VYDÁVÁ SE NA ZÁKLADĚ
USNESENÍ ÚSTŘEDNÍHO VÝBORU
KOMUNISTICKÉ STRANY ČESKOSLOVENSKA

ČESKÉ VYDÁNÍ PŘIPRAVIL
ÚSTAV DĚJIN
KOMUNISTICKÉ STRANY ČESKOSLOVENSKA

K. MARX
B. ENGELS
SPISY

SVAZEK

3

1958

STÁTNÍ
NAKLADATELSTVÍ
POLITICKÉ LITERATURY
PRAHA



S 3

Z Marx-Engels, Gesamtausgabe I. oddíl, sv. 5 (str. 3—528, 533—536) a z Marx-Engels, Gesamtausgabe I. oddíl, sv. 6 (str. 73—118) přeložili Zbyněk Sekal (v čes. vyd. str. 23—551) a Jaroslav Bílý (str. 552—594)

PŘEDMLUVA

Třetí svazek Spisů Karla Marxe a Bedřicha Engelse obsahuje Marxovy „These o Feuerbachovi", napsané na jaře roku 1845, dále „Německou ideologii", velké společné dílo obou zakladatelů marxismu, na němž pracovali v letech 1845 až 1846, a konečně Engelsovu práci „Praví socialisté", která byla napsána v lednu až dubnu roku 1847 a je přímým pokračováním „Německé ideologie".

Díla zařazená do třetího svazku spadají do období vzniku vědeckého komunismu a tvoří důležitou etapu ve vytváření filosofických, teoretických základů marxistické strany. Bezprostředně po těchto pracích následují první docela zralá Marxova a Engelsova díla.

Úkoly, které si Marx a Engels vytyčili v tomto období, charakterisoval Engels později takto:

„Zapadli jsme již oba hluboko do politického hnutí, měli jsme jistý počet stoupenců ve vzdělaném světě, zejména v západním Německu, a hojný styk s organisovaným proletariátem. Naší povinností bylo odůvodnit své názory vědecky; ale stejně důležité pro nás bylo získat pro své přesvědčení evropský a především německý proletariát." (Marxovy a Engelsovy Vybrané spisy, sv. II, str. 357.)

Marxův a Engelsův nový revoluční světový názor se vytvářel a razil si cestu k dělnickým masám v boji proti buržoasní a maloburžoasní ideologii. Když Marx a Engels vytvářeli svůj materialistický světový názor, zaměřili svou kritiku především proti objektivnímu idealismu Hegelovu a proti subjektivnímu idealismu mladohegelovců. V boji proti idealismu jednak hájili základní jádro Feuerbachovy materialistické filosofie, ale zároveň do hloubky

odhalovali nedůslednost, omezenost a metafysický ráz feuerbachovského materialismu. Při vypracovávání svého nového světového názoru spojovali dialektiku a materialismus v jeden nedílný celek, kladli základy ke kvalitativně novému, dialektickému materialismu.

Začátek svazku tvoří Marxovy „These o Feuerbachovi". Význam těchto thesí charakterisoval Engels roku 1888 takto: „jsou nedocenitelné jako první dokument, v němž je uložen geniální zárodek nového světového názoru" (Vybrané spisy, sv. II, str. 372).

V „Thesích o Feuerbachovi" Marx odhaluje základní nedostatek jak feuerbachovského, tak veškerého předchozího materialismu — jeho pasivně nazíravý charakter, nechápání významu revoluční, „prakticko-kritické" činnosti člověka. Marx tu zdůrazňuje rozhodující úlohu revoluční praktické činnosti při poznávání a přetváření světa. Zvlášť důležitá je po této stránce jedenáctá these: „Filosofové svět jen různě *vykládali*, jde však o to jej *změnit*." V této thesi je stručně formulován zásadní rozdíl mezi materialistickou filosofií a veškerou dřívější filosofií včetně předmarxovského materialismu; je tu jasně vyjádřen aktivní, přetvářející charakter teorie, kterou Marx a Engels vytvářeli, její nerozlučné spojení s revoluční praxí.

Na rozdíl od Feuerbacha, který se na člověka díval abstraktně, nehistoricky, zdůrazňuje Marx, že podstata člověka je ve skutečnosti „souhrn společenských vztahů". Tak Marx rozšiřuje materialismus i na pojetí lidské společnosti.

Když Marx psal „These o Feuerbachovi", měl už — jak říká Engels — v hlavních rysech úplně vypracovánu svou materialistickou teorii dějin. Marx později připomněl, že když na jaře roku 1845 přijel Engels do Bruselu, rozhodli se společně zpracovat své názory, a to také provedli ve formě kritiky pohegelovské německé filosofie. Výsledkem této jejich společné práce je velké dílo „Německá ideologie", které se jim však nepodařilo vydat. „Ponechali jsme rukopis," napsal později Marx, „hlodavé kritice myší tím ochotněji, že jsme dosáhli svého hlavního cíle — ujasnili jsme si věci pro sebe" (Vybrané spisy, sv. I, str. 373).

„Německá ideologie" je dílo neobyčejně bohaté svým ideovým obsahem. Zřetelně se v něm obráží velký revoluční převrat, který

tehdy Marx a Engels provedli tím, že vytvořili skutečnou vědu o vývojových zákonech přírody i společnosti.

Hlavní věcí v „Německé ideologii" je vypracování historického materialismu, jehož základní poučky jsou poprvé obšírněji vyloženy v první kapitole tohoto díla.

