování s obecným způsobem myšlení je velmi šprýmovné. To, co jsme dosud řekli, neznamená, že by obecný způsob myšlení neměl někdy pravdu. To znamená, že obecný způsob myšlení je dvojaký, kontradiкторický; že je to mnohotvárný pojem, a že proto odvolávat se na obecný způsob myšlení jako na důkaz pravdy je nesmysl. Můžeme říci s jistotou, že některá pravda se stala obecným míněním, když chceme naznačit, že se rozšířila i mimo okruh intelektuálnějších skupin. Ale v tomto případě to konstatujeme jen jako historický fakt a jako potvrzení historické racionality. V tomto smyslu má tento argument, jestliže se ho užije s mírou, svůj význam právě proto, že obecný způsob myšlení až malicherně nenávidí všechno, co je nové, protože je konzervativní. Jestliže do něho pronikne nová pravda, je to důkaz, že tato pravda je už naprosto zřejmá a že je s to se všude rozšířit.

Vzpomeňme si na epigram Giustiho:

Zdravý rozum jeden den už převládá,
ale naše škola už ho pohřbila.
Aby viděla, jak uvnitř vypadá,
věda, jeho dcera, už ho zabila.

Tento epigram může jasně ukázat, že se slova zdravý rozum a obecný způsob myšlení užívá v dvojím slova smyslu: jako filosofie a jako určitý způsob myšlení, které zahrnuje určitou víru a určité názory; nebo jako laskavě shovívavé stanovisko zamítající to, co je nejasné a zmatené. Proto je nutno, aby věda úplně potřela určitý tradiční zdravý rozum a místo něho utvořila „nový“ zdravý rozum.

U Marxe nacházíme často poznámky o obecném způsobu myšlení a o pevnosti víry, která je v něm obsažena. Ale to se netýká platnosti obsahu této víry, nýbrž právě jen její formální pevnosti, a proto její moci, když vytváří normy chování. V těchto poznámkách je také obsaženo tvrzení, že je nutno vytvořit novou lidovou víru, to jest nový obecný způsob myšlení, a proto i novou kulturu a novou filosofii, aby se mohla zakořenit v lidovém povědomí stejně pevně a stejně mocně, jak tomu bylo s tradiční vírou.

Poznámka I. Musíme dodat, když mluvíme o Gentilových názorech o obecném způsobu myšlení, že spisovatelův jazyk je úmyslně nejasný, protože zastává laciné oportunistické ideologické stanovisko. Když Gentile píše: „Zdravý člověk věří v boha a ve svobodu svého ducha“, a to jen proto, aby uvedl jeden příklad na jednu pravdu obsaženou v obecném způsobu myšlení, od něhož lze kritickou úvahou dojít ke kritické jistotě, chce tím říci, že jeho filosofie znamená nabýt kritickou jistotu o pravdách katolicismu, ačkoli katolíci s ním nesouhlasí a tvrdí, že gentilovský idealismus je čisté pohanství atd. Avšak Gentile neupouští od této dvojaké hry, která pak vytváří prostředí jakési kultury „*demi-monde* (polosvět)“, ve které jsou všechny krávy černé, náboženství se objímá s ateismem, imanence koketuje s transcendentálností atd. Z toho se pak raduje Antonio Bruers, protože čím je věc spleťtější a čím více se myšlení zatemňuje, tím více uznává, že má pravdu ve svém makarónském „synkretismu“. Kdyby značila Gentilova slova to, co říkají doslova, stal by se nynější idealismus „služkou“ teologie.

Poznámka II. Když učíme filosofii ne proto, aby byli žáci historicky informováni o vývoji filosofie minulé doby, nýbrž aby byli kulturně poučeni a aby se jim pomohlo vypracovat si kriticky jejich vlastní myšlení, aby mohli být pak účastní ideologické a kulturní jednoty, je nutno vycházet z toho, co už znají, jakou mají filosofickou zkušenost (napřed se jim ovšem musí ukázat, že takové zkušenosti už mají, že jsou filosofové, aniž o tom vědí). A protože předpokládáme určitý intelektuální a kulturní průměr u žáků, kteří dosud měli znalosti jen nesoustavné a zlomkovité a kteří nejsou metodologicky a kriticky připraveni, musí se nejprve vycházet z „obecného způsobu myšlení“, pak z náboženství a teprve ve třetí etapě z filosofických systémů, které byly vytvořeny tradičními intelektuálními skupinami.

V ŠEOBECNÉ OTÁZKY

Historický materialismus a sociologie. Nejprve jednu předběžnou poznámku: název díla neodpovídá jeho obsahu. „Teorie filosofie praxe“ by měla být logickým a soustavným utříděním filosofických pojmů, které jsou rozšířeny pod jménem historický materialismus (tyto pojmy mají často s historickým materialismem málo společného, jsou jiného původu; právě proto by měly být podrobeny důkladné kritice). V prvních kapitolách se měly probírat otázky tohoto druhu: Co je filosofie? V jakém smyslu možno světový názor pokládat za filosofii? Jak byla dosud filosofie chápána? Opravila filosofie praxe toto pojetí? Co znamená „spekulativní“ filosofie? Může vůbec mít filosofie praxe spekulativní formu? Jaký vztah je mezi ideologiemi, světovými názory a filosofiemi? Jaký je a jaký musí být vztah mezi teorií a praxí? Jak chápou tento vztah tradiční filosofie? Atd. Právě odpověď na tyto a jiné otázky tvoří to, co se nazývá „teorie“ filosofie praxe.

V Populárním pojednání není vůbec soustavně odůvodněn předpoklad, který je implicitně obsažen v úvodu a na který je explicitně poukázáno náhodně na některých místech, totiž ten, že *pravou* filosofii je filosofický materialismus a že filosofie praxe je čistou „sociologií“. Co vlastně znamená toto tvrzení? Kdyby bylo pravdivé, pak by teorie filosofie praxe byla filosofickým materialismem. Ale co to znamená, že je filosofie praxe sociologií? A co by vlastně byla tato sociologie? Věda o politice a o dějepisectví? Nebo snad systematická klasifikace čistě empirických pozorování z oblasti politiky a vnějších pravidel historického bádání seřazených podle určitého pořádku? Odpovědi na tyto otázky v této knize nenajdeme, ačkoli vlastně tvoří obsah teorie. Také nevidím příčinu, proč dávat pod všeobecný název *Teorie* atd. podtitul *Populární pojednání*. Ten podtitul by byl spíše vhodnější jako titul, kdyby se dal „sociologii“ omezenější význam. Vystává vskutku otázka, co je to „sociologie“. Není to snad pokus

o takzvanou exaktní vědu (to jest pozitivistickou), která se týká společenských faktů, to znamená politiky a dějin? Je to tedy jakýsi zárodek filosofie? Neměla sociologie též cíl jako filosofie praxe? Té věci nutno rozumět takto: Filosofie praxe se zrodila v podobě aforismů a praktických kritérií platných pro určitý případ, protože její zakladatel věnoval (systematicky) své duševní síly jiným otázkám, zvláště ekonomickým. Ale v těchto kritériích a aforismech je obsažen celý světový názor, celá filosofie. Sociologie je vlastně pokus vytvořit metodu historicko-politické vědy v závislosti na již vypracovaném filosofickém systému, totiž na evolučním pozitivismu, na který sociologie reagovala, ale jen částečně. Sociologie se proto stala směrem pro sebe, stala se filosofií nefilosofů. Je to pokus popsat a klasifikovat schematicky historické a politické fakty podle kritérií vytvořených podle modelu přírodních věd. Sociologie je tedy pokus objevit „experimentálně“ zákony vývoje lidské společnosti, aby se mohla „předvídat“ budoucnost tak jistě, jako se předvídá, že ze žaludu vyroste dub. Vulgární evolucionismus patří k základům sociologie, která nemůže znát dialektický princip přechodu kvantity v kvalitu, přechod, který narušuje každou evoluci a každý zákon uniformity chápané ve smyslu vulgárně evolučním. Ale v každém případě předpokládá každá sociologie existenci nějaké filosofie, nějakého světového názoru, na němž jako fragment závisí. Nesmíme zaměňovat se všeobecnou teorií, to jest s filosofií, zvláštní „vnitřní“ logiku různých sociologických systémů; pomocí této logiky nabývají sociologické systémy mechanické vnitřní souvislosti. To ovšem neznamená, že není užitečné a zajímavé hledat „zákony“ uniformity a že pojednání o bezprostředním pozorování politiky nemá své odůvodnění; ale vždy nutno chleba nazývat chlebem a dívat se na takováto pojednání podle toho, co ve skutečnosti jsou.

Toto všechno jsou problémy „teoretické“; nejsou to ty problémy, které za teoretické pokládá autor Pojednání. Otázky, které si klade, jsou otázky bezprostřední, politické, ideologické, jestliže se pokládá ideologie za zprostředkující stupeň mezi filosofií a denní praxí. Jsou to úvahy o jednotlivých historicko-politických faktech, nesouvislých a náhodných. Autorovi se teoretická otázka naskýtá hned na začátku, když naznačuje, že existuje tendence, která popírá možnost vytvořit sociologii filosofie praxe,⁵⁴ a tvrdí, že se filosofie praxe může vyjadřovat jen konkrétními historickými pracemi. Tuto námitku, která je velmi důležitá, řeší autor jen slovy. Jisto je, že se filosofie praxe rea-

lizuje v konkrétním studiu minulosti a v aktuálním vytváření dějin nové doby. Je však možno vytvořit teorii dějin a politiky, protože i když existují fakty individuální a mění se během historického vývoje, mohou být pojmy uvedeny do teoretické souvislosti. Jinak bychom nemohli vědět, co je pohyb a dialektika, a upadli bychom do nové formy nominalismu.*

Omezení filosofie praxe na sociologii je vlastně vykrytalizováním zhoubné tendence, kterou už kritizoval Engels (v dopisech vědeckým pracovníkům otištěných v „Sozialdemokratische Akademiker“)⁵⁵ a která spočívá v tom, že se světový názor redukuje na mechanickou formuli, která se tváří, že strčila celou historii do kapsy. To dalo mohutný podnět k snadným žurnalistickým improvizacím „rádobygénéniů“. Zkušenost, na které staví filosofie praxe, nelze schematizovat; je to vlastní historie v nekonečně měnlivé mnohotvárnosti, jejíž studium může dát podnět ke vzniku „filologie“⁵⁶ jako metody zjišťování určitých fakt a ke vzniku filosofie chápané jako všeobecná metodologie historie. To snad chtěli říci ti spisovatelé, o kterých mluví poněkud uspěchaně autor Pojednání v první kapitole: jsou to spisovatelé, kteří popírají, že je možno vytvořit sociologii filosofie praxe, a kteří tvrdí, že filosofie praxe žije jen v jednotlivých historických pojednáních (toto tvrzení v takto holé a strohé podobě je jistě mylné; je to jakási nová kuriózní forma nominalismu a filosofického skepticismu).

Jestliže popíráme, že je možno vytvořit sociologii chápanou jako vědu o společnosti, to jest jako vědu o historii a o politice, která by však nebyla totožná s filosofií praxe, neznamená to, že nelze vytvořit jakousi empirickou kompilaci praktických poznatků, která by rozšířila sféru tradičně chápané filologie. Jestliže je filologie metodologickým výrazem nutnosti, aby byly ověřovány jednotlivé fakty, a ozřejměny ve své zvláštní „individualitě“, nelze popřít, že je po stránce praktické užitečné zjistit „určité obecnější zákony tendence“, které v politice odpovídají statistickým zákonům nebo zákonu velikých čísel, které přispěly k vývoji přírodních sil. Ale nebylo dosud dosti zdůrazněno, že statistického zákona možno použít v politické vědě nebo v politice samé, dokud zůstanou velké masy obyvatelstva zcela pasívní — alespoň v otázkách, které zajímají historika a poli-

* Protože si autor nepoložil otázku, co je to „teorie“, nemohl si ani položit otázku, co je to náboženství, a nemohl proto podat realistický historický úsudek o filosofických směrech minulé doby, které vesměs pokládá za bláznovství a šílenství.

tika — nebo dokud se předpokládá, že zůstanou pasivní. Aplikování statistického zákona na politiku jako vědu a jako umění může mít velmi vážné důsledky při vytváření perspektiv a akčních programů. Jestliže v přírodních vědách může tento zákon jen způsobit nedopatření a omyly, které může nové bádání uvést na správnou míru a které nanejvýš uvádějí v posměch jednotlivé vědce, kteří je spáchali, v politické vědě a v politice samé to může mít za následek skutečné katastrofy, jejichž „zjištěné“ škody nebude možno nikdy napravit. V politice je předpoklad, že statistický zákon je základním zákonem, kterému se nelze vymknout, nejen vědeckým omylem, ale také skutečným a působivým praktickým omylem. Vždyť přímo podporuje duševní lenost a programovou povrchnost. Přitom nutno zdůraznit, že cílem politické činnosti je vyvést masy z pasivity, to jest popřít zákon velkých čísel. Jak se to jen může pokládat za sociologický zákon? Sám požadavek plánovaného nebo řízeného hospodářství směřuje k tomu, aby potřel statistický zákon chápaný mechanicky jako produkt náhodného střetnutí nekonečně mnoha individuálních libovolných činů, ačkoli se má zakládat na statistice (to není totéž). Ve skutečnosti místo naturalistické „spontánnosti“ nastupuje lidské uvědomění. Jiný prvek, který v politice vede k odstranění starých naturalistických schémat, spočívá v tom, že se jednotliví vůdcové (Michels⁵⁷ jim říká „charismatictí vůdcové“) nahradí kolektivními organismy (stranami) v řídicí funkci. Tím, že se šíří vliv masových stran a že se přimykají co nejužší k (ekonomicko-výrobnímu) životu samých mas, proces standardizace lidového cítění se z mechanického a náhodného procesu (to jest produktu prostředí a podobných vlivů) stává procesem kritickým a vědomým. Vědomí a poznání důležitosti těchto citů nenastává již u vůdců tím, že to vytuší pomocí statistických zákonů, to jest čistě racionálním a intelektuálním způsobem, který často klame, které vůdce převádí do myšlenek nebo hesel, které se stávají silou, nýbrž nastává u kolektivu „aktivní a uvědomělou spoluúčastí“, porozuměním, bezprostřední dílčí zkušeností a systémem, který možno nazvat „živou filologií“. Tak se utváří úzké pouto mezi velkou masou, stranou nebo vedoucí skupinou; tento celek, dobře skloubený, se může pohybovat jako „kolektivní člověk“.

Jestliže má kniha Henri de Mana nějakou cenu, pak ji má právě v tomto ohledu: že totiž vede k tomu, abychom se zvláště seznámili s reálným cítěním skupin a jednotlivců, a nikoli jen s cítěním, které

se předpokládá podle sociologických zákonů. Ale tím neučinil De Man žádný nový objev ani neobjevil nějaký originální princip, který by překonal filosofii praxe a vědecky dokázal, že se mylí a že je neplodná. Povýšil totiž na vědecký princip empirické kritérium politiky, které už bylo dříve známé a kterého se už dříve používalo, ačkoli snad nebylo tak přesně definováno a rozvinuto. De Man však nedovedl ani přesně vymezit toto kritérium; a proto nakonec formuloval nový statistický zákon a nevědomky vytvořil pod jiným jménem novou metodu sociální matematiky a vnější klasifikace, novou abstraktní sociologii.

Poznámka I. Takzvané sociologické zákony, které se pokládají za příčiny jevů — to znamená, že takový a takový fakt nastane podle takového a takového zákona —, nemají žádný příčinný dosah: jsou to téměř vždy tautologie a paralogismy. Obyčejné je to jen duplikát pozorovaného faktu. Nejprve se totiž popíše nějaký fakt nebo celá řada faktů, pak se mechanicky a abstraktně generalizuje, a vyvodí se z toho vztah podobnosti; to se pak nazývá zákonem, který se pokládá za příčinu faktů. Ale co nového bylo ve skutečnosti objeveno? Je to jen nové kolektivní jméno pro řadu drobných faktů, ale jméno — to není nic nového. (V Michelsových pojednáních možno najít celý rejstřík takových tautologických generalizací: jejich vrcholem a nejproslulejší z nich je „charismatický vůdce“). Přitom si však nikdo nevěšmá toho, že upadá do jakéhosi barokního platónského idealismu; tyto abstraktní zákony se totiž podivuhodně podobají Platónovým čistým idejím, které jsou podstatou skutečných pozemských faktů.

Součástí filosofie praxe. Systematické pojednání o filosofii praxe nemůže nedbat žádné ze základních částí učení jejího zakladatele. Ale jak se tomu má rozumět? Takové pojednání se musí zabývat celou všeobecnou filosofickou částí, musí podrobně a soustavně zhodnotit všechny všeobecné pojmy metodologie historie a politiky, umění, ekonomie a etiky. V tomto celku musí také najít místo pro teorii přírodních věd. Je velmi rozšířeno pojetí, že filosofie praxe je čistá filosofie, věda o dialektice, a že její ostatní části tvoří ekonomie a politika. Proto se říká, že toto učení se skládá z tří základních součástí, které jsou zároveň vyvrcholením a překonáním nejvyššího stupně, kterého dosáhla kolem roku 1848 věda nejpokročilejších národů, to jest německá klasická filosofie, anglická klasická ekonomie a francouzská politika a politická věda. Toto pojetí, které spíše odpovídá všeobecnému bádání v historických pramenech než klasifikaci, která vyplývá přímo z této nauky, nelze postavit jako definitivní schéma proti každému jinému uspořádání tohoto učení, které by více odpovídalo

skutečnosti. Mnoho lidí se bude ptát, zda filosofie praxe není vlastně teorie dějin. Na to nutno odpovědět, že je to pravda, ale že od historie nelze odtrhnout politiku a politickou ekonomii ani jako specializované fáze, jako je věda o politice a umění dělat politiku, politická ekonomie a ekonomická politika. To znamená, že jakmile budeme mít vyřešeny hlavní úkoly ve všeobecné filosofické části, která je pravou a vlastní filosofii praxe, věda o dialektice nebo gnoseologie, ve které tvoří organickou jednotu všeobecné pojmy historické, politické a ekonomické — je potom užitečné vysvětlit v populárním pojednání všeobecné pojmy každého momentu nebo součásti jako samostatné a odlišné vědy. Jestliže dobře uvažujeme, vidíme, že se v Populárním pojednání na tyto všechny body poněkud poukazuje, ale jen náhodně, nesoustavně, zmateně a nejasně. To je proto, že autor sám nemá jasný a přesný pojem o tom, co to je filosofie praxe.

Základna a historický vývoj. V Populárním pojednání není řádně osvětlen tento bod: jak vzniká historický pohyb ze základny. Na tento problém bylo už však poukázáno aspoň poněkud v Plechanovových Základních problémech, takže bylo možná jej i zde trochu osvětlit. To je ostatně jedna z hlavních otázek, které vznikly kolem filosofie praxe; když se tato otázka nerozřeší, nelze ani rozřešit problém vztahů mezi společností a „přírodou“ (tomu je věnována v Populárním pojednání zvláštní kapitola). Zde jsou dva výroky z předmluvy ke Kritice politické ekonomie: 1. Lidstvo si klade vždy jen takové úkoly, které může rozřešit; ... úkol sám vzniká jen tam, kde materiální podmínky k jeho řešení jsou již dány nebo kde jsou v procesu vzniku; 2. společenská formace nikdy nezaniká, dokud se nerozvinuly všechny produktivní síly, pro které je zralá a nové vyšší výrobní vztahy nikdy nenastupují na její místo, dokud nedozrály uvnitř staré společnosti materiální podmínky jejich existence; a právě tyto podmínky by měly být podrobeny rozboru v celém svém rozsahu a důsledku. Jen takto se může vymýtit každý mechanismus a každý zbytek „pověrečného“ zázraku; jen takto možno formulovat problém tvoření aktivních politických skupin a posléze i problém úlohy velkých osobností v dějinách.

Intelektuálové. Bylo by dobře pořádit „uvážený“ seznam vědců, jejichž názory se často uvádějí nebo s jejichž názory se často polemizuje.

Každé jejich jméno by mělo být doplněno poznámkami o jejich významu a o jejich vědecké důležitosti (to ovšem také platí o stoupenících filosofie praxe, kteří většinou nejsou uváděni podle svého významu). Ve skutečnosti jsou zmínky o velkých vzdělancích jen zcela letmé. Vzniká proto tato otázka: Nebylo by lepší omezit se jen na velké intelektuální protivníky a nechat stranou lidi druhého řádu, kteří vlastně jen přezývají hotové fráze, které už existují? Dělá to dojem, že se vede boj jen proti nejslabším protivníkům a proti nejslabším jejich pozicím (nebo spíše proti pozicím, které nejsou dobře hájeny těmi nejslabšími), aby se dobylo snadného vítězství, a to jen ještě slovního (a proto nemůžeme mluvit o skutečném vítězství). Klamou se ti, kteří si myslí, že je zde jakási podobnost (jiná než podobnost formální a metaforická) mezi frontou ideologickou a frontou politicko-vojenskou. V politickém a vojenském boji můžeme uplatnit tuto taktiku: vrhnout se na body nejmenšího odporu, abychom potom mohli napadnout silnější body s největšími silami, které se zvětšily o ty, které se uvolnily vítězstvím nad slabými pomocnými útvary atd. Politická a vojenská vítězství mají do jisté míry cenu trvalou a obecnou; zde možno strategického cíle dosáhnout rozhodným způsobem a s trvalými výsledky. Ale na ideologické frontě není porážka pomocných a méně důležitých protivníků téměř vůbec závažná. Tam je třeba bojovat hlavně proti vynikajícím protivníkům. Jinak je nebezpečí, že se smísí noviny a knihy, že se drobná každodenní polemika považuje za stejně významnou jako vědecká práce; menší protivníci se musí ponechat nikdy nekončící příležitostné novinářské polemice.

Nová věda může dokázat svou účinnost a svou plodnou životnost jen tím, že ukáže, že se dovede postavit proti velkým obhájcům opačných názorů, že dovede rozřešit svými vlastními prostředky životní otázky, které si oni dali, nebo že nevyvratitelně dokáže, že takové otázky jsou jen zdánlivými problémy.

Je pravda, že historickou dobu a danou společnost představuje spíše průměr intelektuálů a lidí průměrní; avšak rozšířená a masová ideologie se musí odlišovat od vědeckých děl, od velkých filosofických syntéz, které jsou jejími skutečnými svorníky. Právě tyto velké filosofické systémy je nutno překonat jasně, a to buď negativně tím, že ukážeme na jejich bezpodstatnost, nebo pozitivně tím, že proti nim postavíme filosofické syntézy daleko důležitější a významnější. Když čteme Populární pojednání, máme dojem, jako by to byl napsal

někdo, kdo nemohl spát při měsíčním světle a kdo se snaží pobít co největší počet světlušek, protože je přesvědčen, že tím měsíční světlo zeslábne nebo dokonce zmizí.

Věda a systém. Je možno napsat učebnici, příručku nebo „populární pojednání“ o učení, o kterém se stále ještě diskutuje a polemizuje a které se stále propracovává? Populární příručku možno koncipovat jen jako výklad formálně dogmatický, stylisticky klidný, vědecky a námětově jasný. Může to být jen úvod do vědeckého studia, a nikoli výklad původního vědeckého bádání. Tento úvod je určen mládeži nebo veřejnosti, která má po stránce vědecké takovou úroveň jako mládež, a která proto potřebuje jen „jistoty“; názory, které se tu vykládají jako pravdy, které jsou aspoň formálně mimo diskusi. Jestliže určité učení nedosáhlo ještě tohoto „klasického vývojového stupně“, musí ztroskotat každý pokus vyložit je ve formě „příručky“, protože je jeho logická systemizace jen zdánlivá a klamná. V tomto případě bude autor nucen klást vedle sebe mechanicky, jak je tomu v Populárním pojednání, různorodé prvky, které vůbec nebudou navzájem souviset a nebudou spolu spojeny, přestože tomu dá povrchní jednotný nátěr literární koncepce. Proč potom neformulovat otázku tak, aby nevybočovala ze svého historického a teoretického rámce, a nenapsat raději knihu, která by vyložila monograficky jednotlivé hlavní problémy? Bylo by to rozumnější a „vědecktější“. Ale panuje všeobecné přesvědčení, že věda požaduje absolutně „systém“, a proto se konstruují za každou cenu systémy, které nemají vnitřní nutnou souvislost, kterou má mít každý systém; místo toho se spokojují jen s mechanickou souvislostí vnější.

Dialektika

V Populárním pojednání chybí jakýkoli výklad o dialektice.⁵⁸ Dialektika se tam předpokládá, ale jen povrchně: nikde se o ní nic nevykládá. To je absurdní v příručce, která by měla obsahovat hlavní prvky učení a jejíž bibliografické odkazy musí nabádat k dalšímu studiu, které by rozšířilo a prohloubilo znalost předmětu; ne snad proto, aby nahradily příručku. To, že se tam nemluví o dialektice, může mít dvě příčiny: První může tkvít v tom, že se předpokládá, že se filosofie praxe dělí na dva prvky: na teorii dějin a na politiku pojatou

jako sociologii, která se musí teprve vybudovat metodou přírodních věd (je experimentální ve smyslu omezeně pozitivistickém) a na vlastní filosofii, která by pak byla filosofickým, metafyzickým nebo mechanickým (vulgárním) materialismem.

Ani po velké diskusi namířené proti mechanismu⁵⁹ autor Populárního pojednání nezměnil, jak se zdá, příliš mnoho ze svého pojetí filosofického problému. Jak vysvítá z příspěvku, který předložil londýnskému Kongresu dějin věd,⁶⁰ je stále přesvědčen, že se filosofie praxe dělí na učení o historii a o politice, a na filosofii, o které však tvrdí, že je to dialektický materialismus, a ne už starý filosofický materialismus. Když tuto otázku položíme taktó, pak už nelze pochopit důležitost a význam dialektiky, která se tím z učení o poznání, o hlavní podstatě dějepisceví a o politické vědě snižuje na jakousi odrůdu formální logiky, na jakousi elementární scholastiku. Funkci a význam dialektiky možno v celé její podstatě pochopit jen tehdy, jestliže se filosofie praxe chápe jako celistvá originální filosofie, která zahajuje nové údobí v dějinách a ve světovém vývoji myšlení, protože překonává (a tímto překonáním do sebe vstřebává jejich životní prvky) jak tradiční idealismus, tak materialismus, které jsou výrazem staré společnosti. Jestliže chápeme filosofii praxe jako podřízenou jiné filosofii, pak nelze pochopit novou dialektiku, která právě uskutečňuje a vyjadřuje toto překonání.

Druhá příčina toho je, jak se zdá, rázu psychologického. Pociťujeme, že je dialektika velmi těžká a nesnadná, protože je dialektické myšlení v rozporu s vulgárním obecným myšlením, které je dogmatické, a touží po věčných pravdách a vyjadřuje se právě ve formální logice. Abychom to lépe pochopili, představme si, co by nastalo, kdyby se na obecných a středních školách učilo přírodním vědám a fyzice na základě Einsteinova relativismu, a k pojmu tradičního „přírodního zákona“ by se přidal ještě pojem zákona statistického neboli zákona velkých čísel. Žáci by tomu vůbec nerozuměli; nesoulad mezi učením ve škole na jedné straně a rodinným a lidovým životem na druhé straně by byl tak velký, že by se škola stala předmětem posměchu a karikaturálního skepticismu.

To je, jak se mi zdá, psychologickou brzdou pro autora Populárního pojednání. Kapituluje skutečně před obecným myšlením a před vulgárním myšlením, protože si nedovedl otázku zformulovat teoreticky přesně; proto je po stránce praktické bezbranný a nemožný. Nevzdělané a hrubé prostředí ovládlo vychovatele, vulgární

obecné myšlení převládlo ve vědě, a ne naopak. Jestliže je prostředím vychovatelem, musí být samo napřed převychováno.⁶¹ Populární pojednání však nechápe tuto revoluční dialektiku.

Původ všech těch chyb, kterých se dopouští autor Populárního pojednání (jeho stanovisko se nezměnilo ani po velké diskusi, po které, jak se zdá, sám svou knihu zavrhl, jak vysvítá z příspěvku, který předložil londýnskému kongresu), pramení právě z toho, že se pokouší dělit filosofii praxe na dvě části: na „sociologii“ a na systematickou filosofii. Jestliže je filosofie odtržena od teorie dějin a od politiky, musí se nutně proměnit v metafyziku, zatímco největší vymožeností dějin moderního myšlení, kterou právě představuje filosofie praxe, je konkrétní zhistoričtění filosofie a její ztotožnění s historií.

O metafyzice

Možno najít v Populárním pojednání kritiku metafyziky a spekulativní filosofie? Nutno připomenout, že autorovi uniká právě pojem metafyzika, poněvadž mu unikají pojmy, jako historický vývoj, dění — tedy pojem samé dialektiky. Pokládat nějaké filosofické tvrzení v určitém historickém období za pravdivé, to jest za nutný a neodlučitelný výraz určitého historického jednání, určité praxe, za výraz, který je však překonáván a „uváděn v niveč“ následujícím obdobím, aniž by se však přitom upadlo do morálního a ideologického relativismu, to jest pojímat filosofii jako historično, představuje poněkud obtížný a nesnadný duševní úkon. Autor naproti tomu zcela propadá dogmatismu, a proto jakési, byť i naivní formě metafyziky. To je jasně vidět hned od počátku, od okamžiku, kdy si autor položil sám problém, kdy chce vybudovat systematickou „sociologii“ filosofie praxe. Sociologie znamená v tomto případě právě naivní metafyziku. V posledním odstavci úvodu nedovede autor odpovědět na námítky některých kritiků, kteří tvrdí, že filosofie praxe může žít jen v konkrétních historických dílech. Nepodařilo se mu ani vybudovat pojem filosofie praxe jako „historické metodologie“, a tu zase jako „filosofii“, jako jedinou konkrétní filosofii. To znamená, že se mu nepodařilo řádně formulovat a také skutečně rozřešit ze stanoviska skutečné dialektiky problém, který si položil Croce, jenž se jej snažil rozřešit ze stanoviska spekulativního. Místo historické metodologie a filosofie konstruuje kazuistiku jednotlivých otázek chápaných a řešených dogmaticky; pokud nejsou řešeny jenom slovně pomocí naiv-

ních a domýšlivých paralogismů. Tato kazuistika by mohla být koncepcí užitečná a zajímavá, kdyby vystupovala jen jako kazuistika a kdyby chtěla podávat jen přibližná schémata empirického rázu, užitečná pro bezprostřední praxi. Ostatně chápeme, že tomu nemůže být ani jinak, protože v Populárním pojednání není filosofie praxe chápána jako nezávislá a originální filosofie, nýbrž jako „sociologic“ metafyzického materialismu. Metafyzika pro něj znamená jen určitou filosofickou formulaci, totiž formulaci spekulativně idealistickou, nikoli již každou systematickou formulaci, která by chtěla být mimo-historickou pravdou, obecnou abstrakcí mimo čas a mimo prostor.

Filosofii Populárního pojednání (je v něm skryta) můžeme nazvat pozitivistickým aristotelismem, přizpůsobením formální logiky k metodám fyziky a přírodních věd. Místo historické dialektiky zde však zaujal zákon příčinnosti, hledání pravidelnosti, normálnosti a uniformity. Ale jak je možno na základě tohoto způsobu myšlení mluvit o „překonání“ a „převrácení“ praxe? Vždyť následek nemůže nikdy, mechanicky vzato, překonat příčinu nebo systém příčin; proto nemůže nastat jiný vývoj než v plochém a vulgárním evolucionistickém pojetí.

Jestliže je „spekulativní idealismus“ vědou o kategoriích a o apriorní syntéze ducha, to jest jakousi protihistorickou abstrakcí, je filosofie obsažená v Populárním pojednání jakýmsi idealismem naruby, totiž v tom smyslu, že empirické pojmy a klasifikace nahrazují spekulativní kategorie a jsou rovněž abstraktní a protihistorické jako tyto.

Jednou z nejzřetelnějších stop staré metafyziky v Populárním pojednání je snaha uvést všechno na jednu jedinou poslední příčinu. Možno snadno rekonstruovat dějiny problému jediné a poslední příčiny a ukázat, že je to jeden z projevů „hledání boha“. Proti tomuto dogmatismu jsou namířeny, jak jsem se už zmínil, dva Engelsovy dopisy otištěné v „Sozial Akademiker“.⁶²

Pojem vědy

Formulace tohoto problému jako hledání zákonů a stálých, pravidelných a jednotných linií je úzce spjata s požadavkem, který spočívá, jakožto požadavek poněkud dětský a naivní, v definitivním řešení praktického problému, jak předvídat historické události. Protože „se nám jeví možné“ následkem zvláštní převrácené perspektivy, že pří-

rodní vědy poskytují schopnost předvídat vývoj přírodních procesů, byla historická metodologie považována za „vědeckou“, jen když umožňuje abstraktně „předvídat“ budoucnost společnosti. To je pramenem hledání hlavních příčin, hledání prvotní příčiny „příčiny všech příčin“. Teze o Feuerbachovi již dávno odsoudily tento naivní názor. Ve skutečnosti je možno „vědecky“ předvídat jen boj, nikoli však jeho konkrétní momenty, které nemohou nevyplývat z protichůdných sil jsoucích ve stálém pohybu, které však nelze nikdy vyjádřit fixními kvantitami, protože se v nich kvantita mění v kvalitu. Skutečně můžeme „předvídat“ jen potud, pokud působíme a uplatňujeme záměrné úsilí, a tedy tím přispíváme k vytváření „předvídaného“ výsledku. Předvídaní se proto nejvíce jako pouhý vědecký akt poznání, nýbrž jako abstraktní výraz vynaloženého úsilí, jako praktický způsob vytváření kolektivní vůle.

Jak jen by mohlo být předvídaní aktem poznání? Vždyť poznáváme, co bylo a co je, nikoliv co bude. To, co bude, je vlastně „neexistující“, a proto je to per definitione nepoznatelné. Předvídaní je tedy pouze praktický akt, který je možno vysvětlit, pokud nejde o bezvýznamnou věc nebo maření času, jen tím způsobem, jak jsem to učinil. Nejprve je nutno přesně formulovat problém předvídatelnosti historických událostí, abychom mohli důkladně kriticky zhodnotit mechanické pojetí příčinnosti, abychom odkryli jeho nevědeckost a abychom ukázali, že je to pouhý mýtus, který snad byl užitečný v minulosti, kdy určité podřízené společenské skupiny byly vývojově zaostalé.

Ale nutno také kriticky potříit sám pojem „vědy“, jak jej podává Populární pojednání. Ten je sice vzat ze zdravého základu přírodních věd, jako by to byly jediné vědy nebo vědy par excellence, jak to hlásá pozitivismus. Ale v Populárním pojednání se používá slova „věda“ v mnoha významech, z nichž některé jsou jasné, jiné si domyslíme, jiné jsou jen nadhozeny. Věda se tu výslovně chápe jako ve fyzikálním bádání. V jiných případech se však zdá, že značí pouze metodu. Existuje však metoda ve všeobecném slova smyslu? A jestliže existuje, znamená jen filosofii? Snad by někdy mohla znamenat formální logiku. Ale může se formální logika nazývat metodou a vědou? Je nutno si nejprve ujasnit, že každé bádání má svou určitou metodu a že vytváří svou určitou vědu; dále že se metoda vyvinula a byla vypracována spolu s vývojem tohoto určitého bádání a určité vědy, takže s nimi tvoří jeden celek. Myslet si, že možno uspíšit vývoj

vědeckého bádání tím, že při něm použijeme jakési standardní metody, která se zvolila proto, že měla dobré výsledky při jiném bádání, kterému plně odpovídá, je prapodivný omyl, který nemá téměř nic společného s vědou. Avšak existují všeobecná kritéria, která tvoří, abych tak řekl, kritické vědomí každého vědce, ať už je jakkoli „specializován“, a která se musí vždy spontánně uplatnit při jeho práci. Proto možno říci, že není vědcem ten, kdo má malou jistotu ve svých dílčích kritériích, kdo plně nechápe pojmy, kterých užívá, kdo je málo obeznámen nebo málo rozumí tomu, jak se dříve řešily problémy, o které jde, kdo není velmi obezřetný ve svých tvrzeních; kdo nepostupuje tak, jak je nutno, nýbrž zcela libovolně a bez logické souvislosti; kdo si neuvědomuje mezery, které existují v dosavadních znalostech, ale zamlčuje je a spokojí se s řešením a odůvodněním pouze slovním, místo aby prohlásil, že jde pouze o stanoviska prozatímní, ke kterým bude možno se vrátit a dále je rozvinout atd.

Ještě jednu výtku, kterou je možno dělat četným polemickým poznámkám v Populárním pojednání: autor systematicky neuznává možnost omylu u uváděných autorů; proto se přičítají společenské skupině, jejímiž představiteli jsou právě zmínění vědci, nejrozmanitější názory a nejprotichůdnější tendence. Tato výtku úzce souvisí s obecnějším metodickým kritériem: není příliš „vědecké“, nebo prostěji řečeno „příliš seriózní“ vybírat si protivníky, kteří jsou nejhlupejší a zcela průměrní, nebo si vybírat z názorů protivníků názory, které jsou nejméně podstatné a nejvíce nahodilé, a přitom tvrdit, že jsme „potřeli“ „celého“ protivníka, protože jsme potřeli jeho jeden nepodstatný a nedůležitý názor, nebo že jsme potřeli ideologii nebo učení, protože jsme dokázali teoretickou neschopnost jeho obhájců třetího nebo čtvrtého řádu. Ještě něco: „Musíme být spravedliví ke svým odpůrcům“ v tom smyslu, že je třeba se snažit pochopit to, co chtěli vskutku říci, a nespokojit se zlomyslně jen vnějším a bezprostředním významem jejich slov. To je důležité, jestliže chceme pozvednout význam a intelektuální úroveň vlastních stoupců a jestliže nechceme dělat za každou cenu kolem sebe poušť. Nutno se postavit na toto stanovisko: I vlastní stoupcem mají diskutovat a hájit své vlastní stanovisko v diskusi se schopnými a inteligentními odpůrci, a ne jen s osobami nevzdělanými a nepřipravenými, které se dají přesvědčit „autoritou“ nebo „citem“. Nutno připustit možnost omylu a nutno ji také ospravedlnit; tím neuškodíme svému vlastnímu názoru, protože už nezáleží na mínění Petra nebo Pavla, nýbrž na mí-

nění, které se stalo kolektivním názorem, sociálním prvkem a sociální silou. Odlišná mínění nutno vyvrátit u jejich nejvýraznějších a teoretických představitelů, kteří zasluhují úctu pro úroveň svého myšlení a také pro „bezprostřední nezaujatost“. Přitom si však nesmíme myslit, že už jsme tím „potřeli“ patřičný sociální prvek a sociální sílu (to by byl čirý osvícenský racionalismus), nýbrž nutno si uvědomit, že jsme tím jen přispěli a) k obhájení své vlastní strany a k posílení její odlišnosti a vyhraněnosti; b) k vytvoření příhodné půdy, aby vlastní strana vstřebala do sebe a oživila své vlastní původní učení odpovídající vlastním životním podmínkám. Nutno zdůraznit, že mnoho nedostatků Populárního pojednání je zaviněno „řečnictvím“. Autor prohlašuje v předmluvě, že si pokládá za čest, že dílo vzniklo „z přednášek“. Ale jak už připomněl Macaulay, když mluvil o ústních diskusích u starých Řeků, je právě zaviněno „ústními argumenty“ a řečnickou mentalitou, že v projevech řeckých řečníků je úzce spjata logická povrchnost s nejpodivnější argumentací. To ostatně ani nezmenšuje odpovědnost spisovatelů, kteří si ani neprohlédnou před tiskem své pojednání, které nejprve proslovili ústně nebo improvizovali a ve kterém často mechanická a náhodná asociace myšlenek nahrazuje logické zřetězení. Nejhorší je to pak tehdy, když se při řečnické praxi stane tato laciná mentalita pravidlem a když vůbec na ni nepůsobí brzda kritiky. Bylo by možno sestavit seznam „hloupých výroků“ a „logických skoků“, které jsou v Populárním pojednání a které jsou patrně zaviněny řečnickým „elánem“. Typickým příkladem nejpovrchnějšího a nejsofističtějšího místa je, jak se mi zdá, odstavec věnovaný profesoru Stammlerovi.⁶³

Takzvaná „realita vnějšího světa“

Celá polemika proti subjektivistickému pojetí reality, která je úzce spjata se „strašnou“ otázkou „objektivní reality vnějšího světa“, je špatně postavena a ještě hůře rozvinuta: je to polemika z valné části hloupá a zbytečná (také odkazují na příspěvek předložený Kongresu dějin věd konanému v červnu a v červenci roku 1931 v Londýně). Ze stanoviska „populárního pojednání“ je celá tato diskuse spíše jakousi reakcí na „svědění“ intelektuálního pedantství než logickou nutností. Lidová veřejnost si také nemyslí, že je nutno se ptát, zda vnější svět existuje objektivně. Stačí vyslovit tuto otázku, abychom hned pocítili neodolatelný gargantuovský záchvat

veselosti. Veřejnost „věří“, že vnější svět existuje objektivně, avšak pak vyvstává tato otázka: Jaký má původ tato „víra“ a jakou má „objektivně“ kritickou cenu? Ve skutečnosti je tato víra původu náboženského, i když ten, kdo ji sdílí, je nábožensky indiferentní. Protože všechna náboženství učila a učí, že svět, příroda a vesmír byl stvořen od boha před stvořením člověka a že člověk nalezl svět již hotový a jednou provždy uspořádaný, stala se tato víra pevným přesvědčením „obecného způsobu myšlení“ a stále se udržuje stejně vytrvale, i když už náboženské cítění pohaslo a vymizelo. Proto opírat se o tuto zkušenost obecného způsobu myšlení, aby se „potřel“ „směšně“ subjektivistický názor, je spíše „reakcionářský“ způsob myšlení, protože je to faktický návrat k náboženskému cítění. Vždyť se vskutku uchylují k témuž argumentu katoličtí spisovatelé a řečníci, aby dosáhli téhož směšného a ironického efektu.* V příspěvku, který předložil autor Populárního pojednání zmíněnému londýnskému kongresu, odpovídá mlčky na tento bod (který je potom rázu zcela vnějšího, ačkoli není nedůležitý) tím, že ukazuje na to, že Berkeley, kterému vdčíme za první dokonalou formulaci subjektivistického názoru, byl arcibiskupem (odtud, jak se zdá, náboženský původ této teorie); také připomíná, že jen „Adam“ jako první člověk na světě si může myslet, že svět existuje jen proto, že si jej myslí (také zde naznačuje náboženský původ teorie, ačkoli to není příliš přesvědčivé).

Zdá se mi, že je v tom tento problém: Jak možno vysvětlit, že takový názor, který není jen tak něco bezvýznamného ani pro filosofa praxe, může dnes vzbudit jen smích a posměch u veřejnosti? Zdá se mi, že je to nejtýpčtější příklad toho, jaká propast se utvořila mezi vědou a životem, mezi určitými intelektuálními skupinami, které „hlavně“ řídí vysokou kulturu, a širokými lidovými masami; dále toho, jak se jazyk filosofie stal hantýrkou, která působí stejným dojmem, jako řeč harlekýna. Ale jestliže se tomu vysmívá obecný způsob myšlení, filosof praxe by měl hledat vysvětlení nejen toho, jaký má tento názor skutečný význam, ale i toho, proč vznikl, proč se rozšířil mezi intelektuály a proč je směšný v očích obecného způsobu myšlení.

* Církev katolická se snažila (pomocí jezuitů a zvláště novoscholastiků na universitě v Lovani a na milánské universitě Svatého srdce) vstřebat do sebe pozitivismus. Používá právě tohoto argumentu, aby zesměšnila idealisty v očích mas: „Idealisté — to jsou ti, kteří si myslí, že tato kostelní věž existuje jen proto, že si ji myslíme; kdybychom si ji nemysleli, kostelní věž by neexistovala.“

Je jisté, že subjektivistický názor je typický pro moderní filosofii v její nejdokonalejší a nejpokročilejší formě, jestliže se z ní a jako její překonání zrodil historický materialismus, který v teorii o nadstavbě vyjadřuje realisticky a historicky to, co tradiční filosofie vyjadřovala spekulativní formou. Dokázání této věci, o které právě mluvíme, by mělo velký dosah kulturní, protože by ukončilo četné zbytečné a neužitečné diskuse a umožnilo by filosofii praxe, aby se vyvíjela organicky, až by se stala hegemonickým exponentem vysoké kultury. Je div, že nikdo nikdy nevyjádřil ani řádně nerozvedl názor o souvislosti mezi idealistickým tvrzením, že realita světa je výtvozem lidského ducha, a tvrzením filosofie praxe, že všechny ideologie jsou historické a jsou pomíjející, protože ideologie jsou výrazem základny a protože se mění, když se mění tato základna.

Tato otázka je úzce spjata — to je pochopitelné — s otázkou hodnoty takzvaných exaktních nebo fyzikálních věd a s téměř fetišistickým postavením, kterého postupně nabývaly ve filosofii praxe, s postavením jediné a pravé filosofie nebo jediného a pravého poznání světa.

Ale co máme rozumět pod subjektivistickým pojetím skutečnosti? Je možno přijmout nějakou tu z nesčetných subjektivistických teorií vynalezených nesčetnými filosofy a profesory, které zacházejí až do teorií solipsistických? Je samozřejmé, že i v tomto případě musí se filosofie praxe uvést ve vztah k hegelianismu, který je nejdokonalejší a nejgeniálnější formou tohoto názoru. Z pozdějších teorií subjektivistických bude nutno brát v úvahu jen některé jejich dílčí aspekty a instrumentální hodnoty. Bude nutno zjistit všechny ty prapodivné formy, kterých nabylo toto pojetí u svých stoupenců i u svých více méně inteligentních kritiků. Tak si nutno vzpomenout, co píše Tolstoj ve svých Vzpomínkách z dětství a z mládí: Tolstoj vypravuje, že se tak nadchl pro subjektivistické pojetí reality, že se často prudce otáčel, aby cítil závratě, protože se domníval, že ucítí okamžik, ve kterém nebude nic vidět, protože jeho duch nebude mít čas „vytvářet si“ realitu (nebo něco podobného; tento úryvek z Tolstého je po stránce literární velmi typický a zajímavý).* Podobně píše Bernardino Va-

* Srovnej Tolstoj, Příběhy ze života, svazek I (Dětství. Jinošství), str. 232 (kapitola XIX nadepsaná Jinošství): „Ze všech současných filosofí jsem byl nejvíce uchvácen skepticismem; ten mě časem přivedl až do stavu šílenství. Představoval jsem si, že mimo mne již na celém světě není nikdo a nic; že předměty nejsou předměty, nýbrž že jsou to pouhé obrazy, které se mi objevují jen tehdy, když na ně soustředím pozornost, a když na ně přestanu myslet, že zmizí... Jedním slovem souhlasil jsem plně se Schellingem, že neexistují předměty samy, nýbrž jen

risco ve svých Základech kritické filosofie (str. 159): „Otvírám noviny, abych se dověděl, co je nového. Chtěli byste snad tvrdit, že to, co je nového, jsem vytvořil tím, že jsem otevřel noviny?“ Je možno si snadno vysvětlit, proč Tolstoj chápal tak bezprostředně a mechanicky tu subjektivistickou poučku. Není však překvapující, že může takto psát Varisco, který, i když je dnes orientován nábožensky a zastává se transcendentálního dualismu, je přec váženým vědcem a měl by znát svou věc? Variscova kritika je kritika z pozice obecného způsobu myšlení. Je zajímavé, že právě takovéto kritiky nedbají idealističtí filosofové, ačkoli je velmi důležitá, protože může bránit šíření určitého způsobu myšlení a určité kultury. Nezapomeňte také na jeden článek Maria Missiroliho v časopise Italia Letteraria, ve kterém Missirolí píše, že by byl velmi na rozpacích, kdyby měl před širší veřejností hájit v diskusi s novoscholastikem například subjektivistické stanovisko. Missirolí ukazuje tím na to, jak se snaží katolicismus obstát v konkurenci s idealistickou filosofií tím, že si přisvojuje přírodní a fyzikální vědy. Na jiném místě předvídá Missirolí úpadek spekulativní filosofie a stále větší šíření věd experimentálních a „realistických“ (v tomto druhém díle uveřejněném v nakladatelství Saggiatore však také předvídá vlnu protiklerikalismu, to jest nevěří, jak se zdá, již v to, že si katolicismus přisvojí přírodní vědy). Také si všimněte ve svazku Různé spisy Roberta Ardigò, které sebral a uspořádal G. Marchesini (Lemonnier, 1922), „polemiky o prázdných hlavách“: v jednom klerikálním provinčním plátku prohlásil totiž jeden pisatel (byl to kněz tamního biskupství), že Ardigò (chtěl ho očernit před širší veřejností) je jedním z těch „filosofů, kteří tvrdí, že katedrála (v Mantově nebo v jakémkoli jiném městě) existuje jen proto, že si ji čtenáři myslí, a že když si ji nemyslí, katedrála zmizí atd.“ Ardigò se tím cítil dotčen, protože byl pozitivista a shodoval se s katolíky ve způsobu, jímž chápal vnější skutečnost.

Nutno dokázat, že „subjektivistický“ názor, který nejprve posloužil na jedné straně ke kritice filosofie transcendence a naivní metafyziky obecného způsobu myšlení a filosofického materialismu na

náš vztah k nim. Měl jsem okamžiky, kdy jsem byl pod vlivem této *utkvělé myšlenky* blízek šílenství, takže jsem se rychle otočil na druhou stranu v přesvědčení, že najdu nicotu tam, kde jsem nebyl já sám.“ Kromě Tolstého si vzpomeňte na to, jak jeden novinář humorně vylíčil „profesionálního a tradičního“ filosofa (toho také vylíčil Croce v kapitole nazvané Filosof), který už po léta sedává u stolu a přitom se stále dívá na svůj kalamář a ptá se sám sebe: „Je tento kalamář ve mně či je mimo mne?“

druhé straně, může najít své potvrzení a svůj historický výklad jen v pojmu nadstavby, zatímco je ve své spekulativní formě čirým filosofickým „románem“.*

Dále je nutno vytknout Populárnímu pojednání, že předkládá čtenáři subjektivistický názor tak, jak se jeví ve světle kritiky obecného způsobu myšlení, a že přijímá pojetí objektivní reality vnějšího světa v jeho nejtriviálnější a nejnekritičtější formě, aniž by vůbec tušilo, že tomuto pojetí se může vytknout mysticismus. A to se již skutečně také stalo.** Jestliže analyzujeme toto pojetí, není ani pak tak snadné ospravedlnit stanovisko vnější objektivity, která je chápána tak mechanicky. Mohla by existovat skutečnost mimohistorická a mimolidská? Ale kdo to rozhodne? Kdo se bude moci postavit na „stanovisko kosmu o sobě?“ Jaký význam by pak mělo to stanovisko? Můžeme klidně tvrdit, že jde o zbytek pojmu boha, o mystické pojetí neznámého boha. Engelsova formulace, že „jednota světa spočívá v jeho materiálnosti dokázané dlouhým a pracným vývojem filosofie a přírodních věd“ obsahuje právě zárodek správného pojetí, protože bere v úvahu dějiny i člověka pro důkaz objektivní reality. Objektivní znamená vždy „lidsky objektivní“, což může odpovídat přesně „historicky subjektivnímu“, to jest objektivní by mělo význam „všeobecně subjektivní“. Člověk poznává objektivně, pokud je poznání reálné pro celé lidstvo, sjednocené *historicky* v jednotném kulturním systému. Ale tento historicky sjednocovací proces spadá v jedno se zmizením vnitřních rozporů, které jsou nutnou podmínkou pro vytvoření společenských skupin a pro vznik konkrétních ideologií, které nejsou všeobecné, které však rychle upadají v souvislosti s praktickým původem své podstaty. Z toho vyplývá zápas za objektivitu (za osvobození od částečných a klamných ideologií). Tento zápas je vlastně bojem za kulturní sjednocení lidstva. To, co idealisté nazývají „duchem“, není východiskem, nýbrž už cílem: jsou to nadstavby, které jako celek směřují ke konkrétnímu a objektivně obecnému sjednocení, a nikoli už pouhý jednotlicí předpoklad atd.

* Náznak poněkud realističtějšího výkladu subjektivismu v německé klasické filosofii možno nalézt v recenzi, kterou napsal před několika léty v časopise *Critica* (G. De Ruggieri o posmrtných dílech (zdá se mi, že to byly dopisy) B. Constanta. (Šlo o *Journal intime et Lettres à sa famille* B. Constanta, jehož recenzi uveřejnila *Critica* dne 20. ledna 1929. Poznámka redakce.)

** V příspěvku, který autor Populárního pojednání předložil zmíněnému londýnskému kongresu, naráží na toto obvinění z mysticismu. Připisuje je Sombartovi; ale přitom je opovržlivě přehlíží. Ale Sombart je jistě vzal z Čroceho.

Experimentální věda připravila půdu, na které dosáhla taková kulturní jednota maxima svého rozšíření: stala se prvkem poznání, které nejvíce přispělo k sjednocení „ducha“ a k jeho zevšeobecnění. Je to subjektivita co nejvíce zobjektivizovaná, konkrétně zuniverzalizovaná.

Pojem „objektivní“ v metafyzickém materialismu znamená, jak se zdá, objektivitu, která existuje také mimo člověka. Když se však tvrdí, že by skutečnost existovala, i kdyby neexistoval člověk, je to buď metafora, nebo příklon k jakési formě mysticismu. Skutečnost známe jen ve vztahu k člověku. Protože je člověk historické dění, je také poznání a realita děním a také objektivita je děním atd.

Engelsovo prohlášení, že „materiálnost světa je dokázána dlouhým a pracným vývojem filosofie a přírodních věd“ by se měl analyzovat a upřesnit. Rozumí se vědou teoretická činnost nebo prakticko-experimentální činnost vědců? Či je to syntéza obou činností? Mohlo by se říci, že typický sjednocovací proces reálna probíhá v tom, co je skutečné, v experimentální činnosti vědců, která je prvním vzorným příkladem dialektického zprostředkování mezi člověkem a přírodou, historickou základní buňkou, jejímž prostřednictvím se člověk dostává ve styk s přírodou pomocí technologie, poznává a ovládá ji. Je nepochybné, že upevnění experimentální metody je dělítkem dvou historických světů, dvou epoch a zahajuje proces rozkladu teologie a metafyziky, vývoj moderního myšlení, jehož vrcholem je filosofie praxe. Vědecká zkušenost je první buňkou nové výrobní metody, nové formy aktivního spojení mezi člověkem a přírodou. Experimentální vědec je také dělníkem, není jen pouhým myslitelem. Jeho myšlení je neustále kontrolováno praxí a naopak; nakonec se vytvoří dokonalá syntéza teorie a praxe.

Novoscholastik Casotti (Mario Casotti, Maestro e scolaro — Učitel a žák, str. 49) píše: „Výzkumy přírodovědců a biologů předpokládají již existenci života a skutečného organismu.“ Tento výrok je blížký tomu, co prohlašuje Engels v Anti-Dühringu.

Katolicismus souhlasí s aristotelismem v otázce objektivity skutečna.

Abychom si přesně uvědomili, jaký význam může mít problém reality vnějšího světa, může být užitečné vysvětlit si to na pojmech „Východ“ a „Západ“. Tyto pojmy nepřestanou být objektivně skutečné, i když nám analýza ukáže, že je to jen konvenční, to jest „historicko-kulturní“ „konstrukce“ (často slova „umělý“ a „kon-

venční“ označují „historická“ fakta, která jsou produktem vývoje civilizace, a ne už jen rozumově libovolnými nebo individuálně umělymi výplody). Připomínám také případ, který uvádí ve své knížce Bertrand Russel.* Russel prohlašuje asi toto: „Bez existence člověka na zemi nemůžeme myslet na existenci Londýna a Edinburghu, na existenci dvou bodů v prostoru, kde je nyní Londýn a Edinburgh, z nichž jeden je na severu a druhý na jihu.“ Možno namítnout, že bez toho, abychom mysleli na člověka, nemůžeme myslet na „myšlení“, nemůžeme všeobecně myslet na žádný fakt nebo vztah, který existuje jen tehdy, jestliže existuje člověk. Co by znamenal sever-jih, východ-západ bez člověka? Jsou to sice skutečné vztahy, ale ty by nemohly existovat bez člověka a bez vývoje civilizace. Je samozřejmé, že „Východ“ a „Západ“ jsou libovolné a konvenční, to jest historické „konstrukce“, protože každý bod na zemi mimo skutečnou historii může být zároveň východem i západem. To vidíme ještě zřetelněji z faktu, že tyto výrazy nebyly utvořeny ze stanoviska nějakého hypotetického nebo melancholického člověka, nýbrž ze stanoviska vzdělaných evropských vrstev, které je rozšířily po celém světě, protože tyto vrstvy ovládaly světovou kulturu. Japonsko je Dálný východ nejen pro Evropu, ale snad také pro Američana z Kalifornie, i pro Japonce, který vlivem anglické politické kultury bude moci nazývat Egypt Blízkým východem. Tak slova „Východ“ a „Západ“ nakonec označují vlivem historického obsahu, který se sloučil se zeměpisným termínem, určité vztahy mezi celky různých civilizací. Tak například Italové označují v řeči často Maroko jako orientální zemi, protože se při tom mohou odvolat na jeho mohamedánskou a arabskou civilizaci. Přesto však tyto orientační body jsou skutečné, odpovídají skutečným faktům, umožňují cestovat po zemi i po moři, dojet tam, kam jsme si určili, „předvídat“ budoucnost, objektivovat skutečnost, porozumět objektivitě vnějšího světa. Rozumové a skutečné se tak ztotožňuje.

Zdá se, že bez porozumění tomuto vztahu nelze rozumět filosofii praxe, jejímu postavení vzhledem k idealismu a k mechanickému materialismu, důležitosti a významu učení o nadstavbách. Není přesné tvrdit, jak to činí Croce, že byla ve filosofii praxe hegelovská „idea“ nahrazena pojmem „základna“. Hegelovská „idea“ se jen rozplynula jednak v základně, jednak v nadstavbách. Celé pojetí filosofie bylo

* Bertrand Russel, Problémy filosofie.

„pohistoričtěno“, to jest vznikl nový konkrétnější a historičtější způsob filosofování, než tomu bylo dříve.

Poznámka. Nutno prostudovat postoj profesora Lukáče⁶⁴ k filosofii praxe. Zdá se, že Lukács tvrdí, že o dialektice je možno mluvit jen tehdy, když se mluví o dějinách lidstva, a nikoli o dějinách přírody. Může se mýlit i nemusí. Jestliže jeho tvrzení předpokládá dualismus mezi přírodou a člověkem, nemá pravdu, protože upadá do pojetí přírody, které je typické pro náboženství, pro filosofii řecko-křesťanskou a pro idealismus, kterému se skutečně nepodařilo sjednotit a uvést v úzký vztah člověka a přírodu, leda jen slovy. Ale jestliže musíme chápat dějiny lidstva také jako dějiny přírody (také pomocí dějin přírodních věd), jak může být dialektika odtržena od přírody? Snad Lukács upadl z odporu k přehnaným teoriím, které nalézáme v Populárním pojednání, do opačného omylu, to jest do jakési formy idealismu.

Soud o filosofických systémech minulosti

Povrchní kritika subjektivismu, kterou nacházíme v Populárním pojednání, spadá do rámce širší otázky, to jest do stanoviska k filosofím a k filosofům minulosti. Posuzovat celou filosofickou minulost jako pouhé šílenství a bláznovství je nejen protihistorický omyl, protože obsahuje anachronický požadavek, aby se i v minulosti myslelo tak jako dnes, nýbrž obsahuje také skutečný zbytek metafyziky, protože předpokládá dogmatické myšlení platné v každé době a všude, podle něhož se pak posuzuje minulost. Metodický antihistorismus je totéž co metafyzika. Skutečnost, že filosofické systémy byly překonány, nevylučuje, že měly historickou platnost a vykonávaly nutnou funkci. Na jejich pomíječnost je nutno pohlížet ze stanoviska celého historického vývoje a skutečné dialektiky. To, že byly odsouzeny k zániku, není soud mravní nebo soud hygieny myšlení pronesený z „objektivního“ stanoviska, nýbrž je to soud dialekticko-historický. S tímto názorem je možno srovnat Engelsův názor na Hegelovu poučku, že „všechno, co je rozumné, je skutečné, a co je skutečné, je rozumné“; a tato poučka platí také pro minulost.

V Populárním pojednání se posuzuje minulost jako „iracionální“ a „nestvůrná“. Tak se vlastně dějiny filosofie stávají historickým pojednáním o zrudnostech, protože se vychází z metafyzického stanoviska (Manifest naproti tomu velmi oceňuje svět, který má zaniknout). Jestliže tento způsob posuzování minulosti je teoretický omyl, odchylka od filosofie praxe, bude moci mít nějaký výchovný význam, bude pramenem nové energie? Nezdá se, protože by se tím otázka

užívala na předpoklad, že je člověk něčím jen proto, že se narodil nyní, a nikoli že se narodil v minulých stoletích. Ale v každé době existovala minulost a současnost; „současná“ bytost je jen vhodný titul pro anekdoty.*

Imanence a filosofie praxe

V Populárním pojednání se poznamenává, že se ve filosofii praxe nice užívá výrazů „imanence“ a „imanentní“, že však je toto užívání „zřejmě“ jen „metaforické“. Výborně. Ale jestliže je tomu tak, co potom znamená imanence a imanentní „metaforicky“? Proč se těchto výrazů užívá i nadále a nejsou nahrazeny něčím jiným? Jen ze strachu utvořit nová slova? Obyčejně když místo starého pojetí světa nastoupí pojetí nové, dále se užívá toho starého jazyka, ale právě jen metaforicky. Celý jazyk je stálý proces metafor a dějiny sémantiky jsou jedním aspektem dějin kultury: jazyk je něco živého, ale je to zároveň muzeum fosilii života a civilizace. Když užívám spojení „je narozen na nešťastné planetě“, nikdo mě nemůže obvinít, že věřím v astrologii; a když řeknu „u všech řasů“, nikdo nevěří, že věřím v řasy, ačkoli jsou tyto výrazy důkazem, že moderní kultura vznikla z pohanství a astrologie. Termín „imanence“ ve filosofii praxe má svůj přesný význam, který se skrývá pod metaforou; právě proto se to mělo definovat a upřesnit. Tato definice by pak ve skutečnosti byla skutečnou „teorií“. Filosofie praxe je pokračováním filosofie imanence, ale očišťuje ji od všeho jejího metafyzického aparátu a přivádí ji na konkrétní půdu historie. O metaforičnosti lze mluvit jen v tom smyslu, že stará imanence je už překonaná, že už byla překonána; ale přesto se stále předpokládá jako článek v procesu myšlení, z něhož se zrodilo myšlení nové. Je ostatně nový pojem imanence zcela nový? Zdá se, že například u Giordana Bruna je mnoho náznaků tohoto nového pojetí. Zakladatelé filosofie praxe Bruna znali. Znali ho a v jejich spisech jsou stopy po Brunových dílech. Ostatně Bruno nebyl také bez vlivu na klasickou německou filosofii atd. Zde je mnoho problémů z dějin filosofie, které by bylo užitečné rozřešit.

Otázka vztahů mezi jazykem a metaforami není ostatně tak jednoduchá. Jazyk je přece vždy metaforický. Jestliže nemůžeme přímo

* O jednom francouzském měšťáčkovi se vykládá anekdota, že si dal natisknout na svou navštívenku titul „současník“. Myslel totiž zprvu, že sám neznamená nic; ale později přece jednoho dne objevil, že něco znamená, že je totiž „současníkem“.

řící, že každá výpověď je metaforická vzhledem k označení věci nebo hmotného a vnímatelného předmětu (nebo i k abstraktnímu pojmu), abychom příliš nerozšiřovali pojem metafory, můžeme přesto říci, že nynější řeč je metaforická vzhledem k významům a k ideologickému obsahu, který měla slova v předešlých etapách civilizace. Pojednání o sémantice — například Michela Bréala — může poskytnout kritický a historický seznam sémantických změn určitých slovních skupin. Právě proto, že se nebere zřetel na tento fakt, to jest že se lingvistické jevy nepojímají kriticky a historicky, vzniká mnoho chyb nejen ve vědách, nýbrž také v praktickém životě. 1. Estetický omyl, který dnes čím dál tím víc mizí, ale který dříve nebyl omylem, nýbrž byl pravidlem, spočíval v tom, že za „krásné“ byly pokládány jen ty výrazy, ve kterých byla už metafora vykrytalizována. Řečníci a dramatikové omdlávali nadšením nad některými slovíčky, ve kterých viděli bůhvíjaké abstraktní umělecké hodnoty. Zde se směšuje zcela „knížní“ radost, kterou pocítuje filolog, když se mu podaří nějaká etymologická nebo sémantická analýza, s požitkem čistě uměleckým. Nedávno bylo možno pozorovat takový patologický případ s prací *Linguaggio e pensiero* (Jazyk a myšlení) Giulia Bertoniho. 2. Praktický omyl, kterému propadlo mnoho lidí, spočívá v utopické víře v stabilní a univerzální jazyky. 3. Svěvolná tendence k „neolalismu“;⁶⁵ ta má původ v Paretově tvrzení a v tvrzení pragmatistů, že právě jazyk je příčinou „omylů“. Pareto a pragmatisté stojí, pokud si myslí, že vymysleli nový světový názor nebo že obrodili určitou vědu (a že tedy vtiskli slovům nový význam nebo alespoň nový významový odstín, anebo že vytvořili nové pojmy), před faktem, že tradiční slova si podržují (zvláště v obecném jazyce, ale také v řeči vzdělaných tříd, ba i odborníků, kteří se zabývají samou vědou) svůj starý význam, přes změny ve svém obsahu a že dále působí. Pareto vytvořil svůj vlastní „slovník“; chtěl tím dát najevo tendenci k vytvoření „čistého“ nebo „matematického“ jazyka. Pragmatisté uvažují abstraktně o jazyce jako o příčině četných omylů (srovnej knížku G. Prezzoliniho). Ale je možno zbavit jazyk jeho metaforických a přenesených významů? Je to nemožné. Jazyk se mění tak, jak se mění celá civilizace; a to vlivem toho, jak se vynořují na hladinu kultury nové třídy, vlivem nadvlády jednoho národního jazyka nad druhým atd. Proto právě bere slova ve významu metaforickém z předešlých kultur a civilizací. Dnes si už nikdo nemyslí, že „být narozen na špatné planetě“ je úzce spojeno s astrologií, a nepokládá to za chybu u toho,

kdo toto rčení užívá. Zrovna tak může ateista mluvit o neštěstí (disgrazia), a přece nemůže být pokládán za stoupence predestinace atd. Nový „metaforický“ význam se šíří zároveň s novou kulturou, která také vytváří zbrusu nová slova a vypůjčuje si je z jiných jazyků v určitém významu, to jest s jiným významovým okruhem, než který měla v původním jazyce. Tak je zcela pravděpodobné, že mnoho lidí poznalo, pochopilo a použilo termínu „imanence“ jen v novém „metaforickém“ významu, který mu vtiskla filosofie praxe.

Otázka nomenklatury a obsahu slov

Jeden z charakteristických rysů intelektuálů jako vykrystalizované společenské kategorie (to jest takové, která se sama pokládá za přímé historické kontinuum, tedy za nezávislou na zápase společenských skupin, a také ne za výraz dialektického procesu, kterým každá vládnoucí společenská skupina vytváří svou vlastní kategorii intelektuálů) je právě to, že se v ideologické oblasti přimykají k předešlé intelektuální kategorii pomocí téhož pojmového, nomenklatury. Každý nový historický organismus (typ společnosti) tvoří novou nadstavbu, jejíž specializovaní představitelé a praporečníci (intelektuálové) musí být chápáni také jako „noví“ intelektuálové, vzniklí pod vlivem nové situace, a ne jako pokračovatelé přecházejících intelektuálních vrstev. Jestliže se „noví“ intelektuálové pokládají za přímé pokračovatele předcházející „intelligence“, pak nejsou opravdu „noví“, to jest nejsou spjati s novouspolečenskou skupinou, která představuje organicky novou historickou situaci, nýbrž jsou jen konzervativním a zkostnatělým zbytkem společenské skupiny historicky už překonané (to je potom totéž, jako bychom řekli, že nová historická etapa nedosáhla takového vývojového stupně, aby byla s to vytvořit nové nadstavby, ale že žije ještě v červotočivém obalu minulosti).