V „Německé ideologii" Marx a Engels razí a odůvodňují poučku, že společenské vědomí lidí je určeno jejich společenským bytím, a ukazují rozhodující význam výrobního způsobu v celém společenském životě lidí. V tomto díle jsou poprvé charakterisovány nejobecnější objektivní zákony vývoje výrobních sil a výrobních vztahů; vyskytuje se tu již velmi důležitý pojem společensko-ekonomická formace a je tu také stručný rozbor hlavních zvláštností formací, které se v dějinách vystřídaly. Ale některé základní pojmy teorie, kterou Marx a Engels vytvářeli, jsou v „Německé ideologii" vyjádřeny ještě termíny, které později nahradili jinými, daleko lépe vyjadřujícími obsah těchto nových pojmů. Např. pojem výrobní vztahy je tu vyjádřen termíny „způsob styků", „forma styků", „vztahy ve stycích"; výraz „forma vlastnictví" zahrnuje fakticky pojem společensko-ekonomické formace.

Když Marx a Engels analysují zákony vývoje společnosti, ukazují, že politická a ideologická nadstavba je pokaždé určena konec konců ekonomickými vztahy, jaké jsou v té které fázi historického vývoje. V „Německé ideologii" je odhalena úloha státu jako mocenského nástroje té třídy, která vládne v ekonomice. Marx a Engels ukazují, že hybnou silou historického vývoje jsou třídní boje a revoluce.

V „Německé ideologii" je obšírněji vědecky odůvodněna nejdůležitější poučka marxismu o světodějné úloze proletariátu. Marx a Engels tu poprvé ukazují, že úkolem proletariátu je dobýt politickou moc.

„...každá třída usilující o panství, i když její panství, jak je tomu u proletariátu, je podmínkou zrušení veškeré staré formy společnosti a panství vůbec, musí si nejdříve vydobýt politickou moc..."

V této Marxově a Engelsově thesi je už obsažen zárodek jejich učení o diktatuře proletariátu. Při odůvodňování tohoto závěru Marx a Engels charakterisují zhruba hlavní ekonomické, politické

a ideologické předpoklady proletářské revoluce a její zásadní odlišnost od všech dosavadních revolucí; tato odlišnost je především v tom, že na rozdíl od všech dřívějších revolucí, které nahrazovaly jednu formu vykořisťování jinou, vede proletářská revoluce k odstranění jakéhokoli vykořisťování; proletářská revoluce nakonec odstraňuje panství veškerých tříd a odstraňuje i samy třídy. O velké historické úloze komunistické revoluce píší Marx a Engels:

„... revoluce je nutná nejen proto, že žádným jiným způsobem nelze svrhnout *vládnoucí* třídu, nýbrž i proto, že třída, *která ji svrhuje*, se může jen v revoluci zbavit všeho starého nepořádku a stát se schopnou založit novou společnost."

Marx a Engels odhalují v tomto díle příčiny vzniku a vývoje protikladu mezi městem a venkovem, mezi duševní a fysickou prací a ukazují, že tyto protiklady se setřou současně s tím, jak bude proletářská revoluce přetvářet společnost.

Ačkoli se tu Marx a Engels nezabývají speciálně zkoumáním ekonomických vztahů, přesto je tu formulována řada velmi důležitých výchozích pouček marxistické politické ekonomie. Jak napsal sám Marx, byla tato práce nutná proto, aby „veřejnost připravila na stanovisko mé ‚Národní ekonomie', které je přímo protichůdné stanovisku dosavadní německé vědy".

Vypracováním dialektického a historického materialismu uskutečnili Marx a Engels zásadní převrat ve filosofii a v pojetí dějin, ale zároveň vyzbrojili politickou ekonomii skutečně vědeckou metodou bádání.

„Německá ideologie" přináší jasné a vyhraněné pojetí objektivního charakteru ekonomických zákonů a kategorií. Na rozdíl od buržoasních ekonomů, kteří pokládali ekonomické zákony a kategorie buržoasní společnosti za věčné a neměnné, vidí v nich Marx a Engels teoretický výraz historicky omezených a přechodných společenských vztahů. „Pozemková renta, zisk atd., tyto formy skutečné existence soukromého vlastnictví, jsou *společenské vztahy* odpovídající určitému stupni výroby."

Marx a Engels tu poprvé razí pojem společensko-ekonomická formace, tak důležitý pro marxistickou politickou ekonomii, a ukazují, jak se na různých stupních historického vývoje mění „vzá-

jemné vztahy individuí podle jejich vztahu k pracovnímu materiálu, k pracovním nástrojům a k produktu práce", jak historické formy vlastnictví — podle tehdejší Marxovy a Engelsovy terminologie kmenové, antické, feudální a buržoasní vlastnictví — přicházejí jedna po druhé. Marx a Engels ukazují rozdíl mezi těmito formami vlastnictví a zároveň ukazují posloupnost společenského vývoje, která se projevuje v tom, že nové generace přejímají výrobní síly zděděné po předchozích pokoleních.

Marx a Engels ukazují, že určitý souhrn výrobních vztahů („forma styků"), který vznikl na základně výrobních sil existujících v daném období, který odpovídá jejich charakteru a tvoří podmínky jejich vývoje, se později stává poutem jejich dalšího vývoje, dostává se s nimi do rozporu. Tento rozpor se řeší tím způsobem, že „na místo dřívější formy styků, která se stala poutem, nastupuje nová forma, která odpovídá vyvinutějším výrobním silám". Marx a Engels ukazují, že „příčinou všech kolisí v dějinách... je rozpor mezi výrobními silami a formou styků" a že tento rozpor se musí pokaždé „prosazovat v podobě revoluce". Takto jsou tu tedy už formovány výchozí these zákona objeveného Marxem, ekonomického zákona nezbytného souladu mezi výrobními vztahy a charakterem výrobních sil; klasickou formulaci tohoto zákona podal pak Marx v „Předmluvě ke Kritice politické ekonomie".

Marx a Engels aplikují tento zákon při rozboru kapitalismu. Charakterisují kapitalistickou společnost jako objektivně nutnou a zároveň historicky přechodnou „formu styků". Ukazují, že na určitém stupni vývoje výrobních sil se soukromé vlastnictví výrobních prostředků stává tísnivými okovy, které musí být rozbity komunistickou revolucí. Tato revoluce nastolí soulad mezi výrobními vztahy a výrobními silami.