Je nutno si však uvědomit, že žádná nová historická situace, ať už je vyvolána seberadikálnější změnou, nepřemění jazyk úplně, aspoň v jeho vnějším, formálním aspektu. A přece by se měl změnit i obsah jazyka, i když je těžko si přesně a ihned uvědomit takovou změnu. Tento složitý jev je ještě zkomplikován existencí různých typických kultur, které existují v různých vrstvách nové sociální skupiny, z nichž některé se po stránce ideologické ještě nezbavily ani kultury historických situací, které předcházejí etapu, která byla právě překonána. Třída, jejíž některé vrstvy mají ještě ptolemajovský

světový názor, může být představitelkou velmi pokročilé historické etapy; tyto vrstvy, sice ideologicky zaostalé (buď vůbec, nebo po některých stránkách, protože mají světový názor ještě neurovnaný a nevyzrálý), jsou přesto prakticky pokročilé, to jest ve funkci hospodářské a politické. Jestliže je úkolem intelektuálů stanovit a organizovat morální a intelektuální reformu, to jest přizpůsobit kulturu praktické funkci, je samozřejmé, že pak jsou „vykrytalizovaní“ intelektuálové konzervativní a reakční. Vždyť zatímco nová společenská skupina aspoň cítí, že se oddělila a odlišila od předešlé skupiny, oni sami necítí takovou odlišnost, nýbrž domnívají se, že se mohou přimknout k minulosti.

Nikde není řečeno, že nutno odmítnout veškeré dědictví minulosti: vždyť obsahuje „metodologické hodnoty“, které je nutno plně přijmout, aby mohly být dále propracovány a zdokonaleny. Ale možno rozeznat metodologickou hodnotu od filosofické hodnoty, která už nemá cenu a kterou nutno odmítnout? Často se stává, že poněvadž se přijala překonaná filosofická hodnota určité už neplatné tendence, zamítá se zároveň metodologická hodnota jiné tendence, která je protichůdná prvé, a to i tehdy, kdy by takováto metodologická hodnota byla s to vyjádřit nový historický kulturní obsah.

Tak jsme viděli, že byl přijat termín „materialismus“ s minulým obsahem, ale termín „imanence“ byl odmítnut, protože měl v minulosti určitý historický kulturní obsah. Obtíž, s jakou se přizpůsobuje literární výraz pojmovému obsahu a směšování otázek terminologických s otázkami podstaty a naopak jsou typické pro filosofický diletantismus, pro nedostatek historického smyslu postřehnout různé momenty procesu kulturního vývoje, to jest je to typické pro antidialektické a dogmatické pojetí, které je v zajetí abstraktních schémat formální logiky.

Termínu „materialismus“ je nutno v prvních padesáti letech 19. století rozumět nejen v úzkém technickém filosofickém významu, ale ve významu širším, kterého nabývá následkem polemik a diskusí v Evropě, když se začíná vítězně rozvíjet moderní kultura. Původně se nazývalo materialismem každé filosofické učení, které zamítalo transcendentnost myšlení, a tudíž ve skutečnosti nejen každý panteismus a imanentismus, nýbrž také každý praktický postoj politického realismu, který se stavěl proti určitým úpadkovým směrům politického romantismu, jako bylo zlidovělé učení Mazziniho, které mluvilo jen o „poslání“, o „ideálech“ a o jiných podobných neurčitých mlha-

vých věcech a o sentimentálních abstrakcích. Ještě v dnešních polemikách katolíků se často termínu „materialismus“ užívá v tomto smyslu. Materialismus je opak spiritualismu v úzkém slova smyslu, to jest spiritualismu náboženského, a tedy do něho spadá celý hegelianismus a vůbec i německá klasická filosofie kromě sensualismu a francouzského osvícenství. Tak se z hlediska obecného způsobu myšlení nazývá materialismem všechno, co se snaží nalézt cíl života zde na zemi, a nikoli v ráji. Každá hospodářská činnost, která přemáhla rámec středověké výroby, byla „materialismus“, protože se zdálo, že je „sama sobě cílem“, ekonomii pro ekonomii, činností pro činnost, tak jako dnes je pro průměrného Evropana Amerika „materialistická“, protože užívání strojů a rozsah obchodů a podnikání přesahuje určitou míru, která se průměrnému Evropanu zdá „správnou“ a v jejíž mezích se mohou uplatnit „duchovní“ požadavky. Dnes evropská buržoazní kultura překrucuje v polemice pravdu, jako to dříve dělala feudální kultura v boji proti nastupující buržoazii, když se na jedné straně obrací proti kapitalismu, který je vyvinutější, než je kapitalismus evropský, jednak proti praktické činnosti podřízených společenských skupin, které musí, aspoň z počátku a po celou historickou etapu, to jest dokud si nevytvoří svou vlastní ekonomii a svou vlastní sociální strukturu, vyvíjet činnost převážně hospodářskou anebo se musí alespoň vyjadřovat ekonomickými a základnovými termíny. Stopy po tomto pojetí materialismu vidíme ještě v jazyce: v němčině *geistlich* znamená také „náležející duchovenstvu“; totéž je v ruském *duchovnyj*. A že toto pojetí ještě převládá, vidíme u četných spisovatelů filosofie praxe, pro které jsou právem náboženství, teismus atd. kritérii, podle kterých poznávají „důsledné materialisty“.

Jeden z důvodů, a to snad nejvýznamnější, proč je historický materialismus redukován na tradiční metafyzický materialismus, je nutno hledat v tom, že historický materialismus musel převážně kritickou a polemickou fází filosofie, zatímco se pocítovala potřeba uceleného a dokonalého filosofického systému. Ale ucelené a dokonalé filosofické systémy jsou vždy dílem jednotlivých filosofů; ale u nich existuje vedle stránky historicky aktuální, to jest odpovídající současným podmínkám života, vždy ještě stránka abstraktní, „ahistorická“, totiž v tom smyslu, že je spjata s předcházejícími filosofickými systémy a odpovídá vnější a pedantické výstavbě systému, nebo že je způsobena osobní idiosynkasií. Proto nemůže být filosofií doby ně-

jaký individuální systém nebo filosofická tendence: je to souhrn všech individuálních filosofí a filosofických tendencí, ke kterému se připojují vědecké názory, náboženství a obecný způsob myšlení (senso comune). Je možno vytvořit takový systém uměle? Mohou jej vytvořit jednotlivci nebo skupiny? V tomto případě je možná jen činnost kritická, zvláště v tom smyslu, že se kladou a kriticky řeší problémy, které se jeví jako výraz historického vývoje. Ale první z těchto otázek, které je nutno položit a které je nutno pochopit, je tato: nová filosofie nemůže být totožná s žádným systémem minulosti, ať se nazývá jakkoli. Totožnost termínů neznamená totožnost pojmů.

K této věci si nutno prostudovat Langeho knihu nazvanou „Dějiny materialismu“. Dílo bude jistě více méně překonáno pozdějšími studii o jednotlivých materialistických filosofech, ale jeho kulturní důležitost zůstává nedotčena, a to z tohoto stanoviska: v ní čerpalo informace o svých předchůdcích a o základních pojmech materialismu mnoho stoupenců historického materialismu. Možno říci, že se, schematicky vzato, stalo toto: vyšlo se z dogmatického předpokladu, že historický materialismus je tradiční materialismus poněkud zrevi-dovaný a opravený (opravený „dialektikou“, která se chápe jako jedna kapitola formální logiky, a ne jako sama logika, to jest teorie poznání).

Studovali v Langovi, co byl tradiční materialismus, a jeho pojmy se považovaly za historický materialismus. Proto je možno říci, že největší část souhrnu pojmů, které se uvádějí pod etiketou historického materialismu, vytvořil a vymyslel Lange, a nikdo jiný. Proto je velmi zajímavé po stránce kulturní a kritické studovat toto dílo, a to tím spíše, že Lange je svědomitým a bystrým historikem, který má o materialismu dosti přesný, určitý a vymezený názor, a proto nepokládá k velkému úžasu a rozhořčení některých filosofů (jako je například Plechanov) za materialistické ani historický materialismus ani Feuerbachovu filosofii. Také zde vidíme, jak je terminologie konvenční, ale je velmi důležitá, protože způsobuje omyly a odchylky, když se zapomene, že je nutno vždy sestoupit až k pramenům kultury, aby byla zjištěna přesná platnost pojmů, protože pod jedním kloboukem mohou být různé hlavy. Je ostatně známo, že hlavní představitel filosofie praxe nikdy nenazýval své pojetí „materialistické“; a když mluvil o francouzském materialismu, tento materialismus kritizoval a tvrdil, že by měla být kritika obsírnější.

Proto také nikdy nepoužívá výrazu „materialistická dialektika“, ale „racionální dialektika“, v protikladu k „mystická“; to samozřejmě dává výrazu „racionální“ velmi přesný význam.*

Věda a vědecké nástroje

V Populárním pojednání se tvrdí, že pokrok vědy závisí tak, jako následek je závislý na příčině, na vývoji vědeckých nástrojů. To je důsledek všeobecné zásady, přijaté autorem Populárního pojednání (tato zásada pochází od Loria⁶⁶), o historické funkci „výrobního a pracovního nástroje“ (který nahrazuje souhrn všech společenských výrobních vztahů). Ale v geologii se používá jako nástrojů pouze kladívka, a přesto nelze porovnat technický vývoj kladiva s pokrokem geologie. Jestliže by bylo možno dějiny věd redukovat podle Populárního pojednání na dějiny jejich jednotlivých nástrojů, jak by vypadaly dějiny geologie? Nemá smysl tvrdit, že pokrok geologie závisí na pokroku jiných věd a že dějiny vývoje jejich nástrojů podmiňuje vývoj geologie. S touto vytáčkou by se nakonec došlo až k prázdnému všeobecnému tvrzení a přišlo k daleko širším spojitostem, to jest až k výrobním vztahům. Je správné, že heslem geologie je „mente et malleo“ (myslí a kladívkem).

Je možno říci, že pokrok věd nelze doložit hmotně; dějiny věd mohou se oživit jen ve vzpomínce, a není možné ve všech se opřít o popis postupného zdokonalování nástrojů, které byly jedním z prostředků pokroku, ani o popis strojů, které byly aplikací věd samých. Hlavní „nástroje“ vědeckého pokroku jsou rázu intelektuálního (a také politického), metodologického. Správně napsal Engels, že rozumové nástroje nevznikly z ničeho, že nejsou vrozeny člověku, nýbrž že se získaly, vyvinuly a vyvíjejí historicky. Kolik přispělo k pokroku věd potření autority Aristotela a bible? A nebylo toto vítězství způsobeno všeobecným pokrokem moderní společnosti? Vzpomeňte si například na teorie o původu pramenů. První přesné vysvětlení toho, jak vznikají prameny, najdeme v Diderotově Encyklopedii atd. Možno dokázat, že prostí lidé měli o tom přesnou představu, zatímco u vědců vznikaly o tom co nejlibovольnější a co nejpodivnější teorie, které se snažily uvést v soulad bibli a Aristotela s experimentálním pozorováním založeným na zdravém rozumu.

* Je třeba se podívat, co ve svých esejích píše Antonio Labriola o této otázce.

Další otázka je tato: kdyby bylo oprávněné tvrzení Populárního pojednání, v čem by se lišily dějiny přírodních věd od dějin technologie? Spolu s vývojem „hmotných“ vědeckých nástrojů, který historicky začíná s příchodem experimentální metody, se vyvinula i zvláštní věda, věda o nástrojích, která je úzce spjata se všobecným vývojem výroby a technologic.* Jak je povrchní tvrzení Populárního pojednání, možno vidět z případu matematických věd, které nepotřebují žádného hmotného nástroje (nemyslím, že by bylo možno klást do popředí vývoj počítadla) a které jsou samy „nástrojem“ všech přírodních věd.

„Technický nástroj“

Pojetí „technického nástroje“, jaké zastává Populární pojednání, je naprosto chybné. Ze studie B. Croceho o Achillovi Loriovi (*Materialismo storico ed Economia marxista — Historický materialismus a marxistická ekonomie*) vyplývá, že právě Loria první svévolně nahradil (snad z dětské ješitnosti objevit něco originálního) výrazem „technický nástroj“ výraz „hmotné výrobní síly“ a „souhrn společenských vztahů“.

V předmluvě ke *Kritice politické ekonomie* se prohlašuje: „Ve společenské výrobě svého života vstupují lidé do určitých, nutných, na své vůli nezávislých vztahů, výrobních vztahů, které odpovídají určitému vývojovému stupni jejich materiálních výrobních sil. Souhrn všech těchto výrobních vztahů tvoří ekonomickou strukturu společnosti, reálnou základnu, nad níž se zvedá právní a politická nadstavba a které odpovídají určité formy společenského vědomí... Na jistém stupni svého vývoje se materiální výrobní síly společnosti dostávají do rozporu s existujícími výrobními vztahy — což je jen právní výraz toho — s vlastnickými vztahy, v jejichž rámci se dosud pohybovaly. Z vývojových forem výrobních sil se tyto vztahy proměňují v jejich pouta. Nastává pak epocha sociální revoluce. Se změnou hospodářské základny převrací se pomaleji nebo rychleji celá ohromná nadstavba... Společenská formace nikdy nezaniká dříve, dokud se nerozvinuly všechny výrobní síly, pro které je zralá, a nové vyšší výrobní vztahy nikdy nenastupují na její místo, dokud mate-

* K této věci srovnej G. Boffito, *Gli strumenti della scienza e la scienza degli instrumenti* (Nástroje vědy a věda o nástrojích) Libreria internazionale Seeber, Florencie, 1929.

riální podmínky jejich existence nedozrály v lůně staré společnosti samé.“

Zde citujeme v Loriově přepracovaném podání (v *La terre e il sistema sociale* — Půda a sociální systém, str. 19, Verona, Drucker, 1892; ale Croce tvrdí, že takové pasáže možno najít i v jiných spisech Loriových): „Určitému stadiu výrobního nástroje odpovídá jako nadstavba určitý systém výrobní, tedy určitý systém ekonomických vztahů, které pak utvářejí celé společenské bytí. Ale neustálý vývoj produktivních metod způsobí dříve nebo později radikální přeměnu technického nástroje, která činí nesnesitelným ten výrobní a ekonomický systém, který spočíval na dřívějším stadiu techniky. Potom je zastaralá ekonomická forma zničena sociální revolucí a nahrazena vyšší ekonomickou formou, odpovídající nové fázi výrobních nástrojů.“*

Croce dodává, že v Kapitálu (ve svazku prvním) i jinde se zdůrazňuje význam technických vynálezů a často se v něm autor dovolává dějin techniky; ale nikde se netvrdí, že „technické nástroje“ jsou jedinou a nejdůležitější příčinou ekonomického vývoje. Citovaná pasáž z *Zur Kritik* obsahuje výrazy „vývojový stupeň hmotných výrobních sil“, „způsob výroby materiálního života“, „ekonomické podmínky výroby“ a podobné, které sice svědčí o tom, že je ekonomický vývoj určován hmotnými podmínkami, ale nikdy se tyto hmotné podmínky neredukují na pouhou „přeměnu technických nástrojů“. Croce potom dodává, že si zakladatel filosofie praxe nikdy nedal za úkol pátrat *po poslední příčině* ekonomického života. „Jeho filosofie nebyla jen tak laciná. Nekoketoval nadarmo s Hegelovou dialektikou, aby potom hledal *poslední příčiny*.“

Je nutno upozornit, že se v Populárním pojednání ani necituje tento úryvek z *Zur Kritik* ani se na něj neodkazuje. To je tím podivnější, že jde o nejdůležitější autentický pramen pro rekonstrukci filosofie praxe. V této věci se ostatně neliší způsob myšlení autora Populárního pojednání od Loriova způsobu myšlení, ledaže je horší a povrchnější. V Populárním pojednání autor přesně nechápe, co je to ekonomická struktura, nadstavba, technický nástroj: všechny všeobecné pojmy jsou tam mlhavé a nejasné. Technický nástroj je tam

* Velmi skvělou a pověstnou studii o úžasných vlastnostech technických nástrojů napsal Loria pod názvem *L'influenza sociale dell'aeroplano* (Sociální vliv letadla) do časopisu *Rassegna contemporanea* redigovaného vévodou di Cesaro roku 1912.

chápan tak všeobecně, že znamená každé zařízení nebo nástroj nebo i přístroj, kterého používají vědci při svých pokusech, i dokonce hudební nástroje. Tento způsob kladení otázek zbytečně komplikuje věc.

Z tohoto přehnaného způsobu myšlení vyplývá celá řada podivných otázek: například jsou knihovny základna nebo nadstavba? A laboratoře vědců? Jestliže je možno tvrdit, že se umění nebo věda vyvíjí proto, že se vyvíjejí technické nástroje, jichž užívají, proč by se nemohl tvrdit právě opak, nebo dokonce že určité formy nástrojů jsou zároveň základnou a nadstavbou? Mohlo by se říci, že určité nadstavby mají svou zvláštní základnu, ale přitom zůstávají nadstavbami: tak by bylo typografické umění hmotnou základnou celé řady všemožných ideologií; a existence typografického průmyslu by byla s to materialisticky zdůvodnit celou historii. Zbýval by potom případ čisté matematiky, algebry, které by se nemohly vyvíjet, protože nemají vlastních nástrojů. Je zřejmé, že celá teorie o technických nástrojích, jak ji nacházíme v Populárním pojednání, je jen jakási šarada a že ji možno srovnat s teorií o „paměti“, kterou si vymyslel Croce, aby vysvětlil, proč se umělci nespokojí pouze s tím, že zkoncipují svá díla jen v myslí, ale že je píší nebo vtesávají do mramoru atd. (s fenomenální námitkou Tilgherovou o architektuře, pro kterou by tato teorie byla poněkud neohrabaná, protože by podle ní inženýr stavěl jen proto, aby nezapomněl na svou představu o paláci) atd. Je jisto, že toto všechno je dětinská úchylka filosofie praxe vyplývající z „přehnaného“ přesvědčení, že čím více se dovoláváme „hmotných“ předmětů, tím jsme ortodoxnější.

Námítky proti empirismu

Zkoumání celé řady faktů, abychom našli vztahy mezi nimi, předpokládá „pojmem“, který by umožnil rozeznat onu řadu faktů od jiných možných řad faktů. Ale podle čeho si vybereme fakty, aby nám sloužily za důkaz pravdivosti vlastního stanoviska, jestliže nemáme předem určité kritérium? Ale co jiného bude toto kritérium výběru než něco, co převyšuje každý jednotlivý fakt, který zkoumáme? Názor, pojetí, jehož historii je nutno chápat jako celek, proces, který nutno spojit s celým procesem vývoje kultury atd. Tuto poznámku nutno přiřadit k jiné poznámce týkající se „sociologického zákona“, ve kterém se jeden a týž fakt opakuje dvakrát, jednou jako fakt a podruhé jako zákon (sofisma zdvojeného faktu, a nikoli zákon).

Pojem „ortodoxnosti“

Z některých bodů, které jsme předtím probrali, vysvítá, že je nutno nově vytvořit pojem „ortodoxnost“ a že je nutno jít až k jeho pravému základu. Ortodoxnost se nesmí vidět v tom či v onom stoupenci filosofie praxe, v té či oné tendenci spjaté se směry, které jsou cizí filosofii praxe, ale v základním pojetí, že filosofie praxe „stačí sama sobě“, že nejen obsahuje všechny základní prvky, aby bylo možno vytvořit ucelený a úplný světový názor, úplnou filosofii a teorii přírodních věd, ale že je vedle toho s to oživit celou praktickou organizaci společnosti, to jest že je s to stát se úplnou a ucelenou civilizací.

Tento takto obnovený pojem ortodoxnosti může lépe upřesnit přívlastek „revoluční“, kterým se zdobí tak snadno různé světové názory, teorie a filosofie. Křesťanství bylo revoluční vzhledem k pohanství, protože hlásalo úplný rozkol mezi stoupenci starého a nového světa. Teorie je „revoluční“ v té míře, pokud obsahuje prvek vědomého oddělení a odlišení na dva tábory a pokud je její vrchol nedostupný odpůrcům. Tvrzení, že filosofie praxe není myšlenková struktura zcela nezávislá a samostatná, že není v rozporu se všemi tradičními filosofiemi a náboženstvími, znamená ve skutečnosti, že se nepřerušily zcela svazky se starým světem, nebo že se před ním kapituluje. Filosofie praxe nepotřebuje nějaké heterogenní podpory; je sama tak silná a bohatá na nové pravdy, že právě starý svět se u ní zásobuje modernějšími a účinnějšími zbraněmi. To znamená, že filosofie praxe začíná vykonávat svou hegemonii nad tradiční kulturou; ta, protože je ještě silná a zvláště rafinovanější a strojenější, se pokouší reagovat tak, jako reagovalo Řecko, když bylo přemoženo, totiž tak, aby nakonec přemohlo drsného římského vítěze.

Je možno říci, že valná část filosofického díla B. Croceho je právě pokusem vstřebat filosofii praxe a podříditi si ji jako služku tradiční kultury. Ale jak je vidět z Populárního pojednání, také stoupenci filosofie praxe, kteří se sami nazývají „ortodoxní“, upadají do léčky a sami chápou svou vlastní filosofii jako podřízenou všeobecné materialistické (vulgární) teorii, jako jiní ji pokládají za podřízenou teorií idealistické. (To však neznámá, že nejsou mezi filosofií praxe a starými filosofickými systémy nějaké vztahy, ale jsou daleko méně důležité, než jaké byly mezi křesťanstvím a řeckou filosofií.) V knížce Otty Bauera o náboženství možno nalézt několik narážek o kombi-

nacích, které vznikly následkem tohoto falešného pojetí, že filosofie praxe není nezávislá a samostatná, nýbrž že se potřebuje opírat buď o materialistickou, nebo o idealistickou filosofii. Bauer hlásá jako politickou tezi agnosticismus politických stran a souhlas, aby se jejich stoupenci seskupovali podle toho, zdali jsou idealisty, materialisty, ateisty, katolíky atd.

Poznámka I. Jedna z hlavních příčin omylu, proč se hledá nějaká všeobecná filosofie, která by byla základem filosofie praxe, a proč se mlčky upírá této originalnosti co do obsahu a co do metody, je, jak se zdá, tato: směšuje se osobní filosofická kultura zakladatele filosofie praxe, to jest filosofické směry a velcí filosofové, o které se on silně zajímal již od mládí a jejichž jazyk často reprodukuje (dělá to však vždy tak, že se od nich distancuje a že často poznamenává, že to činí proto, aby čtenáři lépe pochopili jeho vlastní myšlenku) na jedné straně a zdroje a hlavní části filosofie praxe na straně druhé. Tento omyl má svou historii, zvláště v literární kritice; je konečně známo, že mnozí význační vzdělanci jednoho času pokládali za svůj hlavní úkol sledovat básnická díla až k jejich pramenům. Vnější formou této otázky je problém plagiátů; je však také známo, že u některých plagiátů nebo i literárních reprodukcí není vyloučena určitá originalita. Možno uvést dva významné příklady: 1. Tansillův sonet reprodukováný Giordanem Brunem v jeho Hrdinských vášních (*Eroici furori*) nebo v jeho Večeři na popeleční středě (*Cena delle Ceneri*) a nazvaný „Jak tvrdíte, má touha má křídla“ (Tansillo napsal tento milostný sonet pro markýzu del Vasto); 2. verše za mrtvé v Dogali, které D'Annunzio vydával za své, ale které byly doslova opsány z jedné sbírky srbských zpěvů vydaných Tommaseem. Přece však v Brunovi a v D'Annunziovi tyto parafráze nabývají nového a originálního tónu, pro který zapomínáme na jejich původ. Studium filosofické kultury muže, jako je Marx, je nejen zajímavé, ale také nutné; nesmí se však přitom zapomenout, že je jen součástí rekonstrukce jeho intelektuální biografie a že prvky spinozismu, feuerbachismu, hegelianismu, francouzského materialismu atd. nejsou naprosto základními součástmi filosofie praxe ani že nelze tuto filosofii na ně redukovat. Nejpodstatnější je v ní překonání starých filosofických systémů, vytvoření nové syntézy a prvky této syntézy, nové pojetí filosofie, jejíž prvky jsou obsaženy v aforismech nebo na různých místech v dílech zakladatele filosofie praxe a které je právě nutno odlišit a souvisle rozvinout. Po stránce teoretické se filosofie praxe nemísí s žádnou jinou filosofií a nelze ji na žádnou jinou filosofií redukovat: je naprosto originální nejen proto, že překonává předešlé filosofické systémy, ale i proto, že otvírá zcela nové cesty, to jest mění zcela pojetí samé filosofie. Po stránce historicko-biografické se bude studovat, co přimělo zakladatele filosofie praxe k filosofování; přitom nutno mít zřetel na psychologii mladého učenice, který se pokaždé dává unášet intelektuálně každým novým filosofickým směrem, který studuje a zkoumá, a jenž si pomalu vytváří svou vlastní individualitu právě omyly, které jsou pramenem kritického ducha a originální myšlenkové schopnosti, když vyzkoušel a zkonfrontoval tolik protikladných myšlenek; je třeba prozkoumat, které začlenil do svého myšlení jako jeho homogenní součást a zvláště pak to, co je novou tvorbou. Je jisto, že hegelianismus poskytl našemu autorovi nejdůležitější (ovšem jen relativně) popudy k filosofování, a to už proto, že

or hegelianismus pokusil překonat tradiční pojetí idealismu a materialismu a vytvořit z nich novou syntézu, která vskutku byla neobyčejně důležitá a která představuje historickou etapu ve světovém filosofickém bádání. Tím si vysvětlíme, že když se v Populárním pojednání prohlašuje, že se ve filosofii praxe termínu „immanence“ užívá ve smyslu metaforickém, vlastně se nic neříká. Ve skutečnosti má tím už termín imanence zvláštní význam, odlišný od termínu, kterého užívají „punteisté“, nemá ani žádný jiný tradiční metafyzický význam, nýbrž význam nový, který je třeba upřesnit. Ve velmi běžném výrazu* se zapomnělo, že je nutno dlatvat důraz na první část výrazu, totiž na slovo „historický“, a nikoli na druhou jeho část, která je původu metafyzického. Filosofie praxe je absolutní „historismus“, naprosté posvětštění a pozemskost myšlení, absolutní humanismus dějin. Tímto směrem nutno hledat základy nového světového názoru.

Poznámka II. Něco o důležitosti, kterou může mít terminologie pro nové věci. V časopise Marzocco z 2. října 1927 v 11. kapitole studie Bonaparte v Římě (Bonaparte a Roma), kterou napsal Diego Angeli a věnoval kněžně Charlottě Napoleonové (byla to dcera krále Josefa Napoleona a žena Napoleona Luigiho, bratra Napoleona III., padlého v povstání v Romagni roku 1831), je otištěn dopis, který napsal Pietro Giordani kněžně Charlottě. V tomto dopise najdeme některé osobní názory Giordaniho o Napoleonovi I. Roku 1805 se Napoleon, když byl v Bologni, odebral do Boloňské Akademie a dlouho rozmlouval s jejími členy (mezi nimi byl i Volta). Mezi jiným prohlásil toto: „Jsem přesvědčen, že když se ve vědě najde něco vskutku nového, nutno tomu dát název zcela nový, aby myšlenka zůstala jasná a odlišená. Jestliže dáte starému slovu nový význam, pokud tvrdíte, že stará myšlenka spojená s tím slovem nemá nic společného s myšlenkou, kterou tomu slovu dáváte nyní, nemohou se lidé ubránit, aby nechápali, že je jakási podobnost a nějaký vztah mezi starou a novou myšlenkou. A to působí vědě potíže a je potom pramenem zbytečných sporů.“ Podle Angeliho možno se domnívat, že Giordaniho dopis, který je bez data, pochází asi z jara roku 1831 (proto nutno se domnívat, že se v Giordaniho dopise obrátí zhruba rozhovor s Napoleonem, byť i ne přesně). Bylo by dobře zjistit, zda Giordani nevykládá blíže ve svých dílech o jazyku svoje názory na tuto věc.

„Hmota“

Co rozumí Populární pojednání „hmotou?“ V populárním pojednání ještě více než v knize pro učence, a zvláště v této knize, která tvrdí o sobě, že je prvním dílem toho druhu, je nutno definovat přesně nejen základní pojmy, nýbrž také celou terminologii, aby byly odstraněny příčiny omylu způsobeného lidovým a vulgárním výkladem vědeckých výrazů. Je zřejmé, že filosofie praxe nemůže chápat „hmotu“ ani ve významu, jenž vyplývá z přírodních věd (fyziky, chemie, mechaniky atd.; tyto významy je třeba zaznamenat a studo-

* Tím je míněn historický materialismus. (Poznámka redakce.)

vat v jejich historickém vývoji), ani ve významech, které vyplývají z různých materialistických metafyzik. Různé fyzikální (chemické, mechanické atd.) vlastnosti hmoty, které tvoří ve svém celku hmotu samu jsou tu brány v úvahu (jinak bychom upadli do pojetí kantovského noumena), ale jen potud, pokud se stávají produktivním „ekonomickým prvkem“. Na hmotu se nesmíme dívat jako na takovou, nýbrž jako na sociálně a historicky organizovanou pro výrobu; proto nutno pokládat i přírodní vědy hlavně za historickou kategorii, za lidský vztah. Byl souhrn vlastností každého druhu materiálu stále týž? Dějiny technických věd ukazují, že nikoli. Jak dlouho byla zanedbávána mechanická síla páry? A je možno říci, že takováto mechanická síla existovala před tím, než ji použily stroje vynalezené lidmi? V jakém tedy smyslu a do jaké míry je možno tvrdit, že příroda neumožňuje objevy a vynálezy sil, které už před tím existovaly, vlastnosti hmoty, které už také předtím existovaly, nýbrž jen umožňuje „kreace“, které jsou úzce spjaty se zájmy společnosti, s vývojem a s další nutností vývoje produktivních sil? A nemohl by být idealistický názor, že příroda je jen ekonomická kategorie, po očištění od všech jeho spekulativních nadstaveb zahrnut do termínů filosofie praxe a nemohlo by se dokázat, že je historicky spjat s ní a s jejím vývojem? Ve skutečnosti filosofie praxe nestuduje stroj, aby rozpoznala a zjistila atomickou strukturu jeho materiálu, fyzicko-chemicko-mechanické vlastnosti jeho přírodních složek (to je předmětem studia exaktních věd a technologie), nýbrž jen potud, pokud je momentem hmotných výrobních sil, pokud je předmětem vlastnictví určitých společenských sil, pokud tento stroj vyjadřuje společenský vztah, který odpovídá určité historické etapě. Souhrn hmotných výrobních sil je méně proměnlivý prvek historického vývoje, takže je možno jej pokaždé zjistit a změřit matematicky přesně; dá se proto lehce pozorovat a umožňuje utvořit kritéria experimentálního rázu a rekonstruovat mohutnou kostru historického dění. Proměnlivost souhrnu hmotných výrobních sil možno také měřit, takže možno stanovit s určitou přesností, kdy se jeho kvantitativní vývoj stává kvalitativním. Souhrn hmotných výrobních sil je vlastně zároveň krystalizací celých minulých dějin a základem přítomných i budoucích dějin. Je to doklad a zároveň skutečná a aktivní hnací síla. Ale pojem aktivity těchto sil se nesmí směřovat ani srovnávat s aktivitou ve smyslu fyzickém nebo metafyzickém. Elektřina je historicky aktivní, ale nikoli jako pouhá přírodní síla (například jako

elektrický výboj, který působí požáry), ale jako prvek výroby, který je ovládán člověkem a je zahrnut do souhrnu hmotných výrobních sil, jako předmět soukromého vlastnictví. Jako přírodní abstraktní síla existovala elektřina již před tím, než se z ní stala produktivní síla, ale v dějinách neměla žádný vliv. Byla předmětem četných hypotéz v přírodních vědách (zprvu byla vlastně historickou „nulou“, protože se jí nikdo neobíral a protože ji nikdo ani neznal).

Tyto poznámky mají ukázat, jak je příčinnost převzatá z přírodních věd k vysvětlení dějin lidstva něco zcela svévolného, jestli to není vlastně návrat ke starým ideologickým výkladům. Populární pojednání například tvrdí, že nová atomická teorie úplně vyvrací individualismus (robinsonády). Ale co to znamená? Co jiného znamená toto připodobení politiky k vědeckým teoriím než to, že se dějiny řídí těmito vědeckými teoriemi, to jest ideologiemi? Neupadáme proto, že chceme být ultramaterialisty, do jakési přehnané formy abstraktního idealismu? Jestliže odpovíme, že individualismus nevyvrátila atomická teorie, nýbrž přírodní skutečnost, kterou teorie popisuje a zjišťuje, upadneme do velmi komplikovaných kontradikcí, protože se předpokládá, že tato přírodní skutečnost předcházela teorii a že proto působila, když byl individualismus v rozkvětu. Proč tedy nepůsobila „atomická“ skutečnost vždycky, jestliže je a byla sama přírodním zákonem a proč tedy musela čekat, aby mohla působit, až lidé o ní vytvoří nějakou teorii? Poslouchají lidé jen ty zákony, které znají, jako by to byly zákony dané parlamenty? A kdo by mohl vyžadovat od lidí, aby zachovávali zákony podle zásady moderního zákonodárství, že neznalost zákonů neomlouvá? (Nelze také říci, že zákony určité přírodní vědy jsou totožné se zákony historie, nebo že v důsledku toho, že souhrn vědeckých myšlenek tvoří homogenní jednotu, je možno jednu vědu redukovat na druhou nebo jeden její zákon na druhý, protože na základě jakého privilegia je možno tento určitý prvek fyziky, a nikoli jiný, zahrnout do jednoty světového názoru?) Ve skutečnosti je toto jen jeden z četných prvků, které najdeme v Populárním pojednání a které jsou důkazem povrchního posuzování filosofie praxe. Je to důkaz toho, že autor nedovedl dát tomuto světovému názoru náležitou vědeckou samostatnost a postavení, jaké mu náleží vůči přírodním vědám, anebo — a to je horší — vůči nejasněmu pojmu vědy vůbec, který je typický pro vulgární její pojetí u lidu (pro který jsou i kouzelnické kousky vědou). Je moderní atomická teorie teorií „definitivní“ a jednou provždy ustá-

lená? Kdo, který vědec by se to odvážil tvrdit? Nebo není to prozatím prostě jedna z vědeckých hypotéz, která může být překonána, to jest může být přejata do širší a obecnější teorie? Proč by tedy tato teorie musela být rozhodujícím a konečným argumentem v otázce individualismu a robinsonád? (Přitom nehledíme k faktu, že robinsonády mohou být někdy praktická schémata, která mají naznačovat tendenci nebo provést důkaz ad absurdum: také autor kritické ekonomie se vracel k robinsonádám.) Ale jsou tu ještě jiné otázky: Kdyby byla atomická teorie tím, co tvrdí Populární pojednání, proč se také společnost vzhledem k tomu, že dějiny společnosti jsou řadou převratů a formy společnosti byly různé, zatímco atomická teorie je jen odrazem přírodní skutečnosti, která je stále stejná, neřídila vždy tímto zákonem? Nebo by se snad mohlo tvrdit, že přechod od středověkého cechovníctví k ekonomickému individualismu byl protivědecký, že byl omylem dějin a přírody? Podle teorie praxe je zřejmé, že dějiny lidstva nevysvětluje atomická teorie, nýbrž naopak; to znamená, že atomická teorie jako všechny hypotézy a vědecké názory patří k nadstavbám.*

Kvantita a kvalita

V Populárním pojednání se prohlašuje (jen nahodile, protože toto tvrzení není oprávněné, uvážené, protože neobsahuje plodné pojetí; je to příležitostné tvrzení bez předchozích i následujících souvislostí), že je každá společnost něco více než pouhý součet jejích individuálních složek. To je pravdivé ze stanoviska abstraktního, ale co to znamená konkrétně? Výklad, který se tu podává empiricky, je často velmi podivný. Autor tam říká, že sto krav vzatých po jedné je něco jiného než sto krav pohromadě, které jsou potom stádem; to je ovšem pouhá slovní hříčka. Také se tam říká, že když při počítání dojdeme do desíti, máme desítku, jako kdyby nebyl pár, trojice nebo čtveřice, což je jenom jiný jednoduchý způsob počítání. Konkrétnější teoreticko-praktické vysvětlení najdeme v prvním svazku Kapitálu, kde se dokazuje, že v továrním systému existuje určitá produktivita, kterou nelze přičítat žádnému dělníku zvlášť, nýbrž celému osazenstvu, to jest kolektivnímu člověku. Něco podobného se vyskytuje i v celé lidské společnosti, která se zakládá na dělbě práce a funkcí, a proto je

* Atomická teorie by prý mohla vysvětlit biologického člověka jako agregát různých těles a vysvětlit i lidskou společnost. Jak je tato teorie pronikavá!

více než součet svých složek. Jak „zkonkretizovala“ filosofie praxe Hegelův zákon o kvantitě, která se stává kvalitou, je další teoretický uzlový problém, který Populární pojednání nerozsbírá, nýbrž opakuje jako známou věc, pokud se nespokojí pouhými hříčkami, jako je známý příklad o vodě, která mění s teplotou své skupenství (tuhé, tekuté, plynné). To je fakt čistě mechanický, který je určován vnějším činitelem (ohněm, sluncem; vypaření tuhého kyslíčnicku uhličitého atd.).

Kdo je u člověka tímto vnějším činitelem? V továrně je to dělba práce atd., podmínky vytvořené samým člověkem. Ve společnosti je to souhrn výrobních sil. Ale autor Populárního pojednání nepomyslel na to, že když je každý společenský agregát něco víc (a také něco jiného) než je součet jeho složek, že to znamená, že zákon nebo princip, který vysvětluje vývoj společnosti, nemůže být fyzikálním zákonem, protože ve fyzice se nemůže vyjít z oblasti kvantity jinak než metaforicky. Avšak ve filosofii praxe je kvalita stále spojena s kvantitou, a právě snad v tom je nejoriginálnější a neplodnější část. Vskutku idealismus kvalitu hypostazuje, dělá z ní samostatnou entitu, „ducha“, jako z ní náboženství udělalo božství. Jestliže je kvalita v náboženství a v idealismu hypostazí, to jest svévolnou abstrakcí, a nikoli procesem analytického rozlišování, který je prakticky nutný z důvodů pedagogických, má také vulgární materialismus takovou hypostazi v podobě „zbožštění“ hypostazované hmoty.

Tento názor na společnost je nutno konfrontovat s názorem na stát, který mají idealističtí aktualisté. Ti tvrdí, že stát je nakonec vyšším bytím než jednotlivci (ačkoli to Gentile po důsledcích, které vyvodil Spirito pro vlastnictví z idealistického ztotožňování jednotlivce a státu, v časopise *Educazione fascista* (Fašistická výchova) ze srpna 1932 opatrně upřesnil). Pojetí vulgárních aktualistů tak upadlo do pouhého papouškování, takže kritika toho byla možná jedině jako humoristická karikatura. Představme si rekruta, který vykládá důstojníkům, kteří ho odvedli, teorii o státu, který je něco vyššího než jednotlivci, a žádá je, aby nechali na pokoji jeho fyzickou a hmotnou osobu a odvedli něco z toho, co vytváří národní prvek, jenž tvoří stát. Nebo si vzpomeňte na Novellino (sbírka středověkých povídek. Pozn. překl.), ve které se vypravuje, jak moudrý Saladin řeší spor mezi hostinským, který vymáhá na žebráku peníze za to, že se nasytil pěkných vůní z jeho jídel, a mezi žebrákem, který nechce platit:

Saladin nařídil žebrákovi, aby zaplatil cinkotem peněz, a hostinskému, aby strčil do kapsy ten cinkot stejným způsobem, jako se žebrák nasytil jen vůní jídel.

Teleologie

Ještě jasněji vysvítají nedostatky Populárního pojednání v tom, jak při výkladu problému teleologie vydává všechny minulé filosofické směry za stejně triviální a všední, takže se čtenáři zdá, že celá minulé kultura byla jen přeludem bakchantek v deliriu. Tuto metodu nelze schvalovat z mnoha příčin: seriózní čtenář, který chce rozšířit své vědomosti a prohloubit své znalosti, myslí, že si z něho dělají dobrý den a s tímto podezřením přistupuje k celému systému. Je snadné vzbudit zdání, že jsme překonali určité stanovisko tím, že jsme je snížili, ale to je jen slovní iluze. Zesměšňovat takhle filosofické problémy mělo snad smysl u Voltaira, ale není každý Voltairem, kdo jím chce být, to jest není velkým umělcem.

Tak předkládá Populární pojednání čtenáři otázku teleologie v jejích nejdětinštějších projevech; úplně zapomíná na řešení, které navrhl Kant. Snad by bylo možno dokázat, že v Populárním pojednání je mnoho teleologie, ale neuvědomělé, která reprodukuje nevědomky Kantovo stanovisko; tak je tomu například s kapitolou o rovnováze mezi přírodou a společností.*

O umění

V kapitole věnované umění se tvrdí, že také nejnovější díla o esteticke kladou rovnítko mezi formu a obsah. Toto je jeden z nejmar-

* Srovnej verš z Xenii od J. W. Goetha: „Teleolog: Klaníme se dobrému stvořiteli světa na památku, že když stvořil korek, vynalezl také zátku“ (v. Goethe, str. 262). Croce dodává v poznámce: „Proti vnějšímu finalismu, který ovládl téměř celé osmnácté století a který právě odsoudil Kant a nahradil jej hlubším pojmem účelnosti.“ Goethe tuto myšlenku opakuje jinde a v jiné formě a říká, že ji převzal od Kanta: „Kant je největší z moderních filosofů; je jedním z těch, kteří měli největší vliv na moji kulturu. Také já jsem rozeznával jako Kant subjekt od objektu a znal jsem vědeckou zásadu, že každá věc existuje a vyvíjí se z vlastního a vnitřního popudu (to znamená, abych se vyjádřil lidově, že korek neroste proto, aby se z něho dělaly zátky pro naše láhve); proto jsem se potom hodně věnoval studiu jeho filosofie.“ Nelze nalézt v pojetí o „dějinném poslání“ teleologické jádro? V mnoha případech totiž toto poslání nabývá významu dvojakého a mystického. Ale v jiných případech má význam, který může být po kantovském pojetí teleologie zastáván a zdůvodněn filosofií praxe.

kantnějších příkladů, že autor není s to kriticky zjistit historii pojmů a zjistit skutečný význam těchto pojmů ve světle různých teorií. Ve skutečnosti tvrzení o totožnosti obsahu a formy zastávala idealistická estetika (Croce), ale na podkladě idealistických předpokladů a s pomocí idealistické terminologie. Proto nemají termíny „obsah“ a „forma“ ten význam, který předpokládá Populární pojednání. To, že je forma a obsah totožný, znamená, že v umění není obsah „abstraktním námětem“, to jest románovou zápletkou a zvláštním souhrnem charakteristických citů, nýbrž uměním samým, filosofickou kategorií, odlišeným momentem ducha atd. Ani forma zde neznámá „technikou“, jak se domnívá Populární pojednání.

Je nutno shromáždit a analyzovat všechny výroky a poznámky, které se vyskytují v Populárním pojednání o estetice a umělecké kritice. Prozatím může sloužit za příklad odstavec věnovaný Goethovu Prométheovi. Úsudek o tomto díle je povrchní a nadmíru všeobecný. Autor, jak se zdá, ani nezná přesně historii této Goethovy ódy, ani historii mýtu o Prométheovi ve světové literatuře před Goethem a zvláště v době, která těsně předcházela nebo která byla současná s Goethovou básnickou tvorbou. Je možno však o tom vyslovit nějaký soud — jak to dělá Populární pojednání —, jestliže vlastně neznáme tyto prvky? Jak možno jinak odlišit to, co je u Goetha nejosobitější, od toho, co představuje dobu a společenskou skupinu? Takovéto soudy jsou potud oprávněné, pokud neobsahují prázdné všeobecnosti, pod které možno shrnout nejrozličnější věci, nýbrž pokud jsou přesné, dokázané a nevyvratitelné. Jinak jen škodí dané teorii a podporují povrchnost při probírání otázek. (Stále je nutno mít na paměti Engelsovu větu, která se vyskytuje v dopise jednomu studentovi, otištěném v Sozial. Akademiker.⁶⁷)

Mohli bychom zde podat výklad o literárním, uměleckém a ideologickém osudu mýtu o Prométheovi, kdybychom prostudovali, jak se tento mýtus mění v různých dobách a jaké city a jaké myšlenky pokaždé souhrnně a synteticky vyjadřuje. Co se týče Goetha, uvádím zde několik počátečních prvků, které čerpám z článku Prométheus, který uveřejnil Leonello Vincenti v časopise Leonardo v březnu 1932. Chtěl Goethe v této ódě prostě zveršovat „mytologii“ nebo vyjádřil v ní své tehdejší a živé stanovisko k božstvu, to jest ke křesťanskému bohu? Na podzim roku 1773 (kdy psal Prométhea) odmítal Goethe jasné pokusy svého přítele Lavatera, který ho chtěl obrátit na pravou víru: „Ich bin kein Christ (Nejsem křesťan).“ Moderní kritik H. A. Korff poznamenává (podle toho, co tvrdí Vincenti): „Jestliže si představíme, že tato slova jsou namířena proti křesťanskému bohu, jestliže místo jména Jupiter dáme anonymní pojetí(!) boha, ihned pocítíme, jak je ta

óda plná revolučního ducha.“ (Óda začíná takto: „Zahal své nebe, Jove, závojem mraků a vyboří se jako děcko, které sráží vrcholky bodláku, na dubech a na vrcholech hor! Přesto však mi musíš ponechat mou zemi a mou chýši, kterou jsi nebudoval, i můj krb, pro jehož oheň mi závidíš. Nic neznám pod sluncem tak ubohého, jako jste vy, bohové!“) Goethova náboženská historie. Vývoj mýtu o Prométheovi v 18. století, od prvního formulování Shaftesburym („a poet is indeed a second maker, a just Prométheus under Jove — básník je vskutku druhý tvůrce, pravý Prométheus pod vládou Jovovou“) až k jeho pojetí u stoupců hnutí Sturm und Drang, kteří přenesli Prométhea z oblasti náboženské do oblasti umělecké. Walzel tvrdil, že u Goetha má ráz čistě umělecký. Ale vládne všeobecný názor, že východisko toho byla zkušenost náboženská. Prométheus je jedním z děl z r. 1773—1774, která tvoří zvláštní skupinu (Mohamed, Prométheus, Satyros, Věčný Žid, Faust). Goethe chtěl o Prométheovi napsat drama, ale to zůstalo jen ve zlomku. Julius Richter tvrdí (v článku Zur Deutung der Goetheschen Prometheus-Dichtung, otištěném v Jahrbuch des freien deutschen Hochstifts, 1928), že tato óda byla napsána dřív než pokus o drama, jehož některé prvky již zahrnuje; dříve se myslelo (hlavně E. Schmidt), že óda je trestí z uvedeného dramatického fragmentu, kterou pořídil básník, když zanechal pokusu napsat drama. (Toto tvrzení je důležité po stránce psychologické: Je vidět, jak se Goethova inspirace mírní: 1. v první části ódy převládá prvek titánství, vzpoury, 2. ve druhé části ódy, kde se Prométheus poddává, mají převahu prvky jakési lidské slabosti; 3. pokus o drama selže, snad proto, že se už Goethovi nepodařilo najít přesnou oporu pro svůj obraz, který se už v ódě posunul a vytvořil jakýsi vnitřní rozpor.) Richter hledá souhlas mezi jeho literárním dílem a jeho duševními stavy, jak je dosvědčují jeho dopisy a jeho Dichtung und Wahrheit. V tomto díle se vychází ze všeobecného pozorování: lidé musí konec konců vždy spoléhat na své vlastní síly; zdá se, že božstvo není s to odměnit úctou, důvěru a lásku lidí ani tehdy, když by toho nejvíce potřebovali, odtud nutnost pomoci sám sobě. „Nejjistější zárukou nezávislosti se mi vždy zdál můj tvůrčí talent.“ „Tato situace našla konkrétní vyjádření v obrazu... Antická mytologická postava Prométhea, který se rozešel s bohy a jehož dílna pomohla osídlit svět lidmi. Dosti jasně jsem cítil, že se může vykonat něco významného jen tehdy, když se člověk izoluje. Protože jsem musel vyloučit pomoc lidí, rozešel jsem se také, jako Prométheus, s bohy“ — tak mu diktovaly jeho neobyčejně výlučné duševní stavy, dodává Vincenti; ale nezdá se mi, že bychom u Goetha mohli mluvit o extréměch a o výlučnosti. „Zhotovil jsem si podle své míry antický titánský háv a začal jsem bez velkého rozmýšlení psát drama, ve kterém se popisuje nenávisť, do které upadl Prométheus u bohů, když vytvářel lidi vlastní rukou a vdechoval do nich život s dovolením Minervy...“ (Vincenti píše: „Když Goethe psal tato slova, fragment dramatu už byl dávno pryč (co to znamená ‚byl pryč‘) a on se už na něj ani dobře nepamatoval. Myslel, že óda, která zůstala, měla tam být jako monolog.“) Óda líčí však jinou situaci než fragment. V ódě zraje vzpoura v okamžiku, kdy se ohlašuje; je to vypovězení války, které končí zahájením nepřátelství. „Zde sedím, tvořím lidi atd.“ V dramatu je válka již vyhlášena. Logicky je fragment pozdější než óda, ale Vincenti není tak kategorický jako Richter. Podle něho „jestliže je pravda, že je po stránce ideologické dramatický fragment pokrokem proti ódě, je neméně pravda, že se fantazie básníků může vrátit ke stanoviskům, která se už zdála překonaná, a vytvořit z nich

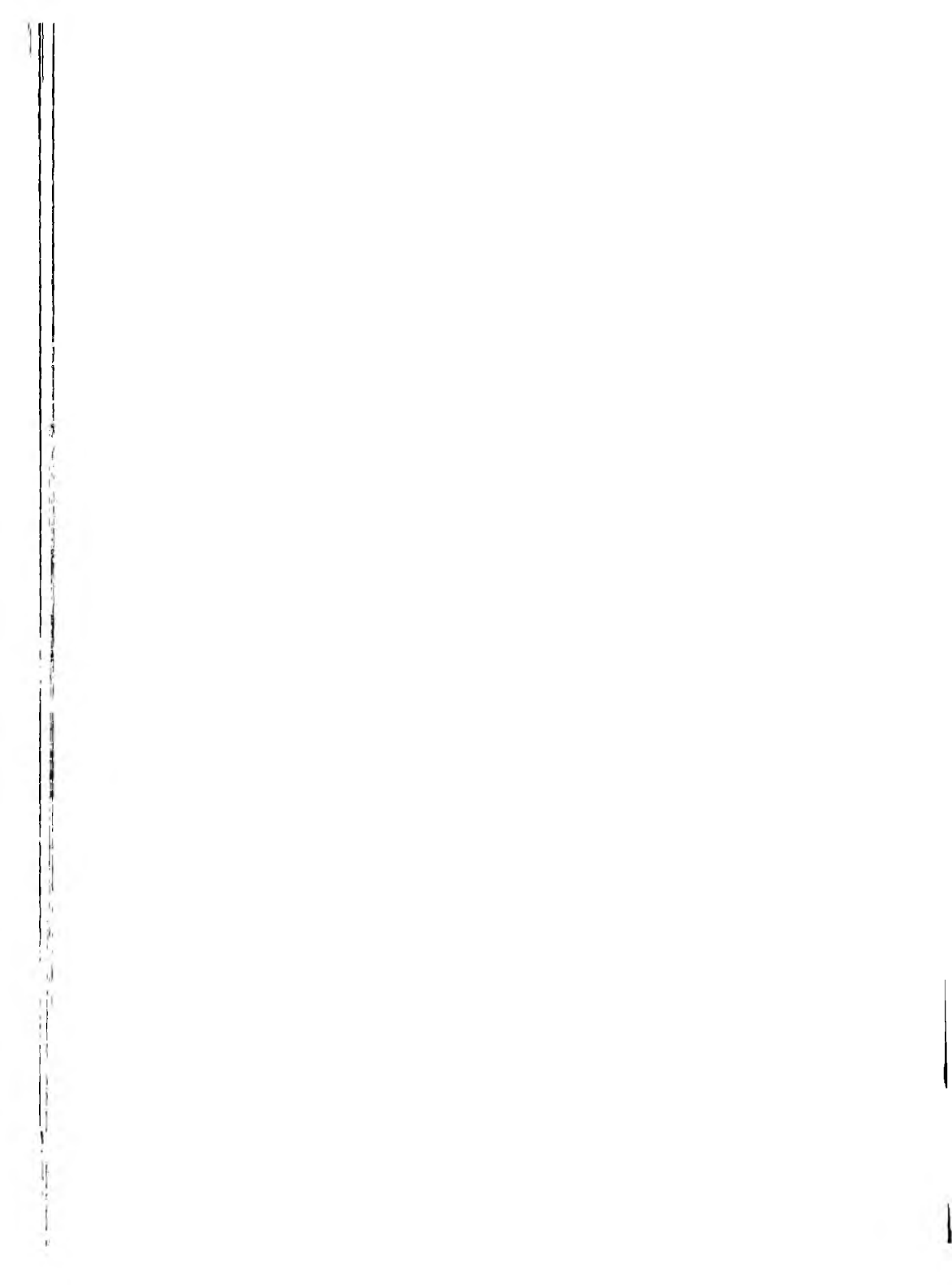
něco nového. Netrvejme na domněnce, že óda je trestí dramatu; ale spokojme se tím, že řekneme, že mezi dramatem a ódou je takový vztah jako mezi nejsložitějším a nejjednodušším“. Vincenti upozorňuje na tento protiklad v ódě: první dvě strofy jsou plné výsměchu a největší vyzývavosti — ale hlavní část ódy má už jiný tón: Prométheus si vzpomíná na své dětství, na své omyly, pochybnosti, na mládické úzkosti: „mluví člověk zklamaný láskou“. „Nejprve tyto krásné sny, ale potom v poslední strofě znovu zakaboněný obličej. Nejprve mluvil Titán Prométheus; ale později pod titánskou maskou se najednou objeví něžné (!) rysy mladíka, jehož srdce se rmoutí láskou.“ Tyto řádky z *Dichtung und Wahrheit* jsou zvláště významné pro Goethovu osobnost: „Titánský a obří duch, který vyvrací nebe, neposkytoval látku mým básním. Spíše se mi zamlouvalo vylíčit klidný, poddaný a velmi trpělivý odpor, který uznává moc autorit, ale který by se jí chtěl vyrovnat“ (tento výňatek ukazuje oprávněnost Marxova stručného pojednání o Goethovi a ještě jej dokresluje). Dramatický fragment podle mne ukazuje, že Goethův titanismus již kotví v oblasti literární a že je spjat s aforismem: „Na počátku byl čin“, jestliže se tímto činem rozumí vlastní Goethova činnost, to jest umělecká tvůrčí činnost. Croce na otázku, proč zůstalo drama nedokončeno, odpovídá takto: „Snad právě obsah těch dramatických scén prozrazuje nesnáze a překážky, které zabránily jejich dokončení; dualismus, to jest rozpor mezi Goethem rebelem a Goethem kritikem vzpoury.“ (Případně je nutno znovu si prostudovat článek Vincentiho, který přes četné nepřesnosti a kontradikce obsahuje zvláště bystré postřehy.)

Zdá se mi, že dramatický fragment nutno studovat sám o sobě: je daleko složitější než óda a jeho vztah k ódě je spíše určován vnějším mýtem o Prométheovi než nějakou vnitřní a nutnou spojitostí. Prométheova vzpoura je „konstruktivní“, Prométheus je zde nejen Titánem, který se bouří, ale zvláště „člověkem tvořícím (homo faber)“, který si je vědom významu svého díla. Pro Prométhea, jak jej známe z fragmentu, nejsou bohové vůbec neomezení, všemocní vládci. „Můžete sevřít v hrsti nekonečný prostor nebe a země? Můžete mě odloučit ode mne samého? Můžete dokonce obejmout celý svět? Merkur odpoví s pokrčením rameny: Osud! Tedy i bohové jsou někomu podřízeni. Ale Prométheus se už necítí šťasten ve své dílně, mezi svými výtvary? „Zde je můj svět, zde se cítím dobře!“ Merkurovi řekl, že si už v dětství uvědomil svou vlastní hmotnou existenci, že jeho nohy vládnou tělem a že se jeho ruce rozpínají, aby se dotkl prostoru. — Epimeteus ho obvinil z partikularismu, že neuznává, jak je sladké tvořit jediný celek zároveň s bohy a jejich příbuznými, se světem a nebem. „Znám tuto povídačku!“ odpovídá Prométheus, protože se už nemůže spokojit touto jednotou, která ho objímá z vnějšku, nýbrž musí si vytvořit takovou jednotu, která by vycházela z nitra. A ta může vzniknout jen z „okruhu naplněného jeho vlastní činností“.



IV

FILOSOFIE BENEDETTA CROCEHO



V Ý C H O Z Í B O D Y

1. *Úvod:* a) Metodická hlediska; b) stranický člověk: strana jako praktické řešení zvláštních problémů, jako organický politický program (spolupráce s novinami „Giornale d'Italia [konzervativní], „Stampa“, atd. „Politica“); strana jako všeobecná ideologická tendence, jako kulturní forma; c) Croce a G. Fortunato jako „podněcovatelé“ (spíše než vůdci) italských kulturních proudů od r. 1900 do r. 1914 (časopis „Voce“, „Unità“ atd. až k „Rivoluzione Liberale“); d) Croceho postoj za světové války jako bod, který umožňuje pochopit jeho pozdější filosofickou činnost a jeho činnost jako „vůdce“ evropské kultury.

Některá všeobecná metodická kritéria. Filosofie Croceho se musí studovat nejprve podle některých kritérií, které stanovil sám Croce (tato kritéria tvoří sama o sobě součást všeobecného pojetí): 1. V Crocem se nesmí hledat „všeobecný filosofický problém“, ale nutno vidět v jeho filosofii problém nebo řadu problémů, které budí zájem více v daný okamžik, to jest přimykají se více ke skutečnému životu a jsou jakoby jeho odrazem. Zdá se mi, že tento problém nebo tuto řadu problémů nutno studovat jednak jako dějepisec, jednak jako zastánce filosofie praxe, politické vědy, etiky. 2. Nutno pečlivě prostudovat „méně důležitá“ díla Croceho, to jest vedle jeho systematických a organických děl také sbírky článků, poznámek, drobných připomínek, které jsou více a jasněji spjaty s životem, s konkrétním historickým vývojem. 3. Je nutno napsat „filosofickou biografii“ Croceho, to jest zjistit různé termíny, kterých Croce použil, různý způsob položení a řešení určitých problémů, nové problémy vzešlé z jeho činnosti, kterým věnoval pozornost. Právě pro toto bádání je vhodné studovat jeho méně důležitá díla, která byla vydána ve sbírce časopisu *Critica*, jakož i v jiných publikacích; základem tohoto bádání může být jeho vlastní *Contributo alla critica di me stesso* (Příspěvek ke kritice mne samého) a díla, která s autorizací Croceho napsali Francesco Flora a Giovanni Castellano. 4. Kritici Croceho: pozitivisté, novoscholastikové, aktuální idealisté.⁶⁸ Námitky těchto kritiků.

1. *Croce jako stranický člověk.* Rozdíly pojetí strany: Strana jako praktická organizace (nebo praktická tendence), to jest jako nástroj pro řešení problému nebo celé řady problémů ze života národního a mezinárodního. V tomto smyslu nenáležel Croce nikdy výslovně k některé liberální skupině, nýbrž naopak přímo bojoval proti liberalismu a proti stranám, které mají pevnou organizaci (Il Partito come giudizio a pregiudizio [Strana jako úsudek a předsudek] ve studii nazvané *Cultura e vita morale* [Kultura a mravní život] a otištěné v prvních číslech florentského časopisu *Unità*) a vyslovil se ve prospěch politického hnutí, které nemá přesný, „dogmatický“, stálý, organický „program“, ale snaží se pokaždé řešit naléhavé politické problémy. Jinak projevil Croce sympatii pro konzervativní liberální směr, který představoval deník *Giornale d'Italia*. *Giornale d'Italia* otiskoval po dlouhou dobu jeho články uveřejněné v časopise *Critica*, dříve než se dostala čísla tohoto časopisu do oběhu, ale měl také „monopol“ na dopisy, které Croce psal čas od času, aby vyjádřil své názory na politické a kulturně politické otázky, které ho zajímaly a ke kterým pokládal za nutné se vyslovit. Po první světové válce také deník *Stampa* otiskoval neotištěné články, které vycházely v časopise *Critica* (nebo Croceho díla uveřejněna v *Aktech Akademie*), ale nikdy mu nebyly dány k dispozici dopisy, které dále otiskoval nejprve v *Giornale d'Italia*; pak teprve je uveřejnila *Stampa* nebo jiné deníky.

2. Strana jako všeobecná ideologie, stojící nad různými bezprostředními seskupeními. Liberální strana se vskutku po roce 1876 představila svým voličům jako „volné sdružení“ národních a regionálních frakcí a skupin. Mezi frakce tohoto politického liberalismu patřil jednak liberální katolicismus lidovců, jednak nacionalismus (Croce spolupracoval s časopisem *Politica*, který řídili A. Rocco a F. Coppola), jednak monarchistické skupiny, jednak republikánská strana a větší část strany socialistické, jednak demokratičtí radikálové, jednak konzervativci, jednak Sonnino-Salandra, jednak Giolitti, Orlando, Nitti atd. Croce byl teoretikem všeho toho, co všechny tyto skupiny a skupinečky, kliky a spolky měly společného. Byl jakýmsi vedoucím ústřední propagační kanceláře, z které těžily a jejichž služeb používaly tyto skupiny; byl také národní hlavou kulturních směrů, které vznikaly, aby obnovily staré politické formy.

Croce a Fortunato. Jak již bylo dříve zmíněno, dělil se Croce o národní vůdcovství liberální demokratické kultury s Giustinem Fortu-

nutem.⁶⁹ Od roku 1900 do roku 1914, ale i později (ale to jen jako frčeni) byli Croce a Fortunato vždy podněcovateli (kvasem) každého vážného nového mladého hnutí, které chtělo reformovat politické „mravy“ a život buržoazních stran: Tak vznikly časopisy Voce, Unità, Azione liberale, Patria (v Bologni atd.). Piero Gobetti ve svou Rivoluzione liberale (Liberální revoluce) způsobí reformu od základů: termín „liberalismus“ se začíná vykládat ve smyslu „filosofičtějším“ a abstraktnějším. Od pojetí svobody individuální osobnosti ve smyslu tradičním se přejde k pojetí svobody ve smyslu kolektivní osobnosti velkých společenských skupin a soutěžení mezi skupinami, a nikoli už mezi jednotlivci. Právě tato úloha národního vůdce liberalismu umožní nám pochopit, proč rozšířil Croce pole své vůdčí činnosti i mimo Itálii pomocí jednoho prvku své „propagandy“: pomocí revizionismu.

*Postoj Croceho za první světové války.** Croceho postoj za neutrality a za války ukazuje, jaké intelektuální a morální (a tedy i sociální) zájmy převládají ještě dnes v jeho literární a filosofické činnosti. Croce se staví proti lidovému chápání (a s ním spojené propagandě) války jako války civilizační, a tedy rázu náboženského, což by teoreticky mělo vést k zničení nepřítel. Croce vidí moment války v momentu míru a v momentu války moment míru a zápasu, protože nebyly nikdy zničeny možnosti prostředkování mezi těmito dvěma momenty. Mír musí přijít po válce a mír může vytvořit zcela jiná politická seskupení, než byla za války; jak by byla možná spolupráce mezi státy, když by byl rozpoután náboženský fanatismus ve válce? Z toho plyne, že žádná bezprostřední politická nutnost se nesmí povýšit na všeobecné kritérium. Ale tyto výrazy nevyjadřují přesně Croceho postoj. Nelze vskutku říci, že by byl proti „náboženskému“ chápání války, pokud je to nutné po stránce politické, aby byly široké lidové masy zmobilizovány a ochotny se obětovat v zákopech a tam zemřít: to je problém politické techniky, který musí rozhodnout političtí technicové. Crocemu záleží hlavně na tom, aby se intelektuálové nesnížili na úroveň mas, aby pochopili, že něco jiného

* Srovnej Croceho díla týkající se tohoto předmětu, sebrané pod názvem *Pagine sulla guerra* (Stránky o válce; Laterza, druhé rozšířené vydání). Bylo by zajímavé mít je v prvním vydání tak, jak byla otiskována v časopise *Critica* nebo v jiných periodických publikacích; bylo by také zajímavé všimnout si jiných otázek rázu kulturního a morálního, které současně zajímaly Croceho a které ukazují, na jaké události spjaté více méně přímo s válečnou situací pokládal za vhodné reagovat.

je ideologie, praktický nástroj vládnutí, a něco jiného je filosofie a náboženství, které nesmí být poníženo ve vědomí samých kněží. Intelektuálové musí vládnout, a nikoli být ovládnáni, musí být tvůrci ideologií, jak ovládat jiné, a nesmějí být šarlatány, kteří se nechají užtknout a otrávit svými zmijemi. Croce tedy představuje „velkou“ politiku proti „malé“ politice, Machiavelliho machiavellismus proti machiavellismu Stenterollovu. Sám se vysoko cení a jistě si myslí, že takové zuřivé kritiky a osobní nejdivočejší útoky jsou „politicky vzato“ nutné a užitečné, protože je možno udržet toto jeho vysoké postavení. Croceho postoj za války možno srovnat jen s postojem papeže, který byl hlavou biskupů, kteří žehnali zbraně Němců a Rakušanů, i těch, kteří žehnali zbraně Italů a Francouzů; a přece v tom nebyl žádný rozpor.*

Tentýž postoj, který není bez námitek, má Croce také k modernismu. Vždyť protože není myslitelný přechod lidových mas od náboženského stadia k stadiu „filosofickému“ a protože modernismus prakticky rozhloďoval masívní prakticko-idealistickou strukturu církve, Croceho postoj vlastně pomohl k posílení pozic církve. Tak jeho „revizionistický“ postoj pomohl k posílení reakčních směrů. Labriolovi, který na to Croceho upozornil, Croce odpověděl: „Co se týče politiky a reakcionářských pokusů, caveant consules (ať si konsulové dají pozor)“. Tak tomu bylo s jeho sblížením s časopisem *Politica* roku 1921 a jeho praktická a skutečná stanoviska: řeči, účast na Giolittiho vládě atd. Stanovisko „ryzího intelektuála“ se tak stává vskutku čistým úpadkovým „jakobínstvím“ (a v tomto smyslu, změníme-li intelektuální osobnosti, může se Amadeo Bordiga přiblížit ke Crocemu, jak si to nikdy nedovedl představit Jacques Memil) nebo opovrženímhodným chováním podobným chování Pilátovu nebo jednou takovým, podruhé onakým, nebo současně obojím.

Co se týče války, možno na Croceho vztahovat to, co řekl Lyautey: ve skutečnosti je nacionalismus takzvaných nacionalistů „mírněn“ tak silným kosmopolitismem kastovníckým, kulturním atd., že se může pokládat za pravý a vlastní nástroj vlády; jeho „vášně“ nezůstávají bezprostřední, nýbrž jsou podřízeny moci.

Politicko-intelektuální biografie Croceho není celá obsažena v jeho *Cotributo alla critica di me stesso*. Co se týče jeho vztahů k filosofii praxe, mnoho prvků a poznámek je roztroušeno po všech jeho dílech.

* Srovnej *Etica a Politica*, str. 343: „Kněží, to znamená sama církev atd.“.

V díle *Cultura e vita morale* (2. vydání, str. 45; ale také na jiných stránkách, jako například tam, kde vysvětluje své sympatie k Sorelovi) tvrdí, že přes jeho tendence naturaliter (přirozeně) demokratické (vždyť filosof nemůže být nedemokratický) odmítl jeho žaludek strávit demokracii, dokud nepozřel nějaké to koření z filosofie praxe, která, „jak je velmi dobře známo, je nasáta německou klasickou filosofií“. Za války tvrdí, že je to válka o filosofii praxe.*

2. Croce jako intelektuální vůdce revizionistických tendencí v devadesátých letech minulého století: Bernstein v Německu, Sorel ve Francii, ekonomicko-právní škola v Itálii.

V dopise, který zaslal Georges Sorel Crocemu dne 9. září 1899, se píše: „Bernstein mi právě napsal, že se zmínil v časopise *Neue Zeit*, číslo 46, že byl do jisté míry inspirován Vašimi pracemi. To je velmi zajímavé, protože Němci obyčejně neuvádějí cizí prameny svých myšlenek.“

O intelektuálních vztazích mezi Sorelem a Crocem jsou již dnes bohaté doklady ve sbírce dopisů, které posílal Sorel Crocemu a které byly otištěny v časopise *Critica* (1927 a násl.). Ukazuje se, že intelektuální závislost Sorelova na Crocem byla větší, než jak se zprvu zdálo. Revizionistické články Croceho jsou otištěny v díle *historický materialismus*; k nim však nutno také připojit jedenáctou kapitolu prvního svazku jeho *Conversazioni Critiche* (Kritických rozhovorů). Je třeba stanovit rozsah croceovského revizionismu; zdá se mi, že jeho první fáze je charakterizována v rozhovoru, který měl Croce s profesorem Castellanem a který byl otištěn v časopise *Voce* a znovu přetištěn v díle *Cultura e Vita morale* (Kultura a morální život). To, že Croce omezil platnost filosofie praxe na interpretaci dějin, kriticky posiluje ekonomicko-právní směr v italské škole.