V „Německé ideologii" jsou nastíněny základní obrysy budoucí komunistické společnosti. Za charakteristický rys této společnosti pokládají Marx a Engels to, že za komunismu lidé, vědomě využívající objektivních ekonomických zákonů, ovládnou výrobu, směnu, své vlastní společenské vztahy. Teprve za komunismu bude každý člověk moci plně a všestranně rozvíjet všechny své schopnosti a vlohy.

V „Německé ideologii" je mnoho hlubokých myšlenek, velmi významných pro celou řadu společenských věd. Jsou tu např. formulovány výchozí poučky marxistické jazykovědy. Marx a Engels tu odhalují, že vznik a vývoj jazyka nerozlučně souvisí s materiálním životem společnosti, s procesem pracovní činnosti lidí. Zdůrazňují nerozlučnou jednotu jazyka a lidského myšlení a zároveň razí velmi důležitou poučku, že jazyk je „bezprostřední činnost myšlení", že je to „praktické, ...skutečné vědomí".

V „Německé ideologii" kritisují Marx a Engels také estetické názory mladohegelovců; při této kritice razí a zdůvodňují některé výchozí poučky marxistické estetiky, ukazují, jak v každé konkrétní etapě historického vývoje jsou umění a tvůrčí profil umělcův závislé na ekonomickém a politickém životě společnosti.

Oba autoři objasňují podstatu a úlohu myšlení, duchovních potřeb, zájmů a emocí člověka a dovozují, že hlavní příčiny jejich změn a vývoje jsou v materiálním životě společnosti; tím Marx a Engels vytvořili základy marxistické, dialektickomaterialistické estetiky.

Rozpracování marxistické teorie v „Německé ideologii" je nerozlučně spjato s kritickým rozborem dosavadního společensko-politického a ekonomického myšlení.

Velmi důležité jsou četné Marxovy a Engelsovy, sice stručné, ale velmi obsažné exkursy do oblasti dějin filosofie. Obsahují důležité soudy o starořecké materialistické filosofii i o názorech myslitelů pozdějších údobí. „Německá ideologie" obsahuje ostrou kritiku filosofických názorů různých apologetů buržoasní společnosti.

Marx a Engels tu z hlediska dialektického a historického materialismu kriticky rozbírají francouzský a anglický utopický socialismus a komunismus.

„Německá ideologie" obsahuje také několik stručných nástinů z dějin anglické a francouzské buržoasní politické ekonomie.

Opírajíce se o hlavní these nového světového názoru, který vypracovávají, dovršují Marx a Engels v „Německé ideologii" kritiku názorů mladohegelovce Bruna Bauera, kterou zahájili už ve „Svaté rodině". Zakladatelé vědeckého komunismu odhalují maloburžoasní reakční podstatu filosofických, ekonomických a so-

ciologických názorů jednoho z prvních ideologů anarchismu, mladohegelovce Maxe Stirnera. Marx a Engels kritisují nejen Bauera a Stirnera, ale celou mladohegelovskou filosofii, a rovněž Hegelovu filosofii a idealistickou filosofii vůbec.

V „Německé ideologii" a v Engelsově článku „Praví socialisté" je odhalena reakčnost maloburžoasních názorů německých pravých socialistů, kteří maloměšťácko-sentimentálním hlásáním „všeobecné lásky k lidem" šířili myšlenku třídního míru. To bylo zvlášť škodlivé a nebezpečné v předrevolučním Německu, kde se zostřoval boj všech demokratických sil lidu proti absolutismu a feudálním poměrům a zároveň se stále zřetelněji projevovaly rozpory mezi proletariátem a buržoasií. Marx a Engels kritisují i nacionalismus pravých socialistů, jejich povýšený postoj k jiným národům.

Za Marxova a Engelsova života vyšla jen čtvrtá kapitola druhého svazku „Německé ideologie". Po Engelsově smrti se rukopis „Německé ideologie" dostal do rukou oportunistických vůdců německé sociální demokracie, kteří jej dlouho nechávali ležet nevyužitý. Celé dílo, tak jak se nám dochovalo, vydal poprvé Institut Marxe-Engelse-Lenina německy roku 1932 a rusky roku 1933*.

Institut marxismu-leninismu
při ÚV KSSS

* V českém jazyce vychází toto dílo poprvé v tomto svazku Spisů. Roku 1952 vyšla v Malé knihovně marxismu-leninismu I. část, nazvaná Feuerbach. *(Pozn. čes. red.)*

KAREL MARX

A

BEDŘICH ENGELS

1845–1847

K. MARX

THESE O FEUERBACHOVI[1]

1

Hlavním nedostatkem veškerého dosavadního materialismu — včetně feuerbachovského — je, že předmět, skutečnost, smyslovost se pojímá jen ve formě *objektu* čili *nazírání*, nikoli však jako *lidská smyslová činnost*, *praxe*, nikoli subjektivně. Proto se stalo, že *činnou* stránku, v protikladu k materialismu, rozvíjel idealismus — ale jen abstraktně, protože idealismus samozřejmě nezná skutečnou, smyslovou činnost jako takovou. Feuerbach chce mít smyslové objekty skutečně odlišné od myšlenkových objektů; ale lidskou činnost samu nepojímá jako *předmětnou* činnost. Pokládá proto v „Podstatě křesťanství" za vpravdě lidský jedině teoretický postoj, kdežto praxi pojímá a fixuje jen v její špinavě čachrářské jevové formě. Nechápe proto význam „revoluční", „prakticko-kritické" činnosti.