3. Croce se snaží v letech 1912—1932 (vypracování teorie eticko-politických dějin) zůstat vůdcem revizionistických tendencí a přivést je také k radikální kritice a k (politicko-ideologické) likvidaci oslabeného historického materialismu a ekonomicko-právní teorie (srovnej bod 11).

* Srovnej interview De Ruggiera s Crocem, otištěný v časopise *Revue de métaphysique et de morale*, *Pagine di guerra* a úvod k *Historickému materialismu a marxistické ekonomii* z r. 1917.

Vypracování teorie eticko-politických dějin. Croce „prohlubuje“ systematicky své studie v oboru teorie dějin; tato nová fáze se obrátí v jeho díle *Teoria e storia della Storiografia* (Teorie a dějiny dějepisectví). Ale nejdůležitější rys vědecké biografie Croceho je ten, že se stále považuje za intelektuálního vůdce revizionistů; jeho pozdější nárys dějepisecké teorie jde v těchto šlépějích: chce dospět k likvidaci historického materialismu, ale tak, aby se tento vývoj mohl ztotožnit s evropským kulturním hnutím. Tvrzení za první světové války, že tuto válku možno nazvat „válkou o historický materialismus“; — historický a kulturní vývoj v Rusku roku 1917 a po něm — tyto dva prvky přimějí Croceho, aby vyložil přesněji svou dějepiseckou teorii, která měla likvidovat každou formu, byť i sebenepatrnější, filosofie praxe.* Že se dějepisecké teorie obrátily proti filosofii praxe, prohlašuje Croce otevřeně v krátké polemice s Corradem Barbagallem otištěné v časopise *Nuova Rivista storica* v roce 1928 — 1929.** Důkaz toho, že se Croce jasně pokládá za vůdce evropského intelektuálního směru a že pokládá své postavení za velmi důležité i se všemi povinnostmi, které z toho plynou, je zvláště vidět v jeho *Storia d'Italia* (Dějinách Itálie), ale také z celé řady příležitostných děl a recenzí otištěných v časopise *Critica*. Nesmíme ani zapomenout na četná prohlášení cizích intelektuálů, kteří uznávali jeho vůdcovství. Nejzajímavější je prohlášení Bonomiho v jeho knize o Bissolatim.*** Předmluva Schiaviho ke knize *De Mana*. Pro údobí 1890 až 1900 je zajímavý dopis Orazia Raimonda, který otiskl ve své knize o osudu Croceho myšlenek profesor Castellano.†

4. Prvky relativní popularity Croceho: a) prvek stylisticko-literární (nepedantičnost a jasnost); b) prvek filosoficko-metodický (jednota mezi filosofií a obecným způsobem myšlení); c) prvek etický (olympský klid).

* Srovnej už před válkou „aktivistické teorie“, zakládající se na iracionálních názorech — jejich vývoj po válce — Croceho reakce na ně (srovnej jeho *Storia d'Italia* a potom jeho řeči a díla o *Historii* a *antihistorii* (*Storia e Antistoria*).

** Upozorňuji na stanovisko profesora Luigiho Einaudiho k některým publikacím Croceho, které hlásají tuto „likvidaci“. Podle Einaudiho dělá Croce ještě příliš mnoho ústupků filosofii praxe tím, že přiznává tomuto kulturnímu hnutí určité vědecké zásluhy.

*** Bylo by zajímavé zjistit, zda se Bonomi ve svých *Vie Nuove* odvolává na Croceho.

† *Introduzione allo studio delle opere di B. Croce* (Úvod do studia děl B. Croceho), Laterza, Bari.

Prvky relativní popularity Croceho myšlenek; to je tím zvláštnější, že u Croceho není nic, co by mohlo zaujmout fantazii a rozpoutat prudké vášně nebo podnítit jakési romantické hnutí (přitom se zapomíná na popularitu Croceho estetických názorů, které byly pramenem diletantské žurnalistické literatury). To je prvek stylisticko-literární. Benjamin Crémieux napsal, že Croce je největší italský prozaik po Manzoni; tato poznámka by mohla být pramenem mylných předsudků. Mně se zdá přesnější, kdybychom zařadili Croceho spisy do italské vědecké prózy, která měla takové představitele, jako byl Galilei. Jiný prvek je etický: ten se zakládá na pevnosti charakteru, kterou projevil Croce v některých momentech národního a evropského života, jako byl jeho nezměněný postoj za první světové války i po ní, postoj, který bychom mohli nazvat goethovský. Zatímco mnoho intelektuálů ztratilo hlavu a nedovedli se orientovat ve všeobecném zmatku, zapírali svou vlastní minulost, zmítali se v žalostných pochybnostech o tom, kdo bude silnější, Croce zůstal pevný ve svém klidu a ve svém tvrzení, že „věří, že po stránce metafyzické nemůže zlo zvítězit a že dějiny jsou racionalita“. Ale nutno také říci, že nejdůležitější příčina Croceho popularity tkví v jeho myšlení a v metodě jeho myšlení, to jest v tom, že Croceho filosofie se přimyká více k životu než kterákoli jiná filosofie. Z tohoto stanoviska je zajímavé Croceho dílo *Il filosofo (Filosof)*, znova otištěné v *Eternità e storicità della filosofia (Věčnost a historičnost filosofie, Rieti, 1930)*, jakož i všechna jeho díla otištěná v tomto svazku, ve kterém jsou brilantní formou vystiženy všechny typické znaky, které odlišují Croceho činnost od činnosti „tradičních“ filosofů. Rozklad pojmu „systém“, který byl dosud ve filosofii něco uzavřeného, pevně stanoveného, a proto i něco pedantického a zmateného: tvrzení, že filosofie má řešit problémy, které vyplývají postupně z vývoje historického procesu. Systematičnost se nehledá ve vnější architektonické struktuře, nýbrž ve vnitřní soudržnosti a v plodné obsažnosti každého zvláštního řešení. Filosofické myšlení není tedy chápáno jako rozvíjení (z jedné myšlenky vzniká jiná myšlenka), nýbrž jako myšlení historické skutečnosti. Toto Croceho stanovisko vysvětlí, proč byl Croce populárnější v zemích anglosaských než v zemích německých. Anglosasové totiž vždy dávali přednost takovým světovým názorům, které nebyly ohromnými a zmatenými filosofickými systémy, nýbrž výrazem obecného mínění zapojeného do kritiky a do myšlení a které dovedly řešit problémy morální a praktické. Croce napsal sta a sta drobných studií

(recenzí, poznámek), ve kterých se vykládají bez školometství a nenápadně jeho idealistické názory. Každé jeho řešení se zdá správné samo o sobě, přijatelné bez ohledu na jiná řešení, pokud se vykládá jako výraz zdravého rozumu. Ještě něco: Croceho činnost je povytce kritická; nejprve bourá celou řadu tradičních předsudků a při tom ukazuje, jak falešné, nepřesvědčivé a někdy i komické a „dadaistické“ byly problémy řešené dřívějšími filosofi atd.; tím se ztotožnil se stanoviskem, které měl vždy k této veteši obecný způsob myšlení.

5. Croce a náboženství: a) croceovské pojetí náboženství (podnět pro studii *Religione e serenità* [Náboženství a klid] je čerpán ze studie *La Nerina del Leopardi De Sanctise* z roku 1877, v časopise *Nuova Antologia*, leden 1877); b) Croce a křesťanství; c) příznivé i nepříznivé osudy croceismu u italských katolíků; novoscholastikové italští a různé etapy jejich filosofických projevů, příznivé pozitivizmu, příznivé idealismu, a zase návrat „k čistému“ tomismu; čistě „praktický“ ráz činnosti pátera Gemelliho a jeho filosofický agnosticismus; d) články Papiniho a Ferrabiniho v časopise *Nuova Antologia* jako význačné projevy myšlení katolického laicismu (čtyři články v časopise *Civiltà Cattolica* v I. 1932 a 1933, věnované vesměs úvodu k Dějinám Evropy; po třetím článku byla dána kniha na index); e) Je Croce náboženským reformátorem? (Srovnej některé nové články otištěné v časopise *Critica*, v nichž se překládají do jazyka „spekulativní filosofie“ některé body katolické teologie [o boží milosti atd.] a studií o „Caracciolovi“, kde je stať o kalvínské teologii atd. „Překlady“ anebo podobné výklady najdeme roztroušeny v četných Croceho dílech.)

Croce a náboženství. Stanovisko Croceho k náboženství je jedním z nejdůležitějších bodů, které nutno rozebrat, abychom pochopili historický význam Croceho filosofie v dějinách italské kultury. Pro Croceho je náboženství pojetí skutečnosti spojené s morálkou odpovídající tomuto pojetí, které se předkládá ve formě mytologické. Proto je náboženstvím každá filosofie, to jest každý světový názor, pokud se stal „vírou“, to jest pokud je považován za pobídku k činnosti (konkrétní eticko-politické činnosti, k činnosti směřující k vytváření nových dějin), a nikoli snad za pouhou teoretickou činnost (tvoření nových myšlenek). Avšak Croce je velmi opatrný ve svém vztahu k tradičnímu náboženství; „nejprůbojnější“ řádky napsal ve čtvrté kapitole svého díla *Frammenti di Etica* (Fragmenty etiky) pod názvem *Religione e serenità* (Náboženství a klid)*; tato kapitola byla

* Srovnej str. 23 díla *Etica e Politica*.

poprvé otištěna za války ke konci roku 1916 a v prvních měsících roku 1917. Ačkoli se zdá, že Croce nechce dělat intelektuální koncese náboženství (ani tak obojaké, jaké dělá Gentile) a žádnému mystickému směru, přece jeho postoj není naprosto bojovný. Toto jeho stanovisko je také velmi důležité a nutno je zdůraznit.

Světový názor může proniknout celou společností a stát se „vírou“ jen tehdy, jestliže se ukáže schopným nahradit dosavadní názory a víru ve všech stupních státního života. Odkazovat na teorii Hegelovu o mytologickém náboženství, jako by to byla filosofie primitivních společností (dětství lidstva), aby se tím ospravedlnilo vyučování náboženství na obecných školách, znamená jen přiznat se otevřeně k zásadě, že „náboženství je dobré pro lid“; to znamená ve skutečnosti zříci se svých zásad a kapitulovat před klerikální organizací. Také je nutno zdůraznit, že jestliže se nepodaří víru formulovat „lidovými“ slovy, znamená to, že je typickým znakem určité společenské skupiny.

Přes toto Croceho stanovisko k náboženství, byla jeho filosofie usilovně studována katolíky, kteří se hlásí k nové scholastice; Croceho řešení některých problémů přijali Olgiati a Chiochetti.* Byla doba, kdy se novoscholastikové, kteří se snažili zapojit do tomismu moderní vědecké teorie a pozitivismus devatenáctého století, tváří v tvář nepříteli, s nímž se setkával pozitivismus u intelektuálů, a úspěchům novoidealismu, se pokoušeli nalézt styčné body mezi tomismem a idealismem; a proto se těšily u nich filosofické názory Croceho a Gentila určité oblibě. Od nějaké doby se soustřeďují novoscholastikové na otázky omezenější a důležitější a bojují proti jakémukoli vnikání idealistických názorů do jejich učení; domnívají se totiž, že mohou přijmout a přisvojit si všechno to, co možno z pozitivismu ještě zachránit, a tak se stát jedinými teoretickými odpůrci idealismu.

Dnes odpor katolíků vůči Crocemu roste, zvláště z důvodů praktických (nyní je již kritický postoj časopisu *Civiltà Cattolica* vůči Crocemu a Gentilovi zcela jiný). Katolíci nyní již chápou, že intelektuální význam a funkce Croceho nelze srovnávat s významem a funkcí tradičních filosofů, nýbrž že Croce je jakýmsi náboženským reformátorem, kterému se alespoň daří udržovat určitou vzdálenost mezi intelektuály a katolicismem, a tím i znemožnit do jisté míry silný klerikální vliv na lidové masy. Podle Croceho „jsme se po smrti

* Olgiati napsal knihu o Marxovi na základě kritických materiálů Croceho; Chiochetti hájí ve své knize *Filosofia di B. Croce* (*Filosofia B. Croceho*) některé Croceho názory, jako například názor o praktickém původu omylu.

Krista stali všichni křesťany“, to jest základní část křesťanství byla vstřebána moderní civilizací a může žít bez „mytologického náboženství“.

Polemika laických katolíků s Crocem není příliš důležitá: připomínám jen článek Giovannioho Papiniho *II Croce e la Croce* (Croce a kříž) v časopise *Nuova Antologia* z 1. března 1932 a článek *L'Europa in Utopia* (Evropa v utopii), kterou napsal do časopisu *Nuova Antologia* z 1. dubna 1932 Aldo Ferrabino.

Poznámka I. Důležitější a vhodnou připomínku k Dějinám Evropy udělal Papini; týká se mnišských řádů. Ale tato připomínka neobstojí, protože je dokázáno, že po Tridentském koncilu a po založení jezuitského řádu už nevznikl žádný nový velký řád, který by byl nábožensky činný a který by vytvořil nové proudy v křesťanství. Sice byly založeny nové řády, ale měly převážnou většinou takřka ráz administrativní a korporativní. Jansenismus a modernismus, které byly velkými reformátorskými náboženskými hnutími a které vznikly v církvi v době po Tridentském koncilu, nevytvořily žádné nové řády ani nereformovaly staré.

Poznámka II. Ferrabinův článek je význačnější proto, že částečně požaduje historický realismus proti spekulativním abstrakcím. Ale sám je také abstraktní; je to jakási improvizovaná interpretace dějin devatenáctého století, nesouvislá, katolicko-rétorická a s velkým sklonem k rétorice. Poznámka na str. 348, která se týká Marxe, je anachronická, protože marxistické teorie o státě byly vypracovány před založením německého císařství a byly dokonce opuštěny sociální demokracií právě v době rozšíření císařského principu; to ukazuje opak toho, co tvrdí Ferrabino, totiž že císařství bylo tak silné, že ovlivnilo a asimilovalo všechny společenské síly Německa.

6. Croce a italská tradice (nebo určitý proud italské tradice): historické teorie Restaurace — škola umírněných — pasivní revoluce Cuocova se stala „varovnou akční formulkou eticko-národní činnosti — „spekulativní“ historická dialektika, její svévolný mechanismus (srovnej stanovisko Proudhonovo, které se kritizuje v *Bídě filosofie*) — dialektika intelektuálů, kteří se domnívají, že sami ztělesňují tezi a antitezi a že proto jsou s to vypracovat syntézu — není to, že „se nezapojují“ zcela do historického aktu, jakýmsi skepticizmem (nebo zbabělostvím)? Není alespoň toto nezapojení samo politickým „aktem“?

Croce a italská dějepisická tradice. Možno říci, že Croceho dějepisectví je vzkříšení dějepisectví, které se pěstovalo za Restaurace a které bylo přizpůsobeno nutností a zájmům nynější doby. Croce pokračuje v dějepisectví, jak je pěstovali stoupenci papežské moci

před r. 1848 a které bylo posíleno stoupenci mírného hegelianismu po roce 1848. Toto dějepisectví je degenerovaný a zkomolený hegelianismus, protože jeho hlavním znakem je panický strach před jakobínským hnutím a před přímými zásahy velkých lidových mas jako činitele v historickém vývoji. Nutno si všimnout, že se kritická formulka Vincenza Cuoca o „pasívních revolucích“, která, když byla vyslovena (po tragickém pokusu založit Partenopskou republiku roku 1799), vypadala jako varování a měla vyburcovat větší morální a národní energii a lidovou revoluční iniciativu, zvrhla v mozcích mírných stoupců papežské moci postrašených společenskými událostmi v názor pozitivní, v politický program a v morálku, která pod lesklým pozlátkem rétoriky a nacionalismu hlásajícího „přední místo“ a „italskou iniciativu“ „Itálie, která si sama pomůže“, skrývala nepokoj „kouzelnického učedníka“ a úmysl zřít se všeho a kapitulovat při první vážné hrozbě italské revoluce skutečně lidové, to jest radikálně nacionální.

Kulturní jev, který je podobný stanovisku mírných stoupců papežské moci, i když situace historicko-politická poněkud pokročila, je ideologický systém Proudhonův ve Francii. Ačkoli se to zdá paradoxní, zdá se mi, že mohu klidně prohlásit, že Proudhon je francouzský Gioberti,⁷⁰ protože Proudhon má k francouzskému dělnickému hnutí totéž stanovisko jako Gioberti k italskému liberálně národnímu hnutí. Proudhon přijal zkomolený hegelianismus a jeho dialektiku tak jako italští mírní liberálové. Kritika těchto politicko-dějepisných názorů, kterou najdeme v Bídě filosofie, je stále živá a aktuální. Edgar Quinet definoval tyto názory jako „revoluce-restaurace“; to je jen francouzský překlad pojmu „pasívní revoluce“, který italští mírní liberálové vykládali „pozitivně“. Filosofický omyl (praktického původu) takových názorů spočívá v tom, že se v dialektickém procesu „mechanicky“ předpokládá, že teze musí být „vyvážena“ antitezí, aby nebyl znemožněn sám proces, který se však „předvídá“ jako neustálé, mechanické a libovolně stanovené opakování. Ve skutečnosti jde o jeden z četných způsobů žvanění, jednu z četných forem protihistorického racionalismu. Hegelovské pojetí, i ve formě spekulativní, nesnese takové osekávání a komolení; jinak se pak upadne do jakéhosi iracionalismu a libovlnosti, jako to shledáváme v názorech Bergsonových. Ve skutečných dějinách se snaží antiteze zrušit tezi; syntéza bude pak překonání toho. Ale přitom nemůžeme předem stanovit to, co z teze bude „zachováno“ v syntézi; nelze tedy předem

„změřit“ rány, jak je tomu v „ringu“, který se řídí pravidly. Že se potom toto stane faktem, to už je otázka bezprostřední „politiky“, protože ve skutečných dějinách se dialektický proces rozděluje na nesčetné částečné momenty; omyl je dělat z toho, co je ryzí bezprostřední skutečnost, metodický moment tím, že se ideologie povyšuje na filosofii.*

Že takto pojímat dialektiku je omyl a že je to „politicky“ nebezpečné, poznali už umírnění stoupenci Hegelovi v době obrození Itálie, jako byl Spaventa⁷¹: stačí si připomenout jeho poznámky o těch, kteří by chtěli pod záminkou, že autorita je naprosto nutná a nezbytná, uchovat člověka stále v „kolébce“, to jest v porobě. Ale nemohli překročit určité meze, meze své společenské skupiny, kterou chtěli konkrétně vysvobodit „z kolébky“. Řešení se našlo v takzvané „revoluci-restauraci“ neboli v umírněném reformistickém konzervatismu. Nutno podotknout, že tento způsob chápání dialektiky je příznačný pro intelektuály, kteří se sami pokládají za rozhodčí a prostředníky skutečných politických zápasů, kteří se domnívají, že ztělesňují „katarzi“ ekonomického momentu, měnícího se v moment eticko-politický, to jest že představují syntezu samého dialektického procesu. Ale s touto syntezou „manipulují“ spekulativně ve svých mozcích tak, že dávají její prvky zcela podle svého (to jest podle svých vášní). Toto stanovisko ospravedlňuje jejich úplné „nezapojení se“ do skutečného historického aktu; je to stanovisko nepochybně pohodlné: je to stanovisko, které měl Erasmus k reformaci.

7. Skutečný význam formulky „eticko-politické dějiny“. Je to svévolná a mechanická hypostaze „hegemonie“. Filosofie praxe nevylučuje eticko-politické dějiny. Rozpor mezi Croceho historickým učením a filosofií praxe spočívá ve spekulativnosti Croceho názorů. Pojetí státu u Croceho.

*Definice pojmu eticko-politických dějin.*** Je vidět, že eticko-politické dějiny jsou svévolnou a mechanickou náhražkou hegemonie, poli-

* Bylo by to zrovna tak, jako by se pokládalo za „matematický“ prvek to, co vyplývá z tohoto příběhu: Ptáme se dítěte: Máš jedno jablko; když dáš polovici svému bratru, kolik budeš moci sníst? — Dítě odpoví: Jedno jablko. — Ale jak to? Nedal jsi polovic jablka bratrovi? — Ale já jsem mu ji nedal atd. Do logického systému se vkládá bezprostřední prvek vášně a pak se tvrdí, že zůstává v platnosti instrumentální hodnota systému.

** Vztah Croceho teorií o eticko-politických dějinách a o dějinách „náboženských“ k dějepiseckým teoriím Fustela de Coulanges, které jsou vyloženy v jeho

tléckého vedení, konsensu v životě a ve vývoji činnosti státu a občanské společnosti. Toto Croceho stanovisko k dějepisckému problému je totéž jako jeho stanovisko k problému estetickému. Eticko-politický moment v dějinách je totéž co moment „formy“ v umění; je to „lyričnost“ historie, „katarze“ dějin. Ale v dějinách tyto věci nejsou tak jednoduché jako v umění. V umění je „lyričnost“ přesně odlišena v zosobněném kulturním světě, ve kterém je možno připustit totožnost obsahu a formy a takzvanou dialektiku rozdílů v jednotě ducha. (Jde jen o to, jak převést do jazyka historičnosti výrazy jazyka spekulativního, to jest nalézt, zda tento spekulativní jazyk má konkrétní metodickou hodnotu, která je větší než předchozí metodické hodnoty.)

Ale v dějinách a při psaní dějin je „individualizovaná“ představa států a národů pouhou metaforou. „Rozdíly“, které je nutno dělat v těchto představách, nejsou a nemohou být tvořeny spekulativně; jinak se upadne do nové formy rétoriky a do nové jakési „sociologie“, která, i když by byla „spekulativní“, není méně abstraktní a mechanickou sociologií, tyto rozdíly tkví v rozlišování „vertikálních“ skupin a vrstev „horizontálních“, to jest jako koexistence a juxtapozice různých civilizací a kultur, které jsou spojeny spolu tlakem státu a kulturně organizovány v jedno „morální povědomí“, které obsahuje na jedné straně rozpory, na druhé straně je „synkretické“. Při této příležitosti je nutno odmítnout Croceho pojetí politického momentu jako momentu „vášně“ (nelze chápat „vášeň“ jako něco stálého a systematického), jeho zamítání „politických stran“ (které jsou právě jasným projevem toho, že nelze chápat vášeň jako něco stálého, důkazem vnitřního protikladu pojmu „politika-vášeň“); tím nelze vysvětlit existenci stálých armád a organizovanou existenci vojenské a civilní byrokracie. Tím se stal Croce a jeho filosofie pramenem Gentilova „aktualismu“. Vždyť jen v ultraspekulativní filosofii, jako je aktualistická filosofie Gentilova, se mohou formálně i slovně smířit tyto kontradikce a nedostatky Croceho filosofie; zároveň však ukazuje

knize o Antickém městě (Cité antique). Poznávám, že toto dílo vyšlo v nakladatelství Laterza nedávno (snad roku 1928), a to čtyřicet let po tom, co bylo napsáno (Fustel de Coulanges zemřel r. 1889) a co vydalo jeho překlad nakladatelství Valecchi. Je nutno se domnívat, že francouzská kniha upoutala pozornost Croceho, když budoval své teorie a připravoval své knihy. Nutno si vzpomenout, že na posledních řádcích svého díla *Contributo alla critica di me stesso* (z r. 1915) prohlašuje Croce, že chce napsat Dějiny Evropy. Zamyšlení nad válkou ho přivedlo k tomu, že psal o problémech dějepisectví a politické vědy.

co nejjasněji tento aktualismus, jak málo konkrétní je Croceho filosofie, zrovna tak jako „solipsismus“ ukazuje vnitřní slabost subjektivně spekulativního pojetí skutečnosti. Že eticko-politické dějiny jsou dějiny momentu hegemonie, vysvítá z celé řady teoretických děl Croceho (a nejen těch, které jsou obsaženy ve svazku *Etica e Politica*). Tato díla je nutno konkrétně analyzovat. Také to vysvítá nejvíce z několika roztroušených poznámek o pojetí státu. Například na jednom místě prohlásil Croce, že se nesmí hledat „stát“ tam, kde by o něm svědčily úřední instituce, protože by jej bylo možno také hledat i v revolučních stranách*; toto tvrzení není paradoxní vzhledem k pojetí státu jako hegemonie a morálního vědomí, protože se může vskutku přihodit, že politické a morální řízení státu nemusí za určitých nesnází vykonávat legální vláda, nýbrž „soukromá“ organizace, a dokonce i revoluční strana. Není však tak nesnadné ukázat, jak neodůvodněné je Croceho generalizování tohoto všeobecného pozorování.

Důležitější problém, o kterém nutno zde hovořit, je tento: vylučuje filosofie praxe eticko-politické dějiny, to jest uznává skutečnost momentu hegemonie, zdůrazňuje kulturní a morální vedení a pokládá skutečně za „zdanlivá“ fakta týkající se nadstavby? Možno říci, že filosofie praxe nejenže nevylučuje eticko-politické dějiny, nýbrž naopak uznává, že dřívější fáze jejich vývoje spočívá právě v požadování momentu hegemonie jako hlavního momentu v jejím pojetí státu a ve „zhodnocování“ kulturního faktu, kulturní činnosti, kulturní fronty jako důležitých faktorů vedle faktorů čistě ekonomických a čistě politických. Croce velmi chybuje, jestliže nepoužívá při kritice filosofie praxe metodologických kritérií, kterých užívá při studiu filosofických směrů daleko méně důležitých a význačných. Kdyby použil těchto kritérií, shledal by, že obsah termínu „zdaní“, kterého se užívá pro nadstavby, je naprosto totožný s termínem „historičnost“, kterého se užilo při polemice s lidovými dogmatickými názory, a tedy s „metaforickými“ výrazy srozumitelnými veřejnosti, které byla ta polemika určena. Filosofie praxe bude proto odmítat jako neoprávněné a svévolné zužování dějin na dějiny eticko-politické, ale přitom je nevylučuje. Rozpory mezi filosofií Croceho a filosofií praxe je nutno hledat ve spekulativnosti filosofie Croceho.

* Tato Croceho poučka je velmi důležitá k plnému porozumění jeho pojetí dějin a politiky. Bylo by užitečné analyzovat konkrétně tyto teze v historických knihách Croceho, pokud jsou do nich konkrétně pojaty.

8. Transcendence, teologie, spekulace. Spekulativní historismus a realistický historismus. Idealistický subjektivismus a pojetí nadstaveb ve filosofii praxe. Šlebná polemika Croceho, který „dnes“ dává metafyzický, transcendentní a spekulativní význam termínům filosofie praxe, takže „ztotožňuje“ základnu se „skrytým bohem“ (Z různých vydání Croceho knih a studií je nutno vybrat jeho úsudky, jak za sebou následují, protože se stále mění bez zvláštních důvodů, o důležitosti a filosofických podobách zakladatelů filosofie praxe.

Transcendence, teologie, spekulace. Croce používá každé příležitosti, aby zdůraznil, jak se snažil všemožně jako myslitel vyhladit ze své filosofie každou stopu i každý zbytek transcendence, teologie, a tedy i metafyziky chápané v tradičním smyslu. Proto uplatnil proti pojmu „systém“ pojem filosofického problému; proto zamítl názor, že myšlenka vytváří abstraktně jinou myšlenku; proto tvrdil, že problémy, které musí filosof řešit, nejsou abstraktním odvozením z předešlé filosofické myšlenky, nýbrž vyvěrají ze současného historického vývoje atd. Croce dokonce prohlásil, že jeho nedávná i pozdější kritika filosofie praxe vyplývá právě ze snahy být protimetafyzický a protiteologický, pokud by filosofie praxe měla sklon k teologii a pokud by pojem „základny“ byl jen naivní náhražkou „skrytého boha“. Nutno uznat s povděkem, že se Croce snažil připoutat idealistickou filosofii k životu; že pozitivně přispěl k vývoji filosofie tím, že se pustil do boje proti transcenci a teologii v jejich formách charakteristických pro nábožensko-konfesijní myšlení. Ale nemůžeme připustit, že by Croce měl soustavný úspěch v těchto svých snahách: Croceho filosofie zůstává filosofii „spekulativní“; a v ní není jen jediná stopa transcendence a teologie, nýbrž celá jeho filosofie je transcendentní a teologická a je jen povrchně zbavena nejhrubší mytologické slupky. To, že nemůže, jak se zdá, Croce pochopit stanovisko filosofie praxe (zanechává dojem, že nejde o hrubou neznalost věci, nýbrž o záludnou, ubohou a advokátskou polemiku), dokazuje, jak ho zaslepují a uvádějí na scestí spekulativní předsudky.

Filosofie praxe se jistě staví na imanentní pojetí skutečnosti, ale vyloučila z něho jakýkoli odstín spekulativnosti a zúžila ji na čisté dějiny, historičnost nebo na ryzí humanismus. Jestliže se pojem základny chápe „spekulativně“, pak se nutně stává „skrytým bohem“. Ale právě tento pojem nutno chápat historicky, a nikoli spekulativně, totiž jako souhrn sociálních vztahů, ve kterých se pohybují a jednají skuteční lidé, jako souhrn objektivních podmínek, které se mohou a musí studovat metodami „filologickými“, a ne metodami „speku-

lativními“. Musí se chápat jako něco „jistého“, které bude jednou také „pravdivé“ a které nutno nejprve studovat v jeho „jistotě“, a pak teprve v jeho „pravdivosti“.

Filosofie praxe souvisí nejen s imanentismem, nýbrž také se subjektivním pojetím skutečnosti, pokud je právě staví na hlavu tím, že je vysvětluje jako historický fakt, jako „historickou subjektivnost jedné společenské skupiny“, jako reálný fakt, který se sice jeví jako jev filosofické „spekulace“, ale je to prostě praktický akt, forma konkrétního sociálního obsahu, způsob, jak přivést celou společnost, aby si vytvořila morální jednotu. Tvrzení, že jde jen o pouhé „zdání“, nemá žádný transcendentní a metafyzický význam, nýbrž je to prosté tvrzení o jeho „historičnosti“, o tom že je „smrtí-životem“, o jeho pomíjivosti, protože vzniká nové sociální a mravní vědomí, které je širší, vyšší, které se jeví jen jako „život“, jako jediná „skutečnost“ ve srovnání s minulostí, která je už mrtva a která nechce zároveň umřít. Filosofie praxe je historické pojetí skutečnosti, které se zbavilo všech pozůstatků transcendence a teologie v jejich posledních spekulativních formách. Idealistický historismus Croceho ještě zůstává na stupni teologicko-spekulativním.

9. Dějiny Evropy chápané jako „pasivní revoluce“. Možno napsat dějiny Evropy v 19. století a přitom nepojednat organicky o Francouzské revoluci a napoleonských válkách? A možno napsat dějiny Itálie v moderní době a přitom se nezmínit o zápasech při obrození? V obou případech nehledí Croce z důvodů vnějších a tendenčních k momentu bojů, v nichž vznikla a proměnila se základna, a klidně přijímá jako dějiny moment kulturní nebo eticko-politické expanze. Má koncepce „pasivní revoluce“ „aktuální“ význam? Jsme v údobí „restaurace-revoluce“, abychom vše zařizovali natrvalo, ideologicky organizovali a lyricky to chválili? Je mezi Itálií a SSSR týž vztah, jaký kdysi mělo Německo (nebo Evropa) Kanta a Hegela k Francii Robespiera a Napoleona?

Vzory eticko-politických dějin. „Dějiny Evropy v 19. století“ jsou, jak se zdá, studie z eticko-politických dějin, která se má stát vzorem dějepiseckého umění, který Croce nabízí evropské kultuře. Nutno si však všimnout také jiných studií, a to Dějin království neapolského (Storia del regno di Napoli), Dějiny Itálie od r. 1871 do r. 1915 (Storia d'Italia dal 1871 al 1915), Neapolská revoluce roku 1799 (La rivoluzione napoletana del 1799) a Dějin baroka v Itálii (Storia dell'età barocca in Italia). Nejtendenčnější a nejprůkaznější jsou Dějiny Evro-

py a Dějiny Itálie. U těchto dvou studií vystávají tyto otázky: je možno napsat (koncipovat) dějiny Evropy v 19. století a přitom nepojednat organicky o Francouzské revoluci a o napoleonských válkách? A možno napsat dějiny Itálie v moderní době a přitom se nezmínit o bojích za obrození? Je to náhoda, nebo je to úmyslné, že Croce začíná své dějiny od r. 1815 a od r. 1871? To jest nehledí k momentu zápasů, k momentu, ve kterém se vytvářejí, shromažďují a seskupují protichůdné síly. K momentu, v němž se rozkládá jeden eticko-politický systém a druhý systém vzniká v ohni a boji. K momentu, v němž se jeden systém společenských vztahů uvolňuje a upadá, a jiný systém vzniká a upevňuje se. A místo toho klidně chápe jako dějiny jen moment kulturní a eticko-politické expanze. Proto možno říci, že jeho Dějiny Evropy jsou jen pouhým fragmentem dějin, „pasívním“ aspektem Velké revoluce, která začala ve Francii roku 1789, rozlila se do ostatní Evropy s republikánskými a napoleonskými armádami, silně otřásla starými režimy, nezpůsobila jejich pád ihned jako ve Francii, ale „reformisticky“ je nahlodala, až přišel rok 1871.

Klade se otázka, zda tyto Croceho práce nemají pro svou tendenci aktuální a bezprostřední význam, zda nemají za účel vytvořit ideologické hnutí odpovídající hnutí, jež existovalo v době, o které Croce pojednává, hnutí „restaurace-revoluce“, ve kterém byly požadavky, které našly výraz v jakobínství a v napoleonství, uskutečňovány po malých dávkách, podle zákona, reformisticky; tak se podařilo zachránit politickou a hospodářskou pozici starých feudálních tříd, vyhnout se agrární reformě a zabránit, aby lidové masy získaly politické zkušenosti, jak tomu bylo ve Francii za doby jakobínské, roku 1831 a 1848. Ale nebylo by za nynějších poměrů hnutí, které odpovídá mírnému a konzervativnímu liberalismu, právě hnutím fašistickým?

Snad není bez významu, že fašismus v první době svého vývoje tvrdil, že navazuje na tradici staré pravice nebo historické pravice. Byl by to jeden z těch paradoxních jevů historie (jakási lest přírody, abychom se vyjádřili Vicovým způsobem), pomocí které se podařilo Crocemu, který byl sveden určitou zaujatostí, přispět k posílení fašismu tím, že mu poskytl nepřímo určité myšlenkové ospravedlnění, když ho napřed očistil od některých nepodstatných znaků povrchně romantických, ale přesto dosti pobuřujících pro klasickou goethovskou umírněnost. Ideologická hypotéza by se mohla formulovat asi takto: pasívní revoluce by spočívala v tom, že by se vlivem státního zákonodárství a pomocí korporativního systému zavedly v hospo-

dářské základně země víceméně hluboké změny, aby se zdůraznil „plán výroby“, to jest zdůraznila by se socializace a združstevnění výroby, ale tak, že by se přitom nedotkly (nebo by se jen spokojily s regulací a kontrolou) individuálního majetku a zisku. V konkrétním rámci italských společenských vztahů by to bylo jediné řešení, jak přispět k rozvoji výrobních sil průmyslu pod vedením tradičních vládnoucích tříd vzhledem k soutěži s nejpokročilejšími průmyslovými seskupeními v jiných zemích, které se zmocnily monopolu surovin a nahromadily ohromný kapitál. Má relativní význam, zda že se může takové schéma proměnit ve skutečnost; není ani podstatné, v jaké míře a v jakých formách se to děje. Po stránce politické a ideologické je nejdůležitější to, že to může vytvořit a skutečně také vytvořilo jakousi atmosféru očekávání a nadějí, zvláště v některých italských společenských skupinách, jako je velká masa drobné městské a venkovské buržoazie, a tak udrželo vládnoucí systém a vojenské i civilní donucovací síly k prospěchu tradičních vládnoucích tříd.

Tato ideologie by mohla být jakýmsi prvkem „poziční války“ na mezinárodním ekonomickém poli (volná konkurence a volná výměna zboží by odpovídala pohyblivé válce), tak jako je „pasivní revoluce“ takovým prvkem na poli politickém. V Evropě existovala od r. 1789 do 1870 pohyblivá válka (politická) za Francouzské revoluce a dlouhá poziční válka od r. 1815 do 1870. V nynější době byla pohyblivá válka po stránce politické od března 1917 do března 1921; po ní byla válka poziční, jejíž představitelem nejen praktickým (pro Itálii), nýbrž i ideologickým (pro Evropu) je fašismus.

10. „Svoboda“ jako totožnost dějin a ducha a „svoboda“ jako ideologie ovlivněná přímo okolnostmi, jako „pověra“, jako praktický nástroj vlády. (Jestliže se říká, že „přirozenost člověka je duch“, říká se tím, že jsou to „dějiny“, to jest souhrn společenských vztahů ve vývoji, to jest také souhrn přírody a dějin, hmotných sil a sil duchovních nebo kulturních atd.)

Jestliže jsou dějiny dějinami svobody podle Hegelovy formulace, pak tato formulace platí pro dějiny celého lidstva v každé době a všude; svoboda jsou také dějiny orientálních satrapií. Svoboda tedy znamená jen „pohyb“, vývoj, dialektiku. Také dějiny orientálních satrapií byly svobodou, protože to byl pohyb a vývoj, takže ony satrapie zmizely. Ještě něco: Svoboda — to jsou dějiny, pokud

Jde o zápas mezi svobodou a autoritou, mezi revolucí a konzervativností, pokud je to zápas, ve kterém svoboda a revoluce mají stále převahu nad autoritou a konzervativností. Není však každý politický směr a každá politická strana v tomto případě výrazem svobody, dialektickými momenty procesu osvobozování? Jaký je tedy hlavní charakteristický znak devatenáctého století v Evropě? Nejsou to prosté dějiny svobody, ale dějiny svobody, která je si vědoma sama sebe; v 19. století existuje v Evropě kritické vědomí, které dříve neexistovalo; dělají se tu dějiny a přitom se ví, co se dělá, přitom se ví, že dějiny jsou dějinami svobody atd. Význam výrazu „liberální“ byl například v Itálii v tehdejší době velmi široký a obsažný. Pro *Annali d'Italia*, které vydává Pietro Vigo, jsou liberály všichni, kdož nejsou klerikály; jsou to všichni odpůrci strany Syllabu, a proto liberalismus zahrnuje také internacionalisty. Ale ustavil se určitý proud a určitá strana, která se nazývala zvláště liberální, která ze spekulativního a rozjímavého stanoviska hegelovské filosofie udělala přímou politickou ideologii, praktický nástroj společenské vlády a nadvlády, prostředek, jak zachovat zvláštní politická a ekonomická zřízení vzniklá během Francouzské revoluce a za doby, kdy její ohlas upadal v Evropě. Tak vznikla konzervativní strana, vytvořilo se nové autoritativní stanovisko; a tato nová strana měla sklon splynout právě se stranou Syllabu. A tato koalice by se byla mohla nazývat také stranou svobody.

Kladou se tyto otázky: 1. Co znamenala konkrétně „svoboda“ pro tento každý evropský směr ve století devatenáctém? 2. Pracovaly tyto směry pro svobodu nebo spíše pro zvláštní náplň tohoto výrazu? Nezabránila ta okolnost, že nevznikla žádná strana, která by soustředila požadavky velkých venkovských mas uskutečnit agrární reformu, tomu, že se tyto masy nestaly věrnými stoupenci náboženství svobody? Vždyť pak svoboda znamenala pro ně jen svobodu a právo zachovat své barbarské pověry, svůj primitivismus, takže se potom staly jen jakýmsi rezervním vojskem strany Syllabu. Není pojem, jako je pojem svobody, kterého mohou i sami jezuité využívat proti liberálům, kteří se pak stávají libertiny vůči „skutečným obhájcům“ pravé svobody, pouhou pojmovou slupkou, který má cenu jen pro skutečné jádro, které skrývá každá společenská skupina? Může se proto mluvit „o náboženství svobody“? A co ostatně v tomto případě znamená „náboženství“? Pro Croceho je náboženstvím každý světový názor, který se stává morálkou. Ale stalo se něco takového

se „svobodou“? Svoboda se stala náboženstvím jen pro malý počet intelektuálů; pro masy se svoboda jevila jako základní součást ideologické dohody nebo ideologického spojení, v němž bylo hlavní součástí staré katolické náboženství a v němž jiným důležitým prvkem, byť i ne rozhodujícím ze stanoviska laického, byl pojem „vlast“. Nesmí se říkat, že pojem „vlast“ byl souznačný se „svobodou“; bylo to však jistě souznačné slovo s výrazem stát, to jest s „autoritou“, a nikoli se „svobodou“; byl to prvek „konzervativní“ a pramen pronásledování a nové inkvizice.

Zdá se mi, že se Crocemu nepodařilo ani z jeho stanoviska udržet rozdíl mezi „filosofií“ a „ideologií“, mezi „náboženstvím“ a „pověrou“, ačkoli toto rozlišení má v jeho myšlení a v jeho polemice s filosofií praxe základní význam. Myslí, že pojednává o filosofii, a zatím jedná o ideologii, myslí, že jedná o náboženství, a zatím pojednává o pověře, myslí, že píše dějiny, ze kterých je vyloučen třídní prvek, a zatím popisuje velmi přesně a důkladně politickou práci, pomocí které se podařilo určité společenské třídě vyličít a vnutit podmínky své vlastní existence a svého třídního vývoje jako všeobecný princip, jako světový názor, jako náboženství; to jest popisuje in actu vývoj praktických prostředků vlády a nadvlády. Omyl praktického rázu nebyl v tomto případě spáchán liberály devatenáctého století, kteří dokonce měli praktický úspěch a dosáhli toho, co si předsevzali. Omyl praktického rázu byl spáchán jejich dějepiscem Crocem, který sice nejprve rozlišuje filosofii od ideologie, ale nakonec směšuje politickou ideologii se světovým názorem; tím prakticky ukazuje, že takové rozlišování je nemožné, že nejde o dvě různé kategorie, ale o jednu a touž kategorii historickou, a že rozlišování je pouze kvantitativní. Filosofie je světový názor, který vyjadřuje intelektuální a morální život (katarzi určitého praktického života) celé společenské skupiny chápané v pohybu a viděné nejen v jejích aktuálních a bezprostředních zájmech, nýbrž také v jejích zájmech budoucích a nepřímých. Ideologie je každý zvláštní světový názor skupin uvnitř třídy, které chtějí přispět k řešení bezprostředních a omezených problémů. Ale pro široké masy lidu, který je ovládán a veden, se filosofie neboli náboženství vedoucí skupiny a jeho intelektuálů jeví vždy jako fanatismus a pověra, jako ideologická pohnutka charakteristická pro zotročenou masu. A nechce snad vedoucí skupina ustálit tento stav věcí? Croce by měl vysvětlit, proč se nemůže světový názor svobody stát pedagogickým prvkem při vyučování na obecných

okolách a proč on sám jako ministr zavedl do obecných škol vyučování konfesijního náboženství. Okolnost, že se nemůže filosofie svobody rozšířit mezi širokými vrstvami, je důkazem o jejím omezeném, bezprostředně praktickém rázu.*

11. Možno říci, že není v Croceho názorech nejposlednější doby ani stopy po filosofii praxe? Stopy vlivu filosofie praxe se u něho naleznou při řešení *jednotlivých problémů*. Je nutno se podívat, zda souhrn těchto jednotlivých problémů neobsahuje implicitně totální zpracování filosofie praxe; tj. celou Croceho metodologii a filosofii. Je nutno zjistit, zda problémy, které nelze přímo spojit s odpovídajícími problémy filosofie praxe, nelze spojit s jinými problémy, jež s filosofií praxe přímo souvisí.

Možno však říci, že není v Croceho názorech vzniklých v poslední době, žádná stopa po vlivu filosofie praxe? ** Nepůsobily na Croceho historismus jeho vlastní intelektuální zkušenosti z let 1890—1900? Croceho stanovisko po této stránce vysvětluje z jeho různých děl; zvláště zajímavé jsou po této stránce předmluva k novému vydání jeho díla *Historický materialismus* z roku 1917, oddíl jeho *Dějin italského dějepiscectví* v 19. století, věnovaný historickému materialismu a *Příspěvek ke kritice mne samotného*. Ale nestačí a nevyčerpává otázku jen to, co myslí Croce o sobě samém.

Podle Croceho nepředstavuje jeho stanovisko k filosofii praxe její další vývojový stupeň (překonání), na němž by se filosofie praxe stala momentem rozvinutější koncepce. Podle Croceho byla hodnota jejich zkušeností jen negativní, totiž v tom smyslu, že pomohla překonat

* K otázce pojmu *autority* a *svobody* nutno se zvláště zamyslet nad kapitolou díla *Etica e politica* (str. 339 a n.), nadepsanou „Stát a církev ve smyslu ideálním a jejich ustavičný zápas v dějinách“. Tato kapitola je nesmírně zajímavá, protože v ní je implicitně ztlumena kritika a odpor proti filosofii praxe, a „ekonomický“ a praktický prvek tam najde odezvu v historické dialektice.

** O „zbytečích“ a přežitých vlivu filosofie praxe (ve skutečnosti však jsou to názory, které mají svůj zvláštní organický ráz) ve filosofii Croceho existuje už dosti značná literatura; srovnej například studii *In memoria di Antonio Labriola* (Na památku Antonia Labrioly; *Nuova Italia* z 20. prosince 1934 a z 20. ledna 1935, zvláště v druhém sešitě) Enza Tagliacozza a studii *La logica dello storicismo* (Logika historismu, Neapol, 1933) Edmonda Ciona. (Z recenze, kterou otiskuje o této studii časopis *Nuova Rivista Storica* ve svém lednovém a únorovém čísle roku 1935, str. 132—134, vysvětluje, že podle Ciona se Croce zbavil úplně přežitků filosofie praxe teprve svým dílem *Dějiny Evropy*. Je nutno prostudovat tuto i jiné studie Cionovy. V jedné recenzi několika publikací Guida Calogera (*Critica*, květen 1935) naráží Croce na to, že Calogero nazývá „filosofii praxe“ vlastní interpretaci Gentilova aktualismu. Tyto otázky terminologické (snad ani ne pouze terminologické) je nutno vyjasnit.

předsudky, zbytky vášnivého zaujetí atd. Abychom užili metafory obvyklé v jazyce fyziky, působila filosofie praxe na Croceho myšlení jako nějaký katalyzátor, který je nezbytný, jestliže chceme dostat nový produkt, ale po kterém nezůstane v samém produktu žádná stopa. Ale je tomu vskutku takto? Zdá se mi, že je možno ve spekulativní formě a ve spekulativním jazyce Croceho najít ne jeden prvek vzatý z filosofie praxe. Snad by se mohlo říci (a toto zkoumání by mělo nesmírný historický a intelektuální význam v nynější době) toto: jako byla filosofie praxe jakýsi převod hegelovství do jazyka historismu, tak je Croceho filosofie ve velmi značné míře zpětný převod realistického historismu filosofie praxe do jazyka spekulativního. V únoru roku 1917 jsem v krátké kurzivce k přetisku Croceho díla *Religione e serenità*,* které právě vyšlo v časopise *Critica*, napsal toto: Jako bylo hegelovství nutný předpoklad pro filosofii praxe v 19. století, na počátku současné civilizace, tak mohla být Croceho filosofie předpokladem přijetí filosofie praxe za našich dnů našimi generacemi. Tehdy jsem na tuto otázku poukázal jistě poněkud primitivním a jistě ne zcela vhodným způsobem, protože v této době jsem ještě neměl ujasněn pojem jednoty teorie a praxe, filosofie a politiky, a proto jsem se spíše přikláněl ke croceovství. Ale nyní se mi zdá, ačkoli by bylo potřebí ještě větší zralosti a schopností, že je nutno znovu se vrátit k mému stanovisku a kriticky je ještě více prohloubit. To znamená, že je nutno filosofické názory Croceho podrobit stejné redukci, kterou provedli první teoretikové filosofie praxe s názory Hegelovými. Toto je jediný historicky plodný způsob, jak oživit patřičně filosofii praxe, pozvednout tento světový názor, který byl vlivem bezprostředního praktického života „z vulgarizován“, na výši, které nutno dosáhnout, aby bylo možno rozřešit daleko složitější problémy, které vyplývají z nynějšího vývoje zápasu, to jest nutno jej povýšit tak, aby z něho mohla vzniknout nová celistvá kultura, která by měla masový ráz, jaký měla protestantská reformace a francouzské osvícenství, a která by měla ráz klasičnosti řecké kultury a italské renesance, která by byla kulturou, jež by, mluveno slovy Carducciho, byla syntézou Maximiliána Robespiera a Immanuela Kanta; která by byla politikou a filosofií dialekticky jednotnou a spjatou se společenskou skupinou nejen francouzskou nebo německou, nýbrž evropskou a světovou.

* Srovnej *Etica e Politica*, str. 23—25.

Je nutno, aby byl pořízen nejen seznam dědictví německé klasické filosofie, nýbrž aby se toto dědictví stalo skutečně živým; proto je třeba provést vyúčtování s Croceho filosofií, což znamená pro nás Italy toto: být dědici německé klasické filosofie znamená být dědici Croceho filosofie, která představuje nynější světový moment německé klasické filosofie.

Croce potírá velmi zuřivě filosofii praxe a ve svém boji se uchyluje k prazvláštním spojencům, jako je velmi prostřední De Man. Tato zuřivost je podezřelá: může to být alibi dobré k tomu, aby se nemusely skládat účty. Ale k tomuto skládání účtů musí dojít, a to v míře co nejvyšší a nejpodrobnější. Stálo by za to napsat jakéhosi Anti-Croceho, který by v moderní kulturní atmosféře mohl mít takový význam a takovou důležitost, jakou měl Anti-Dühring pro generaci před první světovou válkou; stálo by za to, kdyby se mu celá skupina lidí věnovala deset let.

Poznámka I. Stopy vlivu filosofie praxe možno zjistit zvláště při Croceho řešení některých jednotlivých problémů. Charakteristickým příkladem toho se mi zdá být učení o praktickém původu omylu. Všeobecně možno říci, že polemika proti filosofii čistého aktu hlásané Giovannim Gentilem přinutila Croceho k většímu realismu a k tomu, že si poněkud zošklivil a aspoň zavrhl výstřelky spekulativního jazyka, který se stal jakousi hantýrkou a formulkou „Sezame, otevři se“ méně důležitějších aktualistických bratříčků.

Poznámka II. Ale filosofii Croceho musíme nutně studovat ve spojení s filosofií Gentilovou. Anti-Croce musí být zároveň Anti-Gentile, Gentilův aktualismus dodá tomuto obrazu efekty šerosvitu, které jsou nutné proto, aby bylo dosaženo větší plastičnosti.

12. Pojetí historie jako eticko-politických dějin, jako reakce na „ekonomismus“ a na fatalistický mechanismus a jako „empirického kánonu“ historického bádání.

Z toho všeho, co bylo svrchu řečeno, vysvítá, že Croceho historiografické pojetí dějin jako eticko-politických dějin se nesmí zamítat jako nějaká hloupost. Nutno naproti tomu zdůraznit co nejvíce, že nutno studovat a promýšlet historiografické názory Croceho, i z doby nejposlednější, co nejpozorněji. Jeho pojetí je vlastně reakcí na „ekonomismus“ a na fatalistický mechanismus, ačkoli vystupuje jako zničující překonání filosofie praxe. Také při posuzování Croceho

myšlení platí kritérium, že filosofický směr nutno posuzovat podle toho, čím skutečně je a čím se projevuje v konkrétních historických dílech, a nikoli podle toho, čím chce být.

Pro filosofii praxe není spekulativní metoda nějakou hloupostí, nýbrž byla to metoda, která byla plodná na „instrumentální“ hodnoty myšlení při vývoji kultury, na instrumentální hodnoty, které si také přisvojila filosofie praxe (například dialektika). Croceho myšlení musí být alespoň oceněno jako hodnota instrumentální; proto nutno říci, že silně upoutalo pozornost k důležitosti kulturních faktů a myšlení ve vývoji historie, k poslání velkých intelektuálů v organickém životě občanské společnosti a státu, k momentu hegemonie a konsensu jako nutné formy konkrétního historického bloku. Že to není hloupost, dokazuje fakt, že zároveň s Crocem kladně zhodnotil největší moderní teoretik filosofie praxe na poli politických bojů a politické organizace pomocí politické terminologie a v protikladu s různými „ekonomickými“ tendencemi frontu kulturního boje a vytvořil doktrínu o hegemonii jako doplněk k teorii státu-násilí a jako nynější formu doktríny o „permanentní revoluci“ z roku 1848. Filosofie praxe může přijmout pojetí eticko-politických dějin, pokud je nezávislé na realistickém pojetí, jen jako „empirický kánon“ historického bádání, který nutno vždy uplatnit při hlubším zkoumání historického vývoje, jestliže chce někdo napsat celé dějiny, a nejen dějiny částečné a vnější (dějiny ekonomických sil jako takových atd.).

Poznámky

1. Prvky eticko-politických dějin ve filosofii praxe: pojem hegemonie, nové zhodnocení filosofické fronty, systematické studium poslání intelektuálů v životě státním a historickém, učení o politické straně jako avantgardě každého pokrokového historického hnutí.

2. *Croce - Loria*. Možno ukázat, že se Croce a Loria od sebe příliš mnoho neliší při výkladu filosofie praxe. Croce tím, že redukuje filosofii praxe na praktický kánon historického výkladu, kterým se upozorňují dějepisci na důležitost ekonomických faktů, redukoval ji na formu „ekonomismu“. Jestliže si u Lorii odmyslíme všechny jeho stylistické zvláštnosti a fantastické výstřelky (tím se ovšem ztratí mnoho z toho, co je charakteristické pro Loria), vidíme, že je v nejhlavnějším jádru svého výkladu blízký Crocemu (srovnej po této stránce *Conversazioni critiche* [Kritické rozhovory], I, str. 291 a n.).

3. Spekulativní dějiny a nutnost hmotnějších metod. Leon Battista Alberti napsal o matematících: „Matematikové měří formy věcí pouhým svým génieem

mlhlně od veškeré hmoty. Protože však my chceme, aby věci bylo vidět, užijeme hmotnějších metod.“

4. Kdyby bylo pravda v nejšířím slova smyslu, že dějiny Evropy v 19. století byly dějinami svobody, pak by dějiny předcházejících století byly všeobecně vzato dějinami autority; všechna předcházející století by měla jednotnou barvu, a to bílou a nejasnou, bez vývoje, bez zápasů. Potom: Princip hegemonie (eticko-politický) vítězí teprve tehdy, když přemohl jiný princip (a když jej přijal jako stupeň svého vývoje, jak by řekl Croce). Ale proč jej přemůže? Pro svoje vnitřní „logické“ a racionálně abstraktní přednosti? Nehledat příčiny tohoto vítězství znamená psát dějiny jen vnější a popisné, bez zdůrazňování nutných spojení a příčin. Také Bourbonové představovali princip eticko-politický, ztělesňovali „náboženství“, které mělo své věčící mezi venkovany a ubožáky. Proto vypukl boj mezi dvěma hegemonickými principy, mezi dvěma „náboženstvími“; proto bude nutno nejen popsat vítězné šíření jednoho z nich, nýbrž jej historicky ospravedlnit. Bude třeba vysvětlit, proč roku 1848 bojovali chorvátští venkované proti milánským liberálům a venkované lombardsko-benátské proti liberálům vídeňským. Tehdy byla skutečným eticko-politickým spojením mezi vládnoucími a ovládanými osoba císaře a krále („psali jsme na průčelí domů: Ať žije František druhý!“); později to bude pojem vlasti a národa, a nikoli pojem svobody. Místo katolictví nastoupilo „lidové náboženství“ (spíše se s ním smísilo), to jest náboženství vlastenectví a nacionalismu. Četl jsem, že během Dreyfusovy aféry řekl jeden francouzský vědec a ministr, který byl zednářem, výslovně, že jeho strana chtěla chlopkat vliv církve ve Francii; ale protože davu bylo třeba fanatismu (Francouzi používají v politice výrazu „mysticismus“), bylo organizovaně vybičováno vlastenecké nadšení. Nutno si ostatně vzpomenout na význam, kterého nabyl výraz „vlastenec“ za Francouzské revoluce (znamenal jistě „liberál“, ale s konkrétním významem „národní“), jak byl v bojích během 19. století nahrazen slovem „republikán“, protože slovo „vlastenec“ nabylo nového významu a stalo se monopolem nacionalistů a vesměs pravičáků. Že konkrétním obsahem lidového liberalismu byl pojem vlasti a národa, možno vidět z toho, že se proměnil v nacionalismus, a z boje proti nacionalismu ať už ze strany Croceho, představitele náboženství svobody, ať už ze strany papeže, představitele katolicismu. (Doklady o tomto lidovém vlasteneckém náboženství v lidové formě možno také najít ve znělkách o Objevení Ameriky od Pascareilly.)

5. Spekulativní dějiny možno pokládat za jakýsi návrat, ovšem ve formách literárních, které vývoj kritičnosti udělal rafinovanějšími a méně naivními, ke koncepci dějin, která pozbyla vážnosti pro svou prázdnotu a svou rétoričnost, jak to připomíná v některých dílech sám Croce. Eticko-politické dějiny, pokud nepřihlíží k pojmu historického bloku, ve kterém se ztotožňuje konkrétně ekonomicko-spoolečenský obsah a eticko-politická forma při rekonstrukci různých historických etap, nejsou nic jiného než uvádění filosofických námětů víceméně zajímavých, ale nejsou to dějiny v pravém slova smyslu. V přírodních vědách by to odpovídalo návratu ke klasifikacím podle barvy kůže, peří nebo srsti zvířat, a nikoli podle anatomické struktury. Jestliže se historický materialismus odvolával na přírodní vědy a mluvil o „anatomii“ společnosti, byla to jen pouhá metafora a podnět k prohlubování metodologického a filosofického bádání. V dějinách lidstva, které nemají za úkol klasifikovat fakta naturalisticky, „barva pleti“ splývá se strukturou ana-

tomickou a se všemi fyziologickými funkcemi: nelze si představit jednotlivce „zbaveného kůže“ jako skutečné „individuum“, rovněž jako je nemožné si představit jednotlivce „bez kostí“ a bez kostry. Sochař Rodin (srovnej Maurice Barrés, Mes Cahiers, IV. řada) řekl: „Kdybychom neměli předsudky proti kostře, viděli bychom, že je velmi krásná.“ Na obraze nebo na soše Michelangelově „je vidět“ kostra znázorněných postav, vycitňuje se pevnost struktury pod barvami nebo pod povrchem mramoru. Dějiny Croceho nám líčí „postavy“ bez kostí, bez kostry, s ochablým a nepevným masem, jež proniká z líčidla, literárních okras tohoto autora.

6. Transformismus jako forma pasívní revoluce v době po roce 1870.

7. Abychom zhodnotili úlohu Croceho v italském životě, vzpomeňte si nejen na Paměti Giolittiho, ale také na Paměti Salandrový, které se v obojím případě končí Croceho dopisem.

8. Chceme-li se vyjádřit po způsobu Croceho, můžeme říci, že náboženství svobody je v protikladu k náboženství Syllabu, které zásadně odmítá moderní civilizaci. Filosofie praxe je „kacířstvím“ náboženství svobody, protože vznikla na téže půdě moderní civilizace.

BENEDETTO CROCE A HISTORICKÝ MATERIALISMUS

Croceho kritika marxismu. Nejdůležitější kniha, ve které Croce shrnuje všechny kritiky, podle něho rozhodující, které by měly představovat historickou etapu, jsou jeho Dějiny Itálie od 1870 do 1915, a to v kapitole, kde poukazuje na osudy filosofie praxe a marxistické ekonomie. V předmluvě ke druhému vydání svazku Historický materialismus a marxistická ekonomie formuluje svůj revizionismus v těchto čtyřech bodech: 1. Historický materialismus by měl platit jen jako interpretační pomůcka; 2. pracovní teorie hodnoty není nic jiného než výsledek eliptického srovnání mezi dvěma typy společnosti. Tyto dvě teze byly, jak tvrdí Croce, „všeobecně přijaty“, „staly se běžnými a slyšíme je stále opakovat, aniž si vzpomeneme, kdo je první uvedl v oběh“. 3. Třetí teze, kritiku zákona o sestupné tendenci míry zisku („kdyby byl tento zákon opravdu platil, způsobil by automatický a rychlý konec kapitalistické společnosti“) „je snad velmi těžko přijmout“; ale Croce se raduje, že téhož názoru je ekonom a filosof Ch. Andler.* 4. Čtvrtá teze o filosofické ekonomii je „zvlášť vhodným předmětem filosofického uvažování“; přitom Croce odkazuje na svůj příští svazek, který bude pojednávat o praxi. K otázce vztahů mezi filosofií praxe a hegelovstvím odkazuje na svou studii o Hegelovi.

V závěru ke své studii *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti* (K výkladu a ke kritice některých pojmů)** shrnuje Croce do čtyř bodů pozitivní výsledky svého zkoumání: 1. Ze stanoviska ekonomické vědy: oprávnění kritické ekonomie, která se nechápe jako všeobecná ekonomická věda, nýbrž jako srovnávací sociologická ekonomie, která pojednává o podmínkách práce ve společnosti; 2. ze stanoviska historické vědy: oproštění filosofie praxe od všech

* V *Notes critiques de science sociale* (Kritické poznámky k společenské vědě), Paris, I, číslo 5, z 10. března 1900, str. 77.

** Viz *Materialismo storico ed Economia marxistica*, str. 55—113; závěr je na stránce 110—113.

apriorních pojmů (ať už je to dědictví po Hegelovi, ať už je to vlivem vulgárního evolucionismu); chápání doktríny jako plodného, ale prostého souhrnu pravidel historické interpretace; 3. ze stanoviska praktického: nemožnost odvodit sociální program hnutí (jakož i každého jiného sociálního programu) z pouček čistě vědeckých; soud o sociálních programech se proto musí přenést na pole empirického pozorování a praktického přesvědčování; 4. ze stanoviska etického: popření vnitřní amorálnosti nebo vnitřní protietičnosti filosofie praxe.* Croceho tvrzení byla daleko méně axiomatická a formálně méně rozhodná, než jak dneska je vykládá. Teorie hodnoty není v jeho hlavní studii jasně popřena: tvrdí, že jediná vědecká „teorie hodnoty“ je „něco jiného“, ale přesto uznává solidnost a působivost „toho něčeho jiného“ a žádá, aby ji ekonomové vyvraceli jinými důkazy, než jakých obyčejně používají Böhm-Bawerk a spol. Jeho vedlejší teze, podle které jde o eliptické srovnání, je nejen neoprávněná, ale je ve skutečnosti nakažena domněnkou, že jde o logické pokračování ricardovské teorie hodnoty a že Ricardo nikdy nedělal eliptická „srovnání“. Redukce filosofie praxe na souhrn empirických pravidel interpretačních je nadhozena jen nepřímou, a to metodou vylučovací, to jest nikoli z důvodů vnitřních. Pro Croceho je to jistě „něco“ důležitého, ale protože to nemůže být ani toto ani ono, musí to být souhrn interpretačních pravidel. Nezdá se, že je tento důkaz průkazný. Tatáž formální obezřetnost se objevuje ve spise o poklesu míry zisku: co tím vlastně chtěl říci autor teorie? Jestliže chtěl říci toto, není to přesné. Ale chtěl to vlastně říci? O tom nutno ještě uvažovat. Atd. Je také nutno zdůraznit, že tento opatrný postoj se úplně změnil v posledních letech a stal se pádným a definitivním právě tehdy, kdy je nanejvýš nekritický a neoprávněný.

* Bude užitečné vyhledat ve všech Croceho dílech jiné diskusní a kritické příspěvky o této věci; přitom nutno pozorně si všimnout všech bibliografických údajů, ale hlavně těch, které sám Croce uvádí a které nejvíce upoutaly jeho zájem a přinutily ho k metodičtějším a systematictějšímu uvažování. Abychom lépe pochopili Croceho teorii, kterou vyložil ve své zprávě Oxfordskému kongresu o „Historii a antihistorii“ (tato teorie byla v diskusi, která se rozpředla, přirovnávána k diskusi, která byla v minulých letech o „možnosti skoků“ v dějinách a v přírodě), nutno prostudovat Croceho studii Interpretazione storica delle proposizioni filosofiche (Historický výklad filosofických pouček), ve které je vedle námětu, který dal název studii, který je sám o sobě velmi zajímavý a kterému se Croce zpronevěruje ve své poslední polemice proti filosofii praxe, obsažen omezující a chytrácký výklad Hegelovy věty: „Co je skutečné, je rozumné, a co je rozumné, je skutečné“; tento výklad je celý protihistorický.

Praktický prvek ve stanovisku Croceho. Mohly být důležité pro Croceho přátelské připomínky L. Einaudiho⁷² k jeho postoji jako „objektivního“ kritika filosofie praxe?* Tatáž otázka v jiné formě: jaká je bezprostřední praktická příčina, která vede Croceho k jeho nynějšímu „likvidačnímu“ stanovisku?*** Vskutku možno pozorovat, že Croce nemíní za žádnou cenu polemizovat s filozofy praxe a že tato polemika ho tak málo zajímá, že ho ani nevede k tomu, aby hledal poněkud hojnější a přesnější informace v této věci, než jaké má zřejmě k dispozici. Možno říci, že Crocemu nezáleží tolik na boji proti filosofii praxe, jako na boji proti historickému ekonomismu, to jest proti prvku filosofie praxe, který pronikl do tradičního světového názoru a který jej rozleptal a učinil méně odolným „po stránce politické“. Nejde mu tolik o to, aby „obrátil na svou víru“ své protivníky, jako spíše aby posílil svůj vlastní tábor; to jest Croce pokládá svou činnost za „ofenzivní“, ačkoli je čistě „defenzivní“. Kdyby tomu tak nebylo, musel by (nebo byl by musel) „systematicky“ zrevidovat své dílo, které se obírá filosofií praxe, přiznat se, že se tehdy úplně zmýlil, poukázat na minulé omyly v protikladu k nynějším svým názorům atd. U člověka tak přesného a tak úzkostlivého, jako je Croce, je na-

* Mohli bychom zjistit, jak Einaudi není vždy příliš pozorným a přesným čtenářem Croceho. Na stránce 277 ročníku 1929 časopisu *Riforma sociale* Einaudi píše: „Obyčejně není nějaká teorie přičítána tomu, kdo ji vytyčil nebo náhodou vyslovil, nebo kdo vyložil zásadu, z které by mohla být vyvozena, nebo kdo se zmínil nesouvisle o nějakých pojmech, které měly tendenci vytvořit jednotu.“ Pozitivní část poučky je potom naznačena takto: z které jiné knihy byla vzata tato poučka jako „vytoužený předmět“ zvláštního pojednání? Atd. Croce napsal v díle *Materialismo Storico*, IV., str. 26: „Něco jiného je vyslovit náhodnou poznámku, která se potom nechá stranou a nerozvíjí se; něco jiného je stanovit zásadu, která má plodné následky; něco jiného je vyslovit všeobecnou a abstraktní myšlenku, a něco jiného je ji promyslet konkrétně a ve skutečnosti: něco jiného je konečně dělat objevy a něco jiného je opakovat něco z druhé nebo třetí ruky.“ Výrok Einaudiho pochází od Croceho, ale je v něm mnoho jazykových nepřesností a teoretických rozpaků. Proč Einaudi necitoval Croceho přímo? Snad proto, že tento úryvek je v Croceho díle proti Loriovi. Jiný příklad Einaudiho povrchnosti můžeme najít v následujícím čísle časopisu *Riforma sociale* v dlouhé recenzi Vlastního životopisu (*Autobiografia*) R. Rigoly.

** Také z úsudku Croceho o knize *De Mana* Překonání marxismu vysvítá, že v Croceho stanovisku poslední doby převýšil bezprostřední „praktický“ prvek teoretické a vědecké předpoklady a zájmy. *De Man* je ve skutečnosti odvozen od psychoanalytického proudu; celá domnělá originalnost jeho bádání závisí jenom na užívání vnější a povrchní psychoanalytické terminologie. Tatáž poznámka platí i o *De Ruggierovi*, který napsal recenze nejen o Překonání marxismu, nýbrž také o *Radosti z práce*; potom napsal uspěchanou a povrchní, ale ostrou kritikou Freuda a psychoanalýzy; přitom se vůbec nezmínil, že *De Man* je úzce závislý na Freudovi.

prostý nezájem o objektivní požadavek logicky ospravedlnit tuto poslední etapu svého myšlení, přinejmenším podivný a nelze jej jinak vysvětlit leč jeho bezprostředními praktickými zájmy.

Teorie hodnoty. Croce tvrdí, že teorie hodnoty v kritické ekonomii není teorií hodnoty, nýbrž „něco jiného“, co se zakládá na eliptickém srovnání, to jest s ohledem na hypotetickou společnost budoucnosti. Atd. Ale tento důkaz se nezdařil a jeho vyvrácení je obsaženo implicitně v samém Crocem.* Nutno říci, že objev eliptického srovnání je čistě literární; ve skutečnosti má teorie pracovní hodnoty celou historii, která vrcholí v učení Ricardově; a historičtí představitelé takového učení jistě nechtěli dělat eliptická srovnání.** Je nutno také zjistit, zda Croce znal dílo Mehrwert,⁷³ jehož předmluva obsahuje výklad o historickém vývoji teorie pracovní hodnoty. (Nutno provést chronologickou konfrontaci mezi vyjitím díla Mehrwert, které vyšlo po smrti autorově, a druhým a třetím dílem Kritiky politické ekonomie na jedné straně a studií Croceho na straně druhé.)

Proto je nutno otázku formulovat takto: Je typ vědecké hypotézy charakteristické pro kritickou ekonomii, která abstrahuje ekonomické zásady ze zákonů určitého typu společnosti, a nikoli z člověka ve všeobecném slova smyslu, každé doby a každé země, libovolně vytvořený nebo konkrétnější než typ hypotézy čisté ekonomie? Dejme tomu, že v každém typu společnosti je plno rozporů; je správné vyvodit z částí této kontradikce jen jediný typ? Ostatně každá teorie je jakési eliptické srovnání, protože vždycky zde existuje srovnání mezi skutečnými fakty a „hypotézou“ vyvozenou z těchto faktů. Když Croce říká, že teorie hodnoty není „teorií hodnoty“, nýbrž něco jiného, nevyvrací ve skutečnosti samu teorii, ale klade formální otázku názvu: proto nebyli ortodoxní ekonomové spokojeni s jeho studií.*** Tak také neplatí jeho poznámka o termínu „nadhodnota“, která naproti tomu vyjadřuje velmi jasně to, co se chce říci právě z důvodů, které kritizuje Croce. Jde o objev nového jevu, který je označen termínem, jehož novota spočívá v jeho tvoření, které naznačuje kontradikci k tradiční vědě. Může být oprávněné tvrzení, že nemohou existovat doslova

* Srovnej první kapitolu studie *Per la interpretazione e la critica atd.*

** Tuto námitku vyslovil profesor Graziadei ve svém dílku *Capitale e salario* (Kapitál a mzda); bylo by dobře zjistit, zdali byla uveřejněna dříve a kým. Je takového druhu, že se sama vnučuje při psaní.

*** Srovnej *Materialismo storico ed Economia marxistica*, článek, kde Croce polemizuje s profesorem Raccou.

„nadhodnoty“, ale tento neologismus má význam metaforický, nikoli doslovný, to jest je to nové slovo, jehož význam se neztrácí v doslovném významu původních etymologických tvarů.

Kromě námitky, že teorie hodnoty pochází od Ricarda, který jistě nechtěl dělat eliptické srovnání v tom smyslu, jak se to domnívá Croce, je nutno uvést ještě jinou řadu úvah. Byla Ricardova teorie neopodstatněná a je neopodstatněné přesnější řešení kritické ekonomie? A kde začíná libovolný výklad a kde sofisma?

Bylo by nutno dobře prostudovat Ricardovu teorii a zvláště Ricardovu teorii o státu jako o hospodářském činiteli, jako o síle, která ochraňuje právo na vlastnictví, to jest právo na monopol výrobních prostředků. Je jisto, že stát jako takový není tvůrcem hospodářské situace, ale je výrazem hospodářské situace; přesto však možno mluvit o státu jako o hospodářském činiteli, pokud je stát souznačným výrazem pro tuto situaci. Jestliže studujeme vskutku ryzí ekonomickou hypotézu, jako to chtěl dělat Ricardo, lze nepřihlédnout k této síle, kterou představuje stát a zákonný monopol vlastnictví? Že tato otázka není bezvýznamná, dokazují změny, které nastaly v poměru sil v občanské společnosti, když vznikly trade unions, ačkoli povaha státu se nikterak nezměnila. Nešlo tedy vůbec o nějaké eliptické srovnání, týkající se budoucí sociální formy odlišné od formy společnosti, která byla studována, ale o teorii vyplývající z redukce ekonomické společnosti na pouhou „ekonomičnost“, to jest na maximální určení „volného působení ekonomických sil“, ve kterém je základem hypotéza o homo oeconomicus; přitom se nemohlo nepřihlížet k síle dané souhrnem třídy organizované ve státě, třídy, která měla v parlamentě své trade unions, zatímco se námezdně pracující nemohli spojit a uplatnit pro každého jednotlivce sílu celého kolektivu.

Ricardo byl, jako ostatně všichni ostatní klasičtí ekonomové, naprosto bez předsudků; ricardovská teorie pracovní hodnoty nezbudila, když byla vyslovena, žádný rozruch, protože tehdy nebyla pro nikoho nebezpečná; jevila se, jak ve skutečnosti také byla, jako pouhé objektivní a vědecké konstatování. Významu polemického, morálního a politického nabyla teprve (přitom však neztratila nic ze své objektivnosti) s Kritickou ekonomikou. Pak je už problém spjat se základním problémem „čisté“ ekonomické vědy, to jest se zjištěním toho, co má být pojmem a faktem historicky určeným, nezávislým na jiných pojmech a na faktech týkajících se jiných věd: určitý fakt moderní

ekonomické vědy musí být jen fakt týkající se zboží, výroby a distribuce zboží, a nikoli snad filosofickým pojmem, jak by to chtěl mít Croce, pro kterého je i láska ekonomickým faktem a celá „příroda“ se redukuje na pojem ekonomie.

Bylo by nutno ještě podotknout, že jestliže chceme, je celý jazyk řadou eliptických přirovnání, že dějiny jsou skrytým přirovnáním mezi minulostí a přítomností (historická aktualita) nebo mezi dvěma různými etapami historického vývoje. A proč by nebyla dovolena elipsa, jestliže jde o hypotézu týkající se budoucnosti, zatímco by byla dovolena, když se provádí srovnání s minulostí (která je právě v tomto případě pojata jako hypotéza, jako výchozí bod nutný k lepšímu porozumění přítomnosti)? Croce, když mluví o předvídání, prohlašuje, že předvídání není nic jiného než zvláštní úsudek o současnosti, kterou jediné známe, protože nemůžeme znát budoucnost, poněvadž ještě neexistuje a ještě neexistovala; nemůžeme poznat to, co ještě neexistuje. Máme dojem, že Croceho úsudek je čistě úsudek literární a vyplývá z touhy po efektu.

Sestupná tendence míry zisku. V pojednání o sestupné tendenci míry zisku je u Croceho zásadní omyl. Tento problém byl už řešen v prvním díle Kapitálu, tam, kde se mluví o relativní nadhodnotě. Zároveň se tam poznamenává, že se v tomto procesu jeví jakási kontradikce, to jest zatímco na jedné straně dovoluje technický pokrok zvýšení nadhodnoty, na druhé straně způsobuje tím, že mění složení kapitálu, pokles míry zisku. To je dokázáno ve třetím díle Kapitálu. Croce předkládá jako námitku namířenou proti teorii vyložené ve třetím díle tu část pojednání, která je v prvním díle, to jest vykládá jako námitku proti zákonu o sestupné tendenci míry zisku důkaz o existenci relativní nadhodnoty podmíněné technickým pokrokem; přitom však ani jednou neodkáže na první svazek Kapitálu, jako by tato námitka pocházela od něho samého, nebo dokonce jako by byla diktována zdravým rozumem.

V každém případě nutno zdůraznit, že otázka zákona o sestupné tendenci míry zisku se nesmí studovat jen z třetího dílu Kapitálu; zde je pasáž týkající se této otázky zdánlivě kontradiktorní k tomu, co bylo řečeno v díle prvním; ale přitom nelze tyto dva díly od sebe odtrhnout. Kromě toho bude snad zapotřebí lépe definovat význam zákona „tendence“. Protože musí být každý zákon v politické ekonomii tendenční (vždyť takový zákon dostaneme tak, že izol-

jeme určitý počet prvků a přitom nedbáme sil působících proti), bude snad dobře, jestliže budeme rozeznávat větší nebo menší tendenci; protože se obvykle jednostrannost předpokládá sama sebou, zdůrazňujeme ji obvykle jen tam, kde se tendence stává vlastností organicky důležitou, jako právě v tomto případě, kdy jde o pokles míry zisku, který zdánlivě odporuje jinému zákonu, to jest zákonu o vzniku relativní nadhodnoty; přitom jeden zákon působí proti druhému s pravděpodobností, že pokles míry zisku bude rozhodující. Kdy se možno domnívat, že tato kontradikce dostoupí vrcholu a stane se jakýmsi gordickým uzlem, který nelze normálně rozvázat, takže je nutný zásah meče nějakého Alexandra? Až se celé světové hospodářství stane kapitalistickým a dosáhne určitého vývoje; to jest až se „pohyblivé hranice“ kapitalistického ekonomického světa posunou až k svým Herkulovým sloupům. Síly působící proti zákonu „tendence“, které se projevují v tvoření stále větší relativní nadhodnoty, mají své meze, které jsou dány například technicky roztažením a pružným odporem hmoty a sociálně snesitelnou mírou nezaměstnanosti v určité společnosti. To znamená, že se ekonomické rozpory stanou rozpory politickými, a to se politicky rozřeší převratem praxe.*

Nutno také poznamenat, že Croce ve své analýze zapomíná na základní prvek při tvoření hodnoty a zisku, to jest na „práci společensky nutnou“, jejíž tvorbu nelze studovat a zjistit v jedné továrně nebo v jednom podniku. Technický pokrok umožní jen jednotlivému podniku zvýšit produktivitu práce nad společenský průměr a umožní mu proto mít mimořádné zisky (jak se ukazuje v prvním díle Kapitálu); ale právě tento pokrok se zevšeobecní, toto počáteční postavení se postupně ztratí a začne se uplatňovat zákon o společenském průměru práce; konkurence pak sníží ceny a zisky. V tomto případě nastal pokles míry zisku, protože se organické složení kapitálu nejeví příznivě. Podnikatelé se snaží prodloužit co možná nejdéle tento počáteční úspěch i pomocí zákonů: ochrana patentů, průmyslových tajemství atd., ale to se může omezit jen na určité aspekty technického pokroku, snad podružného rázu, ale v každém případě mají

* K otázce sestupné tendence míry zisku nutno si vzpomenout na práci, kterou recenzoval v prvním ročníku časopisu *Nuovi Studi* jeden německý ekonom, bývalý žák Franze Oppenheimera, a na nejnovější knihu Grossmanna⁷⁴, jejíž recenze se najde v časopise *Economia* vydávaném v Terstu a v časopise *Critique sociale* vydávaném Lucienem Lauratem.

jakousi důležitost. Nejúčinnějším prostředkem, kterého používají jednotliví podnikatelé, aby unikli zákonu o poklesu míry zisku, je neustálé zavádění nových a nových novot do všech oblastí práce a výroby; přitom nezanedbávají ani ty nejmenší zlepšovací návrhy, které v největších podnicích mají velké výsledky vzhledem k tomu, že se uplatní ve velkém měřítku. Právě z tohoto hlediska možno studovat průmyslovou činnost Henryho Forda: ustavičný a neustálý zápas o to, jak uniknout zákonu o poklesu míry zisku, a přitom si udržet převahu nad konkurencí. Ford byl přinucen opustit čistě výrobně průmyslovou oblast a musel organizovat také dopravu a distribuci svého zboží; tím vlastně vytvářel distribuci masy nadhodnoty, která je příznivější pro průmyslového výrobce.

Croceho omyl má mnoho příčin: vychází z předpokladu, že každý technický pokrok způsobuje ihned pokles míry zisku. To je omyl, protože Kapitál tvrdí jen, že technický pokrok vyvolává rozporný vývoj, jehož jedním aspektem je nutný pokles zisku. Croce tvrdí, že přihlíží ke všem teoretickým premisám kritické ekonomie, a přitom zapomíná na zákon o práci společensky nutné. Naprosto zapomíná na část otázky, která se probírá v prvním díle Kapitálu; tím by si byl ušetřil celou řadu omylů. Toto opominutí je tím vážnější, že sám uznává, že ve třetím díle Kapitálu je odstavec věnovaný zákonu sestupné tendenci míry zisku neúplný, je jen zhruba načrtnut atd. To je jeden důležitý popud navíc prostudovat všechno to, co autor Kapitálu napsal o této věci.*

Je také nutno vysvětlit, proč se tento zákon o poklesu míry zisku nazývá „tendence“. Je samozřejmé, že se v tomto případě nemůže „tendenčnost“ vztahovat jen na protipůsobící síly ve skutečnosti pokaždé, když se z ní abstrahují některé izolované prvky, aby byla zkonstruována logická hypotéza. Protože je tento zákon kontradiktorním aspektem jiného zákona, to jest zákona relativní nadhodnoty, který podmiňuje molekulární rozvoj výrobního systému, to jest vývoj kapitalistických výrobních metod, nemůže tedy jít o ta-

* Otázka textu třetího svazku Kapitálu se může znovu nyní prostudovat, protože máme nyní, jak se domnívám, diplomatické vydání všech náčrtků a poznámek, které by bývaly měly sloužit k napsání jeho definitivního textu. Není vyloučeno, že v tradičním vydání byla vynechána místa, která po prošlých polemikách mohla být důležitější, než jak se mohl domnívat první vydavatel neúplného materiálu. Nějaký ekonom by měl pak rozebrat všeobecnou formulaci zákona o poklesu míry zisku, která stanoví moment, v němž tento zákon sám ověřuje svou platnost, a kriticky by měl zjistit celou řadu přechodných momentů, které k němu přímo vedou jako k logickému závěru.

kové protipůsobící síly, jako jsou ty, o kterých mluví obyčejně ekonomická hypotéza. V tomto případě je protipůsobící síla studována organicky a vytváří rovněž organický zákon, jako je zákon o poklesu míry zisku. Význam „tendence“ je, jak se zdá, spíše rázu skutečně „historického“, a ne metodologického: tento výraz slouží právě k tomu, aby se naznačil tento dialektický proces, jímž postupný molekulární popud přispívá k nutně katastrofálnímu výsledku ve společenském celku; z tohoto výsledku pak vycházejí i jiné postupné popudy a mění se v proces neustálého překonávání, které však nemůže jít do nekonečna, i když se rozdrobí na velmi velký počet mezifází různé míry a různé důležitosti. Proto není zcela přesné, jestliže Croce říká v úvodu k druhému vydání své knihy, že by zákon o poklesu míry zisku, kdyby byl přesně stanoven, jak se domníval jeho objevitel, „znamenal ani o nic více ani o nic méně než automatický a jistý konec kapitalistické společnosti“. Nic v tom není automatického a tím méně jistějšího. Tento Croceho závěr je způsoben právě omylem, který spočíval v tom, že studoval zákon poklesu míry zisku tak, že jej izoloval od procesu, ve kterém byl formulován, a že jej izoloval ne snad proto, aby jej mohl lépe vědecky vyložit, nýbrž že jej chápal, jako by měl platnost „absolutní“, a nikoli jako dialektický termín širšího organického procesu. Že mnozí vykládají tento zákon stejným způsobem jako Croce, nezabývá Croceho určité vědecké odpovědnosti.

Mnoho pouček kritické ekonomie bylo takto proměněno v mýty; tím se neříká, že takové vytváření mýtů nemělo svou bezprostřední praktickou důležitost a že ji ještě nemůže mít. Ale to už jde o jinou stránku otázky, která má jen málo společného s vědeckým řešením otázky a logickou dedukcí: bude moci být studována kriticky metodami politickými a metodami kulturně politickými. Je pravděpodobné, že se přitom ukáže, že metoda politická, která se libovolně zmocní vědecké teze a udělá z ní lidový mýtus k povzbuzení a k rozrácení lidových mas, je v poslední míře nevhodná a způsobí více škody než užítku: tuto metodu by bylo možno srovnat s požíváním omamných prostředků, které přivodí na okamžik vypětí tělesných a duševních sil, ale soustavně oslabují organismus.

Poznámka I. Tento zákon by se měl studovat na základě taylorismu a fordismu. Což nejsou tyto dvě výrobní a pracovní metody pokusy překonat tento zákon o poklesu míry zisku tím, že se zmnohonásobňují proměnlivé prvky za neustálého zvyšování konstantního kapitálu? Proměnlivé prvky jsou tyto (uvádím jen ty nejdůležitější; ale z Fordových knih by bylo možno pořádit velký a velmi zajímavý seznam):

1. stroje, které se neustále zavádějí, jsou stále dokonalejší a jemnější; 2. kovy jsou stále odolnější a trvalejší; 3. vzniká nový typ „monopolizovaného“ dělníka s vysokým platem; 4. stále zmenšování odpadu při výrobě; 5. čím dále tím větší výroba podproduktů, to znamená stále větší úspora odpadu, který zprvu byl nutný, což bylo umožněno velkou rozlohou podniků; 6. využívaní odpadu tepelné energie; například teplo z vysokých pecí, které dříve ucházelo do ovzduší, se nyní zachycuje do potrubí a používá se ho k vytápění bytů atd. Výběr nového typu dělníka umožňuje pomocí taylorizace a racionalizace jeho pohybů výrobu relativně i absolutně daleko větší, než byla předtím, i při stejné námaze. Každý tento nový vynález způsobí nejprve větší náklady u průmyslníka (to znamená pokles míry zisku), ale později se jeho náklady zmenší, pokud má jeho iniciativa monopol, který může trvat (relativně) dosti dlouho. Tento monopol trvá také dlouho pro vysoké mzdy, které „musí“ platit taková pokročilá odvětví průmyslu, jestliže si chtějí vyškolit odborné kádry a jestliže chtějí své konkurenci přebrat dělníky, kteří jsou se stanoviska psychotechnického vhodnější pro nové formy výroby a práce (vzpomeňte si na podobný manévr senátora Agnelliho, který, aby mohl Fiat pohltit ostatní automobilové podniky, získal všechny jejich kvalifikované dělníky vysokými mzdami; továrny, které byly takto bez odborníků při výrobě karosérie, pokusily se vyrábět karosérie ze dřeva, ale novota padla, a ony musely kapitulovat. Zavádění nových metod podmiňuje celou řadu krizí; v každé z nich jde o tentýž problém zvýšených výdajů. Jejich cyklus možno si představit tak dlouho, až 1. se dosáhne nejzazší hranice odolnosti materiálu; 2. až se dosáhne hranice při zavádění nových automatických strojů, to jest nejzazšího poměru mezi lidmi a stroji; 3. až se dosáhne hranice nejvyššího zprůměrnění světa přihlížeje přitom k růstu populace (která ostatně klesá s růstem industrialismu) a výroby, jež se orientuje na nové spotřební zboží a výrobní statky. Zákon o neustálém poklesu míry zisku by byl tedy původcem amerických metod, to jest příčinou zrychleného rytmu pracovních a výrobních metod, jakož i změny tradičního typu dělníka.

„Historismus“ *Benedetta Croceho*. Jak možno formulovat pro Croceho filosofii problém „postavit člověka na jeho vlastní nohy“, tak aby chodil po nohou, a nikoli po hlavě? Je to u Croceho problém zbytků „transcendence, metafyziky, teologie“; je to problém kvality jeho „historismu“. Croce často a rád tvrdí, že se vynasnažil ze všech svých sil, aby ze svého myšlení vymýtil jakoukoli stopu transcendence, teologie a metafyziky; jde až tak daleko, že odmítá ve filosofii jakoukoli myšlenku „systému“ a základního problému. Ale je to pravda, že se mu to podařilo?

Croce o sobě tvrdí, že je „dialektik“ (ačkoli zavádí do dialektiky „dialektiku rozdílů“ místo dialektiky protikladů; ale dosud se mu nepodařilo dokázat, že je to dialektika a co ta jeho dialektika vlastně je).^{*} Je však nutno objasnit tento bod: vidí v dění dění samo či jen

^{*} Je nutno prozkoumat, zda princip „rozlišování“, to jest to, co Croce nazývá „dialektikou rozdílů“, není výsledkem úvahy o abstraktním pojmu homo oeconomicus, který je tak charakteristický pro klasickou ekonomii. Vzhledem k tomu,

„pojem“ dění? To je, jak se mi zdá, výchozí bod, z kterého nutno vyjít, jestliže máme vysvětlit tyto body: 1. Croceho historismus a konec konců také jeho pojetí skutečnosti, světa, života, to jest zkrátka celou jeho filosofii; 2. jeho nesouhlas s Gentilem a s aktuálním idealismem; 3. jeho nepochopení historickému materialismu, které je spojeno s posedlostí samotným historickým materialismem a že je stále tak posedlý, a to ještě v míře daleko větší, než tomu bylo dříve, že se tato jeho posedlost stala v poslední době téměř křečovitou, dokazují jeho poznámky, které jsou obsaženy v jeho *Elementi di politica*, jeho vystoupení k otázce estetiky historického materialismu na Oxfordském kongresu, jeho recenze souborných děl Marxe a Engelse, otiskovaná v časopise *Critica* v roce 1930, jeho poznámka obsažená v úvodních kapitolách *Dějin Evropy 19. století*, dopisy, které psal Barbegalloví a které byly otisknuty v časopise *Nuova Rivista Storica* v roce 1928—1929 a zvláště důležitost, kterou přičítá knize Fülloppa-Millera, jak vysvítá z některých poznámek otisknutých v časopise *Critica* roku 1925.

Jestliže je nutno ve stálém běhu událostí stanovit přesně pojmy, bez kterých bychom nemohli pochopit skutečnost, nutno také — a tomu se nelze vyhnout — stanovit a uvědomit si, že skutečnost v pohybu a pojem skutečnosti, jestliže mohou být logicky rozdílné, musí se historicky chápat jako neoddělitelná jednota. Jinak se stane to, co se stalo Crocemu, že se totiž dějiny stanou formálními dějinami, dějinami pojmů, a v konečné fázi dějinami intelektuálů, nebo dokonce autobiografií Croceho myšlení, dějinami zbytečných věcí. Croce tím upadá do nové zvláštní formy „idealistického“ sociologismu, který je neméně komický a neméně neprůkazný než sociologismus pozitivistický.

že taková abstrakce má dosah a význam čistě „metodologický“ nebo přímo technicko-vědecký (to jest bezprostřední a empirický), je nutno se podívat, jak Croce vypracoval ten svůj systém rozdílů. V každém případě měl tento systém, jakož je tomu ostatně i s jinými částmi systému Croceho, původ ve studiu politické ekonomie nebo přesněji ve studiu filosofie praxe; to však nemusí znamenat, že Croceho systém má „ekonomický“ původ a je „ekonomický“ určen. Tytéž neshody, s kterými se setkávají mnozí aktualističtí filosofové, chtějí-li pochopit pojem *homo oeconomicus*, mají s pochopením významu a dosahu „dialektiky rozdílů“. Zkoumání této otázky má dva aspekty: jeden je rázu logického, druhý rázu historického. První „rozlišování“, které zdůrazňuje Croce, je, jak se mi zdá, „historický“ totožné s momentem ekonomie a užitečnosti, která neodpovídá a nemůže odpovídat pojetí ekonomů v užším slova smyslu, protože do momentu užitečnosti a ekonomie zahrnuje Croce celou řadu lidských činností, které jsou ze stanoviska ekonomické vědy zcela nedůležité (například lásku).

Totožnost dějin a filosofie. Totožnost dějin a filosofie je v historickém materialismu imanentní (ale v určitém smyslu jako historické předvidání fáze, jež má nastoupit). Přijal Croce popud od filosofie praxe Antonia Labrioly?⁷⁵ V každém případě se u Croceho tato totožnost stala zcela něčím jiným, než je imanentní totožnost pro historický materialismus. To dokazují poslední díla Croceho z dějin eticko-politických. Věta, že německý proletariát je dědicem německé klasické filosofie, obsahuje právě totožnost mezi dějinami a filosofií; zrovna tak tomu je s větou, že filosofové dosud jen svět vysvětlovali a že nyní jde o to, aby ho také změnili.

Tato Croceho věta o totožnosti dějin a filosofie má velmi mnoho kritických důsledků: 1. Je nekompletní, jestliže se také netýká totožnosti dějin a politiky (za politiku nutno pokládat to, co se uskutečňuje, a nejen různé pokusy, které se stále opakují, ale z nichž některé se vůbec neuskuteční); 2. týká se tedy také totožnosti politiky a filosofie. Ale jestliže je nutno připustit tuto totožnost, jak je možno rozeznávat různé ideologie (podle Croceho se rovnají nástrojům politické činnosti) od filosofie? Rozlišení bude možné, ale jen kvantitativní, a nikoli kvalitativní. Kromě toho tyto ideologie budou „pravou“ filosofií, protože se stanou filosofickými „vulgarizacemi“, které vedou masy ke konkrétní činnosti, k přetváření skutečnosti. Budou masovým aspektem každé filosofické soustavy, která u „filosofa“ nabývá všeobecně abstraktních vlastností, mimo čas a mimo prostor, zvláštních vlastností původu literárního a protihistorického.

U Croceho je kritika pojmu historie hlavní: není u něho původu čistě knižního a vzdělaneckého? Jen ztotožnění dějin a politiky zbarvuje dějiny tohoto zabarvení. Jestliže je politik zároveň historikem (nejen ve smyslu, že dělá dějiny, ale i ve smyslu, že působením v přítomnosti interpretuje vlastně minulost), je historik politikem a v tom smyslu (to také se objevuje u Croceho) jsou dějiny vždy dějinami současnými, to jest politikou: ale Croce nemůže dojít až k tomuto nutnému závěru, protože vede ke ztotožnění dějin a politiky, a tedy i ideologie a filosofie.

Aktuální idealismus ztotožňuje ideologii a filosofii jen slovně (to je konec konců jen jeden z aspektů povrchní jednoty mezi skutečným a ideálním, mezi teorií a praxí atd., která je jeho postulátem); to je vlastně degradace tradiční filosofie vzhledem k stupni, na který ji povznesl Croce svou takzvanou dialektikou „rozdílů“. Tuto degradaci je vidět nejlépe na vývoji aktuálního idealismu, jak se jeví

u Gentillových žáků: Nuovi Studi Uga Spirita a A. Volpicelliho⁷⁶ jsou nejpádnejším dokladem tohoto jevu. Jednota ideologie a filosofie, pokud je chápána v této formě, vytváří novou formu sociologismu; není to ani historie ani filosofie, nýbrž je to směs abstraktních slovních schémat vyjadřovaných nudnými a napapouškovanými frázemi.

Odpor Croceho k této tendenci je vskutku „hrdinský“: Croce velmi živě cítí, že všechny moderní myšlenkové směry vedou k vítězné rehabilitaci filosofie praxe, to jest k úplnému převratu tradičního postavení filosofických problémů a k zániku filosofie pojaté tradičním způsobem. Croce se vzpírá všemi svými silami tlaku historické skutečnosti; projevuje přitom obzvláštní smysl pro nebezpečí a pro to, jak jim vhodně čelit. Proto je velmi důležité studovat jeho díla vydaná po roce 1919 až do dnešní doby. Croceho zaujetí vzniká v téže době jako první světová válka, o které sám tvrdí, že je „válkou historického materialismu“. Jeho stanovisko „nad vřavou“ je už do jisté míry příznakem tohoto zaujetí; je to jakési postavení ve střehu (za války si filosofie a ideologie padly v bouřlivé objetí). Také Croceho stanovisko ke knihám De Mana, Zibordiho atd. nelze jinak vysvětlit, protože je v křiklavém protikladu k jeho ideologickému a praktickému stanovisku předválečnému. Tento Croceho přesun z „kritické“ pozice na pozici čistě praktickou, která je přípravou k efektivní politické činnosti (v mezích daných okolnostmi a společenským postavením Croceho) je velmi příznačný. Jak důležitá mohla být jeho kniha o Dějinách Itálie? Něco možno vyvodit z Bonomiho knihy o Bissolatom, z knihy Zibordiho, o které jsme se zmínili, ze Schiaviho předmluvy ke knize De Mana atd. De Man tu také slouží jako jakýsi přechod.*

„Národní“ *původ Croceho historismu*. Je nutno prozkoumat, co vlastně znamená a jaké má oprávnění tvrzení u Edgara Quineta o ekvivalenci revoluce-restaurace v italských dějinách. Podle Daniela Mattalii** prý přijal Carducci toto Quinetovo tvrzení pod vlivem

* Je nutno si připomenout dopis Orazia Raimonda citovaný G. Castellanem v jeho *Introduzione allo studio delle opere di Benedetto Croce* (Úvod do studia děl Benedetta Croceho). Dopis svědčí o vlivu, který měl Croce v určitém prostředí, kam jeho vliv pronikal nekontrolovatelným způsobem. Vždyť Raimondo byl svobodný zednář, proniknutý zednářskou ideologií až do morku kostí, „francouzsky“ demokratický, jak vysvítá z jeho četných řečí, ale zvláště z jeho obhajoby paní Tiepolové (která zavraždila důstojnického sluhu Polidorioho), v níž je jasný jeho zednářský teismus v celé své šíři a zřejmosti.

** Gioberti in Carducci v časopise *Nuova Italia* z 20. listopadu 1931.

Giobertioho pojetí „národního klasicismu“.* Je nutno prozkoumat, zda je možno Quinetovo tvrzení srovnat s Cuocovou „pasívní revolucí“. Snad vyjadřují historický fakt, že ve vývoji italských dějin nebylo jednotného lidového působení a že se vývoj projevil jako reakce vládnoucích tříd proti ojedinelému, živelnému a neorganizovanému podvratnictví lidových mas, které vyústilo v „obnovení starého pořádku“, při kterém se tu a tam uplatnily nějaké ty požadavky zezdola, tedy v „pokrokové restaurace“ nebo v „revoluce-restaurace“ nebo spíše v „pasívní revoluce“. Mohlo by se říci, že vždy šlo o revoluce „guicciardiniovského člověka“ (ve smyslu De Sanctise), při nichž vedoucí třídy vždy zachránily pro sebe „to svoje“: Cavour, který byl svou povahou blízký Guicciardinimu, také „diplomaticky vyřešil revoluci guicciardiniovského člověka“.

Croceho historismus není proto nic jiného než jakýsi politický umírněný směr, který pokládá za jedinou platnou metodu politické činnosti metodu, ve které pokrok a historický vývoj vyplývá z dialektiky konzervace a novátorství. V moderním jazyce se toto pojetí nazývá reformismem. Sloučení konzervatismu a novotářství tvoří právě základ Giobertioho „národního klasicismu“, stejně jako tvoří základ literárního a uměleckého klasicismu poslední etapy Croceho estetiky. Ale tento umírněný reformistický historismus není naprosto žádnou vědeckou teorií, „pravým“ historismem. Je to jen odraz prakticko-politických směrů, je to ideologie ve špatném slova smyslu. Vždyť proč musí být „konzervace“ právě danou „konzervací“, proč se musí týkat právě tohoto, a ne jiného prvku minulosti? A proč mají být „iracionalisty“ a představiteli „antihistorismu“ ti, kdož nekonzervují právě tento určitý prvek? Jestliže je pravda, že pokrok je dialektika zachovávání starého a novotářství a že novotářství uchovává minulost tím, že ji překonává, je také pravda, že minulost je věc složitá, souhrn živého a mrtvého, ze kterého si nemůže ani jednotlivec ani nějaký politický směr vybrat apriorně to, co chce. Jestliže se stal výběr takovým způsobem (aspoň na papíře), nejde už o historismus, ale o čin libovůle, o projev jednostranné prakticko-politické tendence, která nemůže být podkladem pro nějakou vědu, nýbrž jen pro bezprostřední politickou ideologii. Co bude při dialektickém procesu z minulosti zachováno, nelze předem stanovit, nýbrž to vyplyne ze samotného procesu; pak to

* Rinnovamento, vyd. Laterza, III, p. 87. Primato, vyd. Utet, III, str. 1,5,6,7

bude mít ráz historické nutnosti, a nebude to následek libovolného výběru ze strany takzvaných vědců a filosofů. Kromě toho nutno zdůraznit, že síla ženoucí k novotám, pokud není faktem závislejícím na něčí libovůli, je už imanentně obsažena v minulosti, je to do jisté míry sama minulost, prvek minulosti, to, co je z minulosti živé a co se může dále vyvíjet, je to zachovávání — obnovení starého, obsahuje v sobě celou minulost, která je schopna dalšího vývoje a pokračování. Pro tento druh umírněných historiků (umírněný rozumíme ve smyslu politickém a třídním, to jest týkající se tříd, které spolupůsobily při „restauracích“ roku 1815 a roku 1848) bylo jakobínství iracionální a „prothistorie“ se rovnala jakobínství. Ale kdo bude moci dokázat historicky, že se jakobíni řídili jenom svou vlastní libovůli? Neexistuje všední historická poučka, že ani Napoleon ani obnovení francouzského království nezničily nic z toho, co „vykonali“ jakobíni? Nebo snad antihistorismus jakobínů bude pozůstávat v tom, že se z jejich iniciativy „zachovalo“ jen několik procent, a nikoli celých 100 procent? Nezdá se, že by se to dalo takto tvrdit, protože se dějiny netvoří matematicky a protože se žádná novátorská síla neprojevuje bezprostředně, nýbrž při všem je vždy racionalita a iracionalita, libovůle a nutnost; všude je „život“, to jest se svými nedokonalostmi i přednostmi, se svými protiklady a antitezemi.

Je nutno objasnit vztah Croceho historismu k umírněné tradici obrození a k reakčnímu myšlení „restaurace“. Nutno si všimnout, jak jeho pojetí hegelovské „dialektiky“ jí odňalo veškerou sílu a velkolepost, a udělalo z ní scholastickou slovní otázku. Croce má dnes tutéž funkci jako kdysi Gioberti; proto na něho také platí kritika obsažená v Bídě filosofie a ukazující na nepochopení hegelianismu. A přesto je hegelovský „historismus“ jedním z trvalých bodů a motivů v celé Croceho intelektuální a filosofické činnosti a jednou z příčin jeho úspěchů a vlivu po dobu třiceti let. Croce se zapojuje do kulturní tradice nového italského státu a uvádí národní kulturu k počátkům tím, že ji zbavuje všeho, co je provinciální a že ji očišťuje od všech nabubřelých podivínských nánosů pocházejících z obrození. Přesně stanovit historický a politický význam Croceho historismu znamená převést jej na jeho skutečný význam jako bezprostřední politické ideologie, to jest zbavit ho skvělé velkoleposti, kterou je obklopen jako projev objektivní vědy, jasného a nestranného myšlení, které je povzneseno nad všechnu bídu a náhodnosti každodenního zápasu, jako projev objektivní kontemplace věčného pohybu lidských dějin.

Je nutno také prozkoumat, zda není Croceho historismus svým způsobem jakousi formou, obratně maskovanou, předpojaté historie liberálně reformistické koncepce. Jestliže se může všeobecně tvrdit, že v syntezí je zachováno to, co je životné v tezi, která je překonána antitezí, nelze tvrdit bez svévole, co se zachová, co bude apriorně životné; jinak upadneme do ideologismu a do pojetí historie, která je předem napsaná. Co se podle Croceho uchovává z teze jako životné? Protože je Croce jen zřídka praktickým politikem, vystříhá se toho, aby vypočítával praktická zřízení, programatické koncepce, aby o nich tvrdil, že jsou „nedotknutelné“; ale přesto možno je vyvodit z celého jeho díla. Ale kdyby ani toto nešlo provést, zůstalo by stále jeho tvrzení, že „životná“ a nedotknutelná je liberální forma státu, to jest forma, která zaručuje každé politické síle možnost pohybovat se a svobodně bojovat. Ale možno zaměňovat tento empirický fakt s pojmem svobody, to jest historie? Jak možno žádat, aby zápasící síly „udržovaly“ zápas v určitých mezích (v mezích zachování liberálního státu), a přitom neupadly do svévole nebo do předsudků? V zápase „se nerozdílejí rány podle dohody“ a každá antiteze musí být nutně přímým protikladem teze až do té doby, dokud ji zcela nevyvrátí a úplně nenahradí. Chápat historický vývoj jako sportovní zápas, u kterého je soudce a při kterém se loajálně zachovávají pravidla, je jakási předem sestavená historie, v které se ideologie nezakládá na politickém „obsahu“, nýbrž na formě a způsobu zápasu. Je to ideologie, která se snaží oslabit antitezi, rozkouskovat ji na dlouhou řadu úseků, to jest redukovat dialektiku na proces reformistické evoluce „revoluce-restaurace“, v němž platí jen druhý termín, protože jde o to, jak zvnějška neustále opravovat organismus, který nemá vnitřně žádných předpokladů k záchraně. Ostatně by se mohlo říci, že podobné reformistické stanovisko je „lest Prozřetelnosti“, aby se urychlilo zrání vnitřních sil, které jsou zadržovány reformistickými praktikami.

Co nutno rozumět výrazem „materiální podmínky“ a „souhrn“ těchto podmínek? Jako „minulost“, „tradice“, konkrétně chápané, objektivně zjistitelné a „změřitelné“ metodami „všeobecně“ subjektivními, to jest právě objektivními. Činná přítomnost musí navazovat na minulost a dále ji rozvíjet; nemůže se nezapojit na „tradici“. Ale jak máme rozeznat „pravou“ tradici, „pravou“ minulost atd.? Tj. kdy je historie skutečnou historií, a nejen snahou dělat novou historií, která hledá v minulosti jen svoje tendenční ospravedlnění

jako „nadstavba“? Skutečnou minulostí je právě základna, protože je sama svědectvím, nevyvratitelným „dokumentem“ toho, co se stalo a co dále existuje jako nutná podmínka přítomnosti a minulosti. Budeme moci upozornit na to, že se při zkoumání „základny“ mohou někteří kritikové zmýlit pokládajíce za „životné“ to, co je mrtvé a co není zárodkem nového života; ale samotnou metodu nelze jen tak zamítnout. Možno připustit, že je možnost omylu, ale bude to omyl jednotlivých kritiků (politiků, státníků), ale nikoli omyl metody. Každá společenská skupina má svou „tradici“, svou „minulost“ a pokládá ji za jedinou a úplnou minulost. Ta skupina, která dokáže pochopit a ospravedlnit všechny tyto „minulosti“, a která proto bude umět zjistit skutečnou vývojovou linii, byť i kontradiktorickou, ale pohybující se v kontradikci, která bude schopna překonání, spáchá „nejméně chyb“, zjistí více „pozitivních“ prvků, o které se bude moci opřít při tvoření nových dějin.

Náboženství, filosofie, politika. Řeč, kterou pronesl Croce v estetické sekci Filosofického kongresu v Oxfordu (referát o tom se najde v časopise Nuova Italia z 20. října 1930), rozvíjí velmi ostře názory Croceho o filosofii praxe, které vyložil v Dějinách italského dějepiscevtví v 19. století. Jak máme posuzovat kriticky toto Croceho nejnovější stanovisko k filosofii praxe (jež je něco zcela nového proti tomu, které najdeme v jeho díle Historický materialismus a marxistická ekonomie)? Na to se nutno dívat ne jako na úsudek filosofa, nýbrž jako na politický akt bezprostředně praktického dosahu.

Je jisto, že ve filosofii praxe vznikl směr podřadnějšího rázu, na který se možno dívat vzhledem k pojetí zakladatelů tohoto učení jako na lidový katolicismus vzhledem ke katolicismu teologickému a intelektuálskému: jako se může lidový katolicismus vyjadřovat pomocí výrazů pohanských nebo vzatých z náboženství, které pro pověry a kouzelnictví stojí níže než katolicismus, tak se může úpadková filosofie praxe vyjadřovat výrazy „teologickými“ a transcendentními, to jest výrazy vzatými z filosofii předkantovských a předdescartovských. Croce si počíná jako zednářští protiklerikálové a vulgární racionalisté, kteří bojují proti katolicismu těmito srovnávaními a tím, že překládají tento vulgární katolicismus do „fetišistického“ jazyka. Croce upadá do téhož intelektuálského pojetí, které Sorel vytýkal Clemenceauovi, že posuzuje historické hnutí podle jeho propagandistické literatury a nechápe, že i nejjednější brožurky

mohou být výrazem nejdůležitějších a nejživotnějších myšlenkových hnutí.*

Je to pro filosofii projev síly nebo slabosti, jestliže překročí obvyklé meze omezených intelektuálních skupin a rozšíří se v širokých lidových masách, přizpůsobí se poněkud jejich mentalitě a ztrácí víceméně něco ze své síly? A co znamená fakt, že se takový světový názor takto šíří, zakořeňuje se a neustále se čas od času vzchopí a znova se zaskví? Je pověrou zkosnatělých intelektuálů, když věří, že světový názor možno vyvrátit kritikami rozumového rázu. Kolikrát se už mluvilo o „križi“ filosofie praxe! A co znamená tato ustavičná krize? Není snad projevem života, který postupuje negacemi negace? Co zachovalo lépe sílu obnovených teoretických pouček než věrnost lidových mas, které si osvojily názor, i když ve formě pověr a ve formě primitivní? Často se mluví o tom, že v některých zemích, kde se neuskutečnila náboženská reforma, je tento fakt právě příčinou regrese ve všech oblastech občanského života; ale přitom se ani nepozoruje, že právě rozšíření filosofie praxe je velkou reformou v moderní době, reformou intelektuální a morální, která dovršuje v národním měřítku to, co se podařilo uskutečnit liberalismu jen v omezených skupinách obyvatelstva. Právě analýza náboženství, kterou udělal Croce ve svých Dějinách Evropy, a pojem, který Croce o náboženství vypracoval, pomáhá lépe pochopit historický význam filosofie praxe a důvody, proč odolala všem těm útokům a dezercím.

Croceho stanovisko je stanoviskem renesančního člověka vůči protestantské reformaci, ale s tím rozdílem, že Croce se staví na stanovisko, které se historicky ukázalo falešným a reakčním, jak sám to ostatně také pomohl dokázat.** Možno chápat, že Erasmus mohl říci:

* S tímto úsudkem Sorelovým o Clemenceauovi možno srovnat úsudek Croceho o Giovannim Boterovi v jeho díle Dějiny barokního věku v Itálii. Croce uznává, že moralisté 16. století, i když byli ve srovnání s Machiavellim málo významní, představovali v politické filosofii „další vyšší stadium“. Intelektuálové trpí předsudkem, že měří historická a politická hnutí metrem intelektualismu, originality, „geniality“, to jest metrem dokonalého literárního výrazu a velkých skvělých historických osobností, místo aby je měřili historickou nutností a politickým uměním, to jest konkrétní a skutečnou schopností přizpůsobit prostředky cíli. Tento předpoklad vládne také v lidu, v určitých stupních politické organizace (na stupni charismatických vůdců) a často se zaměňuje s předpokladem o „řečníku“: politik musí být zároveň velkým řečníkem a velkým intelektuálem, musí mít „charisma“ génia atd. Tak se může dojít až k nižšímu stupni, který najdeme někde na venkově nebo u černochů, kde je nutno mít vousy, aby měl člověk nějaký vliv.

** I jeho žáci. Srovnej dílo De Ruggiera o Renesanci a reformaci.

„Kde se ukáže Luther, tam umírá kultura.“ Ale dnes je nepochopitelné, že Croce se staví na totéž stanovisko jako Erasmus; vždyť Croce sám zjistil, jak se z primitivní intelektuální hrubosti reformačního člověka vyvinula německá klasická filosofie a rozsáhlé kulturní hnutí, z něhož vznikl moderní svět. Ještě něco: Celé to rozebírání pojmu náboženství, které najdeme v Croceho díle Dějiny Evropy, je vlastně jen skrytá kritika maloměšťáckých ideologií (Orianiho, Missiroliho, Gobettiho, Dorsa atd.), které vysvětlují slabosti italského národního a státního organismu tím, že neprošel náboženskou reformou chápanou ve smyslu úzce konfesijním. Croce tím, že rozšiřuje a zpřesňuje pojem náboženství, ukazuje na mechaničnost a na abstraktní schematicismus těchto ideologií, které byly pouhými výmysly literátů. Právě proto se mu musí činit velmi vážná výtka, že nepochopil, že právě filosofie praxe se svým rozsáhlým masovým hnutím představovala a představuje historický proces podobný reformaci, a to v protikladu k liberalismu, který je vlastně jakousi renesancí omezenou na několik intelektuálních skupin a který do jisté míry kapituloval před katolicismem, takže nakonec jediná liberální strana, která má vliv, byla strana lidová, to jest nová forma liberálního katolicismu.

Croce vytýká filosofii praxe její „scientismus“, její „materialistickou“ pověru, její domnělý návrat k „intelektuálnímu středověku“. To jsou výtky, které adresoval Erasmus jazykem své doby luteranismu. Člověk renesance a člověk vytvořený vývojem reformace se spojili v moderním intelektuálovi typu Croceho; ale i když tento typ by nebyl pochopitelný bez reformace, sám není schopen pochopit historický proces, kterým se od „středověkého“ Luthera nutně došlo k Hegelovi; tak se Croce staví vůči velké intelektuální a morální reformě představované rozšířením filosofie praxe mechanicky na stanovisko Erasmo.

Toto Croceho stanovisko možno přesně studovat na jeho praktickém stanovisku ke konfesijnímu náboženství. Croce je svou podstatou protikonfesijní (nemůžeme říci protináboženský vzhledem k tomu, jak definoval náboženský fakt); pro velkou skupinu italských a evropských intelektuálů byla jeho filosofie, zvláště v jeho méně systematických projevech (jako jsou recenze, poznámky, atd. sebrané ve sbírkách jako *Cultura e vita morale*, *Conversazioni critiche*, *Frammenti di Etica* atd.) skutečnou a opravdovou intelektuální a morální reformou, jakou byla renesance. Sorel z četby Croceho* vyvodil tuto

* Viz Dopisy G. Sorela a B. Croceho uveřejněné v „Critica“ z r. 1927 a násl.

zásadu: „Žít bez náboženství“ (rozumí se bez náboženského vyznání). Ale Croce „nesestoupil k lidu“, nýbrž chtěl se stát prvkem „národním“ (tím se nestali mužové renesance na rozdíl od luteránů a kalvinistů), nechtěl vytvořit školu, která by (místo něho, protože on sám si chtěl ponechat dosti energie, aby mohl vytvořit vysokou kulturu) mohla zpopularizovat jeho filosofii tím, že by se mohla stát výchovným momentem i na obecných školách (tedy výchovným prvkem i pro dělníka a venkovana, to jest pro nejprostšího člověka z lidu). Snad to nebylo možné, ale stálo to za pokus; že se tento pokus nestal, má také svůj vlastní význam.

Croce v jedné ze svých knih napsal asi toto: „Nemůžeme vzít člověku z lidu jeho náboženství, aniž bychom je ihned nenahradili něčím, co by uspokojilo jeho požadavky, pro které náboženství vzniklo a pro které ještě dodnes trvá.“ V tomto tvrzení je kus pravdy, ale není to vlastně přiznání idealistické filosofie k tomu, že se nemůže stát integrálním (a národním) světovým názorem? Jak by se mohlo odstranit náboženství z povědomí člověka z lidu a přitom mu za ně nic nedat? Je v tomto případě možno jen ničit a přitom něco nového nevytvořit? Je to nemožné. Vulgárně zednářský antiklerikalismus dává lidu místo náboženství (pokud je úplně odstraní) nový světový názor; jestliže tento názor je primitivní a hrubý, znamená to, že náboženství, které bylo nahrazeno, bylo ještě primitivnější a hrubší. Ale Croceho tvrzení je jen jakýsi pokrytecký způsob vyjádření starého názoru, že lid potřebuje náboženství. Gentile zavedl méně pokrytecky a důsledněji vyučování náboženství do obecných škol (ale ve skutečnosti se šlo ještě dále, než chtěl Gentile: vyučování náboženství se rozšířilo i na školy střední); své počínání ospravedlnil hegelovským pojetím náboženství jako filosofii dětství lidstva, jež se tak stalo pouhým sofismatem aplikovaným na nynější dobu a službou klerikalismu.*

Nutno si připomenout fragment „Etiky“ o náboženství. Proč jej Croce více nerozvinul? Snad to bylo nemožné. Dualistický světový názor a koncepce „objektivity vnějšího světa“, které se v lidu zakořenily vlivem náboženství a tradičních filosofii, které se staly „obecným způsobem myšlení“, nemůže se vykořenit a nahradit, leda novým názorem, který by byl úzce spjat s politickým programem a s pojetím dějin, které by lid pokládal za výraz svých životních

* Srovnej školské osnovy Croceho, které nebyly přijaty pro pád Giolittioho vlády roku 1920—1921. Ale co se týče náboženství, nelišily se, pokud se pamatují, příliš mnoho od osnov Gentilových.

potřeb. Nyní nelze už myslet na život a na rozšíření filosofie, která by zároveň nebyla politikou, která by byla úzce spjata s hlavní činností v životě lidových vrstev i s prací, a která by se nebyla do určité míry nutně spjala s vědou. Tento nový názor může se zdát zprvu pověrou a mít primitivní formu, jakou mělo prvotní mytologické náboženství, ale bude mít jistě v sobě a v intelektuálních silách, které jsou v lidu, prvky, které pomohou překonat toto primitivní stadium. Tento názor spojuje člověka s přírodou pomocí techniky; přitom udržuje jeho převahu a povzbuzuje ho v jeho tvůrčí práci, tedy přispívá k vývoji ducha a dějin.*

K otázce vztahů mezi idealismem a lidem je zajímavý tento úryvek z Missiroliho**77: „Je pravděpodobné, že někdy obecný způsob nazírání žáků a zdravý smysl učitelů jiných předmětů než filosofie dají spíše za pravdu teologovi než filosofovi i proti logice tohoto, zvláště jestliže bude stoupencem absolutního idealismu. Nechtěl bych v případné diskusi před nezavěšeným obecnstvím být nucen hájit moderní filosofii. Lidstvo je vesměs ještě na stanovisku aristotelovském a obecné mínění schvaluje ještě stále onen dualismus, který je typický pro řecko-křesťanský realismus. Nikdo nepochybuje, že poznávat je ‚vidět‘ spíše než ‚dělat‘, že pravda je mimo nás, že existuje v sobě a pro sebe, že není náš výtvor, že ‚příroda‘ a ‚svět‘ jsou nedotknutelnou skutečností; kdo by tvrdil opak, vydává se v nebezpečí, že bude pokládán za blázna. Obhájci objektivity vědění, nejuzůvňější obhájci pozitivní vědy, vědy a Galileovy metody proti gnoseologii absolutního idealismu jsou dnes mezi katolíky. To, co Croce nazývá pseudopojmem, a to, co definuje Gentile jako abstraktní myšlení, jsou posledními tvrzemi objektivismu. Odtud snaha, čím dále tím viditelnější, katolické kultury využít pozitivní vědy a zkušenosti proti nové metafyzice absolutna. Není vyloučeno, že se katolické myšlení omladí útekem do tvrze experimentálních věd. Už třicet let se namáhají jezuité, aby odstranili rozpory — ve skutečnosti způsobené jen dvouznačností — mezi náboženstvím a vědou; ne nadarmo poznamenal Georges Sorel v jednom svém díle dnes velmi vzácném, že mezi všemi vědci jen matematikové jsou jediní, pro které zázrak nemá v sobě nic zázračného.“***

* Srovnej článek M. Missirolloho o vědě, otištěný v časopise Ordine Nuovo s poznámkami Palmira Togliattiho.

** Srovnej Italia Letteraria z 23. března 1930; Calendario: Religione e filosofia.

*** Tento názor Missirolloho na vztahy mezi experimentálními vědami a katolicismem není u něho vyhraněný; jeho hypotéza o nich se nezakládá na skutečných

Croceho stanovisko ke katolicismu se zpřesnilo po roce 1925 a bylo znovu formulováno velmi jasně v jeho Dějinách Evropy v 19. století, které byly dány papežem na index. Croce se už před několika lety divil, proč jeho díla nebyla dána na index; ale proč by se to mělo stát? Konkregace Indexu (která je konec konců jen Svatá inkvizice) postupuje opatrně a obezřetně. Dává na index knihy bezvýznamné a varuje se co nejvíce upozorňovat na knihy velkých intelektuálů jako na odporující víře. Omluví to velmi pohodlně: na Index mají přijít automaticky všechny knihy, které odporují určitým principům zdůrazněným v úvodu různých vydání Indexů. Tak se rozhodla dát na index díla d'Annunziova teprve tehdy, až se vláda rozhodla, že pořídí národní vydání všech jeho spisů; u Croceho to bylo až při Dějinách Evropy. Vskutku Dějiny Evropy jsou prvním dílem Croceho, ve kterém jeho protináboženské názory nabývaly významu praktické politiky a měly nebyvalý ohlas.

Nedávné stanovisko Croceho vůči filosofii praxe (jeho nejvýznamnějším projevem byla dosud řeč, kterou pronesl v sekci estetiky na Oxfordském kongrese) je nejen popřením (ale i úplným opakem) původního stanoviska, které zaujal Croce před rokem 1900 (když psal, že jméno „materialismus“ je jen pouhé rčení a když polemizoval s Plechanovem, dává za pravdu Langemu, že nemluvil o filosofii praxe ve svých Dějinách materialismu); tento obrat není logicky ospravedlněn; zrovna tak není oprávněno popření bývalé vlastní fi-

faktech. Ve svém díle *Date a Cesare* (Dávejte císaři...) mluví Missioli o kultuře mnichů v Itálii; obraz, který zde o tom podává, není příliš lichotivý a není nikterak nebezpečný pro laickou kulturu. V nedávné odpovědi na referendum časopisu *Saggiatore* předvídá Missioli, že se v budoucnu v Itálii rozšíří neobyčejně přírodní vědy na úkor spekulativního myšlení, že ve stejné době přijde vlna antiklerikalismu, takže dojde k tomu, že vývoj experimentálních věd bude v protikladu k náboženským proudům. Nezdá se přesně tvrdit, aspoň pro Itálii, že jezuité tam pracují už třicet let, aby smířili vědu a náboženství. V Itálii je novoscholastická filosofie, která si to vzala za úkol, představována spíše františkány (kteří shromáždili na milánské universitě *Sacro Cuore* mnoho laiků) než jezuitu, mezi nimiž nacházíme zvláště mnoho odborníků na experimentální psychologii a na metody učeného bádání (na biblickou vědu atd.). Ale máme dojem, že jezuité (alespoň ti, kteří jsou seskupeni kolem časopisu *Civiltà Cattolica*) se dívají s určitým podezřením na vědecká studia a také na universitu *Sacro Cuore* proto, že její profesori koketují poněkud příliš s moderními myšlenkami (časopis *Civiltà Cattolica* neopomine nikdy zkritizovat, jakmile se někdo přiblíží příliš k darwinismu atd.). Ostatně novoscholastikové shromáždění kolem Gemelliho koketovali dosti mnoho s Crocem a s Gentilem a přijali od nich některé teorie: dílo monsignora Olgiatiho o Karlu Marxovi (z roku 1920) vychází z kritického materiálu Croceho a páter Chiochetti, který napsal knihu o Crocem, přijímá od něho učení o praktickém původu omylu, které nemůže být odděleno od Croceho systému.

losofie (aspoň nejdůležitější její části), pokud byl Croce filosofem praxe, „aniž to věděl“.*

Některé otázky, které si klade Croce, jsou čistě slovní. Když píše, že nadstavby se chápou jako „zdaní“, nemyslí, že to může prostě znamenat něco stejného jako jeho tvrzení o „nedefinitivnosti“, „historičnosti“ každé filosofie? Když se mluví z důvodů „politických“, praktických, aby byla společenská skupina osvobozena z hegemonie jiné skupiny, o „iluzi, jak možno bona fide směřovat výrazy polemické s principem gnoseologickým? A jak vysvětluje Croce „nedefinitivnost“ filosofie? Na jedné straně vyslovuje toto tvrzení jen tak a ospravedlňuje je jen všeobecným principem „dění“, na druhé straně však tvrdí (to už před ním tvrdili jiní), že filosofie není něco abstraktního, ale řešením problémů, které neustále předkládá k řešení skutečnost neustále se vyvíjející. Filosofie praxe se naopak snaží ospravedlnit historičnost filosofie konkrétními dějinami, nikoli jen všeobecnými poučkami; vždyť tato historičnost je dialektická, protože z ní plyne zápas systémů, zápas různých názorů, jak pohlížet na skutečnost; a bylo by zvláštní, kdyby ten, kdo je přesvědčen o platnosti své vlastní filosofie, pokládal za konkrétní, a nikoli za iluzorní víru svých protivníků (a o to právě jde, protože jinak by museli filosofové praxe pokládat své vlastní názory za iluzorní a být buď skeptiky, nebo agnostiky). Ale nejzajímavější ze všeho je toto: učení o praktickém původu omylu, které hlásá Croce, je jen filosofie praxe redukováná na dílčí učení. V tomto případě je Croceho *omyl iluzí* filosofů praxe. *Omyl a iluze* musí v této filosofii znamenat jen „historickou kategorii“, která se mění působením praxe, to jest potvrzuje nejen historičnost filosofie, nýbrž také realisticky vysvětluje všechny subjektivistické koncepce skutečnosti. Teorie o nadstavbách je jen filosofické a historické překonání subjektivistického idealismu. Vedle učení o praktickém původu omylu je nutno klást teorii o politických ideologiích, které Croce vysvětluje jako praktické nástroje akce; ale kam až sahají hranice toho, co nutno chápat jako ideologii v Croceho úzkém slova smyslu a jako ideologii ve smyslu filosofie praxe, to jest jako celek nadstaveb? Také i v tomto případě sloužila filosofie praxe Crocemu k vytvoření zvláštní doktríny. Jestliže je podle Croceho „omyl“ „ideologie jako praktický nástroj činnosti“, mohou být omylem celé filosofické systémy, protože byly vymyšleny z praktických

* Srovnej Gentilův článek o této věci v jeho díle *Saggi Critici*, druhá řada, vyd. Valecchi, Florencie.

příčin a ze sociálních potřeb. I když o tom přímo Croce nepsal, nebylo by divu, kdyby vykládal mytologická náboženství z praktických důvodů a kdyby tak na jedné straně vysvětlil jejich omylnost, a na druhé straně jejich houževnatý odpor vůči kritikám laických filosofí, protože takové poznámky v tomto smyslu mohli bychom u něho najít (Machiavelli snad už tím, že chápal náboženství jako nástroj vlády, vyslovil nepřímou tezi o praktickém původu náboženství).

Croceho tvrzení, že filosofie praxe „odtrhuje“ základnu od nadstavby, čímž znovu oživuje teologický dualismus a předpokládá „neznámého boha — základnu“, není přesné a nemá v sobě nic originálního. Obvinění z teologického dualismu a z rozrušování procesu skutečna je bezdůvodné a povrchní. Je zajímavé, že takové obvinění pochází právě od Croceho, který zavedl pojem dialektiky rozdílů a který je právě stále obviňován stoupenci Gentila, že rozrušil proces reálna. Ale necháme-li toto stranou, není pravda, že filosofie praxe „odtrhuje“ základnu od nadstavby; vždyť chápe jejich vývoj jako naprosto úzce spjatý a nutně na sobě vzájemně závislý. Základnu nelze ani metaforicky srovnávat „s neznámým bohem“: základna je chápána velmi realisticky, takže může být studována metodami přírodních a exaktních věd; právě pro její „hutnost“, kterou lze objektivně kontrolovat, byla tato koncepce dějin pokládána za „vědeckou“. Je snad základna chápána jako něco neměnného a absolutního, a nikoli jako sama skutečnost v pohybu? Neukazuje tvrzení Tezí o Feuerbachovi, že „vychovatel musí být sám nejprve vychován“, nutný vztah aktivního působení člověka na základnu a nezdůrazňuje tím jednotu procesu reálna? Pojem „historického bloku“ vytvořený Sorelem vystihl přesně tuto jednotu, kterou hlásá filosofická praxe. Je nutno zdůraznit, jak byl Croce obezřelý a opatrný v prvních studiích sebraných v jeho Historickém materialismu a marxistické ekonomii, s jakou rezervou vyslovil své kritiky a své výklady (bude zajímavé zaznamenat všechny tyto obezřetné výroky) a jak naproti zcela rozdílná je jeho metoda v jeho posledních dílech, které, kdyby trefily do černého, ukázaly by, co času zbytečně ztratil v první etapě svého vývoje a jak byl zprvu podivuhodně primitivní a povrchní. Dříve se snažil Croce aspoň logicky ospravedlnit své obezřetné výroky, kdežto nyní se vyjadřuje jednoznačně a nemyslí, že by bylo třeba nějaké ospravedlnění. Snad by se mohl praktický původ jeho nynějšího omylu najít v tom, že před rokem 1900 si pokládal za čest být pokládán také za politického stoupence filosofie praxe, protože tehdy bylo toto hnu-

třpro historickou situaci jakýmsi spojencem liberalismu, kdežto nyní se situace úplně změnila a některé žertíky by se mohly stát nebezpečnými.

Souvislost mezi filosofií, náboženstvím a ideologií (ve smyslu Croceho). Jestliže máme náboženstvím rozumět světový názor (filosofii) s patřičnou normou chování, jaký pak rozdíl může potom existovat mezi náboženstvím a ideologií (čili nástrojem jednání) a v poslední řadě mezi ideologií a filosofií? Existuje nebo může existovat filosofie bez příslušné morální vůle? Možno chápat dva aspekty religiozity, filosofii a normu chování odtrženě od sebe nebo mohly být někdy pochoopeny odtrženě od sebe? Jestliže jsou filosofie a morálka stále spolu spjaty, proč musí logicky filosofie předcházet praxi, a nikoli obráceně? Není pošetilé takovéto položení otázky a nemělo by se z toho vyvodit, že „historičnost“ filosofie znamená prostě jen její „praktičnost“? Možno snad říci, že se Croce dotkl tohoto problému ve svých Kritických rozhovorech (I. díl, str. 298—300), kde analyzuje některé poznámky k Feuerbachovi a dochází k závěru, že se v nich „o předcházející filosofii“ vyjadřují „ne snad už jiní filosofové, jak by se dalo očekávat, ale praktičtí revolucionáři“; že Marx „nejen postavil na hlavu filosofii Hegelovu, ale každou filosofii jako takovou; že filosofování nahradil praktickou činností“. Ale což zde nejde o požadavek nahradit „scholastickou“ filosofii čistě teoretickou a kontemplativní filosofií, která by vytvořila příslušnou morálku, vůli, která směřuje k uskutečnění a která by se konečně s ní ztotožnila? Teze číslo 11:⁷⁸ „Dosud filosofové jen svět různě vykládali; nyní jde o to změnit jej“ se nemůže vykládat jako zamítnutí každého druhu filosofie, ale jen jako odpor proti filosofům a proti jejich papouškování a jako energické potvrzení jednoty teorie a praxe. Že takový výklad ze strany Croceho je kriticky neúčinný, možno vidět i z toho, že i když připustíme absurdní hypotézu, že chtěl Marx „nahradit“ filosofii jako takovou praktickou činností, bylo by nutno se „vytásit“ s pádným důkazem, že nelze popřít filosofii, leč tím, že filosofujeme, to jest, že tvrdíme to, co jsme chtěli popřít. Croce také vskutku přiznává (totiž uznával) v jedné poznámce k svému dílu Historický materialismus a marxistická ekonomie výslovně jako opodstatněný požadavek vytvořit filosofii praxe, který vyslovil Antonio Labriola.

Tento výklad Tezí o Feuerbachovi jako požadavku jednoty teorie a praxe, a tedy jako ztotožnění filosofie s tím, co nazývá Croce nyní náboženstvím (to jest světovým názorem s příslušnou normou

chování) — což konec konců není nic jiného než tvrzením o historičnosti filosofie vyjádřené v termínech o absolutní imanenci, „absolutní pozemskosti“ — možno také zdůvodnit proslulou poučku, že „německé dělnické hnutí je dědicem německé klasické filosofie“, která už neznamenaá, jak píše Croce: „dědice, který by nepokračoval už v díle svého předchůdce, nýbrž který by se ujal dalšího díla povahy rozdílné a opačné“, nýbrž znamená vlastně, že „dědic“ pokračuje v díle svého předchůdce, ale pokračuje v něm „prakticky“, protože vyprostil aktivní vůli, která přeměňuje svět, z pouhé kontemplace; a právě v této praktické činnosti je obsaženo také „poznání“, že jen v praktické činnosti je „pravé poznání“, a ne „scholastika“. Z toho se také vyvozuje, že typické pro filosofii praxe je to, že je názorem lidových mas, že je kulturou mas, které „jednají jednotně“, to jest že obsahuje normy chování nejen myšlenkově všeobecné, nýbrž „zevšeobecněné“ ve společenské skutečnosti. Činnost „individuálního“ filosofa se musí proto chápat jen ve vztahu k této společenské jednotě, to jest také jako politika, jako funkce politického řízení.

Také i zde se ukazuje, jak dovedl Croce obrátit k svému prospěchu studium filosofie praxe. Co je vlastně ve skutečnosti Croceho teze o totožnosti filosofie a historie jiného, než Croceho způsob vyložit tento problém, který už najdeme v Poznámkách k Feuerbachovi a na který poukázal Engels ve svém díle o Feuerbachovi? Pro Engelse je „historie“ praxe (pokusy, výroba), pro Croceho je „historie“ zase pojem spekulativní. To znamená, že Croce šel touto cestou opačným směrem: od spekulativní filosofie se došlo ke „konkrétní a historické“ filosofii, to jest k filosofii praxe. Croce převedl zpět do spekulativního jazyka pokrokové vymoženosti filosofie praxe; a v tomto zpětném překlada je hlavní podstata jeho myšlení.

Ještě daleko přesněji a jasněji je vidět význam, který dala filosofie praxe hegelovské tezi o tom, že se filosofie mění v dějiny filosofie, to jest tezi o historičnosti filosofie. Z toho vyplývá nutnost, že je nutno popřít „filosofii absolutní“ čili abstraktní a spekulativní, to jest filosofii, která vzniká z předešlé filosofie a po ní dědí takzvané „nejdůležitější problémy“, jakož i nutno zamítnout sám „filosofický problém“, který se stává proto problémem historickým, jak vznikají a vyvíjejí se určité filosofické problémy. Na první místo nastupuje praxe, skutečné dějiny změn společenských vztahů, z nichž tedy (a tedy konec konců z ekonomie) vznikají (nebo vyplývají) problémy, které si filosof klade a které řeší.

Pokud jde o širší pojetí historičnosti filosofie, to jest že je filosofie „historická“, pokud se šíří, pokud se stává pojetím skutečnosti u společenské masy (s příslušnou etikou), je samozřejmé, že filosofie praxe studuje přes „překvapení“ a „pohoršení“ Croceho u filosofů právě „to, co není filosofické: praktické tendence, společenské i třídní síly, které tyto filosofové reprezentují. Proto objevovali v materialismu osmnáctého století tehdejší francouzský život, obrácený vesměs k přítomnosti, k pohodlí a k užítkovosti; v Hegelovi objevovali pruský stát; ve Feuerbachovi ideály moderního života, na jejichž výši se ještě německá společnost nepovznesla; u Stirnera obchodnickou duši; u Schopenhauera maloměšťačtví atd.“

Ale neznamenalo to právě „pohistoričtění“ jednotlivých filosofických směrů, hledání historického spojení mezi filosofy a historickou skutečností, která je inspirovala? Bude možné říci (vskutku se tak říká): není „filosofie“ vlastně to, co „zbude“ po takové analýze, kterou se zjišťuje, co je „sociální“ v díle filosofů? Prozatím nutno tento požadavek si postavit a myšlenkově ho ospravedlnit. Nejprve nutno rozeznat to, co je sociální a „historické“ v určité filosofii, co odpovídá požadavkům praktického života, požadavkům, které by nebyly svévolné a vymyšlené (jistě není jen tak snadno toto zjistit, zvláště jestliže chceme tak učinit bezprostředně bez větší perspektivy); potom nutno zhodnotit tento „zbytek“, který potom nebude tak velký, jak by se mohlo zdát na první pohled, jestliže bychom byli vyšli z Croceho předsudku, že je to jen hloupost a zbytečnost. Je samozřejmé, že historický požadavek chápe každý jednotlivý filosof individuálně a osobně a že osobnost filosofa zasahuje silně do konkrétní výrazové formy jeho filosofie. Také nutno připustit, že tyto individuální znaky jsou důležité. Ale co bude znamenat, že jsou důležité? Nebude to důležitost pouze metodická a funkční, protože jestliže je pravda, že se filosofie nevyvíjí z jiné filosofie, nýbrž je jen ustavičným řešením problémů, které předkládá historický vývoj, je také pravda, že nemůže žádný filosof nedbat filosofů, kteří byli před ním; ostatně každý filosof si obvykle počíná, jako by jeho filosofie byla polemikou nebo pokračováním předešlých filosofických směrů, konkrétních individuálních děl předešlých filosofů. Také někdy je „výhodné“ předložit objev nějaké pravdy, jako by to bylo jen pokračováním předešlé teze jiného filosofa, protože je výhodné zapojit se do zvláštního vývojového procesu zvláštní vědy, na níž se spolupracuje.