2

Otázka, zda je lidskému myšlení vlastní předmětná pravdivost, není otázkou teorie, je to *praktická* otázka. Člověk musí pravdivost, tj. skutečnost a moc, pozemskost [Diesseitigkeit] svého myšlení prokázat v praxi. Spor o skutečnost či neskutečnost myšlení, které se isoluje od praxe, je čistě *scholastická* otázka.

3

Materialistické učení, že lidé jsou produkty okolností 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 vychován. 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 okolností a lidská činnost spadají vjedno, lze pojímat a racionálně pochopit jen jako *revoluční praxi.*

4

Feuerbach vychází z faktu náboženského sebeodcizení, zdvojení světa na svět náboženský, představovaný, a na svět skutečný. Dělá vlastně to, že převádí náboženský svět na jeho světský základ. Nepozoruje, že po vykonání tohoto díla zbývá ještě udělat to hlavní. Skutečnost, že se světský základ odpoutává sám od sebe a ustavuje jako samostatná říše v oblacích, se dá totiž vysvětlit právě jen tím, že tento světský základ je sám rozpolcen a že je sám se sebou v rozporu. Tento základ musí tedy být nejprve ve svém rozporu pochopen a potom odstraněním rozporu prakticky revolucionován. Tedy například, když byla jako tajemství svaté rodiny objevena pozemská rodina, musí být tato pozemská rodina podrobena teoretické kritice a prakticky zničena.

5

Feuerbach, nespokojený s *abstraktním myšlením,* se dovolává *smyslového nazírání*; nepojímá však smyslovost jako *praktickou,* lidsky smyslovou činnost.

6

Feuerbach převádí náboženskou podstatu na *lidskou* podstatu. Ale lidská podstata není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individuu. Ve své skutečnosti je to souhrn společenských vztahů.

Feuerbach, který se nepouští do kritiky této skutečné podstaty, je proto nucen:

1) abstrahovat od dějinného průběhu, fixovat náboženské cítění o sobě a předpokládat abstraktní — *isolované* — lidské individuum;

2) proto u něho může být lidská podstata pojímána jen jako „rod", jako vnitřní, němá obecnost, spojující četná individua jen *přirozeně.*

7

Feuerbach proto nevidí, že samo „náboženské cítění" je *společenský produkt* a že abstraktní individuum, které analysuje, ve skutečnosti přísluší určité formě společnosti.

8

Společenský život je v podstatě *praktický.* Všechna mysteria, která svádějí teorii k mysticismu, jsou racionálně řešena lidskou praxí a chápáním této praxe.

9

To nejvyšší, čeho dosahuje *nazíravý* materialismus, tj. materialismus, který chápe smyslovost ne jako praktickou činnost, je nazírání jednotlivých individuí v „občanské společnosti".

10

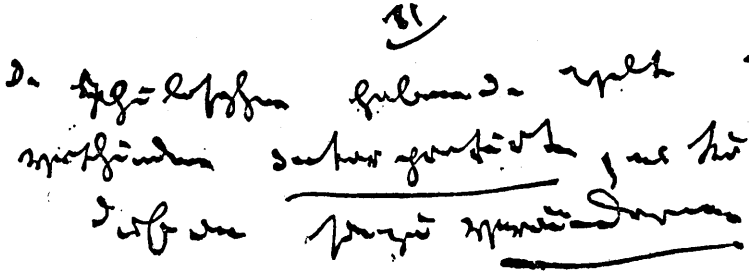
Stanovisko starého materialismu je „*občanská*" společnost; stanovisko nového materialismu je *lidská* společnost čili zespolečenštěné lidstvo.

11

Filosofové svět jen různě *vykládali,* jde však o to jej *změnit.*

Napsal K. Marx na jaře 1845
Poprvé uveřejnil B. Engels
v roce 1888 jako přílohu
k samostatnému vydání svého spisu
„Ludvík Feuerbach a vyústění
klasické německé filosofie"

Podle textu vydání z roku 1888,
porovnaného s rukopisem K. Marxe
Přeloženo z němčiny



Jedenáctá these o Feuerbachovi z Marxova zápisníku

K. MARX A B. ENGELS

NĚMECKÁ IDEOLOGIE

KRITIKA NEJNOVĚJŠÍ NĚMECKÉ FILOSOFIE V JEJÍCH PŘEDSTAVITELÍCH FEUERBACHOVI, B. BAUEROVI A STIRNEROVI A KRITIKA NĚMECKÉHO SOCIALISMU V JEHO RŮZNÝCH PROROCÍCH[a]

Napsali Karel Marx a Bedřich Engels roku 1845—1846
V plném znění poprvé uveřejnil Institut Marxe-Engelse-Lenina roku 1932 německy a roku 1933 rusky

Podle textu rukopisu
Přeloženo z němčiny

SVAZEK I

KRITIKA NEJNOVĚJŠÍ NĚMECKÉ FILOSOFIE V JEJÍCH PŘEDSTAVITELÍCH FEUERBACHOVI, B. BAUEROVI A STIRNEROVI

PŘEDMLUVA

Lidé si dosud vždy vytvářeli o sobě, o tom, co jsou nebo čím mají být, nesprávné představy. Podle svých představ o bohu, o normálním člověku atd. utvářeli své vztahy. Výplody jejich hlavy jim přerostly přes hlavu. Tvůrci se podrobili svým vlastním výtvorům. Osvoboďme je od výmyslů, idejí, dogmat, smyšlených bytostí, pod jejichž jhem živoří. Povstaňme proti této nadvládě myšlenek. Naučme lidi nahradit tyto výmysly myšlenkami, které odpovídají podstatě člověka, říká jeden, naučme je stavět se k nim kriticky, říká druhý, naučme je, jak si je mají vyhnat z hlavy, říká třetí, a — existující skutečnost se zhroutí.