V každém případě je jasné, jaký byl teoretický nexus, pro který

filosofie praxe obrací na hlavu hegelovství, na které navazuje, ačkoli přitom nechtěla, jak se domnívá Croce, „odstranit“ každý druh filosofie. Jestliže je filosofie historií filosofie, jestliže je filosofie „historií“, jestliže se vyvíjí filosofie, protože se vyvíjejí všeobecné dějiny světa (to znamená společenské vztahy, ve kterých žijí lidé), a ne snad proto, že po velkém filosofu přichází ještě větší filosof, atd., je jasné, že když se prakticky vytvářejí dějiny, vytváří se také „implicitní“ filosofie, která se stane explicitní, jakmile ji filosofové souhrnně zpracují; vznikají problémy poznání, které dříve nebo později najdou vedle „praktické“ formy řešení i formu teoretickou, a to zásluhou specialistů. Ale nejprve má naivní formu lidového obecného způsobu myšlení, to jest praktických faktorů historických změn. Je vidět, jak stoupenci Croceho si nedovedou položit řádně tuto otázku a jak se zbytečně diví některým událostem*: „...objevuje se paradoxní fakt, že ideologie hrubě a suše materialistická vyvolává v praktickém životě touhu po ideálu, nadšení pro obnovu**, které nelze upřít určitou (!) upřímnost.“ Pak jsou nuceni se uchýlit k abstraktnímu vysvětlení: „Toto všechno je pravdivé principiálně a také blahodárné, protože to ukazuje, že lidstvo disponuje velkými vnitřními zdroji, které se ukáží v okamžiku, kdy by je povrchní uvažování negovalo.“ Také používají takovýchto běžných hříček formální dialektiky: „Náboženství materialismu právě proto, že je náboženství, není už hmotou (?); hospodářský zájem, když je povýšen na etiku, není už čistou ekonomikou.“ Tento podivínský vynález De Ruggiera se zřejmě vztahuje na Croceho poučku, podle které každá filosofie jako taková je jen pouhým idealismem. Ale když přijímáme tuto tezi, proč najednou tolik slov? Je to snad jen pro otázku terminologie?***

Učení o politických ideologiích. Jeden z bodů Croceho učení, který

* Srovnej De Ruggierovu recenzi knihy Arthura Feilera v časopise *Critica* z 20. března 1932.

** Masaryk ve své knize vzpomínek (*La résurrection d'un état. Souvenir et réflexion, 1914—1918*, Paris, Plon) uznává kladný přínos historického materialismu prostřednictvím skupiny, která ho představuje, v tom, že přispěl k zaujetí nového aktivního stanoviska k životu, k oživení podnikavosti a iniciativy v oblasti, kde dříve teoreticky kázal nutnost náboženské reformy.

*** K poznámce De Ruggiera možno přičinit jiné kritické poznámky, které se také mohou týkat Croceho: 1. Spekulativní filosofové, když nedovedou vysvětlit nějaký fakt, hned se chytře uchýlí k obvyklé prozřetelnosti, která samozřejmě dovede vysvětlit všechno; 2. jak povrchní je „filologická“ informovanost De Ruggiera, který by se jistě styděl, kdyby neznal všechny doklady týkající se nepatrného historického faktu týkajícího se filosofie, ale který se zcela klidně neinformuje o velkých událostech, na které naráží ve své recenzi. Pozice, o které mluví De Ruggiero,

zasluhuje největší pozornosti a který je nutno prozkoumat, je jeho učení o politických ideologiích. Proto nestačí číst jeho *Elementy politiky* s dodatkem, ale je nutno si vyhledat všechny recenze otištěné v časopise *Critica*.*

Croce nejprve tvrdil ve svém *Historickém materialismu* a marxistické ekonomii, že filosofie praxe je jen slovní obrat a že Lange udělal dobře, když o ní nemluvil ve svých *Dějínách materialismu***; ale později změnil důkladně svůj názor aspoň do jisté míry a za základ svého nového revidovaného názoru přijal vlastně definici profesora Stammlera týkající se Langeho, o které Croce ve svém díle *Historický materialismus a marxistická ekonomie* píše takto: „Jako filosofický nespočívá v tvrzení, že tělesná fakta mají vliv na fakta duševní, nýbrž v tom, že z fakt duševních dělá jen pouhé ireálné zdání faktů tělesných, tak ‚filosofie praxe‘ musí spočívat v tvrzení, že ekonomie je pravá skutečnost a právo je jen klamné zdání.“ Zde pokládá Croce nadstavby za pouhé zdání a za iluze; ale je tato změna Croceho myšlení opodstatněna a odpovídá jeho filosofické činnosti?

Croceho učení o politických ideologiích pochází zřejmě z filosofie praxe; politická ideologie jsou praktické výtvořiny, nástroje politického řízení, to jest mohlo by se říci jsou pro ovládané pouhými iluzemi, prostým klamem, kdežto pro vládnoucí jsou vědomým a úmyslným klamáním. Pro filosofii praxe nejsou však ideologie něčím svévolným: jsou to skutečné historické fakty, proti kterým nutno bojovat a které nutno odhalovat jako nástroje vlády, ne snad z důvodů mravnosti atd., nýbrž právě z důvodů politického boje: aby se intelektuálně stali ovládaní nezávislí na vládnoucích, aby byla vyvrácena jedna hegemonie a aby byla vytvořena jiná, jako nutný moment změny

pro kterého ideologie „hrubě a suše materialistická“ vyvolá v praxi touhu po ideálu, není v dějinách naprosto nová: stačí poukázat na teorii o predestinaci a boží milosti u kalvinistů a na to, jak způsobila velký rozkvět iniciativy. Nábožensky vzato je to totéž, nač naráží De Ruggiero, ale De Ruggiero to nedovede pochopit snad proto, že uvažuje ještě příliš katolicky a protidialekticky. Srovnej také, jak katolík Jemolo nemůže ve svých *Dějínách jansenismu* v Itálii pochopit tuto atavistickou přeměnu teorie o boží milosti, nezná naprosto žádnou příslušnou literaturu a ptá se, jak se mohl Anzilotti dopustit takového šprýmařství.

* Mezi jinými recenzemi si nutno všimnout recenze knihy *Le Ideologie politiche (Politické ideologie)* Malagodiho, který věnoval jednu kapitulu Crocemu. Tyto recenze roztroušené po časopisech snad budou sebrány ve 3. a 4. díle jeho *Kritických rozhovorů*.

** Ke vztahům mezi Langem a filosofií praxe, které byly velmi neujasněné a kolísavé, srovnej studii *La dialettica nella natura (Dialektika v přírodě)* R. D'Amrosia v časopise *Nuova Rivista Storica*, 1932, str. 223—252.

praxe. Zdá se, že se Croce více blíží vulgárnímu materialistickému výkladu než filosofie praxe.

Pro filosofii praxe jsou nadstavby skutečností (nebo se jí stávají, když nejsou pouhými výmysly jednotlivců) objektivní a účinnou; tvrdí jasně, že si lidé uvědomují své společenské postavení, a proto i své úkoly na poli ideologií, což je nemalé potvrzení skutečnosti. Filosofie praxe je nadstavba, je oblastí, kde si určité společenské skupiny uvědomují své společenské bytí, svou vlastní sílu, své vlastní úkoly, svou vlastní budoucnost. V tomto smyslu je oprávněné tvrzení Croceho (Historický materialismus a marxistická ekonomie, 4. vyd., str. 118), že „filosofie praxe je jak dokonaná historie, tak historie, která je v procesu vznikání“.

Mezi filosofií praxe a ostatními filosofickými směry je však tento základní rozdíl: jiné ideologie jsou výtvary anorganické, protože jsou kontradiktorické a mají smířit protilehlé a protikladné zájmy; jejich „historičnost“ bude krátká, protože vyniknou jejich protiklady po každé, když se jich použije. Naproti tomu filosofie praxe se nesnaží rozřešit smírně rozpory, které existují mezi historií a společností, vždyť je to teorie právě o těchto rozporech. Není také nástrojem vlády vládnoucích skupin, protože není určena k tomu, aby vykonávala nadvládu nad podřízenými skupinami. Je právě výrazem těchto podřízených tříd, které se samy chtějí vychovat, aby mohly vládnout a které mají zájem, aby seznaly všechny pravdy, i nepříjemné, a aby se vyhnuly klamům vyšší třídy (nemožné), a tím spíše sebe samých. Kritika ideologií se týká u filosofie praxe všech nadstaveb; tvrdí se, že jsou odsouzeny k rychlému zániku, jestliže směřují k zastírání skutečností, tj. boje a protikladů, a to i tehdy, když jsou „formálně“ dialektické (jako croceovství), tj. když rozvíjejí pojmovou a spekulativní dialektiku a nevidí dialektiku v samém historickém dění.

Všimněme si stanoviska Croceho v předmluvě k jeho Historickému materialismu a marxistické ekonomii z roku 1917: píše tam, že jsme zakladateli filosofie praxe zavázáni díkem, protože nás učinil necitelnými ke klamným svodům Spravedlnosti a Lidství. A proč ne k svodům Svobody? Vždyť Svoboda byla také prohlášena Crocem za bohyni a sám se stal veleknězem náboženství svobody.

Nutno poznamenat, že ideologie neznačí totéž u Croceho a ve filosofii praxe. U Croceho je její význam poněkud neurčitě zúžen, ačkoli pro svůj pojem „historičnosti“ také filosofie nabývá významu ideologie. Možno říci, že pro Croceho jsou tři stupně svobody: svoboda

ekonomická a politický liberalismus, které nejsou ani ekonomická věda, ani politická věda (ačkoli o politickém liberalismu se Croce příliš nešlší), nýbrž právě bezprostřední „politické ideologie“; náboženství svobody; idealismus. Náboženství svobody, které je jako každý světový názor nutně spjat s příslušnou etikou, by nemělo být vědou, ale ideologií. Čistou vědou by pak byl pouze idealismus, protože Croce tvrdí, že všichni filosofové nemohou jako takoví nebýt idealisty, ať už chtějí či nechtějí.

Pojem konkrétní (historické) hodnoty nadstaveb ve filosofii praxe musí být prohlouben a musí být přiblížen Sorelovu pojmu „historického bloku“. Jestliže si lidé uvědomují své společenské postavení a své úkoly na poli nadstaveb, znamená to, že mezi základnou a nadstavbou existuje nutné a vitální spojení. Bylo by zapotřebí prozkoumat, proti kterým historiografickým směrům reagovala filosofie praxe v okamžiku svého založení a jaké byly nejrozšířenější názory v té době, týkající se také ostatních věd. Na stopu nás mohou uvést obrazy a metafory, ke kterým se uchylují často zakladatelé filosofie praxe: tvrzení, že ekonomie je pro společnost totéž co anatomie pro biologické vědy. Je nutno také si připomenout boj, který nastal v přírodních vědách, aby byly z vědy odstraněny klasifikační zásady založené na vnějších a nepodstatných prvcích. Všichni by dnes protestovali, kdyby byla zvířata klasifikována podle barvy kůže, srsti nebo peří. Jistě nelze říci, že barva lidské pleti (a také typ tělesné krásy historicky převažující) je pouhá iluze a že jen kostra a anatomie jsou pouhá skutečnost; přece však se dlouhou dobu tvrdilo něco podobného. Tím, že se zdůrazňovala funkce kostry a anatomie, nechtělo se říci, že pro muže (a tím méně pro ženu) je lhostejný jejich tělesný zevnějšek. A abychom pokračovali v metafoře, můžeme říci, že se muž nezamiluje do ženy jen pro její kostru (v úzkém slova smyslu), ale přece je jasné, že i kostra přispívá k půvabu pohybů atd.

Jiný prvek, který je obsažen v předmluvě k Zur Kritik, je nutno spojit s reformou procesního a trestního práva. V předmluvě se říká, že jako neposuzujeme člověka podle toho, co myslí sám o sobě, tak nelze soudit společnost podle ideologií. Možno snad říci, že tato tvrzení souvisí s reformou, následkem které tvrzení obžalovaného vynucená mučením byla při soudním přiznání nahrazena důkazy pomocí svědectví a materiálu atd.

Poukazuje na takzvané přírodní zákony a na pojem přírody (přírozené právo, přírodní stav atd.), „který vznikl ve filosofii sedmnácté-

ho století, ale převládl teprve ve století osmnáctém“, zdůrazňuje Croce (v. str. 93 jeho Historického materialismu a marxistické ekonomie), že „podobný názor byl Marxovou kritikou zasažen jen nepřímo, a to když při analýze pojmu přírody ukázal, jak často tento pojem byl ideologickým doplňkem historického rozvoje buržoazie, velmi mocnou zbraní, které používala proti privilegiím a útlaku, které se snažila odstranit“. Přitom Croce dělá tuto metodickou poznámku: „Tento pojem by mohl vzniknout jako nástroj k praktickému a náhodnému účelu a být nicméně vnitřně oprávněný.“ „Zákony přírodní“ se v tomto případě rovnají „zákonům rozumu“; nutno však popřít rozumnost a skvělý ráz těchto zákonů. Tento pojem nutno ze zásady zamítnout, protože je právě původu metafyzického; ale nelze jej vyvrátit v jeho dílčích elementech. Sám zaniká s metafyzikou, jejíž byl součástí; a nyní se zdá, že vskutku již zanikl. Spětež v pokoji „blahodárné přírodní zákony“. Úryvek není příliš jasný a zřetelný ve svém celku. Je nutno uvažovat o tom, že všeobecně řečeno (to jest někdy) může pojem vzniknout jako nástroj určený k praktickému a případnému účelu a být nicméně vnitřně oprávněný. Ale nemyslím, že by se mnozí domnívali, že se změnou základny by musely nutně padnout všechny prvky odpovídající nadstavby. Také se stává, že z ideologie, která vznikla, aby vedla lidové masy, a jež právě proto musí přihlížet k některým zájmům těchto mas, přetrvává více prvků: přirozené právo, které sice pro vzdělané třídy ztratilo význam, se zachovalo v katolickém náboženství a je ještě živé v lidu více, než si to můžeme představit. V kritice zakladatele filosofie praxe se ostatně potvrzovala historičnost tohoto pojmu a jeho pomíjejičnost; jeho vnitřní cena byla omezena na takovouto historičnost, nebyla však popírána.

Poznámka I. Úpadek parlamentarismu v moderní době může poskytnout mnoho příkladů na fungování a konkrétní hodnotu ideologií. Je to nanejvýš zajímavé, protože tento úpadek slouží k skrývání reakcionářských tendencí některých společenských skupin. O těchto věcech bylo už napsáno mnoho porůznu (například o problému krize principu autority atd.).

Poznámka II. O pojmu „svoboda“. Ukázat, že kromě katolíků všechny jiné filosofické a praktické směry se pohybují na půdě filosofie svobody a uskutečňování svobody. Tento důkaz je nutný, protože vznikla sportovní mentalita, která si ze svobody udělala míč, s kterým možno hrát kopanou. Každý „hlupák, který se objeví“, si představuje, že je sám diktátorem, a diktátorské řemeslo se mu zdá snadným: udílení přísných rozkazů, podpisování papírů atd. Představuje si totiž,

že ho budou všichni poslouchat, protože je vládcem „z milosti boží“, a že jeho ústní nebo písemné rozkazy se promění v činy: slovo stane se tělem. Jestliže se tak nestane, znamená to, že bude nutno ještě nějakou chvíli počkat, až to „boží milost“ (nebo takzvané „objektivní podmínky“) umožní.

Krok zpět vzhledem k Hegelovi. K otázce důležitosti, kterou měl v Itálii machiavellismus a antimachiavellismus pro vývoj politických věd, a k otázce významu, který měly v tomto vývoji nedávný Croceho návrh, týkající se autonomie momentu politicko-ekonomického, i jeho stránky věnované Machiavellimu. Je možno říci, že by Croce nebyl došel k tomuto závěru bez kulturního přínosu filosofie praxe? Je nutno si připomenout, jak Croce napsal, že nemůže pochopit, jak někdo mohl vůbec kdy rozvíjet názor, že zakladatel filosofie praxe vykonal pro určitou moderní společenskou skupinu totéž dílo, které ve své době vykonal Machiavelli. Z tohoto Croceho porovnání by bylo možno vyvodit, jak nespravedlivý je jeho nynější kulturní postoj, už proto, že zakladatel filosofie praxe měl daleko nejen širší zájmy než Machiavelli a než sám Botero,* nýbrž je u zakladatele filosofie praxe v jádru obsažen také eticko-politický aspekt politiky neboli teorie a hegemonie a konsensu, nemluvě ani o aspektu síly a ekonomie.

Otázka je tato: Vzhledem ke Croceho dialektice rozdílů (tu nutno zamítnout jako čistě slovní řešení skutečného metodologického požadavku, poněvadž je pravda, že neexistují jen protiklady, ale také rozdíly), jaký bude mezi momentem ekonomicko-politickým a jinými činnostmi historický vztah, který by nebyl vztahem, který „všechno zahrnuje v jednotě ducha“? Je možné spekulativní řešení těchto problémů, nebo je možné jen jediné řešení historické, dané pojmem „historického bloku“ předpokládaným od Sorela? Také můžeme říci, že jakkoliv politicko-ekonomická posedlost (praktická, poučující) podvrací umění, morálku, filosofii, tyto činnosti jsou také „politikou“. Ekonomicko-politická vášeň je destruktivní, pokud je vnější, násilná, podle předem stanoveného plánu (ačkoli toto může být nutné politicky; jsou údobí, ve kterých usíná umění, filosofie atd., zatímco je praktická činnost stále živá), ale může být obsažena i v umění, když je proces normální, nenásilný, když vládne mezi základnou a nadstavbami stejnorodost a když stát už překonal svou ekonomicko-korporativní etapu. Croce (ve svém díle *Etika a politika*) ukazuje

* Podle Croceho doplňuje Botero ve vývoji politických věd Machiavelliho, ačkoli to neodpovídá zcela pravdě, zvláště jestliže přihlédneme u Machiavelliho nejen k Vladaři, ale také k jeho Hovorům.

na tyto různé fáze, na fázi plnou násilí, bídy, zuřivého boje, která nemůže být předmětem eticko-politických dějin (v úzkém slova smyslu), a na druhou fázi naplněnou kulturní expanzí, která by byla teprve „pravými“ dějinami.

V jeho dvou posledních knihách, totiž v Dějinách Itálie a v Dějinách Evropy, se právě nemluví o momentech násilí, boje, bídy; dějiny tam počínají buď jednak roku 1870, nebo jednak roku 1815. Podle těchto schematických kriterií možno říci, že Croce dává *implicitě* prioritu faktu ekonomickému, tj. základně, jako výchozímu bodu a dialektickému impulsu pro nadstavby neboli „různé momenty ducha“.

Jeden z hlavních bodů Croceho filosofie, na který nutno dát velký důraz, je právě jeho takzvaná dialektika rozdílů. Je vskutku nutno odlišit protiklady od rozdílů, ale přitom je zde kontradikce v termínech, protože v dialektice existují pouze protiklady. Nutno si všimnout ne pouze slovních námitek ze strany stoupenců Gentilových k této Croceho teorii a obrátit se k Hegelovi. Je nutno zjistit, zda vývoj od Hegela ke Crocemu a Gentilovi nebyl vlastně krok nazpět, jakási „reakcionářská reforma“. Neudělali Hegela ještě abstraktnějším? Neodstranili z něho realističtější a historičtější část? A neukazuje právě toto, že jen filosofie praxe je do jisté míry pravou reformou a překonáním Hegela? A nebyla to právě filosofie praxe, která svedla do jisté míry na sceně Croceho a Gentila, ačkoli použili této filosofie k vypracování svých jednotlivých pouček (to jest z důvodů nepřímo politických)? Mezi Crocem a Gentilem na jedné straně a Hegelem na druhé straně se vytvořil řetězec tradice Vico-Spaventa (Gioberti). Ale nebyl to vlastně jakýsi krok nazpět vzhledem k Hegelovi? Hegela si nelze představit bez Francouzské revoluce a bez Napoleona s jeho válkami, to jest bez bezprostředních životních zkušeností historické doby vyplněné válkami, bídou, když vnější svět drtí jednotlivce a sráží ho k zemi, kde všechny minulé filosofické směry byly skutečností zkritizovány tak pádným způsobem? Co podobného mohli dát Vico a Spaventa?* Jakého velmi významného historického hnutí se účastní Vico? I když jeho geniálnost spočívá v tom, že dokázal pře-

* Také Spaventa, jenž se zúčastnil historických událostí jen rázu provinciálního a místního proti událostem z doby od 1789 do 1815, které způsobily převrat celého občanského světa a donutily všechny myslet „světově“. Uvedly v pohyb sociální „totalitu“, celý lidský rod a celého „ducha“. Proto se mohl Napoleon jevit Hegelovi jako „světový duch“ na koni.

hlédnout celý širý svět z mrtvého koutku „dějin“, podporován jednotící a kosmopolitní koncepcí katolicismu... V tom je hlavní rozdíl mezi Vicem a Hegelem, mezi bohem a prozřetelností a Napoleonem-ducem světa, mezi vzdálenou abstrakcí a dějinami filosofie chápanými jako jediná filosofie, která povede k ztotožnění bytí i jen spekulativnímu, dějin a filosofie, činnosti a myšlení, až k německému proletariátu jako jedinému dědici německé klasické filosofie.

Politika a politické ideologie. Musíme nesouhlasit se stanoviskem Croceho k politickým vědám. Politika je podle Croceho výrazem „vášně“. O Sorelovi napsal Croce (viz Kultura a morální život, 2. vyd., str. 158): Pocit roztržky ho (syndikalismus) dostatečně nezabezpečoval, snad také proto, že roztržka pojatá teoreticky je roztržka překonaná; ani „mýtus“ jej dosti nerozštěcoval, snad proto, že Sorel v okamžiku, kdy jej tvořil, jej oslabil naukovým vysvětlením. Ale neuvědomil si Croce, že výtky, které byly učiněny Sorelovi, mohou se obrátit proti samému Crocemu? Není vašeň proměněná v teorii vlastně už něco překonaného? Není vašeň, která se vysvětluje doktrinářsky, už vlastně „rozbitá“? Ať nikdo neříká, že Croceho „vášně“ je něco jiného než Sorelův „mýtus“, že vašeň znamená kategorii, duchovní moment praxe, zatímco mýtus je určitá vašeň, která, protože je historicky určena, může být překonána a „rozbita“, aniž by se neodstranila kategorie, která je trvalým momentem ducha. Námitka platí jen v tom smyslu, že Croce není Sorel, což je naprosto obyčejné a všední. Nutno poznamenat, že Croceho stanovisko je intelektualistické a osvícenecké. Vždyť ani mýtus, který konkrétně studoval Sorel, nebyl nic papírového, libovolný výmysl Sorelova intelektu; nemohl být vyvrácen několika doktrinářskými stránkami, které zná jen několik omezených skupin intelektuálů, kteří potom rozšiřovali tuto teorii jako vědecký důkaz vědecké pravdy mýtu, který naivně uváděl u vytržení široké lidové masy. Kdyby byla Croceho teorie pravdivá, nebyla by politická vědanie jiného než nový „lék“ proti vášním; a nelze popírat, že valná část Croceho politických článků je vskutku jakousi intelektualistickou a osvíceneckou medicínou proti vášním, zrovna tak jako se nakonec stává směšnou Croceho jistota, s jakou tvrdí, že potřel velká historická hnutí tím, že věří, že je „překonal a rozložil“ v ideji. Ale ve skutečnosti není ani správné, že Sorel jen teoreticky zpracoval a vysvětlil určitý doktrinářský mýtus: teorie o mýtech je pro Sorela vědeckým začátkem poli-

tické vědy, je to Croceho „vášeň“ zkoumaná mnohem konkrétnějším způsobem; je to to, co Croce nazývá „náboženstvím“, to jest světový názor s příslušnou etikou; je to pokus vyjádřit vědeckým jazykem pojetí ideologií, které nacházíme ve filosofii praxe a které je viděno prismatem Croceho revizionismu. Jestliže Sorel studoval mýtus jako podstatu politické činnosti, studoval přitom také, byť i nesusoustavně, určitý mýtus, který byl podstatou určité sociální skutečnosti, a byl vzpruhou jejího vývoje. Jeho pojednání má tedy dva aspekty: jeden vlastně teoretický, týkající se politické vědy, a druhý přímo politický, týkající se politického programu. Je možné, ačkoli je to velmi sporné, že politický a programový aspekt Sorelova učení byl už překonán a vyvrácen. Dnes možno říci, že byl překonán jen v tom smyslu, že byl doplněn a zbaven všech intelektualistických a literárních prvků; ale ještě dnes nutno uznat že Sorel stavěl na skutečné skutečnosti a že tato skutečnost nebyla ještě překonána a vyvrácena.

Že Croce nevyšel z těchto rozporů a že si jich byl zčásti vědom, vidíme z jeho stanoviska k „politickým stranám“, jak vysvítá z kapitoly „Strana jako soud a předsudek“ v díle Kultura a morální život, a z toho, co říká o stranách v díle Elementy politiky; toto poslední dílo je ještě významnější v této věci. Croce omezuje politický akt na činnost jednotlivých „politických vůdců“, kteří, aby ukojili svoji vášeň, dělají ze svých stran nástroje vhodné k svému vítězství (proto by se lék proti vášním mohl podávat jen několika jednotlivcům). Ale ani toto nic nevysvětluje. Jde o toto: strany vždy a trvale existovaly, ovšem pod jinými formami a pod jinými jmény; trvalá vášeň je protimluv (jen metaforicky se tak mluví o rozumných bláznech atd.). Kromě toho vždy a trvale existovala vojenská organizace, která učí lidi, aby chladnokrevně, bez vášně dovedli vykonat i ten nejhorší čin, to jest zabít jiné lidi, kteří nejsou ve zvláštní nenávisti u jednotlivých lidí, atd. Ostatně je vojsko politickým činitelem par excellence i v čase míru: jak uvést v soulad vášeň s trvalostí, s pořádkem, systematickou kázní atd.? Politická vůle musí mít jinou vzpruhu než vášeň, vzpruhu, která je trvalá, uspořádaná, ukázněná atd. Tím se neříká, že politický zápas se řeší vždy jako vojenský boj krvavě, s osobními obětmi, které mohou jít až k obětování života. Diplomacie je právě taková forma mezinárodního politického boje (tím není řečeno, že neexistuje také diplomacie týkající se národních bojů mezi stranami), která přináší vítězství (která nejsou vždycky jen bez-

významná) bez prolévání krve, bez války. Pouhé „abstraktní“ srovnání vojenských a politických sil (spojenectví atd.) dvou soupeřících států přinutí slabší stát, aby ustoupil. Zde máme příklad „vášně“ zkrácené a rozumné. U politických vůdců a příslušníků politických stran se stává, že vůdcové a vedoucí skupiny rozdmýchávají uměle vášně davů a vedou je do boje a do války; ale v tomto případě není vášně příčinou a podstatou politiky, nýbrž je to postup vůdců, kteří nepřestávají ani na chvíli chladně uvažovat. Poslední válka jasně ukázala, že vojenské masy neudržovala v zákopech vášně, ale strach před vojenskými soudy nebo chladně rozumářský a promyšlený smysl pro povinnost.

Vášeň a politika. To, že Croce ztotožnil politiku s vášní, se může vysvětlit tím, že při vážné úvaze o politice se zvláště zajímal o politickou činnost nižších tříd, které, protože „jsou donuceny být v obraně“, protože stojí před násilím, protože se chtějí zbavit doléhajícího zla (může jít také o zlo domnělé), nebo jak se to všelijak říká, skutečně směřují politiku s vášní (také ve smyslu etymologickém). Ale politická věda má podle Croceho nejen vysvětlit existenci jedné strany, nýbrž také existenci a jednání druhé strany. To, co je nutno vysvětlit, je politická iniciativa, ať už je „defenzivní“, a proto „plynoucí z vášně“, ať už je ofenzivní, to jest ať už není namířená k odvrácení přítomného zla (může to být také domnělé zlo, protože i domnělé zlo působí strasti, a pokud působí strasti, je skutečným zlem). Jestliže dobře prozkoumáme toto Croceho pojetí „vášně“, které má teoreticky ospravedlnit politiku, vidíme, že může být ospravedlněno jen pojetím ustavičného boje, k němuž „dává popud“ vždy „vášeň“, protože boj je nejistý, a proto je nutno útočit neustále, abychom se nejen vyhnuli porážce, ale abychom drželi v područí protivníka, který „by mohl“ zvítězit, kdyby nebyl neustále přesvědčen, že je slabší, to jest že je neustále porážen. Celkem nemůže být „vášeň“ bez antagonismu, a to bez antagonismu mezi skupinami lidí, protože se v boji mezi člověkem a přírodou vášně nazývá „věda“, a ne „politika“. Proto možno říci, že u Croceho je výraz „vášeň“ jen „pseudonym“ pro sociální boj.

Může vzniknout vašeň ze starosti o cenu vepřového sádla? Může stará paní, která má dvacet sluhů, pocítit vašeň při pomyslení, že musí jejich počet snížit na devatenáct? Vášeň může znamenat totéž jako ekonomie, ne snad ve smyslu hospodářské výroby nebo hledání prospěchu, nýbrž ve smyslu ustavičné snahy, aby se

určitý vztah nepříznivě neproměnil, i kdyby tato nepříznivá změna byla k „všeobecnému užítku“, k svobodě všech; pak „vášeň“ a „ekonomie“ znamenají „lidskou osobnost“, určenou historicky v určité „hierarchické“ společnosti. Co je jiného „otázka cti“ ve společenské spodině než hospodářská smlouva? Ale není to také jakýsi projev (polemický, bojovný) osobnosti? Být v „opovržení“ — to je chorobný strach všech lidí ve společnostech, ve kterých se hierarchie projevuje „rafinovaně“, příliš úzkostlivě, v maličkostech atd. Ve společenské spodině se hierarchie zakládá na fyzické síle a na zchýtralosti: být „doběhnut“, zdát se hloupým, nechat urážku nepomstěnu ponižuje. Proto celý ten protokol a ceremoniál, plný jemných odstínů a zámlk při vzájemných vztazích mezi jednotlivci; prohrěšit se proti protokolu je urážka.

Ale to není jen ve společenské spodině: otázky společenského pořadí se projevují při každém styku, a to nejen mezi státy, ale také mezi členy rodiny. Kdo musí sloužit po určitou dobu a není vystřídán v přesně stanovenou dobu, se rozzuří a reaguje nejnásilnějšími činy (někdy dokonce zločiny); a to také jestliže po vykonané službě nemá nic co dělat a nedosáhne úplné svobody pohybu (například voják, který má stát na stráží a který po svém vystřídání musí zůstat v kasárnách). Že se v těchto činech projevuje „osobnost“, znamená, že osobnost mnohých lidí je bídná a úzkoprsá: ale je to stále osobnost. Je nepopíratelné, že existují síly, které se snaží ji udržet takovou a ještě ji učinit bídnější: pro většinu lidí „být něčím“ znamená, že ostatní lidé jsou ještě „něčím menším“. Že také tyto maličkosti, tyto hlouposti jsou pro některé „vším“ nebo „strašně důležité“, vyplývá z toho, že takovéto epizody způsobují právě reakce, v nichž se riskuje život a osobní svoboda.

Dějiny Itálie a Evropy. Jestliže předpokládáme, že knihy o dějinách Itálie a dějinách Evropy byly koncipovány na počátku první světové války, že měly být závěrem z úvah a z přemýšlení o příčinách těchto událostí z roku 1914 a 1915, možno se tázat, k jakému vlastně „výchovnému“ cíli směřují. Jde o slovo „vlastně“. A možno prohlásit, že žádný takový cíl nemají; že zapadají do rámce čistě literární a ideologické literatury o „obrození“, která ve skutečnosti může zajímat jen omezené skupiny intelektuálů. Typickým příkladem toho je Oranova kniha o Politickém boji. Dosud jsme zaznamenali nynější zájmy Croceho, a proto i praktické cíle, které z nich prýští: Nutno poznamenat, že tyto cíle jsou „rázu všeobecného“, abstraktně výchovné a „metodologické“, zkrátka, abychom se vyjádřili jedním slovem, „kazatelské“. Jediný přesný bod je otázka „náboženská“, ale možno i tu mluvit o „přesném“ bodu? Také při řešení otázky náboženské zůstává vždy na stanovisku intelektuálním, a ačkoli nelze popřít, že také toto stanovisko je důležité, nutno dodat, že nestačí.

Croce — člověk renesanční. Mohlo by se říci, že Croce je poslední renesanční člověk a že vyjadřuje požadavky a vztahy mezinárodní

a kosmopolitické. To neznamená, že by nebyl „národní“ také v moderním slova smyslu; to znamená, že z národních vztahů a požadavků vyjadřuje zvláště ty, které jsou nejvšeobecnější a jsou totožné spíše se širšími civilizačními požadavky než národními: Evropa, která se obvykle nazývá západní civilizací atd. Crocemu se podařilo vytvořit znovu ve své osobnosti a ve svém stanovisku světového vůdce kultury funkci kosmopolitického intelektuála, kterou italsí intelektuálové společně plnili počínajíc středověkem až do konce sedmnáctého století. Ostatně jsou u Croceho stále živé starosti světového vůdce, které ho nutí k tomu, aby stále zaujímal postoj vyrovnaný, olympský, aby se nikdy nedal příliš spoutat dočasnými a epizodickými závazky; je však také pravda, že si sám vytvořil zásadu, že jestliže chceme v Itálii kulturu a zvyky zbavit provincionálního rázu (tyto provincialismy jsou ještě stále zbytkem minulosti, kdy byla Itálie politicky i morálně roztržena), nutno zvyšovat úroveň intelektuálního života stykem a výměnou myšlenek s mezinárodním světem (to právě bylo reformátorským programem florentské skupiny kolem časopisu *Voce*); proto je v jeho postoji a v jeho činnosti princip čistě národní.

Croceho činnost by bylo možno srovnat s činností katolického papeže; nutno říci, že Croce dovedl být v okruhu svého vlivu obratnější než papež. V jeho intelektuálním pojetí je ostatně něco „katolického a klerikálního“, jak můžeme vidět z jeho publikací pocházejících z dob válečných a jak také vysvítá ještě dnes z jeho recenzí a poznámek. Organičtěji a stručněji by se mohlo jeho pojetí intelektuála vyjádřit srovnáním s pojetím Juliána Bendy⁷⁹ v jeho díle *La trahison des clercs* (Zrada vzdělanců). Ze stanoviska jeho kulturní funkce netřeba se dívat na Croceho jako na systematického filosofa, spíše nutno ocenit některé aspekty jeho činnosti: 1. Croce jako teoretik estetiky a literární a umělecké kritiky*; 2. Croce jako kritik filosofie praxe a jako teoretik dějepiscetví; 3. zvláště však Croce jako moralista a učitel života, tvůrce zásad chování, které abstrahují od všech náboženských vyznání, a dokonce ukazují, jak možno „žít bez náboženství“. Croceho ateismus je ateismus panský; jeho protiklerikalismus se děsí vulgární hrubosti a drsnosti vychloubačných protivníků klerikalismu; ale vždy jde o ateismus a protiklerika-

* Poslední vydání díla *Encyclopedia Britannica* svěřilo Crocemu vypracování hesla „estetika“; toto pojednání bylo vtištěno také v Itálii jako neprodejná publikace pod názvem *Aesthetica in nuce*. Breviář estetiky byl sepsán pro potřeby Američanů. V Německu je mnoho stoupenců Croceho estetiky.

lismus. Proto se ptáme, proč se Croce nepostavil v čelo, když už ne aktivně tedy, proč nedal své jméno a svou záštitu italskému kulturkampfu (kulturnímu boji), který by měl nesmírný význam.* Přitom nelze říci, že se nechtěl pustit do boje proto, že by byl šosák nebo z důvodů osobních atd. Vždyť dokázal, že se nestará o tyto světské zbytečnosti tím, že žil bez uzavření manželství s velmi inteligentní ženou, která byla duší jeho neapolského salónu, který navštěvovali italští i cizí vědci, a která byla předmětem obdivu jeho návštěvníků. Tento poměr s touto ženou zabránil Croceho zvolení do senátu před rokem 1912, kdy ona žena zemřela a kdy se stal Croce pro Giolittiho⁸⁰ zase „ctihodnou“ osobou. Co se týče náboženství, nutno také zdůraznit obojaké chování Croceho k náboženskému modernismu: že byl Croce proti tomuto hnutí, bylo samozřejmé, protože byl proti katolictví; ale konstelace ideologického boje byla jiná. Objektivně vzato, byl Croce pro jezuitu cenným spojencem proti náboženskému modernismu.** Motiv tohoto boje, tvrzení, že mezi transcendentálním náboženstvím a imanentistickou filosofií nemůže existovat nějaké nerozhodné a dvojnásobné tertium quid, je, jak se zdá, pouhá záminka. I v tomto případě se jeví Croce jako člověk renesanční, jako jakýsi Erasmus, protože má stejný nedostatek charakteru a občanské statečnosti. Modernisté vzhledem k povaze mas — tehdy totiž právě vznikla jakási katolická venkovská demokracie (pod vlivem technické revoluce, která vnikala do pádské nížiny, která způsobila zmizení podruhů, a zato dala vznik zemědělskému nádenictví a novějším formám pachtýřství) — byli náboženskými reformátory, kteří se neřídili podle intelektuálních, předem stanovených schémat, které měl tolik rád hegelianismus, nýbrž podle skutečných a historických podmínek italského náboženského života. Byla to druhá vlna liberálního katolictví, mající daleko větší rozsah a daleko lidovější, než byl novoguelfismus před rokem 1848 a než bylo otevřeně liberální katolictví po roce 1848. Postoj Croceho a Gentila (s ministrantem Prezzolinim) odtrhl modernisty od kulturního světa a umožnil jezuitům, že je rozdrtili, takže se to zdálo být vítězstvím papežství nad celou moderní filosofií. Protimodernistická encyklika, která potom následovala, je

* Co se týče pokryteckého postoje stoupců Croceho ke klerikalismu odkazují na článek G. Prezzolinioho „La paura del prete“ (Strach kněze) v díle *Mi pare...* (Zdá se mi...), které vyšlo ve florentském nakladatelství Delta.

** V díle *Date a Cesare (Dejte císaři...)* zdůrazňuje Missiroli před katolíky tento postoj Croceho a Gentila proti modernismu.

vlastně namířena proti imanentismu a moderní vědě; a také v tomto smyslu byla komentována v náboženských seminářích a kruzích.* Proč Croce nevysvětlil modernismus tak logicky, jako vysvětlil ve svých Dějinách Evropy liberální katolicismus, totiž jako vítězství „náboženství svobody“, kterému se podařilo proniknout i do tvrze svého největšího soka a nepřitele atd.?

Je otázka, kdo je vlastně pravým představitelem současné italské společnosti z hlediska teoretického a morálního. Je to papež, Croce, Gentile? To znamená, 1. kdo je důležitější ze stanoviska hegemonie jako tvůrce ideologie, která utvrzuje pouta občanské společnosti, a tedy i státu? 2. Kdo v cizině představuje lépe italský vliv v rámci světové kultury? Tuto otázku nelze snadno rozřešit, protože každý z těchto tří ovládá různé prostředí a různé sociální síly. Papež jako hlava a vůdce většiny italských venkovanů a žen, a protože jeho autorita a jeho vliv se opírá o centralizovanou a dobře skloubenou organizaci, je velká, je to největší politická síla v zemi po vládě. Ale jeho autorita se už stala pasivní a je také přijímána ze setrvačnosti, takže už před konkordátem byla ve skutečnosti jakýmsi odrazem státní autority. Proto je nesnadno srovnávat vliv papežův s vlivem jednotlivce v kulturním životě. Přiměřenější srovnání možno dělat mezi Crocem a Gentilem; hned se ukáže, že vliv Croceho přes všechno zdání je daleko větší než vliv Gentilův. Ale autorita Gentilova není ani velká v jeho vlastní straně (vzpomeňte si na útok Paola Orana v parlamentu proti Gentilově filosofii a osobní útok proti Gentilovi a proti jeho stoupencům v týdeníku Roma vedený G. A. Fanellim). Zdá se mi, že Gentilova filosofie — aktualismus — je ná-

* Je zajímavé, že se dnes postoj stoupenců Croceho k modernistům nebo k nejvýznamnějším z nich, ne však vůči Buonajutimu, hodně změnil, jak je vidět z recenze Adolfa Omodea v časopise *Critica* ze dne 20. července 1932 o díle Alfreda Loisyho *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps* (Paměti k náboženským dějinám naší doby). Nutno se také podívat do *Dějin Itálie*, co se tam říká o modernismu. Ale mám dojem, že se Croce přes to přenaší, zatímco oslavuje vítězství liberalismu nad socialismem, který se stal reformistickým právě zásluhou vědecké činnosti Croceho. Tato výtka se nemůže činit Missirolimu, který je také proti modernismu a proti lidu: podle něho může lid dojít k pochopení politické svobody a k národní myšlence jen tehdy, jestliže projde náboženskou reformou, to jest jestliže pochopí svobodu v náboženství. Potom je nepochopitelné, proč zůstal Missirolí a liberálové seskupení kolem časopisu *Resto del Carlino* tak zuřivé proti modernismu. Nebo spíše je to velmi pochopitelné, protože modernismus znamenal politicky křesťanskou demokracii, a tato byla zvláště silná v Emilii a Romagni i v celé pádské nížině, kdežto Missirolí se svými liberály bojovali za stranu agrární.

rodnější jen v tom smyslu, že je úzce spjata s prvotní fází státu, se stadiem ekonomicko-korporativním, když všechny krávy jsou černé. Z těchto důvodů se může zdát, že tato filosofie má větší význam a vliv, zrovna tak jako se mnoha lidem zdá, že v parlamentě je průmyslník důležitější než advokát, který zastává zájmy průmyslníků (nebo než profesor nebo dokonce vůdce dělnických odborů). A přitom vůbec nepomyslí, že kdyby se naprostá většina poslanců skládala jen z průmyslníků, pozbyl by ihned parlament své úlohy politického zprostředkovatele a ztratil by proto svou prestiž.* Vliv Croceho je méně hluchý než vliv Gentilův, ale zato je hlubší a důkladnější. Croce je skutečně jakýmsi laickým papežem, ačkoli jeho morálka je příliš intelektuálská, příliš renesanční. Proto se nemůže stát lidovou, zatímco papež a jeho učení působí na obrovské lidové masy pomocí zásad, které se vztahují také na nejzákladnější věci. Je pravda, že Croce prohlašuje, že tyto životní formy nejsou už formami specificky křesťanskými a náboženskými, protože „po Kristu jsme všichni křesťany“, to znamená, že bylo křesťanství v tom, co je skutečnou životní nutností a co není mytologií, vstřebáno moderní civilizací.**

Relativní postavení Croceho v intelektuální hierarchii vládnoucí třídy se změnilo po uzavření konkordátu a po morálním splnutí dvou složek téže třídy. Vůdceové musí podniknout dvojí převýchovu členů: je nutno vychovat nový vedoucí aparát, „přetvořit“ a asimilovat jej; také nutno vychovat stranu katolickou, která se musí alespoň podřídit (podřízení znamená v určitých podmínkách také výchovu). Masová účast katolíků na státním životě po uzavření konkordátu (tentokrát tam vstoupili jako katolíci se všemi kulturními privilegii) silně znesnadnila „přetvoření“ nových sil demokratického původu.

Že tento problém nepochopil Gentile, kdežto Croce jej pochopil, ukazuje různost národního citu u obou filosofů, že se Gentile, jestliže vůbec tento problém pochopil, octl v takové situaci, že nemohl nic

* Co se týče Gentilova korporatismu a ekonomismu srovnej jeho řeč, kterou měl v Římě a která byla uveřejněna v knize *Cultura e Fascismo* (Kultura a fašismus).

** Tento Croceho aforismus má jistě do sebe mnoho pravdy. Senátor Mariano d'Amelio, první prezident kasačního soudu, potíral námitku, že nelze zavést západní zákoníky do nekřesťanských zemí, jako je Japonsko, Turecko atd., protože obsahují v sobě mnoho prvků zavedených křesťanstvím. Připomíná to tuto „prostou pravdu“ Croceho. Dnes jsou vsuktku západní zákoníky zaváděny do „pohanských“ zemí jako výraz evropské civilizace, a ne křesťanství jako náboženství; a dobří mohamedáni si nemyslí, že se tím už stali křesťany a že se odřekli islámu.

dělat, kromě práce na Lidové universitě Kulturních ústavů (zuřivě napsy jeho žáků otiskované v časopise Nuovi Studi [Nové studie] a namířené proti katolictví měly velmi malý ohlas), svědčí o tom, že v intelektuálním světě zaujímal podřadné místo. Ve skutečnosti zde nejde o „analytickou“ výchovu, to je o „školení“, což je hromadění určitých vědomostí, nýbrž o výchovu „syntetickou“, to jest o šíření světového názoru, který se stal normou života, „náboženství“ ve smyslu Croceho. Croce dobře pochopil, že konkordát tento problém milně zkomplikoval, jak vysvětluje z jeho řeči v senátu. Vždyť právě konkordát, který umožnil, že se velká masa katolíků jako takových a jako privilegovaných občanů začala účastnit státního života, položil otázku výchovy vedoucí třídy, a to ne snad na úrovni „etického státu“, ale na úrovni výchovné „občanské společnosti“. To znamená, že šlo o výchovu ze „soukromé“ iniciativy, která se stává konkurentkou výchovy katolické, která v občanské společnosti hraje tak významnou úlohu, a to ve zvláštních podmínkách.

Abychom porozuměli, jak může být ceněna Croceho činnost v celé jeho houževnaté vytrvalosti nejodpovědnější, prozíravou (a konzervativní) částí vládnoucí třídy, odkazují kromě na uvedenou Missiroliho „předpověď“* (nutno si ovšem uvědomit, jaký skrytý kritický význam může mít v tomto případě termín „předpověď“) na sérii článků Camilla Pellizzioho v časopise Selvaggio vydávaném Minem Maccarim.

Z časopisu Italia Letteraria z 29. května 1932 opisují doslovně úryvek Přehledu tisku sestaveného od Corrada Pavolinioho, který komentuje úryvek z jednoho takového článku Pellizzioho: „Věřit v málo věcí, ale věřit v to! To je krásná zásada, kterou možno číst v posledním čísle časopisu ‚Selvaggio‘ (z 1. května). Nelíbí se mi, co píše Camillo Pelizzi, jeden z prvních fašistů, ušlechtilý muž a velmi nadaný člověk. Ale zamotaný styl jeho posledního otevřeného dopisu adresovaného Maccarimu a nazvaného Fašismus jako svoboda vzbuzuje ve mně domněnku, že nemá zcela jasno v hlavě o pojmech, o kterých mluví. Nebo, jestliže má jasno, pak jsou tyto pojmy příliš abstraktní, takže je nelze prakticky uplatnit: ‚Fašismus vznikl jako nejvyšší vypětí civilizovaného národa (dokonce národa, který je nejniterněji civilizován ze všech), aby uskutečnil jakýsi civilizovaný komunismus. Totiž rozluštit problém komunismu v rámci širšího problému civilizace. Ale protože neexistuje civilizace bez spontánního projevu těch individuálních starých hodnot, které se stále obnovují a o kterých se už mluvilo, uzavíráme, že fašismus je svým vnitřním a všeobecným významem jakýmsi *svobodným komunismem*; v němž je, abychom si rozuměli, komunistický a kolektivistický prostředek, empirický organismus, nástroj činnosti odpovídající problému určité etapy historie, zatímco skutečným cílem, posledním účelem je civilizace, neboli jak jsme už několikrát řekli a opakovali ‚svoboda‘. To je vskutku nestravitelný filosofický jazyk. ‚Věřit v málo věcí...‘.

* Srov. str. 279.

Například jednoduše věřit, že fašismus není komunismus v žádném slova smyslu, ani původním, ani přeneseném, může být užitečnější než se pít po příliš ducha-
plných definicích, aby nebyly konec konců obojaké a škodlivé. (Potom následuje
zpráva Spiritova na ferrarském korporativním kongresu.)“

Zdá se být jasné, že série článků, které otiskl Pellizzi v časopise Selvaggio, se inspi-
rovala poslední knihou Croceho; je to snaha zahrnout Croceho stanovisko do nového
stanoviska, které pokládá Pellizzi za vyšší a schopné vyřešit všechny protiklady.
Ve skutečnosti se Pellizzi pohybuje mezi pojmy protireformace; jeho výplody
mohou intelektuálně vést k napsání nového *Slunečního státu*, prakticky pak ke kon-
strukci takového státu, jaký vytvořili jezuité v Paraguai. Ale na tom pramálo
záleží, protože nejde o praktické blízké nebo vzdálené možnosti, a to ani u Pellizziho,
ani u Spirita. Jde o to, že takové abstraktní uvažování působí nebezpečný ideolo-
gický kvas zabraňující, aby se utvořila eticko-politická jednota ve vedoucí třídě,
hrožící, že budou odkládat donekonečna rozřešení problému „autority“, to jest
ustálení politického vedení ze strany konzervativních skupin na základě konsensu.
Postoj Pellizziho ukazuje, že stanovisko Spiritovo ve Ferrare nebylo kulturním
„monstrem“; to ukázaly také některé víceméně nemastné a neslané články
v časopise Critica Fascista.

Kulturní důležitost Croceho. Je nutno si vyložit smysl kulturní dů-
ležitosti, kterou má Croce nejen v Itálii, ale také v Evropě, jakož
i proč se jeho poslední knihy, jako jsou Dějiny Itálie a Dějiny Evropy,
tak silně a rychle rozšířily. Zdá se mi nepochybné, že si Croce klade
za úkol vychovat vládnoucí třídy. Ale jak je ve skutečnosti přijímáno
jeho výchovné dílo? Které ideologické „skupiny“ vznikly pod jeho
vlivem? Jaké pozitivní city vzbuzuje? Je příliš povrchní domnívat
se, že Itálie ve svém moderním vývoji prošla všemi politickými zku-
šenostmi a že proto jsou ideologie a instituce odpovídající těmto
ideologiím pokládány italským národem za něco, jako je ohřívání
zelí, které je odporové na chuť. Zatím však není pravda, že jde o „ohří-
vané zelí“: „zelí“ snědli jen metaforicky intelektuálové, a to zelí se
ohrálo jen pro ně. Není však „ohřívání“ a odporové pro lid (neza-
pomeňme na to, že lid, když má hlad, jí zelí ohřívání třebas dvakrát
nebo třikrát). Croce má zbytečně pro rovnost a bratrství jen sarkas-
mus; vychvaluje svobodu — byť i jen spekulativní. Bude se jí
rozumět tak, že je to rovnost a bratrství; Croceho knihy budou poklá-
dány za výraz a skryté ospravedlňování konstitucionalismu, který vy-
zařuje všemi póry té Itálie „qu'on ne voit pas“ (kterou není vidět)
a která prochází teprve deset let svými uřednickými politickými lety.*

* Bylo by užitečné vyhledat v Croceho dílech jeho poznámky týkající se funkce
hlavy státu. Jednu poznámku můžeme najít v druhé řadě jeho Kritických hovorů
na str. 176 v recenzi knihy Asti e gli Alfieri nei ricordi della villa di S. Martino

Možno předpokládat, že má Croce vedle polemické složky ve svém myšlení také složku konstruktivní? A že může být mezi nimi „skok“? Podle jeho děl usuzují, že tomu tak není. Právě tato nejasnost je, jak se domnívám, jednou z příčin, proč mnozí, kteří smýšlejí jako Croce, jsou chladní nebo alespoň znepokojeni. Croce řekne: Ať na konstruktivní část myslí praktikové a politikové a v rámci jeho systémů teoretických rozdílů je tato odpověď formálně na místě. Ale jen „formálně“; a proto má Gentile možnost ho napadat víceméně filosoficky, ačkoli se mi tyto útoky zdají tím zoufalejší, že nemůže nebo nechce rozebrat problém v celé jeho šíři (stanovisko Vatikánu ke knize *Una storia e un' idea — Dějiny a myšlenka*).^{*} Ale Gentile nemůže ani nechce jasně polemizovat s Crocem a ukázat mu, kam může vést jeho ideologicko-polemické a zásadní stanovisko. Bylo by však nutno prozkoumat, zda právě Croce nechce, aby dosáhl reformistické činnosti shora, zda nechce zmírnit protiklady a smířit je v nové legalitě dosažené „transformisticky“. Ale nemůžeme najít u Croceho jakýsi chtěný neomalthusianismus, snahu úplně se „neangažovat“? Tento zájem jen o vlastní „zvláštní věci“ je typický pro moderní guicciardinismus, který je charakteristický pro mnohé intelektuály, kterým stačí, když si „řeknou“: *Dixi, et salvavi animam meam* (Řekl jsem a zachránil jsem svou duši). Ale duši nelze zachránit pouhým slovem. To vyžaduje práci, a jakou!

Dodatek. Filosofické poznání jako praktický akt, jako akt vůle. Tento problém možno studovat zvláště u Croceho, ale vůbec u idealistických filosofů, protože oni zvláště zdůrazňují intimní život člověka jako individua, duchovní fakty a činnost. U Croceho nutno to studovat pro velký význam, který má v jeho systému teorie o umění, estetika. V duševní činnosti, a aby to bylo ještě jasnější, v teorii umění (ale také v ekonomické vědě, pro kterou může být východiskem

(Asti a Alfieriové v památkách vily San Martino) Ernesta Masiho: „Také moderní život může mít vysokou morálku a prostý heroismus, ale jen na různých základech. A tyto různé základy položila historie, která vyvrací starou prostoduchou víru v krále, v boha otců, v tradiční názory a která zabraňuje trvalému uzavírání se, jak se dříve stávalo, v úzkém kruhu života rodiny a třídy.“ Zdá se mi, že d'Andrea vytýká Crocemu ve své recenzi jeho *Dějin Evropy* otiské v časopise *Critica Fascista*, jiný takový výraz, který d'Andrea pokládá za zhoubný. Masiho kniha vyšla roku 1903, a je proto pravděpodobné, že Croceho recenze byla otiskána v časopise *Critica* krátce potom, to jest buď přímo roku 1903 nebo 1904.

^{*} Guido Miglioli, *Una storia e un' idea*. Tipografia Accame, Torino, 1926 (Poznámka redakce).

pro stanovisko k problému studie *Le due scienze mondane — L'estetica e l'Economica* [Dvě světské vědy — Estetika a ekonomie] otištěná v časopise *Critica* z 20. listopadu 1931) *odkrývají* teorie filosofů pravdy dosud neznámé, nebo je „vynalézají“, „tvoří“ duševní schémata, logické souvislosti, které *mění* dosud existující duchovní pravdu, historicky konkrétní, *kulturu*, která je rozšířena ve skupinách intelektuálů, v určité společenské třídě, v určité civilizaci? Toto je jeden z četných způsobů, jak je nutno klást problém takzvané „skutečnosti vnějšího světa“ a vůbec skutečnosti. Existuje vůbec „skutečnost“ vnější vůči jednotlivému mysliteli (solipsistické stanovisko může být metodicky užitečné — filosofické robinsonády mohou být rovněž didakticky užitečné, jestliže se jich používá s mírou a vkusně, jako robinsonády ekonomické), skutečnost neznámá (tj. ještě nepoznaná, ale ne proto „nepoznatelná“, jakési noumenon) ve smyslu historickém, skutečnost, která je vlastně objevována (ve smyslu etymologickém)? Nebo se v duchovním světě „neobjevuje“ nic (tj. nezjevuje se nic), nýbrž „vynalézá se“ a „zjednává si platnost“ ve světě kultury?

R Ů Z N Ě P O Z N Á M K Y

Croceho chování za fašistické éry. Abychom pochopili Croceho chování za doby po první světové válce, je dobře si vzpomenout na odpověď, kterou poslal Mario Missiroli na anketu časopisu Saggiatore roku 1932. Missiroli tu napsal: „Nevidím ještě nic určitého, ale jen duševní stavy, zvláště jen morální tendence. Těžko je možno předvídat, jaká asi bude orientace kultury. Neváhám vyslovit domněnku, že směřujeme k absolutnímu pozitivismu, který může vyústit v kult vědy a racionalismu ve starém slova smyslu. Experimentální zkoumání může být chloubou této nové generace, která nezná a nechce znát verbalismus nejnovějších filosofii. Nezdá se mi, že je odvážné předvídat novou vlnu protiklerikalismu, kterou si já osobně nepřeji.“ Což může znamenat „absolutní pozitivismus“? „Předvídaní“ Missiroliho zcela souhlasí s tvrzením, které bylo několikrát učiněno v těchto poznámkách, že celá poslední Croceho činnost se vysvětlí tím, že předvídal, že nastane nová mohutná vlna filosofie praxe, mající jasnou tendenci k hegemonii, která může smířit lidovou kulturu a experimentální vědu se světovým názorem, který by nebyl hrubým pozitivismem ani vyumělkovaným aktualismem, ani knižním neotomismem.

Politická věda. Co znamená, že Croce často obviňuje určité politické tendence z „materialismu“? Jde jen o úsudek čistě teoretický, vědecký, nebo o projev skutečné politické polemiky? Materialismus znamená v těchto polemikách, jak se zdá, „hmotná síla“, „donucení“, „ekonomický fakt“ atd. Snad že je „hmotná síla“, „donucení“ a „ekonomický fakt“ něco „materialistického“? Co by mohl znamenat v tomto případě „materialismus“?*

Poznámka o Luigim Einaudim. Nezdá se, že Einaudi studoval z pramenů díla kritické ekonomie a filosofie praxe. Možno dokonce říci, že o nich mluví, zvláště o filosofii praxe, jen jakoby z doslechu, a to ještě z třetí nebo ze čtvrté ruky. Základní znalosti o nich čerpal u Croceho (v Historickém materialismu a marxistické ekonomii), ale jen povrchně a často zmatené.

Co však je nejzajímavější, to je fakt, že si časopis Riforma Sociale (Sociální reforma) vždy velmi cenil (byl, myslím, dokonce nějakou dobu členem redakce) Achilla Loriu, propagátora úpadkové filosofie odvozené od filosofie praxe. Možno dokonce prohlásit, že to, co se pokládá v Itálii za filosofii praxe, jest jen vědecký brak propašovaný Loriou. Nedávno otiskl Loria v časopisu Riforma Sociale směsici zmatených poznámek nazvaných Nuove conferme dell'economismo storico (Nové

* Srovnej časopis Critica fascista z 15. května 1932.

** Srovnej Etika a politika, str. 341: „Je doba, ve které...“ atd.

doklady o správnosti historického ekonomismu). V časopisu *Riforma Sociale* z listopadu a prosince 1930 uveřejnil Einaudi tuto poznámku: „Mýtus o technickém nástroji“, a to když mluvil o knize *Autobiografia* (Autobiografie) Rinalda Rigoly; tato poznámka jen potvrzuje to, co bylo svrchu o tom řečeno.

Croce právě ukázal, ve své studii o Loriovi (ve svém *Historickém materialismu a marxistické ekonomii*), že to byl právě Loria, který vynalezl „mýtus (!) o technickém nástroji“; to ovšem neví Einaudi, a domnívá se, že je to z učení filosofie praxe. Einaudi se kromě toho dopouští celé řady chyb z neznalosti problému: 1. zaměňuje vývoj technického nástroje za vývoj ekonomických sil; když mluví o vývoji výrobních sil, mluví jen o vývoji technického nástroje; 2. domnívá se, že výrobní síly jsou pro kritickou ekonomii jen věci hmotné, a ne také síly a vztahy společenské, to jest lidské, které jsou vtěleny do materiálních věcí a jejichž právnickým výrazem je právo vlastnické; 3. v tomto díle je také vidět ekonomický „kretenismus“ Einaudiho a jeho mnohých přátel, kteří bojují za volný obchod a kteří jako propagandisté připomínají skutečné osvícence. Bylo by zajímavé přezkoumat sbírku propagandisticko-žurnalistických spisů Einaudiho; z nich by vysvitlo, že kapitalisté si nikdy neuvědomili své vlastní zájmy a že se vždy chovali protiekonomicky.

Vzhledem k tomu, že nelze popřít intelektuální vliv Einaudiho na širokou vrstvu intelektuálů, stálo by za to prozkoumat všechny jeho poznámky, kde se zmiňuje o filosofii praxe. Také nesmíme zapomenout na nekrolog Einaudiho týkající se Piera Gobettiho⁸¹ a otištěný v časopise *Baretti*, který vysvětluje, proč tak soustavně Einaudi napadá každé dílo liberálů, kteří přiznávají filosofii praxe důležitost a vliv ve vývoji moderní kultury. Také je nutno při této příležitosti si všimnout článku o Gobettim, který napsal do časopisu *Piemonte* Giuseppe Prato.

Článek A. Cajumiho. V souvislosti s Croceho *Dějiny Evropy* je dobře srovnat článek Arriga Cajumiho *Dall'Ottocento ad oggi* (Od devatenáctého století k dnešku).^{*} Cajumi se zabývá Crocem zvláště v prvním ze svých sedmi paragrafů, které tvoří studii; ale (užitečné) poznámky týkající se Croceho jsou porůznu i v jiných kapitolách, kde se píše o jiných publikacích nedávno vyšlých a týkajících se otázek historicko-politických.

Je těžko shrnout stanovisko Cajumiho v jeho kritikách a poznámkách. Je to stanovisko hlavních autorů, kteří přispívají do časopisu *Kultura* a kteří tvoří intelektuální skupinu dosti typickou v italském kulturním životě; tato skupina si zasloužila prozkoumání v rámci nynější etapy národního života. Řadí se k De Lollisovi, který byl jejich učitelem; tím si vysvětlíme u nich určité tendence čerpané z francouzské vážnější a kritičtější kultury. Ale to tolik neznamená, protože Lollis nevypracoval určitou kritickou metodu důležitou pro další vývoj a pro zevšeobecnování. Ve skutečnosti jde vlastně o jakousi „erudici“, ale ne už ve smyslu neobvyklejším a tradičním. Je to humanistická „erudice“, která podporuje „dobrý vkus“ a rafinovanou „mlsnost“, protože u spolupracovníků tohoto časopisu se často vyskytují přídavná jména „mlsný“ a „vkusný“. Cajumi je jeden z nejméně „vysokoškolských“ redaktorů, ne snad v tom smyslu, že by nedbal na vysokoškolskou „formu“ svých článků a svého bádání, ale v tom smyslu, že jeho činnost ho často přinutila k praktické a politické činnosti, takže došel od bojovného žurna-

* V časopise *Cultura* z dubna až června 1932, str. 323—350.

lmu k činnosti snad ještě praktičtější (jak svědčí například řízení časopisu Ambrosiano, kterým ho — ovšem ne jen z mecenášství — pověřil bankéř Gualino).

O Riccardo Gualinovi napsal Cajumi velmi živou a jízlivou noticku do časopisu *Cultura* z ledna až března 1932*; v ní zdůraznil zvláště fakt, že Gualino používal svého „mecenášství“ a kulturních podniků k tomu, aby snadněji obalamutil italské vkladatele. Ale také cavaliere Enrico Cajumi (tak se Cajumi podpisoval jako ředitel časopisu Ambrosiano)** sebral nějaký ten drobek z Gualiniho mecenášství!

Croce a Julien Benda. Je možno srovnávat myšlenky a stanovisko B. Croce a myšlenky Juliána Bendy, který napsal záplavu děl o intelektuálech.*** Ve skutečnosti je mezi Crocem a Bendou přes některé zdánlivé podobnosti jen podobnost vnější, a to v některých dílčích aspektech tohoto problému.

U Croceho najdeme organický myšlenkový systém, učení o státě, o náboženství a o poslání intelektuálů v životě státu, což neexistuje u Bendy, který je sotva něco více než „žurnalistou“. Nutno také říci, že postavení intelektuálů ve Francii a v Itálii je zcela jiné nejen po stránce organické, ale i bezprostřední. Právě z těchto důvodů se Croce zajímá o jiné otázky politicko-ideologické než Benda. Oba dva jsou „liberály“, ale vycházejí ze zcela jiných národních a kulturních tradic.

Croce a modernismus. Je nutno srovnat to, co říká Croce o modernismu (srovnej jeho interview o svobodném zednářství otištěném v časopise *Cultura e Vita Morale*, 2. vyd.) s tím, co píše A. Omodeo v časopise *Critica* z 20. července 1932 na stránce 291, když recenzuje tři svazky knihy *Mémoires pour servir a l'histoire religieuse (Paměti k dějinám náboženství) Alfreda Loisyho*: „Loisy vyčítá povolným nekatolickým spojencům Pia X., pocházejícím z téže protiklerikální republiky (v Itálii je to Croce) neznalost toho, co vlastně znamená absolutistický katolicismus, a nebezpečí, které představuje toto mezinárodní panství soustředěné v rukou papežů; vyčítá jim, že nechávají ke své škodě (na to už bylo poukazováno od dob Quinetových) proměnit takovou část lidstva v tupé stádo bez myšlenek a morálního života a pasivně povolné. V těchto poznámkách je nepochybně mnoho pravdy.“

Croce a Forges Davanzati. Z časopisu *Italia Letteraria* z 20. března 1932 uvádím několik částí z článku Roberta Forges Davanzatiho o Dějinách Evropy Croceho, který byl otištěn v deníku *Tribuna* z 10. března t. r. (Dějiny jako činnost a dějiny jako opovržení).

„Croce je jistě člověk zvláštní, zvláštní svou kulturní, rozumářskou a encyklopedickou nestvůrností, která byla charakteristická pro politický liberalismus a která je nyní v úpadku, protože je to protiklad poezie, víry, činnosti plné víry, to jest bojovného života. Croce je statický, retrospektivní, analytický, i když se zdá usilovat o syntézu. Jeho dětinský odpor k válečnické a sportovní mládeži; je to

* *Confessioni di un figlio del secolo (Vyznání dítěte století)*, str. 193—195, při recenzi knihy *Frammenti di vita (Životní fragmenty)* od Gualina.

** Gramsci se mylně domníval, že Arrigo Cajumi a cavaliere Enrico Cajumi jsou jedna a táž osoba. (Pozn. redakce.)

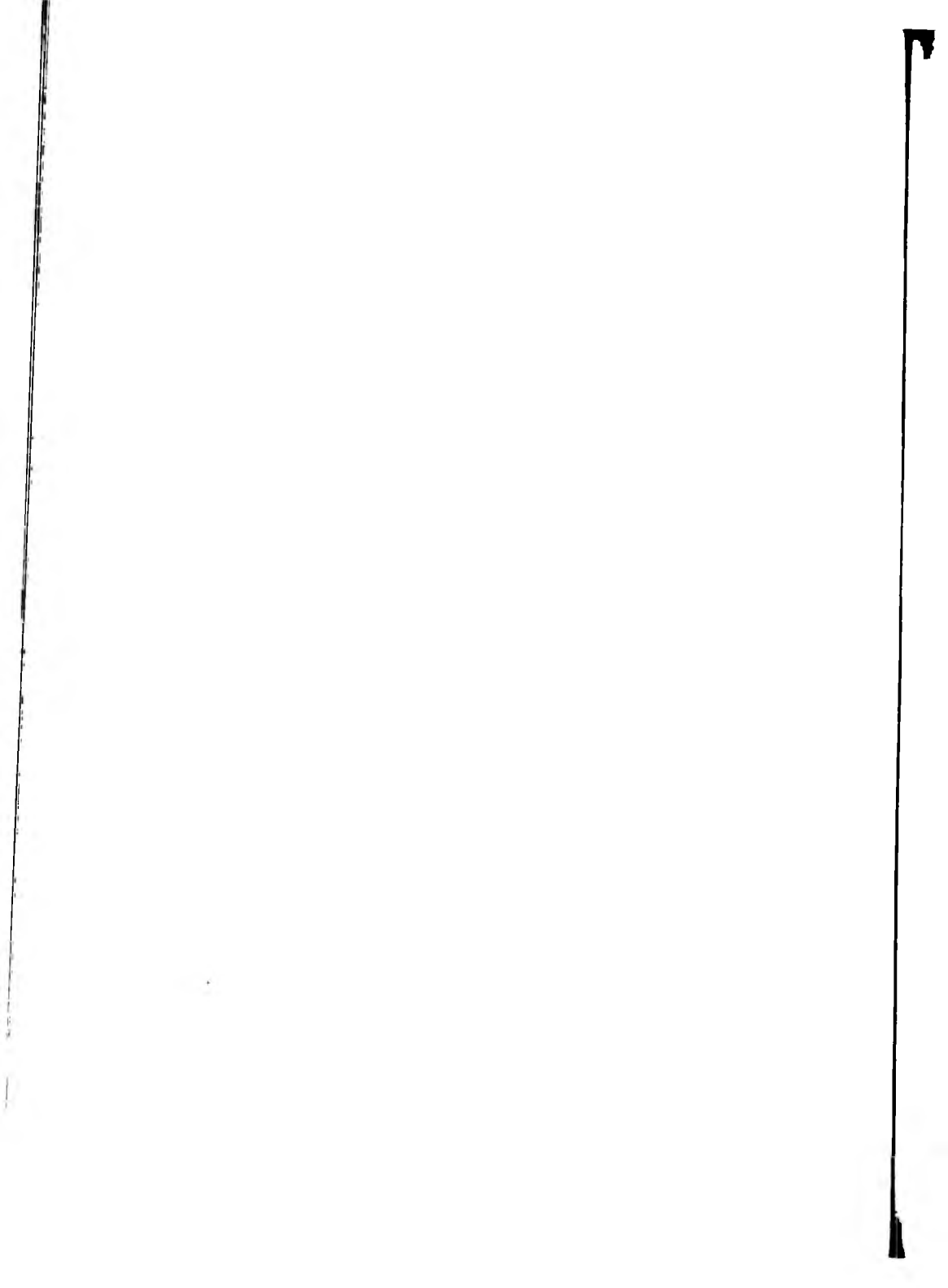
*** Kromě knihy *Trahison des clercs (Zrada vzdělanců)* bylo by nutno prozkoumat také Bendovy články, které otiskl v časopisu *Nouvelles Littéraires* a snad i v jiných časopisech.

fyzický odpor mozku, který se nedovede vypořádat s nekonečnem, s věčností, s kterou se potkáváme ve skutečném životě, zvláště když člověk náhodou žije v té části světa, která se jmenuje Itálie, kde se zvláště projevuje všechno, co je božské. Nepůsobí překvapení, jestliže tento mozek, který přešel od erudice k filosofii, neměl dost tvůrčího ducha a jestliže ve své dialektické inteligenci nedovedl roznítit světlo svěží, prosté a hluboké intuice. Když přešel od filosofie k literární kritice, doznal, že nemá v sobě ani dost málo porozumění pro básnictví. Když se konečně obrátil k politické historii, ukázal a stále ještě ukazuje, že nerozumí dějinám své doby. Staví se mimo víru a proti ní, nejvíce proti víře zjevené a strážené církví, která má v Římě své tisícileté středisko. Není na tom nic překvapujícího, jestliže tento mozek je dnes odsouzen stát mimo umění, mimo živou vlast, mimo katolickou víru, mimo duchovní život a vládu lidí své doby, a jestliže je neschopen dovést ke konečnému závěru, tak aby se mu věřilo, velkou spoustu svých vědomostí, kterých možno dosáhnout bez víry a bez následování.“

Forges Davanzati je vskutku originál intelektuálního šaška. Jeho profil by se mohl načrtnout takto: je to „nadčlověk“ jakoby nakreslený pitomým romanopiscem nebo dramatikem; ale je zároveň právě tímto romanopiscem nebo dramatikem. Život jako umělecké dílo, ale umělecké dílo nějakého pitomce. Je známo, že mnoho mladíků by chtělo být obrazem génia, ale aby mohli být obrazem génia, museli by být génii; a největší část těchto domnělých géniů je vlastně nejslavnostnějšími hlupáky: Forges Davanzati reprezentuje sama sebe atd.