Tyto nevinné a dětinské fantasie jsou jádrem novější mladohegelovské filosofie, kterou nejen veřejnost v Německu přijímá s hrůzou a bojácnou úctou, ale kterou mimoto i sami *bohatýři filosofie* předkládají se slavnostním vědomím její světoborné nebezpečnosti a zločinné bezohlednosti. Účelem prvního svazku této publikace je odhalit tyto beránky, pokládající se a pokládané za vlky, ukázat, jak svým bečením jen filosoficky opakují představy německých měšťáků, jak chvástání těchto filosofických vykladačů obráží jen ubohost skutečných německých poměrů. Jeho účelem je zesměšnit a diskreditovat filosofický boj proti stínům skutečnosti, který vyhovuje blouznivému a ospalému německému národu.

Byl jednou jeden čacký muž, a ten si usmyslel, že lidé se topí ve vodě jen proto, že je posedla *myšlenka tíže*. Kdyby prý si tuto představu vyhnali z hlavy, třeba tím, že by ji prohlásili za představu pověrčivou, náboženskou, pak by jim už voda nemohla být vůbec nebezpečná. Po celý svůj život bojoval proti ilusi tíže, o jejíchž

zhoubných následcích mu každá statistika dodávala nové a četné důkazy. Čacký ten muž byl vzorem nových německých revolučních filosofů.*

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Německý idealismus se nijak specificky neodlišuje od ideologie všech ostatních národů. Také tato ideologie chápe svět tak, jako by jej ovládaly ideje, pokládá ideje a pojmy za určující principy, určité myšlenky za mystérium materiálního světa, přístupné filosofům.

Hegel dovršil positivní idealismus. Nejenže se mu celý materiální svět proměnil v jakýsi svět myšlenek a veškeré dějiny v jakési dějiny myšlenek. Nestačí mu zaznamenávat věci myšlenek, snaží se zobrazit i akt produkce.

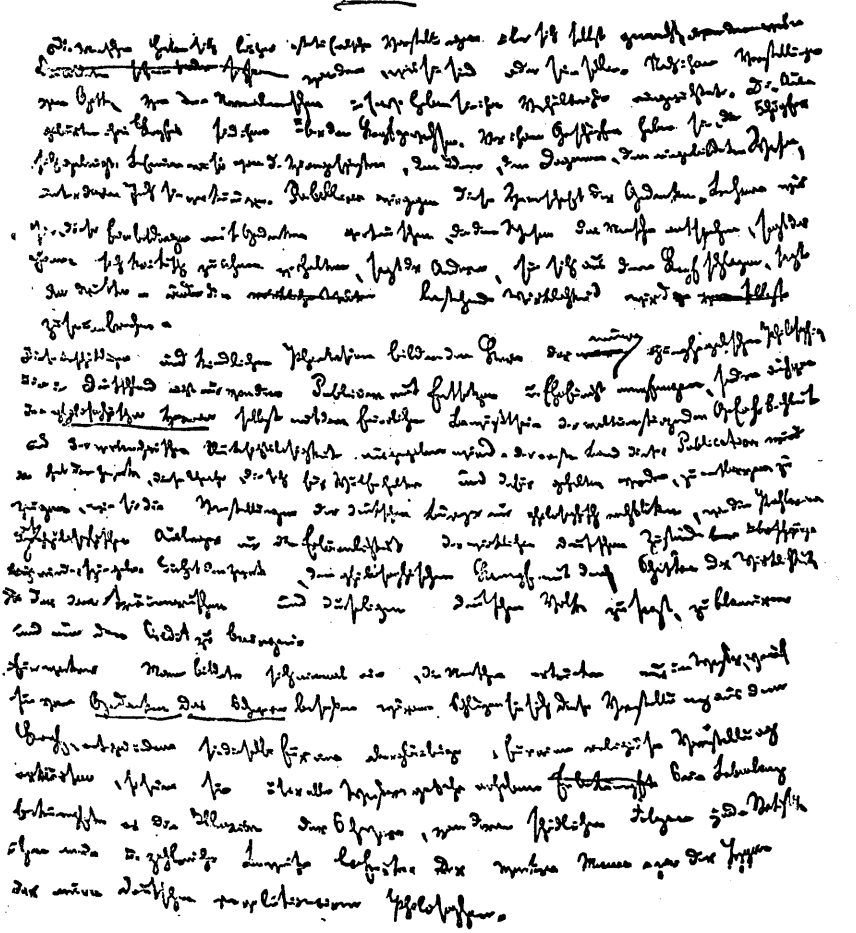
Němečtí filosofové, vyburcovaní ze svého vysněného světa, protestují proti světu myšlenek, proti němuž... představu skutečného, tělesného...

Němečtí filosofičtí kritikové tvrdí, že [svět] skutečné lidi dosud ovládaly a určovaly ideje, představy, pojmy, že skutečný svět je produktem světa idejí. Tak tomu je až do této chvíle, ale musí se to změnit. Liší se mezi sebou v tom, jak chtějí spasit tento svět lidí, podle jejich názoru tolik úpějící pod nadvládou svých vlastních utkvělých myšlenek; liší se v tom, co prohlašují za utkvělé myšlenky; shodují se v tom, že věří v tuto vládu myšlenek, shodují se ve víře, že akt jejich kritického myšlení musí přivodit zánik toho, co tu dosud je, ať už pokládají svou vlastní isolovanou myšlenkovou činnost za postačující, anebo chtějí ovládnout obecné povědomí.

Víra, že reálný svět je produktem světa idejí, že svět idejí...

Poblázněni svým hegelovským světem myšlenek, protestují němečtí filosofové proti nadvládě myšlenek, idejí, představ, které dosud podle jejich názoru, tj. podle *Hegelovy iluse* produkovaly, určovaly, ovládaly skutečný svět. Ohražují se proti tomu a hynou...