V

DROBNÉ POZNÁMKY Z EKONOMIE



Úvahy o ekonomii. Nutno si položit otázku zda může existovat ekonomická věda a v jakém slova smyslu. Možná že ekonomická věda je věda sui generis, jediná svého druhu. Musíme prozkoumat, v jakém smyslu používají různé filosofické směry slova věda a zda některý z těchto významů se může aplikovat na ekonomické bádání.

Zdá se mi, že ekonomická věda existuje sama o sobě, to jest že je ojedinelou vědou, protože nelze popřít, že je to věda nejen ve smyslu „metodologickém“, to jest nejen ve smyslu, že její výsledky jsou vědecké a exaktní. Také se mi zdá, že ekonomii není možno srovnat s matematikou, ačkoli z ostatních věd je snad matematika nejbliže ekonomii. V každém případě nelze pokládat ekonomii za vědu přírodní (ať už přírodu a vnější svět chápeme jakýmkoli způsobem subjektivistickým nebo objektivistickým) ani za vědu „historickou“ v obyčejném slova smyslu atd. Jedním z předsudků, proti kterým snad nutno ještě stále bojovat, je ten, že aby nějaké bádání se stalo „vědou“, je nutno je seskupit s jiným bádáním do určitého typu, a pak teprve tento „typ“ je „vědou“. Naproti tomu se může stát, že utvoření takové skupiny je nejen nemožné, ale že takové bádání je „vědou“ v určitém historickém údobí, ale už ne v jiném. Jiný předsudek zase spočívá v tom, že jestliže nějaké bádání je jednou „vědou“, zůstane jí navždy. (To nebylo proto, že chyběli „vědci“, ani že chyběla látka vědy.)

U ekonomie je nutno právě prozkoumat tyto kritické prvky: byly doby, kdy nebyla možná „věda“, nejen protože chyběli vědci, ale protože chyběly určité předpoklady, které vytvářely určitou „pravidelnost“ nebo určitý „automatismus“, jehož studium právě dává podnět k vědeckému bádání. Ale tato pravidelnost a tento automatismus mohou mít různý charakter v různých dobách; to pak vytváří různé typy „věd“. Nesmíme se domnívat, že protože existoval vždy „ekonomický život“, musela vždy existovat možnost „ekono-

mické vědy“, zrovna tak jako protože existoval pohyb hvězd, existovala vždy „možnost“ astronomie, i když se astronomové nazývali astrology atd. V ekonomii je „rušivým“ momentem lidská vůle, kolektivní vůle, různě se projevující podle všeobecných podmínek, ve kterých žili lidé, to jest je různě „se snášející“ a různě organizovaná.

V časopise *Riforma Sociale* z března a dubna 1933 najdeme recenzi knihy *An essay on the nature and significance of economic science** od Lionela Robbinse, profesora ekonomie na Londýnské universitě. Recenzent, který se podpisuje třemi hvězdičkami, si klade tuto otázku: „Co je to ekonomická věda?“. Přitom zčásti přijímá, zčásti opravuje nebo doplňuje pojmy, které vykládá autor.

Zdá se, že tato kniha odpovídá požadavkům, které vyslovuje Croce ve svých studiích před rokem 1900, totiž napsat před ekonomickými pojednáními teoretickou předmluvu, ve které by byly vyloženy pojmy a metoda typická pro ekonomii; ale tuto souvislost nutno chápat jen přibližně. Nezdá se, že je Robbins tak vědecky přísný, jak žádá Croce, a že je spíše „empirikem“ a formálním logikem. Kniha může být zajímavá, protože je to nejnovější pojednání o této otázce, které zaplňuje mezeru, na kterou už poukazovali ekonomové a jež se týká definic jejich vědy a jejich hranic. Také pro Robbinse má „ekonomie“ význam co „nejširší a nejvšeobecnější“, který se špatně shoduje s konkrétními otázkami, které ekonomové skutečně studují, a který se spíše shoduje s tím, co Croce nazývá „kategorií ducha“, „praktickým“ nebo ekonomickým momentem, to jest racionálním poměrem prostředku k účelu. Robbins „zkoumá, jaké jsou to podmínky, které charakterizují lidskou činnost, kterou studují ekonomové, a dochází k tomu, že jsou to 1. různost cílů; 2. nedostatečnost prostředků; 3. možnost alternativního použití. Proto definuje ekonomii jako vědu, která studuje způsob, jak se chovají lidé, jaký je vztah mezi cíli a omezenými prostředky, kterých se alternativně užívá.“

Zdá se, že Robbins chce zbavit ekonomii takzvaného „hedonistického“ principu a oddělit jasně ekonomii od psychologie tím, „že odmítá poslední stopy té ekonomie, která byla dříve svazkem mezi utilitarismem a ekonomikou“ (to patrně znamená, že Robbins došel k novému pojmu užitečnosti, který je odlišný od tradičního a širší, než je tomu v tradičním slova smyslu). Bez jakéhokoliv hodnocení merita této otázky ale musíme zdůraznit, že moderní ekonomové

* Esej o povaze a významu ekonomické vědy, London, Macmillan and Co., 1932, str. XII, 141.

věnují tolik práce tomu, aby neustále zdokonalovali logické nástroje své vědy, takže je možno říci, že jestliže se ekonomové těší účtě, je to proto, že jsou formálně přísní, že jejich termíny jsou přesné atd. Tato tendence se nepozoruje v kritické ekonomii, která oplývá stereotypními výrazy, která se vyjadřuje povýšeně, ačkoli tomu neodpovídá cena jejího výkladu. Působí jen nadutě a nudně; proto se zdá nutným zdůraznit tento aspekt ekonomických studií a ekonomické literatury.*

Je nutno prozkoumat, zda stanovisko, které zaujímá Robbins k ekonomickému problému, není vlastně vyvrácením teorie mezního užítku, ačkoli, jak se zdá, prohlašuje, že je možno na základě marginalistické analýzy vybudovat „komplexní ekonomickou teorii naprosto jednotnou“ (to jest opouští naprosto dualismus, který ještě hájil Marshall v kritériích týkajících se vysvětlení hodnoty, to jest dualismu mezní užitečnosti a výrobních nákladů). Jestliže je skutečně individuální hodnocení jediným pramenem vysvětlení ekonomických jevů, copak potom znamená, že oblast ekonomie byla oddělena od oblasti psychologie a utilitarismu? Co se týče nutnosti napsat metodicko-filosofický úvod k pojednáním o ekonomii, nutno si vzpomenout na předmluvy k prvním svazkům Kritické ekonomie a ke Kritice politické ekonomie. Tyto předmluvy jsou snad příliš krátké a stručné, ale je učiněno zadost zásadě. Ostatně v samých dílech najdeme mnoho metodicko-filosofických poznámek.

*Kdy je možno mluvit o počátcích ekonomické vědy?****

Možno o nich mluvit teprve tehdy, jakmile se přišlo na objev, že bohatství nespočívá ve zlatě (a proto tím méně ve vlastnictví zlata), nýbrž v práci. William Petty*** to tušil a Cantillon⁸² (roku 1730) výslovně napsal, že bohatství nespočívá ve zlatě: „La richesse en elle-même n'est autre chose que la nourriture, les commodités et les agréments de la vie... le travail de l'homme donne la forme de ri-

* Časopis *Riforma Sociale* si všímá takových publikací, jako je kniha Robbinsova; a proto nebude nesnadné sestavit o té věci bibliografický seznam.

** Srovnej Einaudi, *Di un quesito intorno alla nascita della scienza economica* (K otázce vzniku ekonomické vědy) v časopise *Riforma Sociale* z března a dubna 1932, kde mluví o některých publikacích Maria De Bernardi, týkajících se Giovanniho Botera.⁸³

*** *A Treatise of taxes and contributions* (Pojednání o poplatcích a o daních), 1662; *Verbum Sapientis* (Slovo mudrce), 1666.

chessa à tout cela (Bohatství samo není nic jiného než potrava, pohodlí a radosti života... práce člověka všemu tomu dodává formu bohatství).“ Botero se vyjádřil velmi podobně v kapitole svého díla *Delle cause della grandezza delle città* (O příčinách velikosti států), otištěném roku 1588.* „A protože umění soupeří s přírodou, bude se někdo ptát, která z obou věcí je důležitější pro zvelebení obce a pro vzrůst jejího obyvatelstva, úrodnost půdy či vynalézavost člověka? Jistě vynalézavost. Hlavně proto, že věci vyrobené obratnou rukou člověka jsou daleko cennější a hodnotnější než věci, které vytvořila příroda; příroda sice poskytuje látku a předměty, ale lidská chytrost a umění jim dává nevýslovnou rozmanitost tvarů atd.“

Podle Einaudiho však nelze přičítat Boterovi ani teorii o bohatství-práci, ani otcovství ekonomické vědy. Naproti tomu Cantillonovi už nejde jen o srovnání, abychom zjistili, který z těchto dvou faktorů, totiž příroda nebo práce, dává věcem větší cenu, jak se ptá Botero. Cantillon už zkoumá teoreticky, co to vlastně *bohatství* je.

Jestliže toto je východiskem ekonomické vědy a jestliže se takto stanovil základní ekonomický pojem, každé další bádání bude moci jen teoreticky prohloubit pojem „práce“, který však nebude moci být „utopen“ ve všeobecnějším pojmu vyrábění a činnosti, ale musí být naproti tomu stanoven v lidské činnosti, která je v každé sociální formě stejně potřebná. Toto prohloubení provedla kritická ekonomie.**

O metodě ekonomického bádání. Zkoumáme-li otázku metody ekonomického bádání a pojmu abstrakce, musíme se podívat, zda kritická výtka, kterou Croce vyslovuje ke kritické ekonomii, že totiž kritická ekonomie postupuje tak, že neustále „směšuje teoretickou dedukci s historickým popisem, logické souvislosti s faktickými souvislostmi“,*** nevyjadřuje vlastně jeden z typických rysů převahy kritické ekonomie nad čistou ekonomikou a zda to vlastně není jedna z těch sil, které činí kritickou ekonomikou plodnější pro vědecký pokrok. Ostatně je nutno si také všimnout, že sám Croce dává často najevo nespo-

* Dnes znovu otištěno Bernardim podle původního vydání v *Testi inediti e rari* (Nevydané a vzácné texty), které redigoval Právnický ústav Královské university v Turíně, Torino, 1930 in 8°, str. XII, 84.

** Nutno si povšimnout *Dějin ekonomických teorií* (Teorie o nadhodnotě) a Cannanova díla *A Review of economic Theory* (Přehled ekonomických teorií).

*** Srovnej jeho *Historický materialismus a marxistická ekonomie*, 4. vyd., str. 160.

kojenost a odpor k nejužívanějšímu postupu čisté ekonomie, protože se mu nelíbí její byzantinismus a scholastická mánie odívat do honosného vědeckého hávu nejuvšednější a nejobyčejnější banality a nejprázdnější všeobecnosti.

Kritická ekonomie hledala správný poměr mezi deduktivní a indukativní metodou, to jest snažila se vytvořit abstraktní hypotézy nikoli na neurčitém podkladě člověka vůbec historicky neurčeného a kterého z žádného hlediska nemůžeme pokládat za abstrakci konkrétní skutečnosti, nýbrž na základě opravdové skutečnosti, „historického popisu“, který vytváří reálné předpoklady k vytvoření vědeckých hypotéz, to jest který umožňuje vyabstrahovat ekonomický prvek nebo ty aspekty ekonomického prvku, na které chceme upozornit a které chceme vědecky prozkoumat. Proto nemůže existovat *homo oeconomicus* v obecném slova smyslu, nýbrž můžeme vyabstrahovat typy všech agentů a hlavních představitelů ekonomické činnosti, kteří se v historii vystřídali: kapitalista, dělník, otrok, otrokář, feudální šlechtic, nevolník. Proto právě vznikla ekonomická věda v moderní době, kdy rozšířením kapitalistického systému se rozšířil relativně homogenní typ ekonomického člověka, to jest vytvořily se reálné podmínky, za nichž nebyla vědecká abstrakce relativně zdaleka tak libovolná a všeobecná, jak tomu bylo dříve.

Vztah mezi politickou ekonomikou a kritickou ekonomikou se nedovedl udržet ve své organické a historicky skutečné podobě. V čem se tyto oba myšlenkové směry liší ve stanovisku k ekonomickému problému? Liší se dnes v nynějších kulturních termínech, a ne už v kulturních termínech vytvořených před osmdesáti lety? V příručkách kritické ekonomie to není vidět*, ačkoli právě to ihned zaujme začátečníky a orientuje všeobecně celé další bádání. Všeobecně se myslí, že tento bod je všemi přijat bez diskuse nebo je známý; ale zatím není pravda ani jedno, ani druhé. Tak se stává, že jen šablonovití duchové a ti, kteří se nestarají o tento problém, se zabývají studiem ekonomických otázek; a tak se stal nemožným každý vědecký pokrok. Nejvíce překvapuje toto: kritické stanovisko, které vyžaduje nejvíce inteligence, nezaujatosti, duševní svěžesti a vědecké vynalézavosti, se stalo monopolem omezených a přízemních mozků, které to stále přezývají a kterým se jen pro jejich dogmatický postoj daří si udržet pozici nikoli ve vědě, nýbrž jen v okrajové vědecké bibliografii. Zkost-

* Například Précis d'Economie politique (Přehled politické ekonomie) Lapida a Ostroviťanova.

natělé myšlení je největším nebezpečím v této věci: je lepší dávat přednost jakési bezuzdné neuspořádanosti před šosáckou obhajobou ustálených kulturních pozic.

„*Homo oeconomicus*“. Diskuse o pojmu *homo oeconomicus* se stala jednou z největších diskusí o takzvané „lidské přirozenosti“. Každý, kdo diskutuje, věří v něco jiného, a hájí to důkazy převážně morálními. *Homo oeconomicus* je abstrakcí ekonomické činnosti určité formy společnosti, to jest určité ekonomické struktury. Každá společenská forma má svého *homo oeconomicus*, to jest svou vlastní ekonomickou činnost. Tvrdit, že pojem *homo oeconomicus* nemá vědecky žádnou cenu, znamená jen tvrdit, že ekonomická struktura a jí odpovídající činnost lidí se radikálně změnila anebo že se ekonomická struktura tak změnila, že se musí nutně změnit i způsob ekonomické činnosti, aby se přizpůsobil nové struktuře. Ale právě v tom je rozpor, a nejen rozpor vědecký a objektivní, nýbrž politický. Co by ostatně znamenalo vědecké poznání, že ekonomická struktura se změnila radikálně a že se také musí změnit ekonomická činnost, aby se přizpůsobila nové struktuře? Mělo by to význam jako politická pobídka, a nic více. Mezi ekonomickou strukturou a státem s jeho zákony a jeho donucovací mocí stojí občanská společnost a právě ta se musí radikálně změnit, a to konkrétně, a nejen v literě zákona a v knihách vědců. Stát je nástrojem, kterým se přizpůsobuje společnost občanů ekonomické struktuře; ale je nutné, aby to stát „chtěl“ dělat, to jest aby ti, kteří představují změnu ekonomické struktury, řídili stát. Čekat, až se propagandou a přesvědčováním přizpůsobí občanská společnost nové struktuře, až starý *homo oeconomicus* zmizí bez pohřbu a bez poct, které mu přísluší, je jen nová forma ekonomické rétoriky, nová forma prázdného a nedůsledného ekonomického moralismu.

Co se týče pojmu *homo oeconomicus*, to jest abstrakce lidských potřeb, možno říci, že taková abstrakce neznamená nic mimo dějiny; a i když se objeví v podobě matematické formulace, nenabývá přesto vůbec povahy matematických abstrakcí. *Homo oeconomicus* je abstrakcí potřeb a ekonomické činnosti určité formy společnosti, zrovna tak jako všechny hypotézy ekonomů v jejich vědeckých formulacích nejsou nic jiného než souhrn předpokladů, které jsou základem určité formy společnosti. Byla by to užitečná práce sebrat systematicky „hypotézy“ některého z „čistých“ ekonomů, například

M. Pantaleoniho,⁸⁴ a uspořádat je tak, aby se ukázalo, že nejsou ničím jiným než „popisem“ určité formy společnosti.

Rozdělování lidských pracovních sil a spotřeby. Můžeme pozorovat, že spotřeba stále vzrůstá proti výrobě.

Obyvatelstvo ekonomicky pasivní je příživnické; ale pojem „příživnický“ se musí napřed upřesnit. Může se stát, že příživnická funkce ve vnitřním slova smyslu se ukáže nezbytně nutnou vzhledem k existujícím podmínkám. Takové příživnictví je pak tím závažnější. Právě když je příživnictví „nutné“, systém, který vytváří takovou nutnost, se sám odsuzuje k zániku. Nevzrůstá však jen počet pouhých konzumentů, ale vzrůstá také jejich životní úroveň, to jest vzrůstá množství statků, které spotřebují (nebo které se zničí). Jestliže dobře pozorujeme, musíme dojít k závěru, že ideálem každého kroku vládnoucí třídy je vytvořit podmínky, aby jeho potomci mohli žít bez práce, z renty. Jakpak je potom možné, aby byla společnost zdravá, když se pracuje jen proto, aby se potom už vůbec nemuselo pracovat? Protože tento ideál je nezdravý a nemožný, znamená to, že celý organismus je zkažený a nemocný. Společnost, která prohlašuje, že pracuje, aby vytvořila příživníky, aby žila z takzvané minulé práce (to je metafora, která označuje nynější práci jiných lidí), ve skutečnosti ničí samu sebe.

„Čistá ekonomie“.* 1. Když si přečteme knihu Pantaleoniho, lépe porozumíme, proč Ugo Spirito napsal tolik knih.

2. První část, ve které se mluví o hedonistickém postulátu, by mohla být spíše úvodem k rafinované příručce kuchařského umění nebo k ještě rafinovanější příručce o pozicích milenců. Je škoda, že autoři kuchařských příruček nestudují čistou ekonomii, protože by s pomocí kabinetů experimentální psychologie a statické metody mohli vytvořit pojednání daleko úplnější a systematictější, než jsou ta, která jsou nejvíce rozšířena. Totéž by se mohlo říci o nejtajnější a nejtajnější vědecké činnosti, která se snaží stvořit umění sexuální rozkoše.

3. Filosofie Pantaleoniho je senzualismus osmnáctého století, rozvinutý na základech pozitivismu devatenáctého století. Jeho „člověk“ je člověk vůbec v abstraktních podmínkách, to jest člověk biologický,

* *Principi di economia pura* (Základy čisté ekonomie) M. Pantaleoniho, 1931, Treves-Treccani-Tumminelli.

souhrn bolestných i příjemných počátků, který se však stává člověkem v určité společenské formě, jakmile se z abstraktna přejde do konkrétna, to jest jakmile se mluví o ekonomii, a nikoli o přírodní vědě vůbec. Kniha Pantaleoniho se může také nazývat „materialistickým dílem“ ve smyslu „ortodoxním“ a přírodovědeckém!

4. Tito „čistí“ ekonomové pokládají za počátek ekonomické vědy Cantillonův objev, že bohatství je práce, lidská píle. Když však chtějí sami dělat vědu, zapominají na její počátek a utápějí ji v ideologii, místo aby ji rozvíjeli vědeckými metodami. Z těchto počátků nevyvozují pozitivní jádro, nýbrž filosofickou svatozář spjatou s kulturním světem doby, ačkoli tento svět byl kritizován a překonán kulturou, která po něm přišla.

5. Co by mělo nahradit takzvaný „hedonistický postulát“ „čisté“ ekonomie v ekonomii kritické a historické? Popis „určitého trhu“, totiž popis určité společenské formy, popis celku proti popisu části, popis celku, který ji určuje v určité míře, automatismus zároveň se stejností a pravidelností, které se snaží popsat ekonomická věda co nejpřesněji, nejprecizněji a co nejúplněji. Je možno dokázat, že takové chápání ekonomické vědy je vyšší než „čistá“ ekonomie? Můžeme říci, že hedonistický postulát není abstraktní, ale všeobecný: vskutku může být předpokladem nejen k ekonomii, ale k celé řadě lidských činností, které se mohou nazvat „ekonomickými“ jen tehdy, jestliže rozšíříme a generalizujeme obrovsky pojem ekonomie, až ji zbavíme empirického významu a ztotožníme tak s nějakou filosofickou kategorií, jak se o to skutečně pokusil Croce.

Je nutno přesně určit, čím se liší od sebe „abstrakce“ a „generalizace“. Ekonomické faktory nemohou být podrobeny abstrakci, která z člověka pomocí hypotézy o homogenosti dělá člověka biologického; to však už není abstrakce, ale generalizace nebo „indeterminace“. Abstrakce zůstane vždy abstrakcí určité historické kategorie, viděné právě jako kategorie, a nikoli jako rozmanité individuality. *Homo oeconomicus* je také historicky určený, aby byl určen celkově: je to určitá abstrakce. Kritická ekonomie pokládá za hodnotu hodnotu směnnou, a nikoli hodnotu užitnou; potenciálně také redukuje hodnotu užitnou na hodnotu směnnou v tom smyslu, že ekonomie směny také mění fyziologické zvyky a psychologickou škálu chutí a finálních stupňů užitečnosti, které se pak jeví jako „nadstavby“, a nikoli jako primární ekonomické veličiny, které jsou právě předmětem ekonomické vědy.

Nutno stanovit pojem určitého trhu, jak se chápe v „čisté“ ekonomii a v ekonomii kritické. Určitý trh v čisté ekonomii je libovolná abstrakce, která má hodnotu jen čistě konvenční a slouží jen školo-metské a scholastické analýze. Určitý trh pro kritickou ekonomii je naproti tomu souhrn konkrétních ekonomických činností určité společenské formy, pojatých v jejich uniformních zákonitostech, to jest abstraktních, aniž by přitom abstrakce ztratila svou historickou určitost. Abstrahujeme od individuální rozmanitosti ekonomických agentů moderní společnosti, když se mluví o kapitalistech, ale tato abstrakce zůstává stále v historickém okruhu kapitalistické ekonomie, a nikoli v okruhu všeobecné ekonomické činnosti, která by ve svých kategoriích abstrahovala všechny ekonomické aspekty, které se kdy objevily ve světových dějinách, a to tak, že je všeobecně a neurčitě redukuje na biologického člověka.

Můžeme se zeptat, zda je čistá ekonomie vědou nebo „něčím jiným“, co se vyvíjí pomocí nějaké metody, pokud tato metoda je vědecky přesná. Že existují takové činnosti, ukázala již teologie. Také teologie vychází z určitých hypotéz a staví na nich svou mohutnou, doktrinářskou budovu, která je důkladně postavena a přísně dedukována. Ale je proto už teologie vědou? Einaudi píše,* že ekonomie je „doktrína, která má stejnou povahu jako matematické a fyzikální vědy (toto tvrzení není nutně spjato s jiným tvrzením, které se zakládá na tom, že při jejich studiu je potřebí nebo vhodné použití matematiky jako nástroje)“, ale bylo by nesnadné dokázat soustavně a přísně vědecky toto tvrzení. Stejný názor vyjádřil Croce** slovy: „Ekonomie se nemění, ať už je společenský pořádek jakýkoli, socialistický, kapitalistický či komunistický, ať už je jakýkoli běh dějin, zrovna jako se nemění povaha aritmetiky podle toho, co se má vypočítat.“ Zdá se mi, že nesmíme směšovat matematiku a fyziku. Matematiku možno nazvat vědou čistě „instrumentální“, která doplňuje celou řadu přírodních věd „kvantitativních“, zatímco fyzika je věda přímo „přírodní“. S matematikou možno srovnávat formální logiku, s kterou se ostatně vyšší matematika sloučila v mnohých stránkách. Je možno říci totéž o čisté ekonomii? Diskuse o tom je velmi živá a nezdá se, že skončí. Ostatně takzvaní čistí ekonomové nejsou naprosto

* Srovnej článek *Ancora intorno al modo di scrivere la storia del dogma economico* (Ještě o tom, jak psát dějiny ekonomického dogmatu), otištěný v časopise *Riforma Sociale* z května až června 1932.

** Viz *Critica* z ledna 1931.

jednotni. Pro jedny je čistou ekonomii jen ekonomie hypotetická, která uvádí své důkazy slovem „předpokládejme, že“; to jest čistou ekonomii jest také ta, která abstrahuje nebo generalizuje všechny ekonomické problémy dané historicky. Pro jiné je zas čistou ekonomii jen ta ekonomie, kterou můžeme odvodit z ekonomického principu nebo z hedonistického postulátu, to je nepřihlíží vůbec k žádné historičnosti a předpokládá jen všeobecnou „lidskou přirozenost“ stále stejnou v čase a v prostoru. Jestliže si však všimneme otevřeného dopisu, který zaslal Einaudi Rodolfu Beninimu a který uveřejnil časopis *Nuovi Studi* před nějakým časem, vidíme, že pozice čistých ekonomů je kolísavá a neurčitá.

*Agnelliho názory.** Několik předběžných poznámek o tom, jak řeší tento problém Agnelli a Einaudi. 1. Technický pokrok se neděje „evolucí“, postupně, takže jej můžeme předvídat jen omezeně. Tento pokrok se děje nárazovitě, aspoň v určitých oblastech. Kdyby tomu bylo takto (tak uvažuje Einaudi), došli bychom k hypotéze o pohádkové zemi blahobytu, kde lidé dostávají zboží, aniž vůbec pracují. 2. Daleko důležitější je otázka, jak se vyrábějí potraviny: nemyslí se, že „až dosud“, protože byla úroveň práce technicky někde více, jinde méně pokročilá, byly mzdy „pružné“, protože bylo dovoleno v určitých mezích rozdílet potraviny a zvláště některé, které udržují život (s potravinami nutno uvést také šaty a byt). Nyní ve výrobě potravin jsou mezní hranice produktivity práce daleko jasnější než ve výrobě průmyslové (rozumí se) tím „celkové množství“ potravin, a nikoli jejich rozrůzněnost, která nezvyšuje toto množství). Možnosti „zahálky“ (ve smyslu Einaudiho) mimo určité meze jsou dány možnosti zvýšit kvantitativně množství potravin, a nikoli produktivitou práce; „zemský povrch“, střídáním ročních dob atd. kladou tomu nepřekonatelné meze, ačkoli nutno připustit, že to bude dlouho trvat, než se dosáhne těchto hranic.

Polemiky mezi Agnellim a Einaudim upozornily na psychologický jev, že když má člověk hlad, myslí daleko více na hojnost potravy. Tyto polemiky jsou přinejmenším ironické. Ale tato diskuse je psychologicky falešná, protože se snaží lidem namluvit, že nynější nezaměstnanost je rázu „technického“, zatímco to není pravda. „Technická“ nezaměstnanost neznamená nic vzhledem k všeobecné neza-

* Srovnej časopis *Riforma Sociale* z ledna a února 1933.

městnanosti. Kromě toho uvažovali tak, jako by se společnost skládala z „dělníků“ a z „průmyslníků“ (dárců práce ve smyslu úzkém, to jest technickém). To ovšem není pravda a vede to k falešným úvahám. Kdyby tomu tak bylo, byla otázka vskutku prostá vzhledem k tomu, že průmyslník má omezené potřeby. Odměňovat průmyslníka přídavkem ke mzdě a prémie za schopnost by nebylo nic těžkého a žádný rozumný člověk by to neodepřel. Fanatické volání po rovnosti nepochází z „prémii“, které dostávají zdatní průmyslníci. Skutečná věc se má takto: Vzhledem k všeobecným podmínkám větší zisk následkem technického pokroku v práci vytváří nové příživníky, to jest lidi, kteří konzumují věci, aniž pracují, kteří „nevyměňují“ práci za práci, nýbrž práci druhého za „vlastní“ nic nedělání (i za lenošení v nejhorsším slova smyslu). Vzhledem k tomu, co jsme dříve řekli o technickém pokroku ve výrobě potravin, nastává mezi konzumenty potravin výběr, při němž se uplatní „příživníci“ daleko více než skuteční dělníci a zvláště než potenciální dělníci (to jest takoví, kteří jsou nyní nezaměstnaní). Právě z takovéto situace vzniká „fanatické“ volání po rovnosti, a takovéto volání zůstane vždy fanatismem, to jest extrémní a iracionální tendencí, dokud potrvá taková situace. Ale tento fanatismus rovnosti zmizí, jakmile se uvidí, že je alespoň snaha odstranit nebo aspoň zmírnit tuto celkovou situaci.

Fakt, že „průmyslovou společnost“ netvoří jen „dělníci“ a „podnikatelé“, ale i těkaví „akcionáři“ (spekulanti), ruší veškeré uvažování Agnelliho. Stává se, že jestliže technický pokrok dovolí větší míru zisku, nebývá zisk rozdělen racionálně, ale „vždy“ iracionálně akcionářům a podobným. Ani dnes nelze říci, že existují „podniky zdravé“. Všechny podniky se staly „nezdravými“; to není řečeno z důvodů moralistických nebo polemických, ale zcela objektivně. Právě „velkost“ trhu akcionářů je původem tohoto nezdravého stavu: počet majitelů akcií je tak velký, že už poslouchá zákonů „davů“ (burzovní panika atd., která se technicky nazývá boom, run atd.); spekulace se stala technickou nutností, daleko důležitější, než je sama práce inženýrů a dělníků.

Pozorování americké krize v roce 1929 ukázalo toto: existenci bezuzdné spekulace, která zničila i „zdravé“ podniky. Proto možno říci, že dnes už neexistují „zdravé podniky“. Možno sice použít slova „zdravý“, ale jen ve smyslu historickém, to jest ve smyslu starém, to znamená za bývalých určitých všeobecných podmínek, které

umožňovaly určité všeobecné jevy nejen ve smyslu relativním, nýbrž také ve smyslu absolutním.*

Luigi Einaudi sebral v jednom svazku své články, které uveřejnil v dobách krize. Jeden z námětů, ke kterým se Einaudi častěji vrací, je tento: vyjdeme z krize, až se obrodí lidská vynalézavost. Nezdá se, že toto jeho tvrzení je vůbec přesné. Je pravda, že doba rozvoje ekonomických sil byla často charakterizována také vynálezy; ale je pravda, že v této poslední době bylo daleko méně vynálezů a byly méně důležité? Nezdá se: možno nanejvýš říci, že méně překvapily lidi, protože předtím bylo období, kdy vynálezy byly obdobné, ale originálnější. Celý „racionalizační“ proces je jen procesem „vynalézavosti“ a aplikace nových technických a organizačních vynálezů. Zdá se, že Einaudi rozumí vynálezem jen takový vynález, který zavádí nový typ zboží; ale i z tohoto hlediska není snad jeho tvrzení přesné. Ve skutečnosti jsou základní vynálezy takové vynálezy, které mají za následek snížení výrobních nákladů; tím rozšiřují trh konzumovaného zboží, spojují čím dále tím větší lidské masy atd. Která doba byla z tohoto stanoviska „vynalézavější“ než doba racionalizace? Byla dokonce až příliš vynalézavá, takže „vynalezla“ prodej na splátky a vytvořila tak uměle nové předměty lidové spotřeby. Pravda je, že se zdá téměř nemožným vytvořit nové základní „potřeby“ a zcela nový průmysl, který by tak vytvořil nové údobí ekonomické civilizace odpovídající údobí, kdy vznikl velký průmysl. Tyto „potřeby“ jsou charakteristické pro určité vrstvy obyvatelstva, které nejsou společensky podstatné a jejichž šíření bylo zhoubné.**

Ugo Spirito a C. Obvinění, že tradiční politická ekonomie je pojata „naturalisticky“ a „deterministicky“. Je to obvinění zcela neodůvodněné, protože se klasičtí ekonomové nezabývají příliš „metafyzickým“ problémem determinismu; všechny jejich dedukce a výpočty se zakládají na hypotetické premise.

Co je toto „předpokládáme, že“? Když Jannaccone recenzuje v časopise *Riforma Sociale* Spiritovu knihu, definuje toto „předpokládáme, že“ jako „určitý trh“, je to podle klasických ekonomů správné. Ale co je to tento „určitý trh“ a čím je vlastně určen? Bude

* Srovnejte knihu sira Arthura Saltera *Rekonstrukce: Jak skončí krize*, Milano, Bompiani, 1932, str. 398.

** Srovnej vynález „umělého hedvábí“, které odpovídá potřebám zdánlivého přepychu vrstev střední buržoazie.

určen základní strukturou společnosti; pak bude nutno analyzovat tuto strukturu a zjistit v ní ty prvky, které jsou relativně stálé a které určují trh atd., a pak ty prvky, které jsou „proměnlivé a které se vyvíjejí“; ty totiž způsobují konjunkturální krize tak dlouho, až se změni v prvky „relativně stálé“; a pak vzniká organická krize.

Klasická ekonomie je ekonomie „historická“ přes všechny své abstrakce a svůj matematický jazyk; Spirito naproti tomu „ruší“ historismus a utápí ekonomickou skutečnost v záplavě slov a abstrakcí. Ale tendence, kterou představuje Spirito a jeho stoupenci, je „znamením doby“. Požadavek „plánované ekonomie“, a to nejen na území národním, nýbrž na území celého světa, je sám o sobě zajímavý, i když jeho zdůvodnění je čistě slovní, a „znamením doby“ je ještě „utopistickým“ požadavkem vyvíjejících se podmínek, které žádají „plánovanou ekonomii“.

Nynější zajímavost spisovatelů, jako je Spirito, se zvyšuje ještě jejich dotykem s některými spisovateli klasické ekonomie, jako je například Einaudi. Einaudiho články o krizi, ale hlavně články, které otiskl v časopise *Riforma Sociale* z ledna a února 1932, obsahují často chytračení hlupáka. Einaudi tam otiskuje úryvky z ekonomů minulého století a ani nepozoruje, že se mezitím „trh“ změnil, že všechna „předpokládejme, že“ už také nejsou tatáž. Mezinárodní výroba se tak vyvinula a trh se tak stal složitým, že některé jeho úvahy se zdají doslova dětskými. Cožpak v těch letech nevznikl nový průmysl? Stačí, jestliže uvedeme průmysl umělého hedvábí a hliníku. To, co říká Einaudi, je všeobecně správné, protože upozorňuje na to, že předešlé krize byly překonány: 1. tím, že se rozšířil okruh kapitalistické výroby ve světě; 2. tím, že se zvýšila životní úroveň určitých vrstev obyvatelstva a relativně vlastně všech vrstev. Ale Einaudi nepřihlíží k tomu, že se čím dále tím více ekonomický život soustřeďuje na masovou výrobu, a ta je v krizi. Kontrolovat tuto krizi je nemožné právě pro její rozsáhlost a hloubku; došlo to tak daleko, že se kvantita stala kvalitou, to jest že vznikla krize *organická*, a ne už krize *konjunkturální*. Einaudi hlavně uvažuje o krizi konjunkturální, protože se snaží popřít, že existuje krize organická; ale to je jen „bezprostřední politika“, není to však vědecká analýza; je to jen „vůle věřit“, „lék pro duše“, a to ještě dětinský a komický.

Polemika o státě mezi Einaudim a Spiritem. Tuto polemiku nutno přiřadit k polemice mezi Einaudim a Beninim. Ale v polemice mezi

Einaudim a Spiritem nemá pravdu ani jedna strana: každý se drží jiné věci a užívá jiného jazyka. Polemika mezi Beninim a Einaudim osvětluje dobře tuto polemiku. V těchto obou polemikách zaujímá Einaudi totéž stanovisko, a to od té doby, kdy v polemice s Crocem se snažil omezit vědecké poslání filosofie praxe. Pevnost Einaudiho stanoviska je podivuhodná „po stránce intelektuální“: chápe, že každý teoretický ústupek protivníkovi, i kdyby byl jen intelektuální, může ohrozit jeho celou argumentaci.

V pojetí státu připouští Einaudi zásah vlády do ekonomických faktů, buď jako „právníckého“ usměrňovatele trhu, to jest jako síly, která dává určitému trhu zákonnou formu, v níž se všechny ekonomické faktory řídí „stejnými právníckými podmínkami“, nebo připouští zásah státu jako tvůrce ekonomických privilegií, jako rušitele konkurence ve prospěch určitých skupin. Spirito naproti tomu se odvolává na spekulativní pojetí státu, pro něž se jednotlivec ztotožňuje se státem. Ale je ještě třetí aspekt této otázky, který je vlastně obsažen v názorech obou autorů: jestliže se stát ztotožní s jednou společenskou skupinou, nastane zásah státu nejen tak, jak to naznačil Einaudi nebo jak to naznačil Spirito, ale je to předběžná podmínka každé kolektivní ekonomické činnosti, je to prvek určitého trhu, nebo dokonce sám určitý trh, protože je to tentýž politicko-právní výraz faktu, kterým se určité zboží (práce) předem znehodnotí, je uvedeno do zhoršených konkurenčních podmínek, platí vlastně za celý určitý systém. Tuto věc osvětlil Benini, ačkoli nejde o žádný objev; ale je zajímavé, že Benini k tomuto návrhu došel; také je zajímavé, jak k němu došel. Benini k tomu došel tím, že vyšel ze zásad klasické ekonomie; a to právě rozčiluje Einaudiho.

Einaudi ve svém dopise otištěném v časopise Nuovi Studi ukázal na „podivuhodnou schopnost“ Giovannio Vailatiho nadhodit ekonomickou (a také filosofickou) poučku a její řešení a přitom použít různých vědeckých jazyků odůvodněných historickým vývojem; to jest připustil nepřímo vzájemnou „převoditelnost“ těchto jazyků. Benini vlastně udělal toto: nadhodil v jazyce liberální ekonomie ekonomický fakt, který byl již řešen jazykem filosofie praxe, ovšem s mnoha omezeními a s velkou opatrností.* Vzpomeňte si při této příležitosti na to, jak Engels prohlásil, že je možno dojít, i když se vyjde z marginalistického pojetí hodnoty, k týmž výsledkům (ovšem

* Příklad Beniniho možno srovnat s případem Spiritovým na ferrarském kongresu.

ve vulgární formě), ke kterým došla kritická ekonomie. Engelsův výrok je už analyzován ve všech svých výsledcích; jednu z nich je, jak se mi zdá, že jestliže chceme hájit kritické pojetí ekonomie, musíme systematicky zdůrazňovat fakt, že ortodoxní ekonomie pojednává o týchž problémech, ale jiným jazykem, ukazuje na totožnost celprobíraných otázek a dokazují, že kritické řešení je vícečetnější. Celem nutno, aby texty byly psány „ve dvou jazycích“, to jest text autentický, a pak překlad „vulgární“ nebo liberální ekonomický, který by byl po straně nebo mezi řádky.

Abychom dokázali, jak verbalistické jsou nové výroky „spekulativní ekonomie“ pěstované Spiritem a spol., stačí, když si vzpomeneme, že ztotožnění jednotlivce a státu je také ztotožněním státu a jednotlivce. Totožnost se zřejmě nemění, jestliže jeden její člen je první nebo druhý po stránce grafické nebo fonické. Proto tvrzení, že je nutno ztotožnit jednotlivce a stát, neznamena nic, je to pouhé tlachání, omezí-li se jen na tyto výrazy. Jestliže jednotlivec znamená „egoismus“ v omezeném slova smyslu, ve smyslu „špinavě židovským“, * ztotožnění by bylo jen jakousi metaforou, která zdůrazňuje „společenský“ prvek jednotlivce a která potvrzuje, že „egoismus“ ve smyslu ekonomickém znamená něco jiného než „nízký egoista“. Zdá se mi, že také v tomto případě jde o nejasné pojetí státu a rozdílu mezi občanskou společností a politickou společností, mezi diktaturou a hegemonií atd.

Svoboda a „automatismus“ nebo racionalita — Je svoboda v protikladu k takzvanému automatismu? Automatismus je v protikladu k libovůli, ale nikoli k svobodě. Automatismus je svoboda společenské skupiny v protikladu k individualistické libovůli.

Když Ricardo říkal: „vzhledem k těmto podmínkám“ budou v ekonomii tyto důsledky, nedělal ekonomii ani „deterministickou“, ani nebylo jeho pojetí „naturalistické“. Poznámával, že jestliže existuje společná a koordinovaná činnost jedné společenské skupiny, která jedná podle určitých zásad z přesvědčení (svobodného) za určitým cílem, nastává vývoj, který je možno nazvat automatickým a může se přijmout jako výraz některých zákonů, které možno zjistit a izolovat pomocí metody exaktních věd. V každém případě je to svobodná volba, která se děje podle určitých vůdčích pravidel, která jsou stejná

* Výraz je vzat z Marxových Tezí o Feuerbachovi. (Poznámka redakce.)

pro velké množství jednotlivců a pro každého z nich, pokud jsou stejného smýšlení v určitém eticko-politickém klimatu. Nelze říci, že všichni jednají stejně: názory jednotlivců jsou naopak velmi různé, ale ve všech převládá „homogenní“ část „zvaná zákon“. Jestliže se svévole stává všeobecnou záležitostí, pak už není svévolí, nýbrž znamená to přesunutí základny „automatismu“, znamená to novou racionalitu. Automatismus není nic jiného než racionalita; ale ve slově „automatismus“ je vidět snahu vytvořit pojem, kde by nebylo ani stopy po spekulativnosti. Je možné, že nakonec se bude používat slova racionalita pro automatismus lidské činnosti, kdežto slovo automatismus bude znovu značit pohyb strojů, které se stávají zásahem člověka „automatickými“ a jejichž automatismus je jen slovní metafora, jak jsme to už řekli o lidské činnosti.

Studie z ekonomické historie. Vzpomeňte si na polemiku mezi Einaudim a Crocem (Einaudi v časopise *Riforma Sociale*), když vyšlo čtvrté vydání Croceho díla *Historický materialismus a marxistická ekonomie* s novou předmlouvou roku 1917.

Může být zajímavé prostudovat, jak se v různých zemích vytvářely různé směry studia a bádání v hospodářsko-sociálních dějinách, jaké nabyly formy atd. Je jisto, že v Anglii existovala škola ekonomické historie spjatá s klasičkou ekonomikou; ale byly pozdější její fáze pod vlivem historického materialismu?* Tak ve Francii existoval směr ekonomicko-právní, který působil na historický materialismus (Guizot, Thierry, Mignet), ale tento směr byl později naopak pod vlivem historického materialismu (Henri Pirenne⁸⁵ a v době moderní Francouzi Henri Sée, Hauser atd.). V Německu je tento velmi úzce spjat s ekonomikou (List).⁸⁶ Sombart také je pod vlivem historického materialismu atd. Také v Itálii je tento proud velmi úzce spjat s historickým materialismem (je však pod vlivem Romagnosiho⁸⁷ a Cattanea⁸⁸).

*O Graziadeim.*⁸⁹ Abychom rozuměli Graziadeimu, je nutno se vrátit k základním pojmům ekonomické vědy. 1. Je nutno konstatovat, že ekonomická věda vychází z hypotézy určitého trhu nebo z čisté konkurence nebo z čistého monopolu; pak nutno stanovit, jaké změny působí v této konstantě jeden nebo druhý prvek skutečnosti, která

* Patří k tomuto směru Seligmanovo dílo *Ekonomický výklad dějin* a do jaké míry vyjadřuje potřebu počítat v této oblasti s historickým materialismem?

nikdy není „čistá“. 2. Nutno studovat vznik nového skutečného bohatství, a ne redistribuci dosavadního bohatství (ledaže bychom chtěli studovat právě tuto redistribuci), to jest výrobu hodnoty, a ne redistribuci hodnoty, která je již rozdělena na základě určité výroby.

Pak je nutno studovat přesně politickou a vědeckou biografii Graziadeiho. Jeho kniha o chilském ledku: nemohl vědět o syntetické výrobě ledku, která potřela chilský monopol. Bude zajímavé přezkoumat jeho jednoznačná tvrzení o tomto monopolu.

Pro jeho postoj je důležitá odpověď Graziadeiho na anketu, kterou uspořádal roku 1908—1909 časopis Viandante: tehdy byl Graziadei jeden z pravých oportunistů. Dílko o odborech: vzorem pro Graziadeiho byl tu anglický labourismus; Graziadei byl vlastně likvidátorem strany. Jeho poválečný postoj je zajímavý ze stanoviska psychologie intelektuála, který je „intelektuálně“ přesvědčen o hlouposti politického reformismu, a proto nechce s ním nic mít, a dokonce ho potírá. Ale něco jiného je oblast abstraktní inteligence a něco jiného je sféra praxe a činnosti.

V oblasti vědecké zahajuje roku 1922 ústup a navrácí se na své předválečné pozice. Nutno si položit tuto otázku: je loajální hledat v minulém životě nějakého člověka všechny omyly, které spáchal, aby se mu mohly vytknout při nynější polemice? Není to lidské, jestliže se dopustí omylu? A není to snad právě proto, že chybovali, že se vytvořily nynější vědecké osobnosti? A není životopis každého člověka vlastně bojem proti minulosti a překonáním minulosti?

Jestliže je někdo dnes ateista, je dovoleno mu připomínat, že byl pokřtěn a že až do určitého věku zachovával církevní příkázání?

Ale případ Graziadeiho je zcela jiný. Ten se nikdy nesnažil zhodnotit a překonat svou minulost. V oblasti ekonomické se po určité době spokojil s mlčením. Ale přesto tvrdil o tempu soustředování kapitálu na venkově, že „nynější praxe“ dává za pravdu jeho teoriím o tom, že je lepší pachtýřský systém než koncentrovaný kapitalistický podnik; to vlastně bylo totéž, jako kdyby byl řekl, že jsou řemesla lepší než továrny. Vycházel při svých závěrech z poměrů v Romagni a přímo z Imoly. Nepřihlížel k tomu, že v době od 1901 do 1910 téměř úplně vymizel systém podruhů, jak je vidět ze sčítání roku 1911; zvláště pak nebral zřetel na politicko-ochranářské faktory, které měly vliv na situaci v pádském údolí. V Itálii bylo tak málo kapitálu, že by to byl div, kdyby byl býval silně investován do zemědělství.

V politice chytrácky prohlašoval, že je „stoupenec historismu“ (je potřeba si ochočit kata, a proto mu nutno dělat pomocníka — to je historismus Graziadeiho) nebo „oportunista (to jest, že se nikdy neřídil žádnou zásadou). V době 1895—1914 „bylo potřebí“ být labouristou, po válce být proti labouristům atd.

Vzpomeňte si, jak se Graziadei do omrzení opakoval o heslu „o neproduktivních vojenských vydáních“, které, jak se chlubil, stále potíral jako hloupé a demagogické. Je dobře se podívat, jak je potíral, když podporoval vládu. Také nesmíme zapomenout na jeho pesimisticko-klepařské pojetí Italů jako celku; prohlašoval, že jsou vesměs bezcharakterní, zbabělí, občansky méněcenní atd. Bylo to pojetí hloupé a všedně defetistické, jakýsi protirétorismus, který se potom stal pravým deprimujícím, falešně chytráckým retorismem à la Stenterello—Machiavelli. Je samozřejmě pravda, že v Itálii byla maloměšťácká vrstva zvlášť odporná, ale je tato vrstva celou Itálií? Hloupé generalizování. Ostatně i tento jev má kořeny historické a není snad jen osudnou vlastností italského člověka; historický materialismus Graziadeiho se podobá materialismu Ferriho,⁹⁰ Nicefora, Lombrosa, Sergiho. Je známo, jakou historickou funkci mělo toto biologické pojetí „barbarství“, které se přičítá jižním Italům, v politice italské vládnoucí třídy.

Graziadeiho pohádková země blahobytu. Ve své knížce *Capitale e salari* (Kapitál a mzdy) si Graziadei konečně po 35 letech vzpomíná na poznámku o pohádkové zemi blahobytu, kterou mu věnoval Croce ve své studii nazvané *Nedávné výklady marxistické teorie hodnoty* (v. str. 147 jeho díla *Historický materialismus a marxistická ekonomie*, 4. vyd.) a tvrdí, že příklad, který analyzoval Croce, je „poněkud hrubý“.

Vskutku je Graziadeiho tvrzení o „společnosti, v níž vzniká zisk pouhou prací, a nikoli už nadprací“, typický také pro celou poslední literární produkci Graziadeiho. Proto dobře udělal Rudas,⁹¹ když jej uvedl na počátku své studie o *Hodnotě a nadhodnotě* v časopise *Unter dem Banner*⁹² z roku 1926 (už si nevzpomínám, zda jí Rudas připsal základní význam). Celé pojetí Graziadeiho se zakládá na tomto zmateném principu, že totiž stroje a hmotná organizace sama sebou je zdrojem zisku, to jest hodnoty. V roce 1894 (srovnej jeho článek v časopise *Critica Sociale*, který později analyzoval Croce) je tato jeho hypotéza považována za naprosto platnou (celý zisk

existuje bez práce). Nyní má podle něho tato hypotéza platnost jen částečnou (ne každý zisk je produktem práce), ale její „primitivnost“ (je to laskavý eufemismus nazývat tuto původní hypotézu „primitivní“) se částečně stále uplatňuje. Celý způsob myšlení je „primitivní“; je to myšlení obyčejného pokoutního advokáta, a nikoli ekonoma. U Graziadeiho nutno se vrátit k základním zásadám ekonoma, k logice této vědy. Graziadei je mistr v drobné logice, v umění vytáček a v sofistické kauzistice, ale vůbec ne v pravé logice, ať už jde o ekonomii nebo o jinou teoretickou vědu.

Tentýž názor Graziadeiho o pohádkové zemi blahobytu nacházíme v úvodu příručky o celní ochraně; je to podle něho prvek „vytvářející“ mezní zisk a mzdy. Bylo už vskutku dokázáno (viz literaturu proti celnímu ochranářství), že i když se nevyrobí žádná „hodnota“ a když nepracuje ani jediný dělník (pak pracují jen písárky, které píší potvrzení o neexistujících akciích), je možno mít tučné „zisky“, a rozdělovat vysoké dividendy.* Ale je otázka, zda se takovou „ekonomickou“ činností má zabývat ekonomická věda (i kdyby byla „ekonomická“ činností v croceovském smyslu, totiž jako lupičství, loupežnictví atd.) nebo spíše trestní soud.

Vzpomeňte si na polemiku mezi Graziadeim a Luigim Nerem v časopise *Critica Sociale* (zdá se mi, že to bylo před rokem 1900), ve které Negro poznamenal, že je Graziadei ochoten přijmout jako „pravdivé“ a jako základ svých vědeckých spekulací veřejné výroky průmyslníků o jejich činnosti.

Všimněte si, co říká Papini⁹³ ve svém Gogu (viz rozhovor s Fordem na str. 24) o Fordovu výroku „Vyrábět bez jediného dělníka stále větší počet předmětů, které by téměř nic nestály“.

Potřeba příručky o kritické ekonomii. Je nutno uvažovat o této věci: jak by bylo možno a jak by se měla vypracovat moderní příručka o kritické ekonomické vědě, která by se asi podobala dřívějším příručkám pro dřívější generace, jak je napsali Cafiero, Deville, Kautsky, Aveling, Fabietti, nedávno Borchardt;** vedle toho jinou řadu, která by obsahovala školní příručky ekonomické literatury, jako je v západních jazycích *Précis d'économie politique* od Lapiduse a Ostroviťjanova. V originálním jazyce je velmi značné množství takových

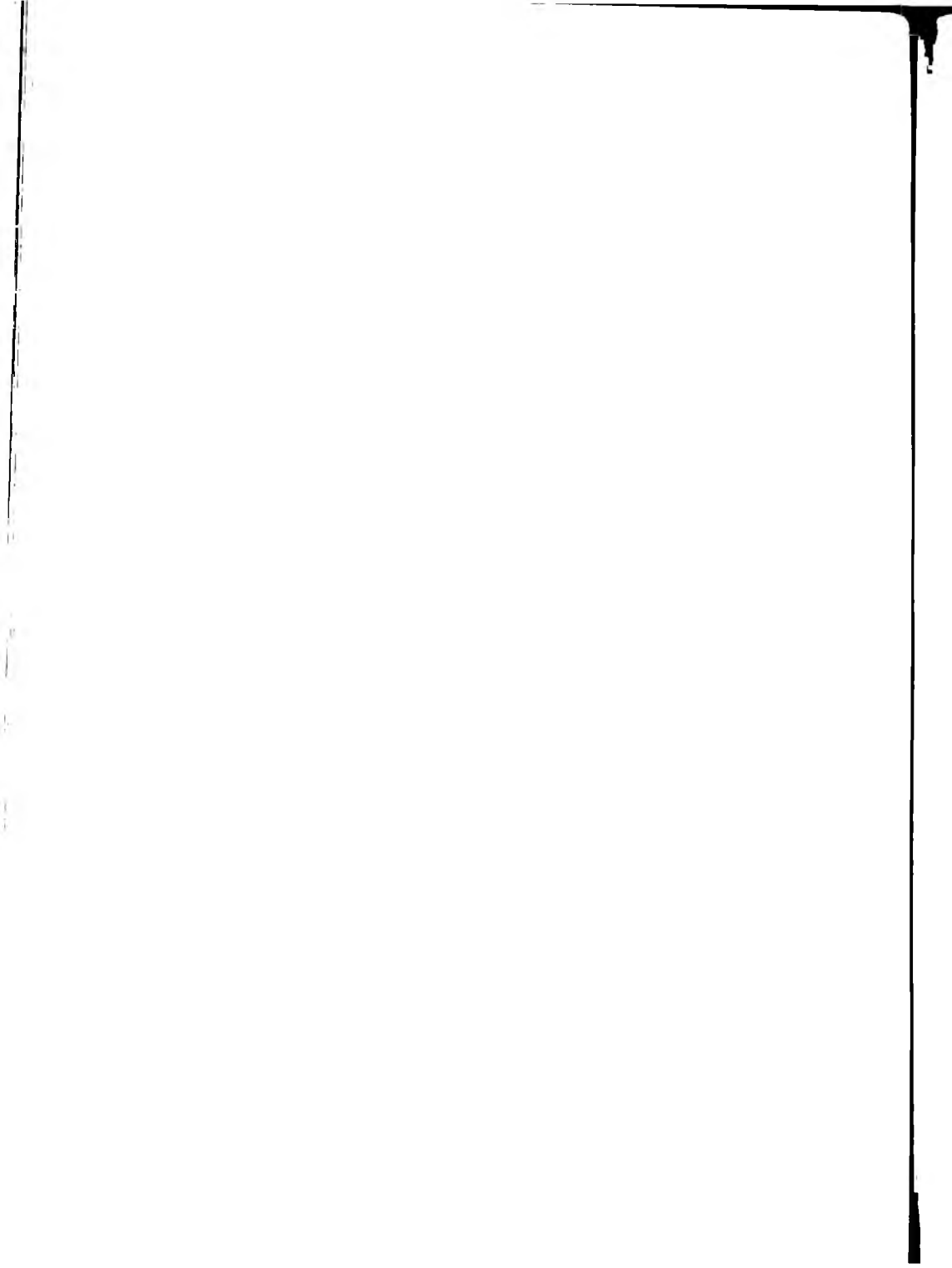
* Srovnej například L. Einaudi - E. Giretti, *Le società anonime a catena* (Akciové společnosti řetězové), v časopise *Riforma Sociale* z ledna a února 1931.

** J. Borchardt, *Das Kapital. Gemeinverständliche Ausgabe*. Berlin, 1922.

příruček různého typu a obsahu podle toho, na jaké obecnost se taková příručka obrací.

Možno pozorovat toto: 1. dnes po vyjití kritického vydání různých děl z kritické ekonomie se stala otázka takovýchto příruček nanejvýš nutná, po stránce vědecké naprosto nezbytná; 2. Borchardtova příručka, poněvadž to není kompilace jen prvního dílu, nýbrž všech tří dílů Kritiky politické ekonomie, je samozřejmě cennější než příručka Delvilla, Kautského atd. (prozatím necháváme stranou vnitřní cenu různých rozdílných výkladů); 3. taková moderní příručka by měla být ještě daleko větší než příručka Borchardtova, protože by musela přihlížet k veškeré ekonomické literatuře tohoto autora a protože by to měla být příručka, která by obsáhla všechno hlavní učení kritické ekonomie, a neměla by tedy být jen výtahem z určitých, byť i základních děl tohoto oboru; 4. metoda výkladu by neměla být určena danými literárními prameny, nýbrž by měla být určena kritickými a kulturními aktuálními požadavky, které nutno vědecky a organicky řešit; 5. nesměly by v tom být žádné výtahy z děl a epigonské materiály, nýbrž celý materiál by se musel přetavit a reorganizovat „originálním způsobem“, nejspíše systematicky, aby „metodicky“ umožnil studium a učení; 6. všechny aparát příkladů a konkrétních fakt by se musel aktualizovat a příklady, které jsou uvedeny v původních textech, musí a mohou být uvedeny jen v takové míře, v jaké to vyžaduje ekonomická historie a zákonodárství země, pro kterou je taková příručka určena, a nikoli fakta, která se týkají jiného vývoje historického procesu, nebo příklady, které nejsou tak důležité a typické; 7. výklad musí být kritický a polemický v tom smyslu, že musí odpovídat nepřímě a implicitě stanovisku, jaké k problému zaujímá každá země, to jest její nejrozšířenější ekonomická kultura a oficiální a nejznámější ekonomové. Příručka od Lapiduse a Ostrovitjanova je z tohoto stanoviska „dogmatická“: uvádí své teze a jejich důsledky, jako by vůbec nebyly „sporné“ a jako by je nikdo přímo neodmítal, ale jako by byly výrazem vědy, která už překonala údobí bojů a polemik a která nad nimi zvítězila a vstoupila do klasického údobí organického rozvoje. Ovšem, že tomu tak bohužel není. Příručka naopak musí být silně polemická a útočná; nesmí nechat bez odpovědi (nepřímé nebo skryté v samém nadhození otázky, jestliže to lépe vyhovuje) žádnou základní otázku nebo takovou otázku, kterou vulgární ekonomie pokládá za základní, takže tím úplně potře tuto vulgární ekonomii, zbaví ji veškeré ochrany a naprosto ji znemožní

v očích mladých generací studentů. 8. Příručku ekonomické vědy nelze oddělit od dějin ekonomických doktrín. Právě čtvrtý svazek *Kritiky politické ekonomie*⁹⁴ je jakýmsi dějinami ekonomického učení, a proto také s tímto názvem byl přeložen do francouzštiny. Celé pojetí kritické ekonomie je historické (to ovšem neznámá, že se může směřovat s takzvanou historickou školou ekonomickou); teoretické výklady musí být doprovázeny historií ekonomické vědy, v níž hlavním jádrem může být již uvedený čtvrtý svazek *Kritiky politické ekonomie* a pak aspoň poznámky, které najdeme porůznu v dílech původních spisovatelů. 9. V této příručce musí být nezbytně krátký všeobecný úvod, asi takový, jaký nalzáme ve druhém vydání prvního dílu *Kritiky politické ekonomie* a ve kterém by byl souhrnný výklad o filosofii praxe a nejdůležitějších a základních metodologických zásadách, které by se odvodily ze všech ekonomických děl, kde je nalezneme porůznu v textu a v příležitostných konkrétními potřebami vyvolaných poznámkách.



VI

PŘÍLOHA
RŮZNÉ BIBLIOGRAFICKÉ
A JINÉ POZNÁMKY



Úvod do studia filosofie. K tomuto účelu je vhodné se seznámit s dílem Vincenza Giobertiho, které se právě jmenuje *Úvod do studia filosofie*, druhé, autorem revidované a opravené vydání, Brusel, tiskárna Melinc, Caus a spol., 1844, 4. sv. in-8°. Nejde jen o technickou práci zaměřenou k didaktickému „uvádění“ do studia filosofie, ale o encyklopedickou práci, která si klade za cíl „revolucionizovat“ kulturní svět v celé jeho složitosti, neboť pojednává o všech tématech, která mohou zajímat národní „kulturu“, národní pojetí světa. Giobertiho dílo bude vhodné studovat právě z tohoto hlediska. Doba, historické okolnosti a Giobertiho osobnost svědčí o tom, že filosofickou činnost tohoto člověka nemůžeme stěsnat do schémat o profesionálním intelektuálovi: filosof a myslitel nemohl být oddělen od politika a straníka. V tomto směru Giobertiho historická osobnost může být srovnána s osobností, jako byl Mazzini, s určitými rozdíly, které plynou z různých cílů a různých sociálních sil, které oba představovali a jež právě určovaly jejich cíle. Zdá se mi, že prototyp by mohl být nalezen ve Fichtovi a v jeho „Řečích k německému národu“.

V Tertullianovi (*De Anima*, 16 O duši) nalezneme tvrzení, že „přirozené je rozumné“, což se může uvést do souvislosti s Hegelovým výrokem „všechno skutečné je rozumné“. Tertullianův výrok uvádí a komentuje Gioberti (*Rinnovamento civile* [Občanská obnova] část II, kap. I, str. 227 ve výtahu, který z tohoto spisu pořídil P. A. Menzio a jež vytiskl Vallecchi).

Domnívám se, že se Gioberti uchýlil k Tertullianovi, aby se nemusel obracet k Hegelovi a právě proto je třeba se podívat, co chce přesně Tertullian říci a zda Gioberti neupravil násilně tento výrok v hegelovském smyslu, aby se nemusel uchýlovat k Hegelovi pro pojem, který potřeboval.

Luciano Herr. Zpráva A. Koyré „O stavu hegelovských studií ve Francii“ je otištěna ve „*Verhandlungen des ersten Hegelskongresses vom 22. bis 25. April 1930*“ (Jednání prvního hegelovského kongresu od 22. do 25. dubna 1930) vyd. Haag-Mohr, Tübingen, 1931, in-8°, str. 243. Koyré mezi jiným mluví o Lucianovi Herrovi, který strávil dvacet pět let svého života studiem hegelovského myšlení a zemřel, aniž by mohl napsat knihu, kterou zamýšlel a jež by zaujala místo vedle knihy Delbosovy a Xaviéra Léona. Nicméně zanechal ukázkou tohoto svého studia v článku o Hegelovi, jež se vyznačuje pronikavostí a který uveřejnila „*Grande Encyclopédie*“. „Život Luciena Herra“ uveřejnil Charles Andler v „*Europe*“ z 10. října 1931 a násl. Andler píše: „Lucien Herr se podílel na celé francouzské vědecké

práci po čtyřicet let. Jeho činnost měla rozhodující význam při utváření socialismu ve Francii.“

Z Luciena Herra byly r. 1932 uveřejněny dva svazky „Choix d'écrits“ (Výbor ze spisů) (Paris, Rieder, in-16°, pp. 282 a 292), v nichž je přetištěn článek o Hegelovi, napsaný r. 1890 pro „Grande Encyclopédie“ a úryvky jiné studie, které se Herr věnoval r. 1892. V těchto úryvcích je obsažen motiv (na nějž naráží Croce v *Critica* z ledna 1933), který by mohl být v základech Engelsovy myšlenky o přechodu z říše nutnosti do říše svobody, hypotézy o budoucnosti bez boje a dialektických antagonismů. Vyskytuje se tam, kde Herr vysvětluje (podle slov Croceho), „jakým duševním procesem byl německý filosof doveden k tomu, že si myslil, že politický stát (právě tak jako náboženství) ukončil svůj vývoj, dospěl ve své oblasti k absolutnu (jako náboženství křesťanstvím), a že proto již není místo pro revoluce a pro tendence k revolucím. Vývoj vstoupil do období kontemplativního života, filosofie. Svět byl překonán „nadsvětlem“. Tento antihistorický rys byl opravdu v Hegelově historismu.“ Narážky na úlohu, kterou Herr hrál ve francouzském lidovém hnutí, obsahují Sorelovy dopisy Lagardellovi uveřejněné v „Educazione Fascista“ (Fašistická výchova) z r. 1933.

Alessandro Levi. Je třeba vyhledat jeho spisy o filosofii a historii. Jako Rodolfo Mondolfo vychází také Levi z pozitivismu (z padovské školy R. Ardigia). Jako doklad Leviho způsobu myšlení je zajímavý tento úryvek z jeho studie o Giuseppeovi Ferrari („Nuova Rivista Storica“, 1931, p. 387): „Ne, nezdá se mi, že by se u našeho autora vyskytoval ‚jistý‘ ani... nejistý historický materialismus. Zdá se mi naopak, že si sám vlastně vymýšlí propastný rozdíl mezi ferrariovýmským pojetím dějin a svou domnělou filosofii dějin a správně chápaným historickým materialismem, tj. nikoli jako pouhým *ekonomismem* (a také ten zanechal u Ferrariho mnohem mlhavější stopy než v konkrétní historii Carla Cattanea), nýbrž jako reálnou dialektikou, která chápe dějiny tím, že je překonává činností, neodděluje dějiny a filosofii, ale tím, že staví lidi na nohy, činí z nich uvědomělé nástroje dějin, a nikoli hříčky osudovosti, jelikož principy lidí, tj. jejich ideály, které jako jiskry srší ze sociálních bojů, jsou právě podnětem pro *praxi*, která se jejich působením převrací. Jako povrchní znalec hegelovské logiky byl Ferrari příliš ukvapeným kritikem idealistické dialektiky, než aby se mu jí podařilo překonat reálnou dialektikou historického materialismu.

Antonio Lovecchio. *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito* (Filosofie praxe a filosofie ducha), Palmi, Zappone, 1928, pp. 112. Z recenze Giuseppa Tarozziho (červen 1928), která vyšla v „ICS“, jsou tyto údaje: kniha má dvě části, jednu o filosofii praxe, druhou o myšlení Benedetta Croceho. Tyto části spojuje Croceho příspěvek ke kritice filosofie praxe. Závěrečná část má název „Marx a Croce“. Zabývá se stanoviskem k filosofii praxe, které zaujímali zvláště Antonio Labriola, Croce, Gentile, Rodolfo Mondolfo, Adelchi Baratonio a Alfredo Poggi. Autor je croceovec (zdá se, že je v kritice velmi nezkušený). Tarozzi píše, že tato kniha je skica, která oplývá četnými, a nikoli malými nedostatky formy (Lovecchio je lékařem v Palmi).

Giovanni Gentile. O Gentilově filosofii viz článek v *Civiltà Cattolica* (Cultura e filosofia dell'ignoto, 16 agosto 1930), jenž je zajímavý tím, že ukazuje, jak se

může scholastická formální logika hodit ke kritice banálních sofismat aktualistického idealismu, který o sobě tvrdí, že zdokonaluje dialektiku. A opravdu, proč by měla mít „formální“ dialektika převahu nad „formální“ logikou? Jde jen o logické instrumenty a dobrý starý nástroj může být lepší než modernější nástroj podřadný; dobrá plachetnice předčí rozbitou motorovou loď. V každém případě je zajímavé číst neoscholastické kritiky Gentilova myšlení (knihy otce Chiochettiho atd.). Může se říci, že Gentile se svou družinou Volpicelliho, Spirita atd. (viz skupinu spolupracovníků *Giornale della filosofia italiana*) nastolil opravdové literární „baroko“, protože ve filosofii chytračení a hotové fráze nahrazují myšlení. Nicméně srovnávání této skupiny se skupinou Bauerovou, která je satiricky vyličena ve „Svaté rodině“ je nejpřípadnější a dala by se literárně nejpłodněji rozvíjet. („Nuovi studi“ poskytují pro toto rozvíjení mnoho rozmanitých podnětů.)

Úsudek o Gentilově idealistickém aktualismu. Článek Bruno Revela „VII. filosofický kongres v Italia Letteraria z 23. listopadu 1930: „...aktualistický idealismus nám ještě předkládá dějiny jako nejvyšší instanci pro ospravedlnění. Nota bene: tyto dějiny jsou naplněny všeobecnými a pozitivními hodnotami o sobě, které se obvykle osamostatňovaly v transcendentální říši podstat a norem. Proto tento imanentistický idealismus, jenž uplatňuje takové hodnoty, které byly průběhem času moudře izolovány a absolutizovány a jež platí absolutně jen proto, že byly prohlášeny za čisté a transcendentní, si může dovolit hlásat morálku a téměř zapomínat na svůj vlastní nevyčísitelný relativismus a skepticismus. A poněvadž společenský vývoj charakterizovaný rostoucí organizací kolem továrny směřuje k racionální a dobře uspořádané centralizaci, aktualistický idealismus právě tak jen dodává víru v absolutno a metafyzickou hodnotu tomuto vývoji svou teorií státu a věří, že tak dodává absolutní etický charakter případkovým průmyslovým nezbytnostem moderního státu.“ Je to šroubované a nedbale načrtnuté, ale je tu vidět vliv historického materialismu.

Ideologie, psychologie, pozitivismus. Studovat tento úsek kulturních proudů v 19. století: senzualismus plus prostředí dávají psychologismus. Nauka o prostředí se nabízelá pozitivismu (*Brandes, Taine nella letteratura ecc. [Taine v literatuře atd.]*).

Alessandro Chiapelli (zemřel v listopadu 1931). Asi v polovině desetiletí 1890 až 1900, kdy vycházely eseje Antonia Labrioly a Benedetta Croceho, Chiapelli psal o filosofii praxe. Musí existovat Chiapelliho knížka nebo eseje „Filosofické předpoklady socialismu“; je třeba se podívat do bibliografie.

Il Saggiatore. V *Critica fascista* z 1. května 1933 je takto shrnuto stanovisko časopisu *Saggiatore*: „Jsme na poli *absolutního objektivismu*. Jediné kritérium pravdy je experiment, imanence myšlení v tom, co je reálně známo*. Jediné zprostředkování mezi myšlením a reálnem, věda.** A skutečně chtěné je pouze to, co člověk může dělat a dělá ve svém dějinném životě, jenž je sdruženým životem,

* Nebo skutečně prožíváno? Tj. v identitě teorie a praxe?

** Což pak věda sama není také myšlení? Opakem vědy—technologie, a tedy jediné zprostředkování mezi vědou a realitou je technologie.

kteřý je definován konkrétními úkoly, jež vyvstávají ve vývoji. Stát* je kontrolou a mírou této lidské činnosti, která se uskutečňuje ve dějinách. Stát prakticky rozlišuje mezi těkavými choutkami osamocených individuí a uskutečnitelnými stanovisky činné vůle, které dějiny potvrzují tím, že je sjednocují a dávají jim trvalost v kolektivních výtvorech“.

Stanoviska skupiny Saggiatore jsou zajímavá, pokud ukazují nedostatečnost verbalistických filosofických systémů, ale skupina je něco neurčitěho a nevyhraněného. Je však dokumentem pro to, jak moderní kultura je proniknuta realistickými pojmy filosofie praxe. Je třeba zaznamenat, jak současně (viz tentýž článek v *Critica fascista*) se množí takzvané „hledání boha“: Giovanni Gentile v nejnovějších spisech nabízí, že dokáže existenci boha aktualistickými argumenty (je třeba se podívat, co chce Gentile říci a zda nespekuluje s dvojsmyslem).

Profesor Carlini rozvinul ve *Vita e Pensiero* dlouhou polemiku s monsignorem Ogliatim, polemiku, která je dnes soustředěna do svazku o neoscholastice, idealismu a spiritualismu. Jinými slovy, o „problému boha“. V časopisu *Leonardo* z března 1933 Carlini provádí přehled knih o „problému boha“, zvláště francouzských.

*Katolický světový názor. Viz Pietro Lippert, S. J., Visione Cattolica del Mondo (Katolický světový názor).*** Je třeba číst, jak pro text otce Lipperta, který patří k nejznámějším německým jezuitským spisovatelům, tak pro předmluvu Bendiscolliho. Kniha vyšla ve sbírce „*Metaphysik und Weltanschauung*“ (Metafyzika a světový názor), kterou řídí Driesch a Schingnitz. Lippert, stejně jako němečtí jezuité vůbec, se snaží uspokojit požadavky, které byly základem modernismu, aniž by se dopouštěl odchylek od ortodoxnosti, které charakterizovaly modernismus. Proto v této formulaci katolického problému není ani stopy po imanentismu. Lippert a němečtí jezuité se nevzdalují od dogmat, která církev systemizovala s logickou a metafyzickou podporou aristotelovsko-tomistické filosofie a ani je nevykládají novým způsobem, ale snaží se je převést pro moderního člověka do terminologie moderní filosofie. Lippert doslova říká: „Odít věčné skutečnosti do proměnlivých forem.“

Tomismus, materialismus, hegelismus. Katolíci (jezuité) nazývají konečným argumentem možnosti dokázat existenci boží důkaz, který spočívá v takzvaném „všeobecném souhlasu“. *Civiltà Cattolica* z 2. září 1933 v recenzi díla otce Pedra Descoqse S. J.*** píše: „Fakt či mravní všeobecnost víry jsou zjištěny přísným vědeckým způsobem pomocí nejdůvěryhodnějších studií etnologických a z oblasti

* Co však znamená stát? Pouze státní aparát nebo celou organizovanou občanskou společnost? Nebo dialektickou jednotu mezi vládní mocí a občanskou společností?

** *Die Weltanschauung des Katholicismus*, přel Ernesto Peternollí. Předmluvu napsal M. Bendiscoli (*Il pensiero cattolico moderno*, 4), Brescia, „*Morcelliana*“, 1931, pp. 190.

*** *Praelectiones Theologiae Naturalis, Cours de Théodicée, De Dei cognoscibilitate, parte prima (Úvodní přednášky z přirozené teologie, Kurs teodicee, díl první: O poznatelnosti boha, část první) Paříž 1933, in-8°, VI, 752.* Kniha je psána částečně latinsky a částečně francouzsky. Může být užitečná jako seznam všech názorů o existenci boha.

dějin náboženství. Tato jistota na počátku teodice má vysokou hodnotu, poněvadž činí hmatatelnou důležitost a všeobecnost problému. Přesto otec Descoqs nevěří, že to samo o sobě poskytuje apodiktický a přísný důkaz o existenci boží. Ačkoliv argument, který se z toho odvozuje by měl sílu velmi přesvědčivou a byl by odvídně potvrzen, jakmile by existence boží byla dokázána jinými cestami.“

Federico Jodl, Critica dell'idealismo (Kritika idealismu). Přeložil a poznámkami opatřil G. Rensi, Řím, vyd. „Casa del Libro“, 1936, in-16°, pp. 274. Zajímavá je stručná recenze [v *Civiltà Cattolica* z 2. září 1933, protože ukazuje, jak filosofie sv. Tomáše se může přibližovat vulgárnímu materialismu. Jodl kritizuje idealismus z mechanistického a naturalistického hlediska (otázka reality vnějšího světa) a tato kritika se líbí jezuitům až potud, pokud se z ní nevyvozují ateistické názory: „Jak to, že se vzdělaným duchům jako Jodlovi a Riensimu nedaří chápat v křesťanské filosofii, zvláště ve filosofii sv. Tomáše, nutný systém k potvrzení reality materiálního světa, aniž by se při tom zmenšovaly požadavky a prvenství ducha? Když Jodl vysvětluje svět v podstatě jako následek zákonů a náhody, nepozoruje, že upadá do prázdných slov? A když po vyslovení paradoxu, že cílem idealistů je podporovat církevní teologii — pomysleme na Croceho, Brunschvicga a mnoho jiných! — končí tím, že formuluje svůj ideál, „nebe na zemi“, nepozoruje, že toto motto na konci jeho knihy nemůže znamenat nic jiného než potlačení každého nebe? *Civiltà Cattolica* vyčítá právem Jodlovi, že ztotožňuje „idealismus s platonismem“, jako by se od Kanta k Gentilovi transcendentní ideje nestaly hastróšem idealistů.“ Jodlova kniha může být zajímavá (právě tak jako knihy Riensiho) pro stanovení dnešní fáze „vulgárního materialismu“, jenž nemůže zvítězit nad žádnou formou idealismu, protože nechápe, že idealismus je jen nevyhraněným pokusem zhistorizovat filosofii.

Polemika Carlini-Ogliatti, *Neoscholastica, idealismo e spiritualismo* (Novoscholastika, idealismus a spiritualismus), Milán, Vita e pensiero, 1933, pp. 180 a článek Guida de Ruggiera o „Národní výchově“ (Lombarda-Radiceho) z března 1933 nemohou sloužit k důkazu, že idealismus podporuje klerikalismus, nýbrž že jednotliví idealisté nenalézají ve své filosofii pevnou půdu pro myšlení a víru v život. O této polemice viz také totéž číslo *Civiltà Cattolica*, článek „Tápavé hledání víry“ a články v následujících číslech *Civiltà Cattolica*.

Z XI. kapitoly II. části Giobertioho „*Rinnovamento*“ (Obnova) je třeba vzít tento úryvek o dějinách filosofie: „Humanismus je spjat s dřívějšími filosofickými naukami a je konečným výrazem karteziánského psychologismu, který *sice krácel ve Francii a v Německu různými cestami*, avšak dospěl nicméně ke stejnému vyústění. Neboť přeměněn Lockem a Kantem v *empirický a spekulativní senzualismus*, způsobil, že silou logiky vyvolal materiální ateismus posledních condillacovců a zjemnělý ateismus novohegelovců. Již J. G. Fichte, který vyšel ze zásad kritické školy, ztotožnil boha s člověkem. Právě tak Friedrich Schelling ho smísl s přírodou. A Hegel, který shrnul jejich myšlenky a vzájemně je spojil, považoval lidského ducha za vrchol absolutna, jež tím, že se vymaňuje z abstraktního stavu ideje, stává se konkrétnem přírody a přechází do konkrétního ducha, získává vědomí sebe sama a stává se bohem. Novohegelovci, kteří přijímali závěr, odmítali neodůvodněnou hypotézu o panteistickém absolutnu a fantastickou konstrukci premis. Proto naopak, místo aby se svým učitelem tvrdili, že duch je bůh, učili, že pojem boha je

pouhou podobou a chimérickou maskou ducha.“ Zdá se být zajímavá Giobertiho poznámka, že německá klasická filosofie a francouzský materialismus jsou tatáž věc, jenže vyjádřena jiným jazykem atd. Bylo by vhodné srovnat tento úryvek s místem ve „Svaté rodině“, kde se mluví o francouzském materialismu. (Pamatovat, že ve „Svaté rodině“ je právě výraz „humanismus“ použit ve stejném smyslu jako u Giobertiho — jako opak transcendence — a že autor chtěl nazvat svou filosofii „novohumanismem“.)

Intelektuální tradice Jihu. Bylo by snad vhodné načrtnout obraz intelektuální tradice Jihu (zvláště v politickém a filosofickém myšlení) ve srovnání s ostatní Itálií, zvláště Toskánskem, tak jak se obráží až po generaci Croceho (a Giustina Fortunata). Kniha Luigi Russa o De Sanctisovi a Neapolské universitě může být velmi užitečná také proto, abychom viděli, jak jižní tradice dospěla De Sanctisem na takový stupeň teoretického a praktického vývoje, ve srovnání s nimiž Croceho postoj představuje ústup, aniž by stanovisko Gentilovo, jenž se více než Croce angažoval v praktické činnosti, by se mohlo považovat z jiných důvodů za pokračování De Sanctisovy činnosti. Pokud jde o kulturní protiklad mezi Toskánskem a Jihem, může se připomenout (pro svou zvláštnost) epigram Ardenga Sofficiho (myslím že v *Giornale di Bordo*) o „artyčoku“. Toskánský artyčok, píše přibližně Soffici, není na první pohled tak nápadný a vášnivý jako artyčok neapolský. Je drsný, tvrdý, ostnatý a štětinatý. Ale oloupejte ho. Po prvních nepoživatelných a dřevnatých listech, které se musí zahodit, se stále více zvěšuje jedlá a chutná část, až konečně se objeví hutná, dužnatá a velmi chutná část. Vezměte neapolský artyčok. Ihned na prvních listech je něco k snědku. Ale jaká je to vodnatá a banální chuť. Loupejte další listy, chuť se nezlepšuje a ve středu nenaleznete nic, místo jádra nechutnou slámu. Protiklad mezi vědeckou a experimentální kulturou toskánců a spekulativní kulturou Neapolců. Jenže Toskánsko dnes nemá zvláštní funkci v národní kultuře a živí se ješitností vzpomínek na minulost.

Les chiens de garde. Je třeba se podívat na knížku *Paula Nizana, Les chiens de garde* (Hlídací psi), Paris, Rieder, 1932. Je to polemika s moderní filosofií, a jak se zdá, na podporu filosofie praxe. Viz o tomto svazečku dva články v *Critica Fascista* z 1. února 1933, které napsali Giorgio Granata a Agostino Nasti. Zatímco Granata napsal, že filosofie praxe je „sama odvozena od idealistických systémů a ukazuje se být abstraktní jako žádná jiná filosofie“, Nasti považuje za nutné sdělit, že „jestliže chce Granata slovy ‚idealistické systémy‘ upozornit na idealistickou filosofii od Hegela k Gentilovi, opakuje tvrzení, které v této době někteří vyslovují s naivním cílem diskreditovat tuto filosofii“ atd. Možná že také sám Marx věřil, že vyšel z Hegela. Avšak považovali bychom za naprosto zbytečnou hloupost, kdybychom mu měli přiznat, že kromě toho, že přijal jako užitečný nebo vhodný nástroj pro své koncepce logický, čistě formální (!) mechanismus (!) dialektiky bytí-nebytí-vznikání (!?), snad také navazuje nebo podstatně souvisí s idealistickou filosofií.“

Duševní a morální nástroje, jimiž člověk disponuje, jsou stále stejné (?): pozorování, experiment, induktivní a deduktivní usuzování, manuální zručnost (?) a vynalézavá fantazie. Podle metody, s níž jsou tyto prostředky užity, máme

empirický nebo vědecký směr lidské činnosti. S tímto rozdílem mezi nimi: že druhý směr je mnohem rychlejší a má mnohem větší výsledky“. (*Mario Camis, L'aeronautica e le scienze biologiche* [Letectví a biologické vědy], v *Nuova Antologia* z 16. března 1928.)

Příklady zjednodušeného uvažování, které je podle běžného mínění způsobem uvažování velké většiny lidí (kteří se nekontrolují, a tedy nepozorují, jak cit a bezprostřední zájem narušují logickou přísnost). Babbittova úvaha o odborových organizacích (v románu Sinclaira Lewise): „Dobré dělnické sdružení je dobrá věc, protože čelí revolučním odborům, které by zničily vlastnictví. Avšak nikdo by neměl být nucen vstupovat do sdružení. Všichni labourističtí agitátoři, kteří se pokoušejí někoho nutit, aby vstoupil do nějakého sdružení, by měli být pověšeni. Zkrátka, mezi námi, bylo by třeba nedovolovat žádné spolčování. A protože je to nejlepší způsob, jak se spolčováním bojovat, každý podnikatel by měl být členem sdružení podnikatelů a obchodní komory. Svazek vytváří sílu. Proto každý osamoceny egoista, který není členem obchodní komory, by měl být donucen, aby do ní vstoupil.“

Uvažování dona Ferrante je bezvadně formální. Je však chybné ve faktických předpokladech a v předsudcích rozumáře. Odtud plyne dojem humorismu.

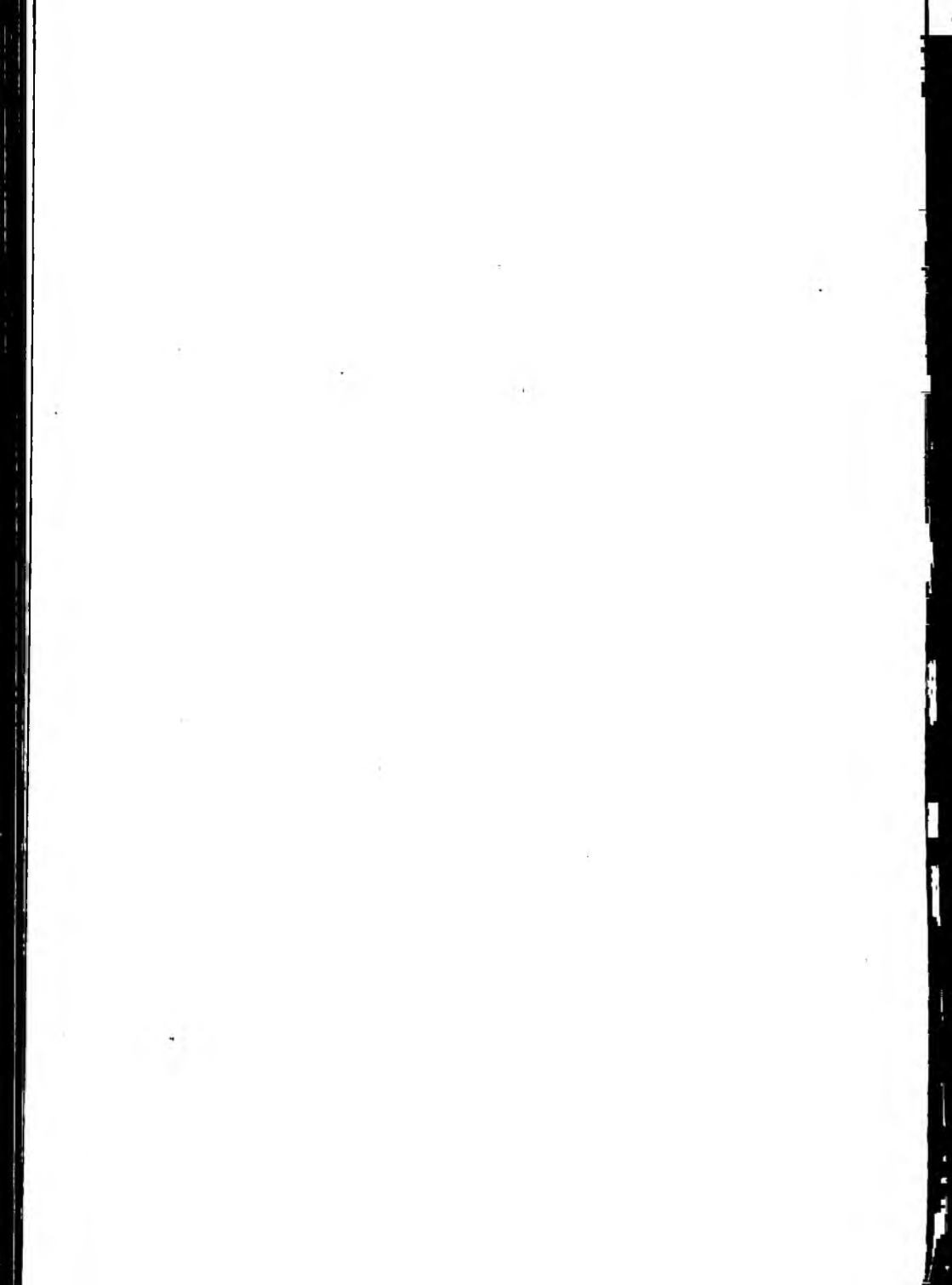
Způsob rozumování Iljiče v Tolstého povídce „Smrt Iljiče“ („Lidé jsou smrtelní, Caius je smrtelný, ale já nejsem Caius“, atd.).

Sorelovy dopisy Crocemu. V Sorelových dopisech Crocemu můžeme nasbírat více prvků o „lorianismu“. Například fakt, že v disertaci Artura Labrioly se píše o tom, že Marxův „Kapitál“ je prý zpracován na základě francouzské ekonomické, a nikoli anglické ekonomické zkušenosti.

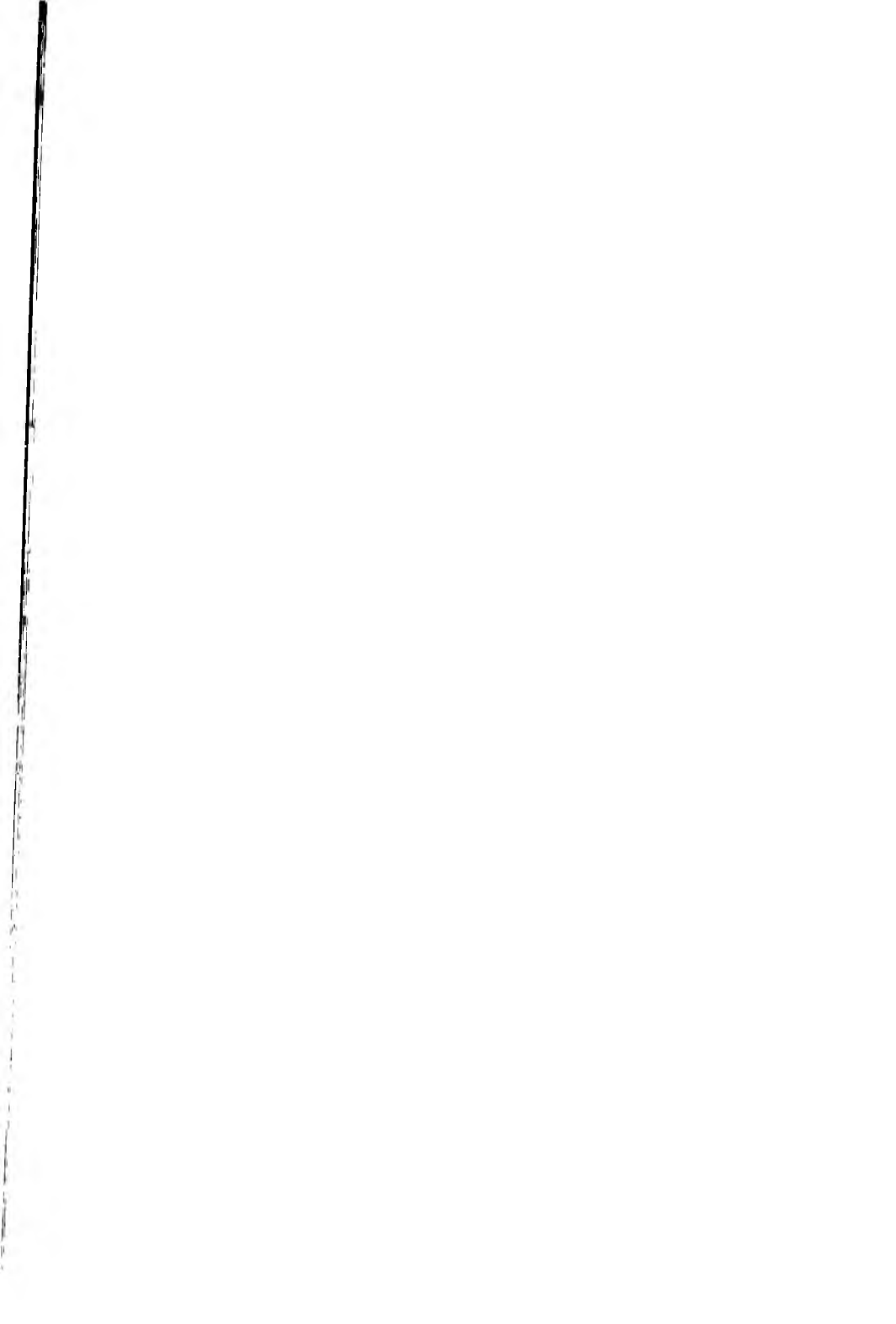
Obecný způsob myšlení. (Viz knihu *Santino Caramella, Senso comune, Teoria e Pratica* [Obecný způsob myšlení, Teorie a praxe], pp. 176, Bari, Laterza 1933.) Obsahuje tři eseje: 1. Kritika „obecného způsobu myšlení“; 2. Vztahy mezi teorií a praxí; 3. Univerzální a národní princip v italské filosofii.

Le nombre. (Číslo.) Viz knihu *Tobiase Dantziga*, profesora matematiky na marylandské universitě, *Le nombre* (Číslo) (Payot, Paříž 1931), dějiny čísla a postupné vytváření matematických metod, pojmů a výzkumů.

Ekonomie. Musí být velmi zajímavý svazek *Heinricha Grossmanna* „*Das Akkumulatio- und Zusammenbruchsgesetz des Kapitalistischen Systems* (Zugleich eine Krisentheorie) [Zákon akumulace a zhroutilí kapitalistického systému. Zároveň teorie krizí] v „*Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M., Verlag C. L. Hirschfeld, Lipsko, 1929, pp. XVI, 628, o němž vyšla recenze Stefana Somoggioho v časopisu *Economia* z března 1930 (str. 327 až 332). Recenze není příliš skvělá a není snad vždy třeba důvěřovat tomu, jak shrnuje obsah spisu (Somoggi užívá bez rozlišení slova „tendenční“ a „směřující“, „pád“ místo „katastrofa“ a zavádí pseudoteoretická tvrzení, jež jsou příjemná jen Ginovi Ariasovi atd.).*



POZNÁMKY



Ú V O D N Í P O Z N Á M K A

Gramsciho „Historický materialismus a filosofie Benedetta Croceho“ tvoří součást jeho „Sešitů z vězení“, které obsahují poznámky, koncepty a studie, které A. Gramsci napsal ve vězení v letech 1929—1935. Je to 32 sešitů o téměř třech tisících stránkách, zaplněných drobným rukopisem.

A. Gramsci byl zatčen fašistickou policií 8. listopadu 1926 v Římě. V procesu, který se konal od 28. května do 4. června 1928, byl odsouzen na 20 let, 4 měsíce a 5 dní vězení. Při jeho fyzické konstituci a nepevném zdraví se to rovnalo odsouzení k smrti. Vězení opustil Gramsci vlastně až v agónii. Týden poté, když byl na základě amnestie propuštěn, zemřel na římské klinice „Quisisana“ 27. dubna 1937.

V těžkých vězeňských podmínkách, izolován od světa a politiky, od vědeckých knihoven, sužován několika těžkými chorobami projevil Gramsci nejen velkou morální statečnost, ale uchoval si a plně rozvinul také svou neobyčejnou intelektuální energii. Již v prvním roce svého vězeňského života Gramsci koncipuje rozsáhlé plány vědecké práce. Píše o tom 19. března 1927 v dopisu své švagrové, Tatáně Schuchtové: „Jsem posedlý myšlenkou (a to je myslím, zjev vlastní vězňům, že by bylo zapotřebí udělat něco *für ewig*, docela podle pojetí Goethova... prostě chtěl bych se podle předem stanoveného plánu zabývat intenzivně a systematicky nějakým podnětem, který by mne pohltil a soustředil můj vnitřní život. Dosud jsem pomýšlel na čtyři náměty — a už to je důkaz, že se nedokáži soustředit — je to:

1. Výzkum, jak se vytvářelo veřejné mínění v Itálii v minulém století, jinými slovy, výzkum italských intelektuálů, jejich seskupení podle proudů kultury, jejich rozličných způsobů myšlení atd. atd. Námět nanejvýše podnětný, který bych ovšem mohl pouze načrtnout v hrubých liniích, vzhledem k tomu, že je naprosto nemožné mít k dispozici obrovskou spoustu materiálu, jehož by bylo zapotřebí. Vzpomínáš si na můj velmi rychlý a velmi povrchní spis o jižní Itálii a o významu B. Croceho? A přesto bych chtěl rozvinout plně tezi — kterou jsem tehdy načrtl, z „nezaujatého“ hlediska, *für ewig*.

2. Studium srovnávacího jazykozpytu! Nic menšího. Ale co by mohlo být nezaujatějšího a *für ewig* než toto? Pochopitelně by šlo o to, pojednat jen o metodologické a čistě teoretické části námětu, o níž nebylo nikdy jednáno úplně a systematicky z nového hlediska neolingvistů proti neogramatikům...

3. Studie o Pirandellově divadle a o přeměně divadelního vkusu italského, kterou představoval Pirandello a kterou svým dílem uskutečnil...

4. Pojednání o ... románech na pokračování a o lidovém vkusu v literatuře ... Co tomu říkáš? V základě, pozoruješ-li dobře, je u těchto čtyř námětů společný

jmenovatel! lidový tvůrčí duch ve svých rozličných podobách a stupních vývoje tvoří jejich základ ve stejné míře.“ (A. Gramsci, Dopisy z vězení, Praha 1949, str. 33—34.)

Po procesu a převezení do věznice Turi u Bari Gramsci svůj plán konkretizoval. V prvním poznámkovém sešitě poznamenal na první stránce (8. února 1929) tento seznam témat, který hodlal sledovat: 1. Teorie dějin a historiografie; 2. vývoj italské buržoazie do r. 1870; 3. utváření italských intelektuálních skupin: vývoj, postoje; 4. lidová literatura „románů na pokračování“ a důvody jejího stálého úspěchu; 5. Cavalcante Cavalcanti: jeho postavení ve struktuře a umění „Božské komedie“; 6. počátky a vývoj katolické akce v Itálii a v Evropě; 7. pojem folklóru; 8. zkušenosti z vězeňského života; 9. „jižní otázka“ a otázka ostrovů; 10. postřehy o italském obyvatelstvu: jeho složení, funkce emigrace; 11. Amerikanismus a fordismus; 12. jazyková otázka v Itálii: Manzoni a G. J. Ascoli; 13. „obecný způsob nazírání“; 14. Revue typu: teoretického, kriticko-historického, obecně kulturního (popularisačního); 15. novogramatici a novolingvisté („tento kulatý stůl je čtverhranný“); 16. „vnoučata otce Brescianiho“.

V tomto seznamu ještě chybí jak zmínka o filosofii vůbec, tak o B. Crocem a o vztazích jeho filosofie k historickému materialismu. Ale již v jednom z dalších sešitů, který vznikl na přelomu let 1929—1930 se objevuje první dílčí náčrt „Kritických poznámek k pokusu o „Populární pojednání o sociologii“, které tvoří třetí část tohoto svazku a také první poznámky o Croceho filosofii a o historickém materialismu, které Gramsci později přepracoval a přepisoval do jiných sešitů.

V průběhu práce A. Gramsci své plány dále modifikoval a upřesňoval. Logika úvah o úloze intelektuálů v moderní společnosti, o literatuře a kultuře, o problémech hegemonie dělnické třídy v moderní společnosti, studií o Machiavellim a revoluční proletářské straně jako „kolektivním intelektuáloví“ a „moderním vladaři“ dovedla Gramsciho k problematice marxistického filosofického myšlení a ke konfrontaci historického materialismu s Croceho filosofií. „Historický materialismus a filosofie Benedetto Croceho“ představuje tedy v určitém smyslu vyvrcholení a filosofické zobecnění výsledků Gramsciho intelektuální práce z celého vězeňského období.

Gramsciho poznámkové sešity zachránila po jeho smrti před fašistickou policií T. Schuchtová. Vydány mohly být až po ukončení II. světové války. V Gramsciho spisech, které vyšly v turinském Einaudiho nakladatelství byla látka „Sešitů z vězení“ uspořádána do těchto svazků: „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce“ (1948); „Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura“ (1949); „Il Risorgimento“ (1949); „Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno“ (1949); „Letteratura e vita nazionale“ (1950) a „Passato e presente“ (1951).

Italští editoři se při uspořádání Gramsciho poznámek zařazených do tohoto svazku, řídili těmito zásadami:

1. Uspořádali poznámky podle témat, přičemž přihlédl i k jejich chronologickému pořadí. Obsah tohoto svazku obsahuje v závorkách i číselná označení příslušných sešitů rukopisu. Číslování pochází od T. Schuchtové, která sešity označila bez zřetele k jejich chronologii. Sešity, na které obsah odkazuje, pocházejí z těchto let: II (1933), III (1933—1934), IV (1933), VII (1930—1931), IX (1929—1930), XIII (1929—1930), XVI (1929—1930), XVIII (1933—1934), XX (1929—1930), XXII (1933), XXVII (1934).

2. Opatřili jednotlivé poznámky a oddíly tohoto svazku tituly; tituly jednotlivých částí knihy jsou převzaty z Gramsciho původních návrhů rubrik, do nichž své poznámky uspořádal. V případech, kdy jednotlivé poznámky neměly názvy, zformulovali je editoři.

3. Provedli běžné úpravy textu (doplnění zkratk, opravy zřejmých přepsání a opravy gramatické) podle obecně přijatých editorských zásad (viz „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce“, Torino 1948, str. XXI—XXII).

Autorem všech poznámek pod čarou, pokud nejsou zvláště označeny, je A. Gramsci.

Český nezkrácený překlad „Historického materialismu a filosofie Benedetta Croceho“ zachovává úpravu vydání originálního s tím rozdílem, že místo italské redakční předmluvy byly jako úvod zařazeny dvě práce Palmira Togliattiho „Leninismus v myšlení a činnosti Antonia Gramsciho“ a „Gramsci a leninismus“.

Poznámky k českému vydání jsou pro odlišení od poznámek autorových a od poznámek italské redakce označeny čísly a jsou zařazeny na konci svazku. Fragmentární forma Gramsciho „Sešitů z vězení“ ztěžuje zpracování poznámkového aparátu, který by musel být obrovský, kdyby měl reagovat na všechny podrobnosti a na podněty, které Gramsci poskytuje filosofickému myšlení. Bylo proto nutné jej z praktických důvodů omezit na nejnútnejší míru. Má podávat základní faktické informace. Neklade si za cíl rozvíjet nebo komentovat či vysvětlovat nebo dokonce korigovat a doplňovat filosofické hypotézy, které Gramsci vyslovuje. To je úkolem zvláštní filosofické studie. Jako pramen k poznámkám posloužily kromě jiných zdrojů také poznámky k ruskému, polskému a francouzskému výboru z Gramsciho spisů.

¹ Teze Palmira Togliattiho „Leninismus v myšlení a činnosti Antonia Gramsciho“ vznikly jako přípravný materiál pro konferenci o Gramsciho díle, která se konala v Římě ve dnech 11.—13. ledna 1958. Na této konferenci přednesl Palmiro Togliatti referát „Gramsci a leninismus“. Překlad obou těchto prací je pořízen podle sborníku materiálů konference „Studi Gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11.—13. gennaio 1958“, Roma, Ed. Riuniti, 1958 — str. 5.

² *Croceovství* — vlivný proud v italské filosofii, kultuře a politice reprezentovaný dílem Benedetta Croceho (1866—1952), s nímž Gramsci vede neustálou polemiku. Croce patřil k nejvýznamnějším představitelům novohegelovství v Itálii. Opíral se nejen o cizí, nýbrž i o domácí tradici takzvaných neapolských hegelovců. Croceovu filosofii charakterizují eklektické tendence. Byl uznávaným ideologem italského buržoazního liberalismu a měl vliv na demokraticky smýšlející inteligenci — str. 7.

³ „*Ordine nuovo*“ („Nový řád“) — časopis, který založil Gramsci spolu s P. Togliattim a U. Terracinim v Turínu. Začal vycházet 1. května 1919 jako „týdeník socialistické kultury“. Od 1. ledna 1921 se změnil v deník. Tento časopis byl „časopisem továrních rad“. Byl orgánem revolučního marxismu, bojoval s reformismem, propagoval myšlenky leninismu a hlásil se k programu III. internacionály. Lenin v Tezích II. kongresu Komunistické internacionály o tomto časopisu říká: „Pokud jde o Italskou socialistickou stranu, II. kongres III. internacionály pokládá v podstatě za správnou kritiku strany a praktické návrhy uveřejněné jako návrhy Ná-

rovní radě italské socialistické strany jménem turínské sekce této strany v časopise Ordine nuovo dne 8. května 1920, jež plně odpovídají všem základním zásadám III. internacionály.“

Gramsciho články z tohoto časopisu z let 1919—1920 vyšly jako 9. svazek jeho spisů (Torino 1954) — str. 9.

⁴ Nedávno vyšla v edici „Il Saggiatore“ obsáhlá antologie z díla Antonia Gramsciho, která obsahuje jeho některé dosud neznámé dopisy a práce, mezi jiným také úplný text dopisu, který Antonio Gramsci poslal roku 1926 ÚV VKS(b). Dopis, jenž se týká diskuse s takzvanou „spojenou opozicí“, poslal Gramsci P. Togliattimu, který byl v té době zástupcem Italské komunistické strany v Kominterně. Text dopisu našli editoři v Tascově archívu. Kulturně politický týdeník IKS „Rinascita“ (č. 22, 1964) přetiskl tento Gramsciho dopis spolu s Togliattiho odpovědí Gramscimu z 18. října 1926, jež se zachovala ve stranickém archívu a s dopisem Giansirovi Ferratovi, v němž se P. Togliatti vyslovuje k autentičnosti dokumentu a vysvětluje okolnosti jeho vzniku.

Uvádí, že originál dopisu se nezachoval ve stranickém archívu, a proto jej strana nemohla uveřejnit. Zároveň potvrzuje, že „text je téměř jistě autentický“ a že je možno vyloučit, že by v něm byly nějaké podstatné mezery. Dopis napsal Antonio Gramsci z pověření politbyra IKS a jeho jménem v říjnu 1926, tj. v době, kdy ve VKS(b) probíhala diskuse mezi většinou ÚV a tzv. „spojenou opozicí“ vedenou Zinověvem, Kameněvem, Trockým a jinými. Dopis došel do Moskvy v době, kdy opozice vydala prohlášení o správnosti generální linie VKS(b) a vzdávala se frakční činnosti. Togliatti uvádí, že Gramsciho dopis vyjadřoval „plný souhlas“ s linií většiny; avšak některá jeho tvrzení o jednotě vedoucí skupiny by bývala mohla být špatně pochopena a mohla tedy působit škodlivě zvláště v situaci, kdy přinejmenším nastalo příměří v boji, který menšina vedla proti linii strany.“

P. Togliatti uvádí, že dopis přesto odevzdal N. Bucharinovi, který tehdy vedl delegaci VKS(b) v Exekutivě Komunistické internacionály, a pochopitelně také sekretariátu KI. Sekretariát Kominterny vyslal do Itálie J. Humberta-Droze (tehdy jeden z tajemníků KI), aby informoval politbyro IKS o situaci. Ten se také zúčastnil schůze politbyra, která se konala za předsednictví s. Scoccimarra poblíže Janova. Antonio Gramsci se této schůze nemohl zúčastnit, protože se mu nepodařilo uniknout policejním slídlům. Schůze dospěla k plné shodě mezi italskými soudruhy a vedením VKS(b) a Kominterny.

P. Togliatti uvádí, že zaslal osobní odpověď Gramscimu, v níž vyjádřil názor, že nejdůležitější je souhlas s politickou linií bolševické strany a odsouzení názorů opoziční skupiny.

V úvodu dopisu, který Gramsci napsal ÚV VKS(b) z pověření politbyra IKS, se říká, že italští komunisté vždy s největší pozorností sledovali diskuse v bolševické straně. Byli si přitom jisti, že přes ostrost polemik není jednota ruské strany ohrožena. „Dnes, v předvečer vaší XV. konference, nemáme však dřívější jistotu; jsme velmi silně znepokojeni. Zdá se nám, že dnešní postoj spojené opozice a ostrost polemik, které vede ÚV VKS(b), vyžaduje zásah bratrských stran. Právě toto přesvědčení nás přimělo k tomu, že se na vás obrácíme s tímto dopisem... Vnitřní situaci v bratrské sovětské straně považujeme za odlišnou od situace, která byla při dřívějších diskusích, a také za mnohem vážnější, protože se dnes potvrzuje a prohlubuje roztržka v ústřední leninské skupině, která byla vždy vedoucím jádrem

strany a Internacionály. Roztržka tohoto druhu může mít, nezávisle na početných výsledcích hlasování sjezdu, nejtěžší důsledky, a to nejen když opoziční menšina nepřijme s největší věrností základní principy revoluční stranické kázně, ale také když ve svém boji překročí určité meze, které mají větší cenu než veškerá formální demokracie.“ Dopis dále upozorňuje na to, že mezinárodní buržoazie spekuluje s roztržkou ve VKS(b), s neinformovaností dělnických mas v kapitalistických zemích o podstatě sporu, že chce využít vnitřních sporů ve VKS(b) proti vlivu Říjnové socialistické revoluce a k oslabení komunistických stran. Gramsci zdůrazňuje, že zvláště Italská komunistická strana „nejvíce pocítuje důsledky vážné situace ve VKS(b)“, neboť tato situace oslabuje výsledky, k nimž dospěl proces bolševizace po V. kongresu KI: „Dnešní ostrá krize a otevřená nebo skrytá hrozba rozkolu, kterou tato krize obsahuje, zadržuje tento proces rozvoje a obnovy našich stran, vyhraňuje levicové a pravicové úchytky a znovu oddaluje organickou jednotu světové strany pracujících. Považujeme za svou povinnost internacionalistů soustředit pozornost nejodpovědnějších soudruhů z VKS(b) zvláště na tento prvek.

A. Gramsci dále prohlašuje, že politbyro IKS považuje „v základě za správnou politickou linii většiny ÚV VKS(b) a že v tomto smyslu se jistě vysloví většina italské strany, bude-li nutné položit tuto otázku“. Prohlašuje, že v „ideologii a praxi spojené opozice plně ožívá tradice sociální demokracie a syndikalismu, které zatím zabráňovaly západoevropskému proletariátu, aby se ustavil jako vedoucí třída“. Dopis končí slovy: „Toto jsme vám, drazí soudruzi, chtěli říci jako přátelé a bratři, i když jako mladší bratři. Soudruzi Zinověv, Trockij a Kameněv značně přispěli k naší výchově pro revoluci, několikrát nás velmi energicky a přísně poopravili, byli našimi učiteli. Obracíme se zvláště k nim jako k lidem, kteří mají větší odpovědnost za dnešní situaci, protože chceme věřit, že většina ÚV VKS(b) nechce přehánět boj a je hotova se vyhnout přehnaným opatřením. Jednota naší bratrské ruské strany je nezbytná pro rozvoj a vítězství světových revolučních sil. Každý komunista a internacionalista musí být připraven přinést této nutnosti největší oběti. Škody, které způsobí omyl jednotné strany, se dají snadno napravit. Škody způsobené rozkolem nebo dlouhodobým stavem latentního rozkolu mohou být nenapravitelné a smrtelné.“

P. Togliatti v dopise Gramscimu odpovídá, že nesushlasí s dopisem politbyra IKS z několika důvodů. Předně považoval za základní chybu dopisu, že do popředí klade nebezpečí rozkolu, a nikoli problém správnosti linie, kterou sledovala většina ÚV VKS(b). Za důsledek tohoto nesprávného východiska považoval fakt, že v souvislosti s hrozící roztržkou se nerozlišuje mezi vedoucími činiteli ÚV VKS(b) a vůdci opozice, takže vzniká dojem, že „politbyro IKS považuje všechny za odpovědné a všechny volá k pořádku“. Togliatti vyjádřil názor, že „nepochybně ve vnitřním životě VKS(b) existuje přísný režim. Ale musí tu být. Kdyby západoevropské strany chtěly u vedoucí skupiny intervenovat, aby byl tento přísný režim odstraněn, dopustily by se dosti těžkého omylu. Fakticky by mohla být v tomto případě dána v sázku diktatura proletariátu“. Za další politickou chybu A. Gramscio a politbyra IKS P. Togliatti považoval ve své odpovědi přílišný optimismus při hodnocení výsledků bolševizace v západoevropských komunistických stranách a přílišný pesimismus v pohledu na důsledky ruské diskuse v západoevropském komunistickém hnutí. Vyslovil také názor, že „nejlepší způsob, jak přispět k překonání krize“, je vyjádřit souhlas s linií většiny ÚV VKS(b) „bez jakéhokoli omezení“.

P. Togliatti ve svém komentáři k těmto důležitým dokumentům k dějinám italského mezinárodního komunistického hnutí uvádí, že Gramsci mu předal tento dopis pracovník sovětského zastupitelského úřadu v Římě. „Pravděpodobně jej rychle přečetl v kanceláři tohoto zastupitelského úřadu... a ihned stručně odpověděl; nepřijal v této odpovědi mou argumentaci. Měl jsem tento dopis, s kterým se však nemohl seznámit žádný jiný soudruh z našeho politbyra. Nebyl dosud v našich archívech nalezen.“

Uveřejněné dokumenty měly v Itálii velký ohlas, takže se k nim P. Togliatti znovu vrátil v článku („Rinascita“ č. 24, 1964), v němž upřesňuje některé okolnosti této epizody z dějin italského dělnického hnutí. Kromě faktů, jež se týkají přesného datování těchto dokumentů, uvedl další podrobnosti o schůzi ústředního výboru, která projednávala stanovisko IKS k diskusi s opozicí ve VKS(b). Gramsci se snažil dostavit se na tuto schůzi, ale nedostal se ani do Janova. Bylo to ve dnech oslav fašistického „pochodu na Řím“. Při těchto oslavách došlo k atentátu či pseudo-atentátu na Mussoliniho, čehož fašisté využili k vyvolání pogromistické nálady. Gramsci byl v Miláně vyzván policejním úředníkem, aby se vrátil do Říma. Totéž se stalo jiným soudruhům. Gramsci byl potom zatčen v Římě, když „selhaly pokusy ho ukrýt a zařídít jeho odchod z Itálie, jak již bylo v té době rozhodnuto“ — str. 11.

⁵ *Antonio Labriola* — (1843—1904) byl profesorem filosofie na římské universitě. Byl prvním italským marxistickým filosofem. K marxismu dospěl složitou cestou od hegelovství a herbartismu na počátku devadesátých let minulého století. Udržoval písemný styk s Bedřichem Engelsem. Je zakladatelem tradic italského marxistického filosofického myšlení. Česky vyšly jeho „Eseje o materialistickém pojetí dějin“ (Praha 1961) — str. 13.

⁶ *Risorgimento* (od slova *risorgere* — vstát z mrtvých, opět povstati) — označuje období italského národního a osvobozenického hnutí v 19. století, které vyvrcholilo sjednocením Itálie a vytvořením nezávislého italského státu. Ozbrojený boj za svobodu a národní nezávislost, především boj Piemontu proti Rakousku, které okupovalo severní části Itálie, vyvrcholil obsazením Říma 20. září r. 1870. *Risorgimento* zahrnuje celé období italských dějin od r. 1815 do r. 1870 — str. 15.

⁷ *Jižní otázka* — jeden ze základních problémů ekonomického, sociálního a politického života Itálie. Je to problém protikladu mezi pokročilým, průmyslovým kapitalistickým severem Itálie a zaostalým zemědělským jihem s velkými latifundiemi a přežitky feudalismu. Vytváří také živnou půdu pro růst dělnické aristokracie v severní Itálii, jenž spočívá na polokoloniálním vykořisťování rolníků z jižních oblastí. Jižní otázka Gramsciho jako Sardiňana již od mládí vášnivě zajímala. V předvečer zatčení Gramsci napsal studii „Jižní otázka“. Ukazuje v ní, že jižní otázku může řešit jedině revoluční spojení dělníků severu s rolníky jihu, které zlomí reakční frontu kapitalistů a velkostatkářů — str. 15.

⁸ *Lyonský sjezd KSI* (III. sjezd KSI) se konal v lednu 1926. Gramsci na něm referoval o všeobecné politice strany. Na tomto sjezdu vyvrcholil boj leninského směru proti sektářskému proudu, který představoval Bordiga. Bordigismus byl odrudou dětského levičáctví v italském komunistickém hnutí. Pojímal marxismus

abstraktně a dogmaticky, odmítal masovou komunistickou stranu, práci v odborech atd. — str. 16.

⁹ *Gramsciho studie o fordismu (Americanismo e fordismo)* je obsažena v 5. sv. Gramsciho spisů „Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo stato moderno“, Torino 1949 — str. 17.

¹⁰ Autor má na mysli referáty E. Garina „Antonio Gramsci v italské kultuře“ a C. Luporiniho „Filosofická metodologie marxismu v myšlení a činnosti Antonia Gramsciho“ přednesené na konferenci — str. 23.

¹¹ *Gramsciho rané práce*, především divadelní kritiky a články z časopisu „Avanti“ vyšly dosud ve dvou svazcích: „Scritti giovanili 1914—1918“, Torino 1958, a „Sotto la Mole“, Torino 1960 — str. 26.

¹² „Čtvrtá eseje“ Antonia Labrioly nebyla autorem dokončena. O její rekonstrukci se pokusil labriolovský badatel Luigi Dal Pane, který tyto Labriolovy poznámky vydal r. 1925 v Bologni s názvem „Da un secolo all'altro“ (Ze století do století) — str. 28.

¹³ *Filosofie praxe* — znamená marxismus, v užším smyslu dialektický a historický materialismus. Tento výraz Gramsci ve vězení používal jednak z cenzurních důvodů, jednak jím vyjadřoval své chápání marxismu. Nejde tedy jen o pouhý krycí název, ale o určitý pojem s pozitivním obsahem, který má vyjádřit protikladnost marxistické filosofie k filosofii buržoazní. Tento pojem zavedl do italské filosofie na základě Marxových „Tezí o Feuerbachovi“ na sklonku 19. století Antonio Labriola. Od Labrioly si tento pojem vypůjčili a idealisticky jej interpretovali italští novohegelovci B. Croce a G. Gentile. Větší část italské filosofie chtěla být od konce 19. století „filosofií praxe“, ovšem různým a přímo protichůdným způsobem. Gramsci v polemice s Crocem dokazuje, že jedinou autentickou filosofií praxe je marxismus — str. 46.

¹⁴ V originálu *senso comune* a *buon senso*. Překládáme pro rozlišení *senso comune* jako „obecný způsob nazírání“ nebo jako „obecný způsob myšlení“, kdežto *buon senso* jako „zdravý rozum“ nebo „zdravý smysl“. Gramsci zde originálně navazuje na rozlišení těchto dvou pojmů, které se vyskytuje již v dřívější filosofii. *Senso comune* u Gramsciho znamená triviální odraz každodenní z fetišizované životní praxe lidí. Je to nekritické myšlení a představování, které obsahuje tradiční obecné představy a předsudky své doby. *Buon senso* (zdravý rozum) je myšlení, které již v sobě má analytické, a proto kritické prvky a směřuje proti předsudkům a pověrám. Je to osvícené myšlení, které rozvinulo 18. století, které však ještě nedospělo k dialektické kritice reality — str. 49.

¹⁵ *Integralisté* (integrální katolíci), jezuité a modernisté jsou podle Gramsciho tři základní tendence v soudobém katolicismu, tři skupiny, které usilují o hegemonii v katolické církvi. Integralistům, kteří měli velmi silné pozice v některých řádech (dominikáni, františkáni), se podle Gramsciho velmi dobře vedlo za pontifikátu Pia X., který potlačil modernismus.

Modernismus byl proud v katolické ideologii, který vznikl koncem 19. a počát-

kem 20. století. Usiloval o zachování pozic katolické církve přizpůsobením katolického náboženství moderní kultuře. Heslem modernistů byla obnova náboženství. Snažili se uvést náboženství do souladu s nejnovějšími výsledky vědy a filosofie. Modernismus vznikl nejdříve ve Francii (M. Blondel). V Itálii byl čelným představitelem modernismu Romolo Murri a také spisovatel Fogazzaro — str. 54.

¹⁶ *Immanentistická filosofie.* Gramsci tu má na mysli B. Croceho a G. Gentileho. Oba jsou filosofové imanence v tom smyslu, že jejich idealistická filosofie umísťuje svůj základní princip, tvořivého ducha, do tohoto světa a neuchyluje se k bohu, jenž stojí mimo svět. Croce byl ministrem školství v poslední Giolittiho vládě (1920—1921), která činila ústupky Vatikánu. Croce vypracoval návrh školské reformy, který předvídal znovuzavedení výuky náboženství ve školách jako řádného předmětu. Školskou reformu však uskutečnil až r. 1923 G. Gentile, jenž se stal ministrem veřejného školství ve fašistické vládě — str. 54.

¹⁷ Viz pozn. 13 o filosofii praxe — str. 55.

¹⁸ Zakladatelé dvou velkých řádů, které Dante (1265—1321) v „Božské komedii“ („Ráj, XI, 35) nazývá „knížaty“, které Bůh povolal k obnově církve. Oba řády byly založeny v době, kdy byla církev zvláště ohrožena heresemi (kathaři, albigenští aj.). Tyto heretické proudy byly často masovým hnutím, k němuž nezůstával lhostejný nižší klérus, nespokojený způsobem života církevních hodnostářů.

Sv. Dominik, kastilský kazatel (1170—1221), vyslaný papežem Innocentem III. do boje s albigenkými, založil r. 1206 řád dominikánů neboli bratrů kazatelů. Tento řád dodával inkvizici nejhrošlivější činitele. V teologii vzdělání a disciplinování dominikáni upevnili autoritu církve.

Sv. František z Assisi (1182—1226) byl synem bohatého obchodníka. Založil r. 1209 řád, jehož řehole hlásala naprostou chudobu a návrat k evangelické čistotě — str. 56.

¹⁹ Modernismus. Viz pozn. 15. — str. 56.

²⁰ Pojem *hegemonie* má u Gramsciho specifický význam a má klíčový význam pro pochopení jeho politické teorie. Tento pojem se vztahuje k základní otázce politiky, k otázce, jak se formuje vládnoucí třída, jak získává vedoucí postavení a jak se jí daří udržet moc. Gramsci ovšem chápe pojem hegemonie širším způsobem, než to bylo před ním v marxistické teorii běžné. Není to pro něho jen pojem politické strategie ve vlastním slova smyslu, platný podle Gramsciho terminologie pro oblast „politické společnosti“, nýbrž koncepce, jež se vztahuje také na mnohem širší sféru „občanské společnosti“.

Podle Gramsciho „můžeme stanovit dvě velká ‚patra‘ nadstavěb: jednomu můžeme říkat ‚civilní společnost‘, to jest úhrn organismů, kterým se lidově říká ‚sukromé‘ a druhému ‚politická společnost nebo stát‘. To odpovídá funkci ‚hegemonie‘, kterou vládnoucí skupina vykonává v celé společnosti, a funkci ‚přímé nadvlády‘ či rozkazování, které dochází výrazu ve státu a ‚právní vládě‘“ (Intelek-

tuálové a organizace kultury). Sféra „politické společnosti“ je sféra veřejné moci, třídní diktatury a státního donucení. Sféra „občanské společnosti“ je vlastním polem hegemonie, která se zakládá na spontánním souhlasu, „konsensu“, s nímž ovládané třídy přijímají společenský řád. Hegemonie tedy představuje souhrn morálních, kulturních a intelektuálních vazeb, které činí z daného společenského řádu „přirozenou“ formu lidského života, takže donucovací funkce státní moci působí jen v mezních situacích — „v případech krize v rozkazování a v řízení, kdy spontánní souhlas zakolísá“.

Gramsciho pojem hegemonie není ovšem metafyzickým protikladem třídní diktatury. Diktatura proletariátu je podle Gramsciho organickou syntézou hegemonie a diktatury, „spontánního souhlasu“ a „přímé nadvlády“. Ale tato Gramsciho koncepce směřuje proti vulgárnímu pojetí diktatury proletariátu, které ji redukuje na donucovací funkci.

V Gramsciho úvahách má pojem hegemonie postavení ústředního bodu, k němuž se sbíhají jeho myšlenky o italských dějinách, o úloze intelektuálů, o filosofii a kultuře. Všechna tato, na první pohled různorodá témata se u Gramsciho vztahují k otázce, jakými způsoby mohou revoluční síly vytvořit svou hegemonii, která zbavuje buržoazní stát jeho „civilního“ obsahu a umožňuje ho nahradit novou „politickou společností“ — str. 57.

²¹ Toto sebeuvědomění proletariátu, proletariát, který si uvědomuje, že tvoří samostatnou třídu, se neobejde bez organizace, na rozdíl od teorie Sorelovy, podle níž tato „roztržka“ vzniká živelně bez politické organizace, z „mýtu“ generální stávkou — str. 58.

²² *Civiltà Cattolica*, kulturně politický časopis, reprezentující konzervativní tendence vatikánských kruhů. Vycházel od r. 1850 nejdříve v Neapoli, pak v Římě, přechodně (1887) ve Florencii a znovu v Římě. Časopis redigovali většinou příslušníci jezuitského řádu, kteří psali pod pseudonymem — str. 60.

²³ První důkladné studie o vztahu kalvinismu a počátků kapitalismu podnikl Max Weber, který napsal studii „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. XX u. Bd. XXI, později v „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie“). O těchto souvislostech se zmiňuje také B. Engels v „Ludvíku Feuerbachovi...“ a Marx v prvním díle „Kapitálu“ — str. 61.

²⁴ Groethuysenova kniha, o níž se zmiňuje Gramsci, zkoumá buržoazii v 18. století — str. 61.

²⁵ *Mario Tozzi* byl italský reformista, s nímž se Gramsci utkal v diskusi na schůzi socialistů-maximalistů — str. 65.

²⁶ *Diskuse s profesorem Presutti*. Presutti byl Bordigovým stoupencem a v diskusi, jež se rozvinula po IV. kongresu KI v Italské komunistické straně mezi většinou a bordigovskou menšinou, zastával sektářské stanovisko — str. 65.

²⁷ Kapitán *Giuseppe Giuliotti* byl předákem nezávislé odborové organizace námořníků a přístavních dělníků. Byl jako odborový vůdce populární, ale v politice velmi kolísal mezi komunisty a krajní pravici — str. 65.

²⁸ „... Náboženství je a může jediné být pojetím života, jemuž odpovídá etický postoj...“ (Viz *La Storia come pensiero e come azione. Saggi filosofici*, IX, Bari 1954, 6. vyd., str. 257) — str. 66.

²⁹ *Giovanni Vailati* (1863—1909) — italský filosof, který se zabýval převážně logikou, metodologií a problematikou jazyka. Patřil k pragmatickému směru. Nejvíce se přibližoval zakladateli amerického pragmatismu Ch. Peirceovi — str. 70.

³⁰ V němčině tento Feuerbachův aforismus operuje se slovní hříčkou: „Der Mensch ist, was er isst.“ Feuerbach tuto myšlenku vyslovuje i v jiných variantách: „I ty nejnižší smysly, čich a chuť, se v člověku povznášejí na duchovní, vědecké akty. Pach a chuť věcí jsou předměty přírodní vědy. Ba dokonce i žaludek člověka, i když naň shlížíme sebezohrdlivěji, není bytost živočišná, nýbrž lidská, protože univerzální, ne omezená výlučně na určité druhy potravy. Právě proto neovládá člověka zběsilost žravosti, s jakou se zvíře vrhá na svoji kořist. Ponech člověku hlavu, ale dej mu žaludek lva nebo koně — určitě přestane být člověkem. Omezený žaludek se shodne zase jen s omezeným, tj. živočišným smyslem. Mravní a rozumový vztah člověka k žaludku záleží jen v tom, že s ním nakládá jako s bytostí náležející člověku, a ne hovadu. Pro koho u žaludku přestává lidství, pro koho žaludek patří do třídy zvířat, ten dává člověku právo, aby se choval jako zvíře, pokud jde o jídlo“ („Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce“, Praha 1959, str. 138). „Hlad a žízeň rozrušují nejen fyzickou, nýbrž i duchovní a mravní sílu člověka, zbavují ho lidskosti, rozumu, vědomí“ („Podstata křesťanství“, Praha 1954, str. 329) — str. 74.

³¹ Tj. *Amedeo Bordiga*, vůdce sektářského, „maximalistického“ křídla Italské komunistické strany, který byl vyloučen na jejím třetím sjezdu (lyonský sjezd) v lednu 1926 — str. 74.

³² Tato kritika pojmu „lidské přirozenosti“ je jedním ze základů historismu — str. 75.

³³ *Guglielmo Ferrero* (1871—1942), italský historik, sociolog a politický žurnalista. Jeho historické práce, věnované především období francouzské revoluce a napoleonské epoše, jsou proniknuty prvky spekulativní filosofie dějin. Byl odpůrcem fašismu — str. 81.

³⁴ „První forma Vicovy nauky o poznání vystupuje jako přímá kritika a anti-teze karteziánského myšlení, které tehdy již půl století dávalo evropskému duchu jeho obecnou orientaci a jež mělo ovládat mysl ještě celé další století.“ B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, II, 1953, 5. vyd., str. 1 — str. 82.

³⁵ Pojem Kantovy „Kritiky čistého rozumu“. Noumena jsou věci o sobě, které jsou předměty rozumu, nikoli však smyslového nazírání [,„Erscheinungen, sofern

sie als Gegenstände nach der Kategorien gedacht werden, heissen Phaenomena. Wenn ich aber Dinge annehme, die bloss Gegenstände des Verstandes sind, und gleichwohl, als solche, einer Anschauung, obgleich nicht der sinnlichen (als coram intuitu intellectuali) gegeben werden können; so würden dergleichen Dinge Noumena (intelligibilia) heissen". I. Kant: „Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von R. Schmidt, Leipzig 1945, str. 343—344]. Ve smyslu negativním znamená noumenon základ jevů, jenž může být jen myšlen, nikoli smysly vnímán, ve smyslu pozitivním to, co je mimo zkušenost, co je nepodmíněné, co může být předmětem intelektuálního nazírání — str. 84.

³⁶ Viz K. Marx - B. Engels, Spisy, sv. 2, str. 144—153, „Kritická bitva proti francouzskému materialismu“. Gramsci připomíná výslovně toto místo (str. 144 až 145): „*Přesně a prozaicky řečeno* bylo francouzské osvícenství XVIII. století a zejména *francouzský materialismus* nejen bojem proti tehdejšímu politickým institucím a proti tehdejšímu náboženství a teologii, nýbrž právě tak *otevřeným, vysloveným* bojem proti *metafyzice sedmnáctého století* a proti *veškeré metafyzice*, zejména proti metafyzice *Descartově, Malebranchově, Spinozově a Leibnizově*. Proti *metafyzice* byla postavena *filosofie*, tak jako Feuerbach při svém prvním rozhodném vystoupení proti *Hegelovi* postavil proti *opilé spekulaci střizlivou filosofii*. *Metafyzika XVII. století*, poražená francouzským osvícenstvím a zejména *francouzským materialismem XVIII. století*, prožila *vítěznou a obsažnou restauraci v německé filosofii* a zejména ve *spekulativní německé filosofii XIX. století*. Když ji *Hegel* geniálně spojil s *veškerou pozdější metafyzikou* a *německým idealismem* a založil metafyzickou univerzální říši, opět jako v XVIII. století útoku proti teologii odpovídal útok proti *spekulativní metafyzice* a proti *veškeré metafyzice*.

Metafyzika provždy podlehne *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 *shumanismem*“ — str. 87.

³⁷ Narážka na filosofické koncepcce *Giovanniho Gentileho* (1875—1944), především na Gentileho spis „*Teoria dello Spirito come atto puro*“ („*Teorie ducha jako čistého aktu*“, 1916). G. Gentile se pokusil reformovat *Hegelovu dialektiku* subjektivně idealistickým, fichtovským způsobem. Realitu ztotožnil s tvůrčím aktem myšlení subjektu, s „*myslící myšlenkou*“, tj. s *myšlenkou* jakožto procesem. Gentilovu filosofii charakterizuje voluntarismus, zdůraznění aktivity a dynamismu „*myslící myšlenky*“. Termíny „*aktualismus*“, „*aktuální myšlenka*“, které jsou v Gentilově systému ústřední, mají dvojí smysl: za své „*aktuální*“ v Gentilově filosofii znamená „*současné*“, tj. to, co jediné existuje („*myslící myšlení*“) a nikoli fakticky neexistující minulost („*myšlené myšlení*“); za druhé „*aktuální*“ znamená „*aktivní*“. Termín „*aktuální*“ tak zdůrazňuje aktivní, dynamický, a nikoli statický nebo kontemplativní charakter „*myslícího myšlení*“. Subjektivismus, voluntarismus a aktivismus Gentilovy filosofie způsobily, že se stala součástí ideologie italského fašismu. Gentile přisuzuje absolutní hodnotu myšlení v aktu, které není „*dovřeným aktem*“, nýbrž „*aktem v aktu*“ — str. 85.

³⁸ *Robert Ardigò* (1828—1920). Významný představitel italského pozitivismu. Jeho základní práce jsou: „*Psychologie jako pozitivní věda*“ (1870), „*Pozitivis-*

tická morálka“ (1885) „Sociologie“ (1886), „Pravda“ (1891), „Rozum“ (1894) aj. — str. 91.

³⁹ *Hendrik de Man* (1885—1953), belgický pravicový socialista; byl členem několika belgických buržoazních vlád (1935 a 1936—1940). Za kolaboraci s nacistickými okupanty byl po válce odsouzen v nepřítomnosti. Zemřel v emigraci ve Švýcarsku. Ve svých teoretických pracích vystupoval de Man jako odpůrce marxismu. Proti marxismu klade jednak etický socialismus, jednak sociálně psychologickou teorii, založenou na Bergsonovi a zvládnutých prvcích psychoanalýzy. Jeho hlavní spisy jsou: „Duch socialismu. K psychologii socialismu“ (Praha 1928), „Der Kampf um die Arbeitsfreude“, 1927, a „Vermassung und Kulturverfall“, Mnichov 1951 — str. 92.

⁴⁰ *Ugo Spirito* (nar. 1896), italský filosof, zpočátku věrný stoupenec Gentilova aktualismu. Později se od původního aktualismu odklonil. Zabýval se hlavně právní filosofií — str. 107.

⁴¹ *Zdání*, v originále „*apparenza*“. Tento filosofický termín obvykle vyjadřuje buď opak substance, nebo klamný jev, iluzi. Tento význam má zdání především u mechanických a vulgárních materialistů. V hegelovské filosofii má zdání (*Scheinen*) objektivní význam: „Podstata se musí *jevit*. Její zdání (*Scheinen*) v sobě je jejím překonáním k bezprostřednosti, která jako reflexe v sobě je právě tak *trváním* (hmotou), jako je *formou*, reflexí v jiném, překonávajícím se trváním. Zdání je určení, kterým se podstata nestává bytím, ale podstatou, a rozvinuté zdání je jevem (*Erscheinung*). Podstata není tedy za *jevem* nebo *mimo* něj, ale tím, že to, co existuje, je podstata, je existence jevem.

Existence stanovená ve svém rozporu je jevem, který nesmíme zaměňovat s pouhým zdáním. Zdání je nejbližší pravdou bytí nebo bezprostřednosti. Bezprostřední není takové, jakým je chceme mít, není ničím samostatným a na sobě spočívajícím, nýbrž je jen zdání a jako takové je zahrnuto v jednoduchost v sobě jsoucí podstaty. Tato je především totalitou zdání v sobě, nesetrvává však potom u této niternosti, nýbrž stává se jako důvod existencí, která je právě jen existencí, pokud nemá svůj důvod v sobě samé, nýbrž jen v něčem jiném. Když mluvíme o jevu, spojujeme s ním představu neurčitě rozmanitosti existujících věcí, jejichž bytí je jen zprostředkované a které se takto nezakládají na sobě samých, ale mají jen platnost jako momenty. To však poukazuje zároveň na to, že podstata nesetrvává za jevem nebo mimo něj, nýbrž že je spíše jakoby nekonečnou dobrotou, která své zdání činí bezprostředností a dopřává mu konkrétní bytí (*Dasein*)... Jev je vůbec velmi důležitým stupněm logické ideje a můžeme říci, že se filosofie od běžného vědomí liší tím, že to, co běžné vědomí považuje za existující a za samostatné, považuje filosofie za pouhý jev. Při tom však jde o to, aby se význam jevu náležitě chápal. Když se totiž o něčem řekne, že je to *jen* jev, může se to nesprávně pochopit, a to tak, že *jsoucí* nebo *bezprostřední* je proti němu něco vyššího. Fakticky je to právě naopak, totiž tak, že jev je čímsi vyšším než pouhé bytí. Jev je vůbec pravdou bytí a je bohatším určením než bytí, protože v sobě slučuje momenty reflexe v sobě a reflexe v jiném, zatímco bytí či bezprostřednost je ještě cosi jednostranně bezvztahové a (zdánlivě) jen na sobě se zakládající. Jistěže toto jen vzta-

hující se na jev, poukazuje na nedostatek, který je v tom, že jev je ještě cosi v sobě neuceleného, jež nemá v sobě svou oporu. Čímsi vyšším než pouhý jev je především *skutečnost*, o níž jako o třetím stupni podstaty budeme mluvit“ (G. W. Fr. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Logik. Berlin 1848; par. 131, str. 260–261).

Na toto Hegelovo dialektické pojetí jevu a zdání navazuje také K. Marx v „Kapitálu“ ve své teorii zbožního fetišismu a reifikace společenských vztahů. Ve „světě zdání jevu“ se pohybuje „běžné myšlení“ a jemu odpovídající každodenní utilitární praxe. Vulgární ekonomie pak doktrinářsky systemizuje představy agentů buržoazní výroby, jež jsou z tohoto světa reálného zdání bezprostředně a nekriticky odvozeny — str. 111.