Podle Hegelova systému ideje, myšlenky, pojmy produkovaly, určovaly, ovládaly skutečný život lidí, jejich materiální svět, jejich reálné vztahy. Jeho odbojní žáci to od něho přejímají...



První stránka Marxova a Engelsova rukopisu „Německé ideologie". Předmluva (Psáno Marxovou rukou)

I

FEUERBACH

PROTIKLAD MATERIALISTICKÉHO A IDEALISTICKÉHO NÁZORU

Podle zpráv německých ideologů prošlo Německo v posledních letech převratem, který nemá obdoby. Z rozkladu Hegelova systému, který začal Straussem, se rozrostlo světové vření, do něhož byly strženy všechny „mocnosti minulosti". Za všeobecného zmatku vznikaly mocné říše a hned zase zanikaly, na chvíli se objevovali hrdinové, které smělejší a mocnější soupeři brzy smetli zase zpátky do temnoty. Byla to revoluce, proti níž je francouzská revoluce učiněnou hračkou, byl to zápas světů, proti němuž se zdají malicherné i boje diadochů[3]. Jeden princip zatlačoval druhý, bohatýři myšlenek se o překot předháněli v nevídaném chvatu, a za tři roky, od roku 1842 do roku 1845, se v Německu vyjasnilo víc než jindy za tři století.

To všechno se prý odehrálo na poli čisté myšlenky.

Je to ovšem zajímavá událost: proces zahnívání absolutního ducha. Když v něm uhasla poslední jiskra života, ztratily jednotlivé součásti tohoto caput mortuum* soudržnost, spojovaly se v nové sloučeniny a vytvářely nové substance. Filosofičtí podnikatelé, kteří do té doby žili z exploatace absolutního ducha, vrhli se teď na nové sloučeniny. Každý co nejhorlivěji kupčil s podílem, který mu připadl. Neobešlo se to ovšem bez konkurence. Zpočátku to byla konkurence poměrně spořádaná a solidní. Později, když byl ně-

* — doslovně „mrtvá hlava", zde ve smyslu „mrtvé pozůstatky". *(Pozn. red.).*

mecký trh přeplněn a zboží přes všechnu námahu nešlo na odbyt na světovém trhu, pokazili obchod, jak je v Německu obvyklé, hromadnou a fingovanou výrobou, zhoršováním jakosti, sofistikací surovin, falšováním etiket, koupěmi naoko, směnečnými podvody a úvěrovým systémem bez jakéhokoli reálného podkladu. Nakonec konkurence přešla v rozhořčený boj, který nám dnes vychvalují a líčí jako světodějný převrat, jako zdroj obrovských výsledků a vymožeností.

Abychom správně zhodnotili toto filosofické dryáčnictví, které probouzí blaživé národní cítění i v hrudi počestného německého občana, abychom názorně vypodobnili malichernost, lokální omezenost celého tohoto mladohegelovského hnutí a zejména tragikomický kontrast mezi skutečnými činy těchto hrdinů a ilusemi o těchto činech, je třeba podívat se pro změnu na celý ten poprask ze stanoviska, které leží mimo Německo.*

A. *IDEOLOGIE VŮBEC, ZEJMÉNA NĚMECKÁ*

Německá kritika včetně svých nejnovějších snah neopustila půdu filosofie. Ani zdaleka nezkoumala své obecně filosofické předpoklady, a tak všechny její otázky vyrostly dokonce na půdě jednoho určitého filosofického systému, totiž systému Hegelova. Nejen v jejích odpovědích, nýbrž už v jejích otázkách byla obsažena mystifikace. Pro tuto závislost na Hegelovi se žádný z těchto novějších kritiků ani nepokusil o nějakou obsáhlou kritiku Hegelova systému,

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Proto než začneme se speciální kritikou jednotlivých představitelů tohoto hnutí, uvedeme několik obecných poznámek. Tyto poznámky budou s to nastínit stanovisko naší kritiky natolik, nakolik je to zapotřebí k pochopení a zdůvodnění dalších jednotlivých kritik. V těchto poznámkách se zabýváme *Feuerbachem* právě proto, že jedině on učinil aspoň jakýsi pokrok a jedině jeho pracemi je možno se de bonne foi [vážně] zabývat.

1. *Ideologie vůbec, zejména německá filosofie.*

A. Známe jen jednu vědu, vědu historickou. Na dějiny je možno pohlížet ze dvou stránek, je možno je dělit na dějiny přírody a dějiny lidí. Jenže tyto dvě stránky nelze oddělovat; dokud existují lidé, dotud se dějiny přírody a dějiny lidí vzájemně podmiňují. Dějiny přírody, tak zvaná přírodní věda, nás tu nezajímají; budeme se však muset zabývat dějinami lidí, protože téměř všechna ideologie se redukuje buďto na překroucené pojetí těchto dějin, nebo na naprosté nepřihlížení k nim. Sama ideologie je jen jednou stránkou těchto dějin.

ačkoli každý z nich tvrdí, že Hegela překonal. Jejich polemika proti Hegelovi a polemika jednoho proti druhému se omezuje na to, že si každý vybere jednu stránku Hegelova systému, a tu potom obrací proti celému systému i proti stránkám, které si vybrali druzí. Zpočátku si vybírali čisté, nezfalšované hegelovské kategorie, jako je substance a sebeuvědomění, později tyto kategorie zprofanovali jmény spíš světskými, jako je rod, jedinec, člověk atd.

Veškerá německá filosofická kritika od Strausse až po Stirnera se omezuje na kritiku *náboženských* představ.* Kritikové vycházeli ze skutečného náboženství a z vlastní theologie. Každý pak různým způsobem stanovil, co je náboženské vědomí, náboženská představa. Pokrok byl v tom, že do oblasti náboženských či theologických představ zahrnuli i domněle vládnoucí metafysické, politické, právní, mravní a jiné představy; pokrok byl také v tom, že i politické, právní, mravní vědomí prohlásili za vědomí náboženské či theologické, a politického, právního, mravního člověka, nakonec „člověka vůbec", prohlásili za člověka náboženského. Nadvláda náboženství byla předpokladem. Postupně prohlašovali každý vládnoucí vztah za vztah náboženský a proměňovali jej v kult, v kult práva, v kult státu apod. Všude jen samá dogmata a víra v dogmata. Stále větší a větší část světa byla kanonisována, až nakonec mohl ctihodný svatý Max prohlásit za svatý šmahem celý svět, a tak s ním jednou provždy skoncovat.

Starohegelovci všechno *chápali*, jakmile to bylo převedeno na nějakou hegelovskou logickou kategorii. Mladohegelovci všechno *kritisovali*, podvrhujíce všemu náboženské představy anebo prohlašujíce všechno za theologické. Mladohegelovci a starohegelovci se shodují ve víře, že v nynějším světě vládne náboženství, pojmy, obecné. Rozdíl je jen v tom, že jedni bojují proti této nadvládě jako proti usurpaci, kdežto druzí tuto nadvládu velebí jako legitimní.

Protože tito mladohegelovci pokládají představy, myšlenky, pojmy, vůbec produkty toho vědomí, které sami osamostatnili, za skutečné okovy lidí, stejně jako je starohegelovci prohlašují

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* která vystoupila s tvrzením, že je absolutní spasitelkou světa od všeho zla. Na náboženství se teď už pohlíželo jako na poslední příčinu všech vztahů příčících se těmto filosofům, jako na úhlavního nepřítele, a tak se k němu také přistupovalo.

za opravdová pojítka lidské společnosti, je pochopitelné, že mladohegelovcům stačí také bojovat jen proti těmto ilusím vědomí. Protože si mladohegelovci ve své fantasii představují, že vztahy lidí, všechno jejich konání, jejich pouta a zábrany jsou výtvory jejich vědomí, vznášejí v důsledku toho na lidi mravní postulát, aby své nynější vědomí nahradili vědomím lidským, kritickým nebo egoistickým, a tak se zbavili toho, co je omezuje. Tento požadavek změnit vědomí ústí nakonec v požadavek interpretovat jinak to, co existuje, tj. uznat to na základě jiné interpretace. Přes své rádoby „světoborné" fráze jsou mladohegelovští ideologové krajně konservativní. Nejmladší z nich našli pro svou činnost správný výraz, tvrdí-li, že bojují jen proti „*frázím*". Jenže zapomínají, že proti těmto frázím stavějí zase jen fráze a že vůbec nebojují proti skutečnému existujícímu světu, bojují-li jen proti frázím tohoto světa. Tato filosofická kritika mohla nakonec dokázat jen to, že v oboru dějin náboženství objasnila, a to ještě jednostranně, některé otázky týkající se křesťanství; všechna její ostatní tvrzení jen dále přikrašlují její domnělou zásluhu, že tato její nepříliš důležitá objasnění jsou světodějné objevy.

Ani jednoho z těchto filosofů nenapadlo zeptat se, jak souvisí německá filosofie s německou skutečností, jak souvisí jejich kritika s jejich vlastním materiálním prostředím.

* * *

Předpoklady, z nichž vycházíme, nejsou libovolné, nejsou to dogmata; jsou to skutečné předpoklady, od nichž můžeme abstrahovat jen ve fantasii. Jsou to skutečná individua, jejich činnost a materiální podmínky jejich života, které tu byly už před nimi, i ty, které tato individua sama vytvořila vlastní činností. Tyto předpoklady je tedy možno zjistit čistě empiricky.

Prvním předpokladem veškerých dějin lidstva je ovšem existence živých lidských individuí.* Předně je tedy třeba zjistit, jak jsou tato individua tělesně uzpůsobena a jaký je jejich vztah k ostatní

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Prvním *dějinným* aktem těchto individuí, jimž se liší od zvířat, není to, že myslí, nýbrž to, že začínají *vyrábět prostředky k svému životu.*

přírodě, který je tím dán. Nemůžeme se tu ovšem zabývat ani fysickými vlastnostmi lidí, ani přírodními podmínkami, do nichž byli lidé postaveni, geologickými, oro-hydrografickými, klimatickými a jinými poměry.* Veškerý dějepis musí vždy vycházet z těchto přirozených základů a z toho, jak je lidé svou činností v průběhu dějin měnili.

Rozdíl mezi lidmi a zvířaty je možno vidět ve vědomí, v náboženství, ve spoustě jiných věcí. Lidé se sami začínají odlišovat od zvířat, jakmile začnou *vyrábět* prostředky k svému životu, a tento krok je podmíněn jejich tělesnou stavbou. Tím, že lidé produkují prostředky k svému životu, produkují nepřímo i svůj materiální život.

Způsob, jak lidé vyrábějí prostředky k svému životu, závisí především na tom, jaké jsou vůbec životní prostředky, které tu byly před nimi a které musí reprodukovat. Na tento způsob výroby nelze pohlížet jen z té stránky, že je reprodukcí fysické existence individuí. Je to spíše již určitý druh činnosti těchto individuí, určitá forma projevu jejich života, určitý *způsob* jejich *života*. Jak individua projevují svůj život, taková jsou. To, čím jsou, spadá tedy vjedno s jejich výrobou, a to s tím, *co* vyrábějí, i s tím, *jak* vyrábějí. Čím individua jsou, závisí tedy na materiálních podmínkách jejich výroby.