⁴² Hegel o této věci mluví ve „Filosofii dějin“ (viz slovenský překlad, Bratislava 1957, str. 436), v kapitole „Osvícenství a revoluce“. „Myšlenka, pojem práva se uplatnil *naráz* a vetché lešení bezpráví tomu nemohlo klást žádný odpor. Ústava byla nyní vybudována na myšlence práva a na tomto základě mělo spočívat všechno. Od té doby, co je Slunce na obloze a oběžnice se točí kolem něho, nebylo slyšet, že by se člověk postavil na hlavu, tj. na myšlenku a že by podle ní budoval skutečnost. Anaxagoras řekl jako první, že rozum vládne světem; nyní však teprve člověk poznal, že myšlenka má řídit duchovní skutečnost. Byl to tedy nádherný východ slunce. Všechny myslící bytosti oslavovaly tuto epochu. Vznesené dojetí vládlo v této době, světem zachvívalo duchovní nadšení, jako by se až teď dospělo ke skutečnému smíření božského principu se světem“ — str. 113.

⁴³ *Antonio Graziadei* (1873—1953), italský politik a ekonom, profesor na universitě v Sassari a Parmě. Po r. 1910 se stal socialistou. Po livornském sjezdu byl několik let komunistou a komunistickým poslancem. Byl ve dvacátých letech kritizován pro své revisionistické a oportunistické názory — str. 117.

⁴⁴ „*Furore eroico*“. Výraz pochází od Giordana Bruna. Je to název jeho filosofického dialogu (*Degl'eroici furori*; 1585), v němž Bruno prohlašuje za nejvyšší cíl života neustálé zdokonalování, touhu po vznešených a velkých úkolech a hlubším poznání pravdy, jíž musí člověk věnovat všechny své síly a je-li třeba, i život — str. 118.

⁴⁵ Tj. Marxem a Engelsem. O kritičnosti Gramsciho myšlení a přístupu k dílu zakladatelů marxismu svědčí to, že si vůbec otázku o rozdílech ve filosofických Marxových a Engelsoných názorech položil a že si tyto filosofické rozdíly uvědomoval, přestože nemohl ve vězení provádět srovnání textů. Dnešní historie marxistické filosofie tyto rozdíly mezi Marxem a Engelsem již běžně zkoumá. V Gramsciho době to ovšem bylo ojedinělé — str. 120.

⁴⁶ *Rodolfo Mondolfo* (nar. 1877), italský historik filosofie, profesor na universitě v Padově, Turíně a Bologni. R. 1938 byl donucen na základě fašistických rasových zákonů opustit universitní katedru a odejít do emigrace. Zabýval se hlavně dějinami politického myšlení, Rousseauem a Marxem a Engelsem. K jeho hlavním spisům patří „*Sulla orme di Marx*“ (1919) „*Introduzione a Rousseau*“ (1924), „*La filosofia politica in Italia nel secolo XIX*“ (1924). R. 1912 vydal R. Mondolfo

knihu „Il materialismo storico in Federico Engels“. V této knize vyslovil názor, že je třeba o Marxovi a Engelsovi jako filosofech pojednávat samostatně. Vyslovuje v ní názor, že Engels vytvořil systém dialektického materialismu, zatímco Marx byl představitelem „filosofie praxe“ — str. 120.

⁴⁷ Georges Sorel (1847—1922), francouzský politický spisovatel, historik, filosof, sociolog a anarchosyndikalistický teoretik. Ve filosofii byl eklektik; usiloval o „syn-tézu“ některých prvků marxismu s doktrínou Proudhonovou a filosofií Bergsonovou. K jeho hlavním spisům patří „Úvod do studia moderního hospodářství“ (1903). „Úvahy o násilí“ (1906). „Metafyzické předsudky moderních fyziků“ (1907) aj. Sorelova filosofie má iracionalistický a voluntaristický ráz. Jako teoretik anarchosyndikalismu zamítal politický organizovaný boj dělnické třídy. Byl stoupen- cem naprosté roztržky (scission sociale) mezi dělnickou třídou a buržoazní společ- ností, k níž počítal politiku a politické instituce vůbec. Tato roztržka měla být výsled- kem živelného výbuchu hněvu a revolučního násilí. Čin, sílu a násilí chápal Sorel jako projevy nevědomé vůle a kladl je proti intelektu, který prý jen pasívně nazírá svět. Sorelovy teorie revolučního syndikalismu měly v prvních desetiletích dvacátého století velký vliv v Itálii. K některým Sorelovým myšlenkám se hlásil i B. Mussolini.

Gramsciho zajímala především Sorelova teorie mýtu v politice jako fantasticko-afektivního obrazu, který podněcuje vůli mas. Analýzou Sorelovy koncepce mýtu se Gramsci zabývá v „Poznámkách o Machiavellim, politice a moderním státu“.

V devadesátých letech minulého století byli G. Sorel a také B. Croce ve styku se zakladatelem italské marxistické filosofické tradice, Antoniem Labriolou. Labriola byl Croceho učitelem na římské universitě a skládal z počátku do něho velké naděje. Labriola také v letech 1895—1898 spolupracoval se Sorelovým teoretickým časopisem „Devenir social“. A. Labriola zpočátku považoval tuto revui za marxistickou a uveřejnil v ní svou první marxistickou esej „Památce komunistického manifestu“. Sorelovi také adresoval ve formě dopisů své „Rozmluvy o socialismu a filosofii“. Spolupráce s Crocem a Sorelem však neměla dlouhého trvání. S oběma Labriola spolupráci rychle přerušil, jakmile Croce a Sorel vystoupili se svými kritikami marxismu. Podrobnosti o tom viz A. Labriola „Eseje o materialistickém po- jetí dějin“, Praha 1961, „Postskriptum a předmluva k francouzskému vydání“, str. 279—289. Ze svého stanoviska líčí B. Croce historii této krátké spolupráce a rychlé roztržky mezi Labriolou, Sorelem a Crocem v esejí „Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895—1900) v knize „Materialismo storico ed economia marxistica“, Bari 1951 — str. 120.

⁴⁸ Tj. Lev Trockij. Trockij ve svých „Mých pamětech“ sice používá výrazu „diletantismus“, mluví však celkově o Labriolově díle s respektem. Říká doslova: „S nadšením četl jsem ve vězení (r. 1898) dvě proslulá pojednání starého italského hegelovce a marxisty Antonia Labrioly, jež byla vpašována do vězení v jazyce francouzském. Labriola ovládal materialistickou dialektiku jako jen několik málo románských spisovatelů, ovládal ji sice ne v politice, kde byl bezradný, nýbrž v oboru dějinné filosofie. Pod skvělým diletantismem jeho výkladu tajila se ve skutečnosti opravdová hloubka. Labriola se skvěle vyrovnává s teorií o mnohosti činitelů, kteří zalidňují Olymp dějin a odtamtud řídí naše osudy. Ačkoliv od doby, kdy jsem četl tato pojednání, uplynula tři desetiletí, zůstal mi v paměti celkový

postup jeho myšlenek, jakož i jeho stálý refrén „Ideje nepadají z nebe“. Bezmocnými se mi vedle něho jevíli ruští teoretikové, hájící pluralismus činitelů, jako Lavrov, Michajlovskij, Karějev aj.“

Labriolovy „Eseje o materialistickém pojetí dějin“ měly vůbec značný vliv na ruskou marxistickou revoluční generaci v posledních letech 19. století. Koncem devadesátých let je ve francouzském překladu četl také V. I. Lenin ve vyhnanství ve vesnici Šušenskoje. Nazývá je „výbornou knihou“ a navrhuje, aby se pořídilo ruské vydání této „neobyčejně inteligentní obrany naší doktríny“ — str. 121.

⁴⁰ Gramsci zde má na mysli filosofické představitele tak zvaného ortodoxního marxismu období II. internacionály, především G. V. Plechanova, K. Kautského a F. Mehringa. Vliv pozitivismu a scientismu, o němž se Gramsci zmiňuje, byl nejsilnější u Karla Kautského, který chápal marxistický historický materialismus zcela ve smyslu tradičního přírodovědeckého materialismu. Ortodoxní obhajobu Marxova a Engelsova politického programu K. Kautský filosoficky podkládal naturalismem a darwinismem druhé poloviny XIX. století. Z uvedených filosofických představitelů takzvaného ortodoxního marxismu II. internacionály měl největší pochopení pro vztahy marxistické filosofie k německé klasické filosofii G. V. Plechanov, který však také nepřekročil meze scientistního pojetí marxismu — str. 123.

⁵⁰ *Max Adler* (1873—1937), jeden z hlavních představitelů austromarxismu. Byl profesorem na vídeňské universitě a spolu s R. Hilferdingem vydával teoretický sborník „Marx-Studien“. Spojoval marxismus, který chápal úzce jakožto sociologii, s kantovskou teorií poznání a s kantovskou naukou o účelnosti. Domníval se, že materialistické pojetí dějin nemá nic společného s tradičním filosofickým materialismem. K jeho hlavním spisům patří „Marxistische Probleme“ (1913), „Die Staatsauffassung des Marxismus“ (1922), „Lehrbuch der materialistischen Geschichtsauffassung“ (1930, 1932), „Marx als Denker“ (1932), „Das Rätsel der Gesellschaft“ (1936) — str. 123.

⁵¹ *Guido de Ruggiero* (1888—1948), italský historik filosofie, profesor na universitě v Messině a v Římě. Byl teoretikem liberalismu. Napsal rozsáhlé dějiny evropské filosofie — str. 129.

⁵² Na *De Manna* měl bezprostřední vliv nikoli sám Freud, nýbrž vídeňský profesor *Alfred Adler* (1870—1937), který sice vyšel z Freudovy školy, ale brzo se od vlastní psychoanalýzy odchýlil a stal se Freudovým odpůrcem. Jeho hlavní spisy jsou: „Über den nervösen Charakter“ (1912), „Theorie und Praxis der Individualpsychologie“ (1920), „Menschenkenntnis“ (1921). Je představitelem takzvané „individuální psychologie“. Za ústřední sílu duševního života považoval úsilí po moci, jež se projevuje především jako snaha po uplatnění, a společenský pud. Kromě celkového názoru na lidskou psychiku vybudoval ještě několik speciálních teorií. Nejznámější je teorie o *komplexu méněcennosti*, z něhož plyne snaha o vyrovnání, jež však často vede k nadbytečnému vyrovnání a překompenzování. Za speciální případ komplexu méněcennosti považoval Adler „mužský protest“. O tuto Adlerovu individuální psychologii opíral De Man svou tezi o komplexu sociální méněcennosti dělnické třídy a její emancipační snahy vysvětloval jako úsilí o kompenzaci tohoto komplexu (viz *Duch socialismu*, Praha 1928, str. 41 a násl.) — str. 152.

⁵³ *Nikolaj Ivanovič Bucharin* (1888—1938), svého času známý marxistický teoretik a vůdčí pracovník VKS(b). Již jako gymnasta se zapojil do revolučního hnutí. Byl několikrát zatčen a r. 1910 poslán do vyhnanství, odkud se mu podařilo uprchnout do ciziny. V emigraci se seznámil s Leninem. Účastnil se aktivně Říjnové socialistické revoluce. Po revoluci zastával čelné stranické funkce. Byl členem politbyra strany a Exekutivy Komunistické internacionály; r. 1926 vystřídal Zinověva v jejím předsednictví. Bucharin patřil v období brestského míru k takzvaným levým komunistům. Na konci dvacátých let patřil spolu s Rykovem a Tomským k vůdcům pravé opozice ve VKS(b). Po její porážce byl zbaven vedoucích funkcí. Ve známém procesu s příslušníky bývalé opozice byl r. 1938 odsouzen k trestu smrti.

Jako teoretik se Bucharin zabýval především politickou ekonomikou a filosofií. K jeho hlavním ekonomickým spisům patří „Politická ekonomie rentiéra“ (1913), „K teorii imperialistického státu“ (1916), „Ekonomika přechodného období“ (1920), „Imperialismus a akumulace kapitálu“ (1925) aj.

Filosoficky měli na Bucharina v mládí vliv nejdříve Pisarev a později Bogdanov, od něhož Bucharin převzal své mechanistické pojetí dialektiky (teorii rovnováhy) a sklon ke scientistnímu pozitivismu. Hlavním Bucharinovým filosofickým spísem je „Teorie historického materialismu“ (1921), která byla velmi rozšířenou knihou. Kromě v několika ruských vydání vyšla také v německém, anglickém a francouzském překladu. Historický materialismus chápal Bucharin jako sociologii. Pro svůj naturalismus a mechanicismus narážela Bucharinova „Teorie historického materialismu“ již brzy po svém vydání na odpor u některých sovětských filosofů a hlavně u B. Fogarasiho a G. Lukáse, kteří tehdy žili v Německu (viz Fogarasiho recenzi v časopise *Die Rote Fahne* r. 1922 a Lukásovu kritiku Bucharina v *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 1925, str. 216—224). V SSSR se Bucharinovy filosofické názory staly předmětem velké polemiky na přelomu dvacátých a třicátých let. Pro Gramsciho byla Bucharinova „Teorie historického materialismu“ prototypem naturalistického a mechanistického pojetí marxismu. Jeho kritika této koncepce patří vůbec k nejpronikavějším — str. 157.

⁵⁴ Jde o toto místo z Bucharinovy „Teorie historického materialismu“: „Někteří soudruzi si myslí, že teorie historického materialismu nemůže být vůbec považována za marxistickou sociologii a že nemůže být vyložena systematickým způsobem. Tito soudruzi se domnívají, že teorie historického materialismu je jen živá metoda historického poznání a že její pravdivost může být prokázána jen tehdy, když mluvíme o konkrétních historických událostech. Dodávají ještě jako argument, že sám pojem sociologie je velmi špatně vymezen... Tyto argumenty jsou nesprávné. Předně, zmatek, jenž panuje v buržoazním táboře, nás vůbec nesmí vést k tomu, abychom vyvolávali nový zmatek ve svých vlastních řadách. Jaké místo má tedy zaujímat teorie historického materialismu? Nepatří ani do politické ekonomie, ani do historie. Patří do obecné vědy o společnosti a o obecných zákonech jejího vývoje, tj. do sociologie...“ (franc. vydání, str. 16) — str. 163.

⁵⁵ Jde o Engelsův dopis Josefu Blochovi z 21. září 1890 a H. Starckenburgovi z 25. ledna 1895, které vyšly 1.—15. října 1895 v časopisu „*Der sozialistische Akademiker*“. Engels v nich polemizuje se schematickými, vulgárně ekonomickými

představami o historickém materialismu. Píše v nich: „Dále bych Vás prosil, abyste studovali tuto teorii z původních pramenů, a nikoliv z druhé ruky; je to vskutku mnohem snazší. Marx nepsal nic, v čem by tato teorie nehrála roli. Zejména však ‚18. brumaire Ludvíka Bonaparta‘ je skvělým příkladem jejího použití. Také v ‚Kapitálu‘ je mnoho poukazů na ni... Marx i já jsme částečně sami zavinili, byť i proti své vůli, že mladší lidé přikládají občas ekonomické stránce větší význam, než jí přísluší. Musili jsme vůči svým protivníkům zdůrazňovat hlavní zásadu, kterou popírali, a tu vždy nebyl čas, místo a příležitost, abychom náležitě vyzdvihli ostatní momenty zúčastněné ve vzájemném působení. Ale jakmile šlo o vylíčení nějakého historického období, tedy o praktické použití, to bylo něco jiného a tu byl omyl vyloučen. Ale pohříchu, lidé se příliš často domnívají, že úplně pochopili novou teorii a mohou ji beze všeho uplatnit, jakmile si jen osvojili hlavní věty, a to ještě ne vždy správně. A této výtky nemohu zprostit některé novější ‚marxisty‘, a tu pak také byly napáchány nejroztodivnější věci“ (K. Marx - B. Engels, O historickém materialismu, Praha 1949, str. 58—59) — str. 164.

⁵⁶ *Filologie* obvykle znamená všestranné studium určitého jazyka a soubor prostředků, které umožňují porozumět textu. Giambattista Vico dal tomuto termínu specifický smysl, který převzal Croce a od něj Gramsci. Vico o tom říká v druhé části své „Nové vědy“: „Filosofie se drží rozumu, který je zdrojem vědy o pravdivém, filologie spočívá na autoritě, která plyne ze svobodné vůle a jež zajišťuje vědomí jistého. Druhá část tohoto axiomatu zahrnuje pod názvem filologové gramatiky, historiky a kritiky, kteří se zabývají poznáváním jazyků a faktů, a to jak těch, které se týkají vnitřní činnosti národů — mravů a zákonů —, tak těch faktů, jež se týkají jejich vnější činnosti — válek, mírových smluv, společenství, cest a obchodních vztahů... Filosofové a filologové by byli mnohem užitečnější, kdyby se vzájemně podporovali.“ Znamená tedy v tomto specifickém smyslu, v Itálii značně rozšířeném, „filologie“ tu část humanitních věd, která se zabývá studiem historických faktů — str. 164.

⁵⁷ *Robert Michels* (1876—1936), německý sociolog a politolog naturalizovaný v Itálii, kde byl profesorem na různých univerzitách (Turín, Perugia). Věnoval se hlavně sociologii politiky. Jeho hlavní práce jsou: „Storia di marxismo in Italia“ (1909), „La sociologia del partito politico nella democrazia moderna“ (1912), „Storia critica del movimento sociale italiano“ (1925), „Corso di sociologia politica“ (1927). Pojem „charismatického vůdce“ převzal Michels od Maxe Webera — str. 165.

⁵⁸ Třetí kapitola „Teorie historického materialismu“ nese název „Dialektický materialismus“. N. Bucharin svůj výklad metody končí závěrem: „Dialektická metoda zkoumání všeho, co existuje, vyžaduje tedy, aby všechny jevy byly studovány: 1. ve svých vzájemných nerozlučitelných vztazích; 2. ve svém pohybu.“ Tyto simplifikující formulace silně připomínají znění o sedmáct let mladšího „populárního“ výkladu dialektického a historického materialismu z pera Bucharinova dějinného antagonisty. Dále pak Bucharin vykládá dialektiku jako teorii rovnováhy. Mluví o souvislosti tohoto pojmu s *přizpůsobením* v biologii a spatřuje jeho analogii i v organické přírodě (mechanika). Rovnováhu definuje jako *systém*, jenž

sám od sebe, tj. bez vnějšího popudu, nemůže změnit svůj stav. Celý vývojový proces a boj protikladů chápe jako porušování a obnovování rovnováhy systému na novém základě. Základní pojmy Bucharinovy teorie rovnováhy jsou systém a prostředí. Za systém považuje Bucharin každou jednotlivou věc v nějakém prostředí. Pojem systému je tedy u Bucharina relativní. Např. strom je systémem uvnitř svého prostředí, kterým je les. Právě tak je pro člověka prostředím společnost. Už tyto banální a naivní příklady, které Bucharin často volil, svědčí o vulgárních analogiích mezi filosofií a mechanistickou přírodovědou, v nichž si Bucharin liboval. Mezi systémem a prostředím existují vztahy vzájemného působení, jež Bucharin klasifikuje do tří základních typů vztahů: 1. trvalá či stabilní rovnováha; 2. rovnováha labilní s kladným znakem (umožňuje další vývoj systému); 3. rovnováha labilní se záporným znakem (vede k zániku systému). V další části knihy uplatňuje Bucharin tuto mechanistickou teorii rovnováhy na sociologii — str. 169.

⁶⁹ Diskuse proti mechanismu v SSSR, na kterou Gramsci naráží, měla několik fází. Její předzvěstí byla polemika s takzvanými likvidátory filosofie (S. Minin a E. Enčmen). Tito autoři, kteří se politicky hlásili k marxismu, vystoupili v prvních letech po Říjnové revoluci s heslem o „konci filosofie“. Tvrdili, že věda je sama sobě filosofií a že filosofie je buržoazním přežitkem. Po této polemické epizodě se rozpoutala vlastní diskuse mezi mechanisty a takzvanými dialektiky (Děborin a jiní) na přelomu roku 1924—1925. Předmětem polemik již nebyla sama existence marxistické filosofie (tu uznávali, alespoň slovy, téměř všichni mechanisté), nýbrž její výklad a pojetí a především vztah dialektiky a přírodních věd. Mechanistická skupina byla názorově dosti pestrá. Patřili k ní nejen mechanističtí materialisté, nýbrž i pozitivističtí empirici různých odstínů, bývalí machisté a bogdanovovští „empiriomoniisté“ aj. Přes rozdílnost názorů je spojoval odpor k dialektice, kterou prohlašovali za hegelovství, scholastiku apod. Podněty k rozpoutání diskuse vzešly od mechanistů. L. I. Axelrodová a Semkovskij začali ve svých článcích vyslovovat narážky na „scholastičnost“ dialektiků. Stěpanov, pozdější vůdce mechanistické školy, ve své knize „Historický materialismus a moderní přírodověda“ ztotožnil marxistickou filosofií se všeobecnými závěry přírodních věd. Mechanisté byli přesvědčeni, že moderní přírodověda nahradí filosofií tím, že vyřeší pozitivním způsobem všechny odvěké filosofické problémy.

Přes všechny názorové rozdíly, které od sebe odlišovaly příslušníky mechanistické skupiny, existovaly některé společné rysy, které z ní činily zvláštní filosofický proud. Bylo to především předkritické, předhegelovské pojetí materialismu, evolucionistické pojetí vývoje, mechanistické chápání kauzality a hlavně mechanistický redukcionismus a ztotožňování vědeckosti s metodami fyzikálních a chemických věd, které filosofičtí mechanisté považovali za ideální model veškeré vědy vůbec.

Ve filosofických polemikách, které trvaly řadu let, se mechanisté úporně bránili, ale dialektici získávali postupně převahu. K jejich vítězství významně přispělo vydání Leninových „Filosofických sešitů“, které bohatě dokládaly, jak velký význam jejich autor přikládá vypracování obecné teorie materialistické dialektiky. Skupina „dialektiků“ získávala v těchto polemikách stále větší převahu, a to nejen ideově, ale i organizačně. A. M. Děborin se stal vedoucím redaktorem časopisu „Pod praporem marxismu“ a vůdčím činitelem „Společnosti bojujících materialistů-dialektiků“. Vůdce mechanistů, I. I. Stěpanov, sice ještě r. 1928 vydal pole-

mickou knížku „Dialektický materialismus a děborinská škola“, ale to byl již jeden z posledních projevů mechanistického směru ve filosofii přírodních věd. Na „Druhé všesvazové konferenci marxisticko-leninských institucí“, která se konala v dubnu 1929, skončil několikaletý boj mezi mechanisty a dialektiky vítězstvím Děborina a jeho stoupenců. Převážná většina účastníků se na ní vyslovila proti mechanistům.

Zvláštní kapitolu v mechanistickém proudu sovětské filosofie dvacátých let tvoří filosofické práce A. A. Bogdanova a N. I. Bucharina, v nichž se koncentrovalo mechanistické pojetí historického materialismu. Existovalo mezi nimi určité názorové příbuzenství, neboť Bucharin ve své „Teorii historického materialismu“ vědomě navazoval na myšlenky Bogdanovy všeobecné organizační vědy, tzv. tektologie. Zatímco však Bogdanovy názory byly v bojích mezi mechanisty a dialektiky téměř stále na pořadu a byly předmětem kritik zvláště N. Kareva, o Bucharinově „Historickém materialismu“ se fakticky mlčelo. Mechanisté, zaměstnaní otázkami filosofie přírodních věd, se ho nedovolávali a dialektická škola o něm celkem také mlčela. Po vydání Bucharinovy „Teorie historického materialismu“ vyšlo sice počátkem dvacátých let několik kritických recenzí, na které Bucharin odpověděl, ale ve sporech mezi mechanisty a dialektiky, které se rozpoutaly od r. 1925, se o této knize nemluvílo. Děborin a jeho žáci začali s Bucharinovou knihou polemizovat až v letech 1928—1929, až když Stalin Bucharina zkritizoval politicky jako představitele a vůdce pravicové úchylny. Tyto polemické články vyšly r. 1930 souhrnně s názvem „Teorie rovnováhy a materialistická dialektika“.

Teorie rovnováhy byla v letech 1929—1930 podrobena sovětskými filosofy tak důkladné kritice, že z ní nezůstal kámen na kameni a těžko by bylo k této kritice co dodat. Kritika této Bucharinovy teorie však zastínila jinou velmi pochybenou stránku jeho pojetí historického materialismu, a sice naturalistické pojetí společensko-historického procesu. Na tento základní nedostatek Bucharinova pojetí sovětští filosofové ve svých kritikách naráželi, právě tak jako marxističtí kritici němečtí. Ale k nehlubšímu rozboru Bucharinova modelu historického materialismu dospěl v letech 1933—1934 Antonio Gramsci. Bylo to již po sovětských filosofických diskusích a Gramsci také patrně znal jejich hlavní výsledky, i když nevíme v jakém rozsahu. Jeho stanovisko tyto diskuse ovšem nemohlo nijak ovlivnit, neboť jeho kritika Bucharina vznikala ve vězení a mohla být zveřejněna až po druhé světové válce. Gramsci kritizuje nejobecnější filosofické předpoklady a východiska Bucharinovy koncepce, nikoli pouze její jednotlivé složky nebo skutečné či možné politické důsledky. Vytýká Bucharinovi, že ulpívá na zvěčnělém pojetí společenské reality, že vychází z naturalistické analogie mezi přírodní a společenskou zákonitostí a že buduje teorii historického materialismu podle modelu mechanistické přírodovědy, že z něho činí jakousi sociální fyziku. Gramsci zdůrazňuje, že Bucharin zapomíná, že v „historickém materialismu je třeba klást důraz na slovo *historický* a nikoli na druhé slovo metafyzického původu“. Gramsciovo kritika Bucharinova naturalismu (který není totožný s Marxovým historickým materialismem) má ovšem širší platnost. Netýká se jen Bucharina, jehož koncepce představovala krajní případ mechanistického determinismu, ale i jiných pozdějších, méně křiklavých projevů naturalistické deformace Marxova historického materialismu — str. 170.

⁶⁰ Mezinárodní kongres dějin vědy a technologie se konal prvně v Londýně r. 1929, po třetí r. 1934 — str. 176.

⁶¹ Gramsci tu parafrázuje Marxovu třetí tezi o Feuerbachovi: „Materialistické učení, že lidé jsou produkty okolnosti a výchovy, že tedy změnění lidé jsou produkty jiných okolností a změněné výchovy, zapomíná, že okolnosti mění právě lidé a že sám vychovatel musí být vychováván. Dospívá proto nutně k tomu, že dělí společnost na dvě části, z nichž jedna je povznesena nad společnost (např. u Roberta Owena).

To, že měnění okolnosti a lidská činnost spadají vjedno, lze pojímat a racionálně pochopit jen jako *revoluční praxi*“ (K. Marx - B. Engels, Spisy, sv. 3, str. 18—19) — str. 171.

⁶² Viz pozn. 55 — str. 172.

⁶³ Profesor *Rudolf Stammler* (1856—1938), německý právní filosof, novokantovec a kritik marxismu. Spisy: „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung (1896), „Theorie der Rechtswissenschaft“ (1911), „Lehrbuch der Rechtsphilosophie“ (1922) — str. 175.

⁶⁴ Gramsci tu naráží na knihu maďarského marxistického filosofa a estetika *György Lukácsa* (* 1885) „Dějiny a třídní vědomí“ („Geschichte und Klassenbewusstsein“, Berlin 1923). V této své rané knize se Lukács v několika poznámkách pod čarou vyslovil skepticky o Engelsových snahách vybudovat dialektiku přírody. Lukács tu říká: „Nedorozumění, jež vznikají z Engelseva výkladu dialektiky, spočívají v podstatě na tom, že Engels podle špatného příkladu Hegelova rozšiřuje platnost dialektiky na poznání přírody, zatímco však rozhodující určení dialektiky: vzájemné působení subjektu a objektu, jednota teorie a praxe, dějinné proměny substrátu kategorií jakožto základ jejich změny v myšlení atd., se v poznání přírody nevyskytují“ (Geschichte und Klassenbewusstsein, str. 17). Tato kniha se stala předmětem prudkých kritik v polovině dvacátých let. Bylo jí vytýkáno hegelovství, popírání dialektiky přírody a teorie odrazu v gnoseologii. Ovšem hlavní problematika Lukácsovy knihy, týkající se dialektiky společenského života, pojmu totality a teorie zvěcnění a odcizení většinou unikala pozornosti kritiků. Metodologický dualismus, o němž se zmiňuje Gramsci (dialektický rozum v historickém poznání a pouhá racionalita v přírodních vědách) u Lukácsa v této knize skutečně existuje. Sám Lukács se později (ve třicátých letech) od „Dějin a třídního vědomí“ kriticky distancoval. Učinil to při různých příležitostech, naposledy v interviewu pro časopis „Rinascita“ (7. 2. 1965). G. Lukács tu o této své knize prohlásil: „Zásluhou tohoto díla je, že se poprvé zabývalo problémem odcizení. Ale když jsem tuto práci psal, neznal jsem mladého Marxe. Když jsem ve třicátých letech přišel do SSSR a četl ‚Ekonomicke-filosofické rukopisy z r. 1844‘, uvědomil jsem si, že jsem interpretoval odcizení hegelovským způsobem a že celá Marxova kritika Hegela platila také pro mou knihu ‚Dějiny a třídní vědomí‘, kterou musím považovat za překonanou“ — str. 182.

⁶⁵ *Neolalismus* — teorie, která se domnívá, že čistě verbální invence je zdrojem estetického obsahu — str. 194.

⁶⁶ *Achille Loria* (1857—1943), italský ekonom a sociolog, kritik marxismu, a zároveň plagiátor a vulgarizátor Marxových názorů ve smyslu mechanistického

materialismu. Loriovy práce vyvolávaly koncem 19. století četné polemické repliky marxistů (Engels, Labriola aj.). Engels se s Loriou vypořádal v předmluvě k třetímu dílu „Kapitálu“: „Sotva Marx zemřel, přispěchal pan Achille Loria s článkem o něm v „Nuova Antologia“ (duben 1883): obsahuje nejprve životopis hemžící se falešnými údaji, pak kritiku veřejné, politické a literární činnosti. Marxovo materialistické pojetí dějin je tu tak spolehlivě zfalšováno a překrouceno, že za tím lze tušit vysoký cíl. A tohoto cíle bylo dosaženo: roku 1886 uveřejnil týž pan Loria knihu „La teoria economica della costituzione politica“, v níž žasnoucím současným hlásá jako svůj vlastní objev Marxovu teorii dějin, kterou roku 1883 tak důkladně a tak úmyslně překroutil. Marxova teorie tu byla ovšem přivedena na značně šosáckou úroveň; historické doklady a překlady se hemží hrubými chybami, které bychom neodpustili primánovi...“ (str. 25). Pro Gramsciho byl A. Loria ztělesněním teoretické nekulturnosti a vulgárnosti. Používá často výroku „lorianismus“ a „loriovský“ k označení těchto vlastností — str. 189.

⁶⁷ Viz poznámku 55 — str. 201.

⁶⁸ *Aktuální idealisté, stoupenci filosofie Giovanniho Gentileho.* Aktuální idealismus je novohegelovskou, subjektivně idealistickou transformací Hegelovy filosofie, která nahrazuje dialektiku absolutní ideje dialektikou aktu myšlení. K aktuálním idealistům patřili U. Spirito, G. Chiavacci, G. della Volpe, S. Caramella aj. — str. 207.

⁶⁹ *Giustino Fortunato* (1848—1932), italský spisovatel a politik, jež se zabýval ve svých spisech italskou „jižní otázkou“ — str. 209.

⁷⁰ *Vincenzo Gioberti* (1801—1852), italský filosof a politik. Byl stoupencem myšlenky reprezentativní monarchie a odpůrcem Mazziniho republikanismu. Ve své filosofii se snažil smířit vědu s katolickým náboženstvím. Bezprostředním názíráním poznáváme absolutno jako tvůrčí příčinu dvou řad, řady myšlenkové a řady skutečností — str. 217.

⁷¹ *Bertrando Spaventa* (1817—1883), představitel italského neapolského hegelovství spolu s Francescem De Sanctisem, Silviem Spaventou a Augustem Verou. Byl učitelem Antonia Labrioly a zakladatelem tradice italského hegelovství. Spisy: „Eseje o T. Campanellovi“, „Principy filosofie“, „Zkušenost a metafyzika“ aj. Neapolské hegelovství se v důsledku své protikladnosti stalo zdrojem dvou protichůdných vývojových linií italského myšlení: navazuje na něj jednak italská marxistická filosofie (Antonio Labriola), jednak italský novohegelismus XX. století (B. Croce, G. Gentile) — str. 218.

⁷² *Luigi Einaudi* (narozen 1874), italský ekonom, profesor finanční vědy na turínské universitě a politik liberální orientace. Byl odpůrcem fašismu a po válce byl v letech 1948—1955 presidentem italské republiky. Spisy: „Studi sugli effetti delle imposte“ (1902), „Intorno al concetto di reddita imponibile“ (1912), „La terra e l'importa“ (1924), „La condotta economica e gli effetti sociali della guerra italiana“ (1923) — str. 235.

⁷³ Tj. Marxovy „Teorie o nadhodnotě“, čtvrtý díl „Kapitálu“, které poprvé uveřejnil Kautsky v letech 1905—1910 — str. 236.

⁷⁴ Jde o knihu Henryka Grossmanna (1881—1950) „Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems“ („Zákon akumulace a zhroutení kapitalistického systému) z r. 1929. Její autor, profesor politické ekonomie na lipské universitě, byl ovlivněn některými myšlenkami R. Luxemburgové. Domníval se, že krach kapitalismu je spjat s klesající tendencí úrokové míry. Krize považuje za výraz této tendence ke krachu, která se periodicky uplatňuje, ale nedospívá k vyvrcholení. Toto dílo nadhazovalo mnoho vážných problémů. Nejznámější jeho součástí je kapitola věnovaná změnám v plánu Marxova „Kapitálu“ — str. 239.

⁷⁵ O vztazích Croceho a Labrioly viz poznámku 47, o filosofii praxe poznámku 13 — str. 244.

⁷⁶ *Arnaldo Volpicelli* (narozen 1892), profesor státního práva v Římě. Spisy: „Natura e spirito“, „L'educazione politica dell'Italia“, „Corporativismo e scienza politica“ — str. 245.

⁷⁷ *Mario Missiroli* (narozen 1886), žurnalista a známý komentátor italského politického života. Spisy: „La monarchia socialista“ (1913), „Opinioni“ (1921), „Date a Cesare“ (1929) — str. 253.

⁷⁸ Tj. jedenáctá z Marxových „Tezí o Feuerbachovi“. Gramsci cituje volně podle paměti — str. 257.

⁷⁹ *Julien Benda* (narozen 1867), francouzský spisovatel a filosof, odpůrce iracionalismu a intuitivismu ve všech formách (Bergson aj.). Filosoficky byl ovlivněn Kantem a Renouvierem. Racionalista, kritik vzdělanců (vědců, umělců a filosofů), kteří zrazují své poslání a místo, aby sloužili pravdě a věnovali se nezaujatému bádání, oddávají se politickým, vlasteneckým a sociálním vášním. Tyto názory vyloučil J. Benda v knize „Zrada vzdělanců“. Na ni navazuje kniha „Velká zkouška demokracií“ (český překlad r. 1947) — str. 271.

⁸⁰ *Giovanni Giolitti* (1841—1928), vůdčí postava italské buržoazní politiky od devadesátých let minulého století, předseda několika italských vlád. První desetiletí 20. století bývá v italské publicistice nazýváno Giolittioho érou — str. 272.

⁸¹ *Piero Gobetti* (1901—1926), italský politik a spisovatel. V raném mládí založil a řídil časopis „Energie nuove“ a byl divadelním a literárním kritikem časopisu „Ordine nuovo“. R. 1922 založil týdeník „Rivoluzione liberale“. Považoval italské risorgimento za nezdařené, poněvadž nebylo spjato s náboženskou reformou, obnovou hospodářského života a národního vědomí. Polemizoval s hagiografickou historiografií risorgimenta a odhaloval její legendy. Požadoval, aby intelektuální elity a elity proletářské rozvíjely živou energii a pokračovaly v nedokončeném díle risorgimenta. Odmítal paternalistické a reformistické koncepce. Proti fašismu energicky bojoval. Zaplatil to persekucí, exilem a předčasnou smrtí. Spisy: „La filosofia politica di Vittorio Alfieri“ (1923), „La frusta teatrale“ (1923), „La rivoluzione liberale“ (1923), „Risorgimento senza eroi“ (1926) — str. 280.

⁸² *Richard Cantillon* (1680—1734), irský finančník a ekonom, který se mnoho zdržoval v Paříži, autor „*Essai sur la nature du commerce en général*“ (1775). Jako autor bez merkantilistických předpokladů měl velký vliv na utváření ekonomické teorie (problém hodnoty, mezinárodního obchodu, směny atd.) — str. 287.

⁸³ *Giovanni Botero* (1544—1617), italský spisovatel, zeměpisec, teoretik politiky a ekonom — str. 287.

⁸⁴ *Maffeo Pantaleoni* (1857—1924) ekonom a politik, profesor na římské univerzitě. Byl ovlivněn rakouskou marginalistickou školou — str. 289.

⁸⁵ *Henri Pirenne* (1862—1935), belgický historik, významný historiograf vývoje středověkých měst („*Les villes du moyenage*“, 1927).

Henri-Eugène Sée (1864—1936) francouzský historik, orientovaný na hospodářské dějiny. Hlavní spisy: „*La vie économique et les classes sociales en France en 18^e siècle*“ (1924), „*L'évolution commerciale et industrielle de la France sous l'ancien régime*“ (1925) aj. — str. 300.

⁸⁶ *Friedrich List* (1789—1846), německý ekonom, teoretik protekcionismu, autor myšlenky německého celního spolku. Byl odpůrcem klasické politické ekonomie. Proti ní kladl myšlenku nacionální ekonomie, kterou brání systém ochranných cel. Spisy: „*Das nationale System der politischen Oekonomie*“ (1841), „*Die politisch-ökonomische Nationaleinheit der Deutschen*“ (1845) — str. 300.

⁸⁷ *Gian Domenico Romagnosi* (1771—1835), slavný italský právník a politický myslitel. Z jeho školy vyšli G. Ferrari, C. Cattaneo, G. Sacchi — str. 300.

⁸⁸ *Carlo Cattaneo* (1801—1869), italský historik, ekonom a politik. Autor programu politických reforem v republikánském a federativním duchu. První představitel italského pozitivismu. Středem jeho pozornosti byly sociální a ekonomické problémy. Vyslovil řadu podnětných myšlenek o souvislostech mezi vývojem civilizace a ekonomickou strukturou společnosti. Byl ovlivněn myšlenkami Saint-Simonovými. Spisy: „*Psicologia delle menti associate*“ (1859—66), „*Del pensiero come principio di pubblica sicurezza*“ — str. 300.

⁸⁹ O Graziadeim viz poznámku 43 — str. 300.

⁹⁰ *Materialismus Ferriho, Nicefora, Lombrosa, Sergiho*. Jde o představitele italského pozitivismu a sociálního darwinismu. S jejich vulgárním materialismem a sociálním darwinismem polemizoval již na konci 19. století Antonio Labriola. V italském socialistickém hnutí té doby měly značný vliv názory *Enrica Ferriho* (1856—1929). Základní práce E. Ferriho jsou věnovány teorii práva, avšak má také práce o teorii společenského vývoje, o otázkách socialismu atd. Patří k nim „*Socialismus a pozitivní věda (Darwin, Spencer, Marx)*“ (1894), „*Ekonomická a sociální evoluce*“ (1906) aj. E. Ferri považoval marxismus za doplněk Darwinovy a Spencerovy teorie, za aplikaci darwinismu na sféru společenského života. Jako sociální darwinista považoval historické zákony za formu přírodních, biologických zákonitostí.

Cesare Lombroso (1835—1909), psychiatr a kriminální antropolog, patřil také k italské škole sociálního darwinismu. Zločinnost vysvětloval vulgárně z fyzických anomálií degenerovaných žvlů. Spisy: „L'omo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giurisprudenza e alle discipline economiche“ (1876) a „Gennio e folia“. Na Lombrosa navazovali *Alfredo Niceforo* (nar. 1876), statistik, sociolog a kriminalista a *Giuseppe Sergi* (1841—1936), antropolog a psycholog — str. 302.

⁹¹ *Lászlo Rudas*, maďarský marxistický filosof, který publikoval ve dvacátých a třicátých letech v mezinárodním komunistickém teoretickém tisku. Byl filosofickým odpůrcem G. Lukácse, s nímž polemizoval i po osvobození Maďarska po druhé světové válce — str. 302.

⁹² „Unter dem Banner des Marxismus“ („Pod praporem marxismu“), mezinárodní komunistický teoretický časopis, zaměřený k filosofii a společenským vědám, který vycházel ve dvacátých letech ve Vídni. Není totožný se sovětským teoretickým časopisem „Pod znamenem marksizma“, jenž vycházel od r. 1922 do r. 1944 — str. 302.

⁹³ *Giovanni Papini* (1881—1956), italský spisovatel a filosof pragmatické orientace — str. 303.

⁹⁴ Tj. Marxovy „Teorie o nadhodnotě“ — str. 305.

JMENNÝ REJSTŘÍK

- Adler Alfred — 333
 Adler Max — 123, 152, 333
 Agnelli Giovanni — 242, 294—295
 Alberti Leon Battista — 230
 Alfieri Vittorio — 340
 Anaxagoras — 113, 331
 Andler Charles — 146—147, 233, 309
 Angeli Diego — 195
 Anzilotti Antonio — 261
 Ardighò Robert — 91, 124, 178, 310, 329
 Arias Gino — 315
 Aristoteles — 69, 84, 189
 Ascoli G. J. — 320
 Aveling Edward — 336
 Axelrodová L. I. — 336
- Baggesen Jens — 109
 Baratono Adelchi — 123, 310
 Barbagallo Corrado — 212, 243
 Barbaro Umberto — 151
 Barbera Mario — 88
 Barrès Maurice — 232
 Bauer Otto — 109, 122, 193, 311
 Benda Julien — 271, 281, 340
 Bendiscioli Mario — 312
 Benini Rudolf — 107, 294, 297—298
 Bergson Henri — 91, 123, 125, 217, 330,
 332, 340
 Berkeley George — 176
 Bernheim Ernest — 137, 143
 Bernstein Eduard — 146—147, 211
 Bertoni Giulio — 184
 Bissolati Leonida — 212, 245
 Bloch Josef — 334
 Blondel M. — 326
 Boffito G. — 190
- Bogdanov A. A. — 334, 337
 Böhm-Bawerk — 234
 Bonomi Ivanoe — 212, 245
 Bontempelli Massimo — 75
 Borchardt J. — 303—304
 Bordiga Amadeo — 74, 210, 324, 327—
 328
 Borgese Giuseppe Antonio — 94—97
 Botero Giovanni — 250, 265, 287—288,
 341
 Bottai Giuseppe — 153
 Bourget Paul — 91
 Brandes Georg — 311
 Breals Michel — 184
 Bronstein Lev — viz Trockij — 121
 Brucculeri (páter) — 152
 Bruers Antonio — 161
 Bruno Giordano — 142, 183, 194, 331
 Brunschvicg Léon — 159, 313
 Bucharin Nikolaj Ivanovič — 10—11,
 92, 157, 322, 334—337
 Buonajuti Ernesto — 273
 Buonarroti Michelangelo — 232
- Cabanis Georges — 91
 Cafiero Carlo — 303
 Cajumi Arrigo — 280
 Cajumi Enrico — 281
 Calderoni Mario — 89
 Calogero Guido — 227
 Camis Mario — 95—96, 315
 Campanello T. — 339
 Cannan Edwin — 288
 Cantillon Richard — 287—288, 292, 341
 Capasso Aldo — 78—79
 Caramella Santino — 315, 339

- Carducci Giosue — 108, 110, 127, 228, 245
 Carlini Armando — 312—313
 Casotti Mario — 180
 Castellano Giovanni — 207, 211—212, 245
 Cattaneo Carlo — 300, 310, 341
 Cesarò Giovanni Colonna — 191
 Cione Edmondo — 227
 Clemenceau Georges — 149, 249—250
 Compagnoni Giuseppe — 91
 Comte Auguste — 153
 Condillac Étienne Bonnot de — 91
 Constant Benjamin — 179
 Coppola Francesco — 208
 Corsi (páter) — 102
 Crémieux Benjamin — 213
 Croce Benedetto — 15, 18, 20, 66, 76, 78, 82—83, 86, 88, 92, 102—103, 108—110, 113, 120, 123—127, 132, 141, 149, 151, 153, 159—160, 171, 178—179, 181, 190—193, 200—201, 203, 207—216, 218—223, 225—247, 249—277, 279—281, 286, 288, 292—293, 296, 298, 300, 302, 310—311, 313—315, 319—321, 325—326, 332, 335, 339—340
 Cuoco Vincenzo — 216—217, 246
 Cuvier Georges — 85

 Dal Pane Luigi — 325
 D'Ambrosio R. — 261
 D'Amelio Mariano — 274
 D'Andrea — 277
 D'Annunzio Gabriele — 147, 194, 254
 Dante — 326
 Dantzig Tobias — 315
 Darwin — 341
 De Bernardi Mario — 287
 Delbos Victor — 309
 De Lollis Cesare — 280
 De Man Hendrik — 92, 122, 145, 150—154, 163—166, 212, 229, 235, 245, 330, 333
 De Ruggiero Guido — 129, 151, 179, 211, 235, 250, 260
 Descartes — 329

 De Sanctis Francesco — 110, 214, 246, 314, 339
 Descoqs Pedro (páter) — 312—313
 Destutt de Tracy, Anton Louis Claude — 91
 Deville Gabriel — 303—304
 Dëborin A. M. — 336—337
 Diambri Palazzi — 124
 Diderot Denis — 189
 Dominik (sv.) — 56, 326
 Dorso Guido — 251
 Drahn Ernest — 143
 Dreyfuss Alfred — 231
 Driesch — 312
 Dühring Eugen Karel — 88, 102, 180, 229

 Eddington Arthur — 94—95
 Einaudi Luigi — 107—108, 212, 235, 279—280, 287—288, 293—294, 296 až 298, 300, 303, 339
 Einstein Albert — 170
 Ekehorn Gösta — 95—96
 Enčmen E. — 336
 Engels Bedřich — 11, 102—103, 109, 120—121, 144, 164, 172, 179—180, 182, 189, 201, 243, 258, 298—299, 310, 324, 327, 329, 331—334, 338—339
 Erasmus Desiderius — 126, 129, 218, 250—251, 272
 Ercole Francesco — 142

 Fabietti Ettore — 303
 Fanelli G. A. — 273
 Feiler Arthur — 260
 Ferrabino Aldo — 214, 216
 Ferrari Giuseppe — 310, 341
 Ferrari G. C. — 89
 Ferrato Giansiro — 322
 Ferrero Guglielmo — 81, 328
 Ferri Enrico — 302, 341
 Feuerbach Ludwig — 74—75, 91, 109, 129, 132, 145, 173, 188, 256—259, 299, 325, 327—329, 338, 340
 Fichte Johann Gottlieb — 86, 108—109, 309, 313
 Flora Francesco — 207
 Fogarasi B. — 334

- Fogazzaro — 326
 Ford Henry — 96, 151, 153, 240—241, 303
 Formiggiani — 120
 Forges Davanzati Roberto — 281—282
 Fortunato Giustino — 208—209, 314, 339
 František z Assisi (sv.) — 56, 326
 František II., král neapolský — 231
 Freud Sigmund — 92, 153, 235, 333
 Füllop-Miller — 243
 Fustel de Coulanges Numa-Denis — 218—218

 Galilei Galileo — 213, 253
 Garin E. — 23, 325
 Gemelli Agostino (páter) — 214
 Gentile Giovanni — 86, 108, 110, 123, 132, 137, 142, 159—161, 199, 215, 219, 227, 229, 243, 245, 252—256, 266, 272—274, 277, 310—314, 325—326, 329—330, 339
 Gioberti Vincenzo — 130, 144, 217, 245—247, 266, 309, 313—314, 339
 Giolitti Giovanni — 34, 208, 210, 232, 252, 272, 309, 313—314, 339
 Giordani Pietro — 195
 Giretti Edoardo — 303
 Giulietti Giuseppe — 65, 328
 Giusti Giuseppe — 160
 Glaeser — 59
 Gobetti Piero — 10, 209, 251, 280, 340
 Goethe, Wolfgang — 136, 200—203, 319
 Gouhier Henri — 159
 Gowi Mario — 101—102
 Granata Giorgio — 314
 Graziadei Antonio — 117, 236, 300—303, 331
 Groethuysen Bernard — 61, 327
 Grossmann Henryk — 239, 315, 340
 Gualino Riccardo — 281
 Guicciardini Francesco — 246
 Guizot François — 300

 Halévy Daniel — 148—149
 Hauser Henri — 300

 Hegel Georg Wilhelm Friedrich — 21, 85, 89, 103, 108—110, 113, 127—128, 131—132, 134, 142, 144—145, 147—148, 182, 191, 199, 215, 218, 222, 224, 228, 233—234, 251, 257, 259, 265—267, 309—310, 313—314, 329, 331, 338—339
 Heine Heinrich — 108, 110
 Helvétius Claude-Arien — 91
 Herr Lucien — 309—310
 Hilferding R. — 333

 Chesterton Gilbert Keith — 81
 Chiappelli Alessandro — 311
 Chiavacci G. — 339
 Chiochetti Emilio — 215, 254, 311

 James William — 89, 153
 Jannaccone Pasquale — 296
 Jemolo Arturo Carlo — 261
 Jodl Friedrich — 313

 Kameněv — 322—323
 Kant Immanuel — 84, 85, 90, 107—110, 122, 127, 200, 222, 228, 313, 328—329, 340
 Karev N. — 337
 Karějev — 333
 Kautsky Karl — 9, 303—304, 333
 Korff M. A. — 201
 Koyré A. — 309

 Labanca Beniamino — 102
 Labriola Antonio — 13, 28, 113, 121—124, 189, 210, 227, 244, 257, 310—311, 324—325, 332—333, 339—340
 Labriola Arturo — 315
 Lagardelle — 310
 Lange Friedrich — 188, 254, 261
 Lapidus — 289, 303—304
 Laurat Lucien — 239
 Lavater Johann Kaspar — 201
 Lavoisier Antoine Laurent — 136
 Lavrov — 333
 Leibniz Wilhelm Gottfried — 82, 329
 Lenin Vladimir Iljič — 8—16, 18—19, 25—29, 33, 39—40, 43—44, 46, 77,

- 83, 106, 117, 121, 135—136, 321,
334, 336
- Léon Xavier — 309
- Leopardi Giacomo — 77—78, 214
- Levi Alessandro — 310
- Lewis Sinclair — 315
- Liberatore Matteo (páter) — 102
- Lippert Pietro (páter) — 312
- List Friedrich — 341
- Livius Titus — 142
- Locke John — 313
- Loisy Alfred — 103, 273, 281
- Lombardo-Radice Giuseppe — 313
- Lombroso Cesare — 302, 341—342
- Loria Achille — 107, 189—191, 230,
235, 279—280, 338—339
- Lovecchio Antonio — 310
- Lukács György — 182, 334, 338, 342
- Luporini C. — 325
- Luther Martin — 126, 251
- Luxemburgová Rosa — 122, 125, 134,
340
- Lyautey — 210
- Macaulay Thomas Babington — 104,
175
- Maccari Mino — 275
- Machiavelli Niccolò — 11—12, 14, 16,
21, 40, 43, 125, 141—142, 210, 250,
256, 269, 302, 320, 325, 332
- Maeterlink Maurice — 150
- Malagodi Giovanni — 221
- Malebranche — 329
- Manzoni Alessandro — 91, 213, 320
- Marchesini Giovanni — 91, 178
- Marinetti Filippo Tommaso — 75
- Marshall — 287
- Marx Karel — 11—12, 26, 30—31, 46,
91, 93, 107, 110, 113, 117, 121, 125,
137, 146—147, 161, 194, 203, 215—
216, 243, 254, 257, 264, 299, 310, 314
—315, 325, 327, 329, 331—333, 335,
337—342
- Masaryk Tomáš G. — 260
- Masi Ernesto — 277
- Masoero Arturo — 153
- Mattalia Daniele — 245
- Maurras Charles — 91
- Mazzini Giuseppe — 186, 309, 339
- Mehring F. — 333
- Menzio Pier Angelo — 309
- Mesnil Jacques — 210
- Michajlovskij — 333
- Michels Robert — 147, 165—166, 335
- Miglioli Guido — 277
- Mignet François Auguste Marie — 300
- Michelangelo viz Buonarroti
- Milano Paolo — 151—152
- Mill John Stuart — 107
- Minin S. — 336
- Mirskij D. S. — 59, 65
- Missiroli Mario — 86, 100, 125, 127—
128, 145—147, 149, 178, 251, 253—
254, 272—273, 275, 279, 340
- Mondolfo Rodolfo — 39—40, 120—121,
124, 310, 331
- Murri Romolo — 326
- Mussolini Benito — 324, 332
- Napoleon I. — 195, 222, 247, 266—267
- Napoleon III. — 195
- Nasti Agostino — 314
- Negro Luigi — 303
- Niceforo Alfredo — 302, 341—342
- Nitti Francesco Saverio — 208
- Nizan Paul — 314
- Oberdan Guglielmo — 149
- Olgiati Francesco — 117, 124, 215, 254,
312—313
- Omodeo Adolfo — 103, 273, 281
- Oppenheimer Franz — 239
- Orano Paolo — 273
- Oriani Alfredo — 34, 251, 270
- Orlando Vittorio Emanuele — 208
- Ostrovitanov — 289, 303—304
- Owen Robert — 338
- Pantaleoni Maffeo — 291—292, 341
- Papini Giovanni — 214, 216, 303, 342
- Pareto Vilfredo — 107, 194
- Pascarella Cesare — 231
- Pavel (sv.) — 118

- Pavolini Corrado — 275
 Peirce Ch. — 328
 Pellizzi Camillo — 275—276
 Peternolli Ernesto — 312
 Petty William — 387
 Philip André — 152
 Pirandello — 319
 Pirenne Henri — 300, 341
 Pisarev — 334
 Pius X. — 281, 325
 Platón — 87, 166
 Plechanov Georgij Valentinovič — 102,
 121—123, 167, 188, 254, 333
 Poggi Alfredo — 123, 310
 Polidori — 245
 Prampolini Camillo — 28, 151
 Prato Giuseppe — 280
 Presutti — 65, 327
 Prezzolini Giuseppe — 107, 152, 184,
 272
 Proudhon Pierre Joseph — 106, 109,
 130, 144—145, 147—150, 216—217,
 332
 Quinet Edgar — 217, 245—246
 Racca — 236
 Raimondo Orazio — 212, 245
 Ravà Adolfo — 109—110
 Reinhold Karl Leonard — 109
 Renan Ernest — 128
 Renouvier Charles — 340
 Rensi Giuseppe — 313
 Revel Bruno — 311
 Ricardo David — 107, 131—132, 139—
 141, 234, 236—237, 299
 Rigola Rinaldo — 235, 280
 Richter Julius — 202
 Robespierre Maximilien — 108, 110,
 127, 132, 222, 228
 Robbins Lionel — 286—287
 Rocco Alfredo — 208
 Rodin Auguste — 232
 Rohden P. R. — 59
 Romagnosi Gian Domenico — 300, 341
 Rops Daniel — 80
 Rosmini-Serbati Antonio — 91
 Rousseau J. J. — 331
 Rudas László — 302, 342
 Russell Bertrand — 102, 181
 Russo Luigi — 141—142, 314
 Rutherford Ernest — 97
 Rykov — 334
 Sacchi G. — 341
 Salandra Antonio — 208, 232
 Salter Arthur — 296
 Samoggi Stefano — 315
 Savojský král Amadeo — 144
 Scoccimarro — 322
 Sée Henri Eugène — 300, 341
 Seligman — 300
 Semkovskij — 336
 Sergi Giuseppe — 302, 341—342
 Serrati Giacinto Menotti — 65
 Shaftesbury Antony Ashley Cooper
 lord — 202
 Schaumann — 109
 Schelling Friedrich — 108, 177, 313
 Schiavi Alessandro — 151, 212, 245
 Schingnitz — 312
 Schmidt Heinrich — 202
 Schopenhauer Arthur — 137, 259
 Schuchtová Tařana — 319—320
 Smith Adam — 107
 Soffici Ardengo — 314
 Sombart Werner — 179, 300
 Somoggi Stefan — 315
 Sonnino Sidney — 208
 Sorel Georges — 100, 120—121, 123—
 124, 128, 145—150, 211, 249—251,
 253, 256, 263, 265, 267—268, 310,
 315, 327, 332
 Spaventa Bertrando — 110, 218, 266,
 339
 Spaventa Silvio — 339
 Spencer Herbert — 153, 341
 Spinoza — 329
 Spirito Ugo — 107—108, 199, 245, 276,
 291, 296—299, 311, 330, 339
 Stammer Rudolf — 175, 261, 338
 Stanghellini Arturo — 149
 Starkenburg — 334
 Stendhal Henri Beyle — 91

- Stenterello — 210, 302
Stěpanov I. I. — 336
Stirner Max — 259
- Tagliacozzo Enzo — 227
Taine Hippolyte — 91, 311
Tansillo Luigi — 194
Tarozzi Giuseppe — 310
Tasco — 322
Terracini U. — 321
Tertulián — 309
Thierry Augustin — 300
Tiepolová Maria — 245
Tilgher Adriano — 86, 192
Togliatti Palmiro — 253, 321—324
Tolstoj Lev — 177—178, 315
Tomáš Akvinský (sv.) — 82, 84, 313
Tommaseo Nicolo — 194
Tomskij — 334
Treves Claudio — 65
Trockij Lev Bronstein — 10—11, 43,
322—323, 332
Trozzi Mario — 65, 327
- Vailati Giovanni — 70, 107, 298, 328
Valdés Juan de — 127
Vallecchi — 309
Varisco Bernardino — 177—178
Vasto, markýza del — 194
Veblen Thorstein — 153
Vero August — 339
Vico Giambattista — 82, 141—142, 266
267, 328, 335
Vigo Pietro — 225
Vincenti Leonello — 201—203
Volpe G. della — 339
Volpicelli Arnaldo — 245, 311, 340
Volta Alessandro — 195
Voltaire François Marie Aronét — 30,
153, 200
- Walzel Otto — 202
Weber Max — 61, 327, 335
Weiss Franz — 138
- Zibordi Giovanni — 151, 245
Zinověv — 322—323, 334

O B S A H

Palmiro Togliatti, Leninismus v myšlení a činnosti A. Gramsciho	5
I. ÚVOD DO STUDIA FILOSOFIE A HISTORICKÉHO MATERIALISMU	47
Několik předběžných základních bodů (<i>S. XVIII</i>)	49
Filosofické a historické problémy	66
Vědecká diskuse (<i>S. III</i>)	66
Filosofie a dějiny (<i>S. III</i>)	66
„Tvůrčí“ filosofie (<i>S. III</i>)	67
Historická důležitost filosofie (<i>S. VII</i>)	68
Filosof (<i>S. III</i>)	68
Řeč, jazyk, obecný způsob myšlení (<i>S. III</i>) ¹	69
Co je člověk? (<i>1. část: S. III — 2. část: S. VII</i>)	72
Pokrok a dění (<i>1. část: S. III — 2. část: S. II</i>)	77
Individualismus (<i>S. II</i>)	80
Zkoumání pojmu lidské přirozenosti (<i>S. VII</i>)	80
Filosofie a demokracie (<i>S. III</i>)	81
Kvantita a kvalita (<i>S. III</i>)	81
Teorie a praxe (<i>S. XVIII</i>)	82
Základna a nadstavba (<i>1. část: S. III — 2. část: S. XXVII</i>)	83
Výraz „katarze“ (<i>S. III</i>)	84
Kantovské „noumeno“ (<i>S. III</i>)	84
Historie a antihistorie (<i>1. část: S. III — 2. část: S. XXVII</i>)	85
Spekulativní filosofie (<i>1. část: S. XVIII — 2. část: S. III</i>)	87
„Objektivita“ poznání (<i>S. XVIII</i>)	89
Pragmatismus a politika (<i>S. IV</i>)	89
Etika (<i>S. XVIII</i>)	90
Skepticismus (<i>S. IX</i>)	90
Pojem „ideologie“ (<i>1. část: S. XVIII — 2. část: S. VII</i>)	91
Věda a „vědecké“ ideologie (<i>S. XVIII</i>)	94
Logické nástroje myšlení (<i>S. XVIII</i>)	101

Metodologie Maria Goviho (S. XVIII)	101
Dialektika jako část formální logiky a rétoriky (S. XIII)	102
Čistě metodická cena formální logiky a metodologie (S. XVIII)	102
Technika myšlení (S. XVIII)	102
Filosofické a vědecké esperanto (S. XVIII)	104
Přeložitelnost vědeckého a filosofického jazyka (S. XVIII)	106
Marx a Hegel (S. XVI)	113
II. NĚKTERÉ PROBLÉMY STUDIA FILOSOFIE PRAXE	115
Položení otázky	117
Metodické otázky (1. část: S. XXII — 2. část: S. II)	118
Antonio Labriola (S. XVIII)	121
Filosofie praxe a moderní kultura (S. XXII)	122
Imanence spekulativní a imanence historická a realistická (S. III)	131
Jednota mezi základními prvky marxismu (S. VII)	132
Filosofie — Politika — Ekonomie (S. XVIII)	133
Historický ráz filosofie praxe (S. XVIII)	134
Ekonomie a ideologie (S. VII)	137
Etika a historický materialismus (S. VII)	139
Pravidelnost a nutnost (S. XVIII)	139
Seznam otázek, které řeší filosofie praxe (S. XXII)	142
Zakladatelé filosofie praxe a Itálie (1. část: S. XXII — 2. část: S. II)	143
Nadvláda západní kultury nad celou světovou kulturou	144
Sorel, Proudhon, De Man (1. část: S. XVIII — 2. část: S. XVIII — 3. část: S. XVIII — 4. část: S. XVIII — 5. část: S. XVIII — 6. část: S. VII)	145
Přechod od poznání k porozumění a k cítění a naopak, od cítění k porozumění a poznání (S. XVIII)	153
III. KRITICKÉ POZNÁMKY K POKUSU	
O „POPULÁRNÍM POJEDNÁNÍ O SOCIOLOGII“	
(S. XVIII)	155
Úvodní slovo	157
Všeobecné otázky	162
Historický materialismus a sociologie (S. XVIII)	162
Součástí filosofie praxe (S. XVIII)	166
Základna a historický vývoj (S. XVIII)	167
Intelektuálové (S. XVIII)	167
Věda a systém (S. XVIII)	169
Dialektika (S. XVIII)	169
O metafyzice (S. XVIII)	171
Pojem vědy (S. XVIII)	172

Takzvaná „realita vnějšího světa“ (1. část: S. XVIII — 2. část: S. VII — 3. část: S. XVIII — 4. část: S. XVIII — 5. část: S. VIII — část: S. XVIII)	175
Soud o filosofických systémech minulosti (S. XVIII)	182
Imanence a filosofie praxe (S. XVIII)	183
Otázka nomenklatury a obsahu slov (S. XVIII)	185
Věda a vědecké nástroje (S. XVIII)	185
„Technický nástroj“ (S. XVIII)	190
Námítky proti empirismu (S. IV)	192
Pojem „ortodoxnosti“ (S. XVIII)	193
„Hmota“ (S. XVIII)	195
Kvantita a kvalita (S. XVIII)	198
Teleologie (S. XVIII)	200
O umění (XV S. XVIII)	200

IV. FILOSOFIE BENEDETTA CROCEHO (S. III) 205

Výchozí body (S. III) 207

1. Úvod	207
Některá všeobecná metodická kritéria (S. III)	207
Croce a Fortunato (S. III)	208
Postoj Croceho za první světové války (S. III)	209
2. (S. III)	211
3. Vypracování teorie eticko-politických dějin (S. III)	212
4. (S. III)	212
5. Croce a náboženství (S. III)	214
6. Croce a italská dějepisceká tradice (S. III)	216
7. Definice pojetí eticko-politických dějin (S. III)	218
8. Transcendence, teologie, spekulace (S. III)	221
9. Vzory eticko-politických dějin (S. III)	222
10. (S. III)	224
11. (S. III)	227
12. (S. III)	229

Poznámky (S. III) 230

Benedetto Croce a historický materialismus 233

Croceho kritika marxismu (S. III)	233
Praktický prvek ve stanovisku Croceho (S. III)	235
Teorie hodnoty (S. III)	236
Sestupná tendence míry zisku (S. III)	238
„Historismus“ Benedetto Croceho (S. III)	242
Totožnost dějin a filosofie (S. III)	244
„Národní“ původ Croceho historismu (S. III)	245
Náboženství, filosofie, politika (S. III)	249
Souvislost mezi filosofií, náboženstvím a ideologií (ve smyslu Croceho) (S. III)	257
Učení o politických ideologiích (S. III)	261

Krok zpět vzhledem k Hegelovi (<i>S. III</i>)	265
Politika a politické ideologie (<i>S. III</i>)	267
Vášeň a politika (<i>S. III</i>)	269
Dějiny Itálie a Evropy (<i>S. III</i>)	270
Croce — člověk renesanční (<i>S. III</i>)	270
Kulturní důležitost Croceho (<i>S. III</i>)	276
Dodatek. Filosofické poznání jako praktický akt, jako akt vůle (<i>S. III</i>)	277

Různé poznámky 279

Croceho chování za fašistické éry	279
Politická věda	279
Poznámka o Luigim Einaudim (<i>S. III</i>)	279
Článek A. Cajumiho (<i>S. III</i>)	280
Croce a Julien Benda (<i>S. III</i>)	281
Croce a modernismus (<i>S. III</i>)	281
Croce a Forges Davanzati (<i>S. III</i>)	281

V. DROBNÉ POZNÁMKY Z EKONOMIE 283

Úvahy o ekonomii (<i>S. III</i>)	285
Kdy je možno mluvit o počátcích ekonomické vědy? (<i>S. III</i>)	287
O metodě ekonomického bádání (<i>S. III</i>)	288
„Homo oeconomicus“ (<i>S. III</i>)	290
Rozdělování lidských pracovních sil a spotřeby (<i>S. III</i>)	291
„Čistá ekonomie“ (<i>S. III</i>)	291
Agnelliho názory (<i>1. část: S. III — 2. část: S. II</i>)	294
Ugo Spirito a C. (<i>S. XXVIII</i>)	296
Polemika o státě mezi Einaudim a Spiritem (<i>S. III</i>)	297
Svoboda a „automatismus“ nebo racionalita (<i>S. III</i>)	299
Studie z ekonomické historie (<i>S. XXVIII</i>)	300
O Graziadeim (<i>S. VII</i>)	300
Graziadeiho pohádková země blahobytu (<i>S. VII</i>)	302
Potřeba průřezu o kritické ekonomii (<i>S. III</i>)	303

VI. PŘÍLOHA. RŮZNÉ BIBLIOGRAFICKÉ A JINÉ POZNÁMKY 307

Úvod do studia filosofie (<i>S. III</i>)	309
V Tertulianovi (<i>De Anima, 16</i>) (<i>S. IV</i>)	309
Luciano Herr (<i>1. část: S. XVIII — 2. část: S. II</i>)	309
Alessandro Levi (<i>S. XVIII</i>)	310
Antonino Lovecchio. Filosofia della prassi e filosofie dello spirito (<i>S. XVIII</i>)	310
Giovanni Gentile (<i>S. XVIII</i>)	310
Úsudek o Gentilově realistickém aktualismu	311
Ideologie, psychologie, pozitivismus	311
Alessandro Chiappelli (<i>S. XVIII</i>)	311
Il Saggiatore (<i>S. II</i>)	311
Katolický světový názor (<i>S. III</i>)	312

Tomismus, materialismus, hegelismus (S. IV)	312
Federico Jodl, Critica dell'idealismo (S. III)	313
Intelektuální tradice Jihu (S. III)	314
Les chiens de garde (S. III)	314
Duševní a morální nástroje (S. XVIII)	314
Příklady zjednodušeného uvažování (S. XVIII)	315
Sorelovy dopisy Crocemu (S. XVI)	315
Obecný způsob myšlení (S. II)	315
Le nombre (S. XVIII)	315
Ekonomie (S. VII)	315
Poznámky	317
Jmenný rejstřík	343

ANTONIO GRAMSCI

**HISTORICKÝ MATERIALISMUS A FILOSOFIE
BENEDETTA CROCEHO**

Z italského originálu *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, přeložili dr. Stanislav Lyer a Lubomír Sochor (str. 5—45; 307—315). Vědeckou redakci provedl a poznámky zpracoval L. Sochor. Obálku a vazbu navrhl Josef Prchal. Graficky upravil Oldřich Nindl. Vydalo nakladatelství Svoboda v Praze jako svou 2436. publikaci. Edice Filosofická knihovna

Odpovědný redaktor Květoslav Hanuš

Vytiskla tiskárna Rudé právo, vydavatelství ústředního výboru KSČ,
Praha. AA 24,98, VA 25,32. D-04*60304

Náklad 2300. Tematická skupina 02/3. Vydání I.

Cena brož. výt. 22,20 Kčs, váz. výt. 26,50 Kčs.
66/508

25 - 131 - 66 Kčs 26,50 — I