Tato výroba začíná teprve s *rozmnožením obyvatelstva*. Předpokladem výroby jsou zase určité *styky* mezi individui. Forma těchto styků je zase podmíněna výrobou.[4]

Vzájemné vztahy různých národů závisí na tom, nakolik každý z nich rozvinul své výrobní síly, dělbu práce a vnitřní styky. Tato these se všeobecně uznává. Ale na stupni vývoje výroby a vnitřních i vnějších styků určitého národa závisí nejen vztah tohoto národa k jiným národům, nýbrž i celá jeho vnitřní struktura. Nakolik jsou rozvinuty výrobní síly určitého národa, ukazuje nejnázorněji stupeň, jakého dosáhl vývoj dělby práce. Každá nová výrobní síla, pokud to není jen kvantitativní rozšíření do té doby již známých

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Avšak tyto vztahy podmiňují nejen prvotní, samorostlou organisaci lidí, zejména rasové rozdíly, nýbrž i všechen jejich další vývoj nebo nevývoj až do dnešního dne.

výrobních sil (např. zúrodňování noviny), vede k dalšímu rozvoji dělby práce.

Dělba práce uvnitř národa způsobuje především, že se práce v průmyslu a v obchodě odděluje od práce v zemědělství a tím i *město* od *venkova*, a tak vzniká protiklad mezi jejich zájmy. Další vývoj dělby práce vede k oddělení práce v obchodu od práce průmyslové. Zároveň tím, že dochází k dělbě práce uvnitř těchto různých oborů, rozdělují se individua, zabývající se společně určitou prací, zase na různé skupiny. Vzájemné postavení těchto jednotlivých skupin je podmíněno způsobem, jak se provozuje zemědělská, průmyslová a obchodní práce (patriarchální řád, otroctví, stavy, třídy). Při rozvinutějších stycích se tytéž vztahy objevují ve vzájemném poměru mezi různými národy.

Každému jednotlivému stupni vývoje dělby práce odpovídá určitá forma vlastnictví; tj. stupeň dělby práce určuje pokaždé i vzájemné vztahy individuí, pokud jde o materiál, nástroj a produkt práce.

První formou vlastnictví je kmenové vlastnictví.[5] Odpovídá nevyspělému stupni výroby, kdy se národ živí lovem a rybolovem, chovem dobytka nebo nanejvýš zemědělstvím, které ovšem předpokládá veliké množství neobdělávané půdy. Na tomto stupni je dělba práce ještě velmi málo vyvinuta a omezuje se na další rozšiřování samorostlé dělby práce, jak je dána v rodině. Proto se společenské členění omezuje jen na jisté rozšíření rodiny: patriarchální náčelníci kmene, pod nimi příslušníci kmene, nakonec otroci. Otroctví skryté v rodině se vyvíjí teprve pozvolna s růstem obyvatelstva a potřeb a s rozšiřováním vnějších styků, a to války i výměnného obchodu.

Druhou formou je antické obecní a státní vlastnictví, které vzniká zejména v důsledku spojení několika kmenů, smlouvou nebo dobytím, v *město*; přitom i nadále trvá otroctví. Vedle obecního vlastnictví se vyvíjí už i movité a později i nemovité soukromé vlastnictví, ale jako mimořádná forma podřízená obecnímu vlastnictví. Státní občané mají nad otroky, kteří pro ně pracují, moc jen jako celek a už proto jsou vázáni na formu obecního vlastnictví. Je to společné soukromé vlastnictví aktivních státních občanů, kteří

jsou vůči otrokům nuceni setrvávat v této prvobytné formě sdružení. Proto celá struktura společnosti na tomto základě a s ní i moc lidu upadají tou měrou, jak se vyvíjí zejména nemovité soukromé vlastnictví. Dělba práce je už vyspělejší. Setkáváme se už s protikladem mezi městem a venkovem, později s protikladem mezi státy představujícími zájmy měst a státy představujícími zájmy venkova a v městech samých zase s protikladem mezi průmyslem a námořním obchodem. Úplně je už vyvinut třídní vztah mezi občany a otroky.

Zdálo by se, že celému tomuto pojetí dějin odporuje skutečnost dobývání. Za hybnou sílu dějin platilo dosud násilí, válka, plenění, loupežná vražda atd. Musíme se tu omezit jen na hlavní body, a uvádíme proto jen zvlášť pádný příklad: zničení staré civilisace barbarským národem, a vytváření nové struktury společnosti, které na toto zničení navazuje a začíná úplně od počátku. (Řím a barbaři, feudální zřízení a Galie, východořímská říše a Turci.) U dobyvatelského barbarského národa je válka, jak jsme už předtím naznačili, ještě pravidelnou formou styků, které se používá tím horlivěji, čím víc s růstem obyvatelstva roste potřeba nových výrobních prostředků, a to při tradičním a pro ně jedině možném primitivním způsobu výroby. V Itálii naopak koncentrace pozemkového vlastnictví (způsobená nejen skupováním a zadlužováním, ale i přecházením jednotlivých majetků na dědice, neboť staré rody při velké rozmařilosti a malém počtu sňatků ponenáhlu vymíraly a jejich majetek připadal malému počtu vlastníků) a přeměna pozemků v pastviny (způsobená nejen obvyklými, dodnes platnými ekonomickými příčinami, ale i dovozem obilí, naloupeného i odváděného jako poplatek, a z toho plynoucím nedostatkem spotřebitelů pro italské obilí) vedly k tomu, že svobodné obyvatelstvo takřka vymizelo; také otroci znovu a znovu vymírali a bylo třeba je stále nahrazovat novými. Otroctví zůstávalo základem veškeré výroby. Plebejci, postavení mezi svobodnými a otroky, se nikdy nepozvedli nad úroveň lumpenproletariátu. Řím se vůbec nikdy nestal ničím víc než městem a se svými provinciemi měl skoro jen politické spojení; toto spojení mohly ovšem přerušit zase politické události.

S rozvojem soukromého vlastnictví tu poprvé vznikají tytéž

vztahy, s nimiž se zase setkáme u moderního soukromého vlastnictví, jenže v širším měřítku. Na jedné straně koncentrace soukromého vlastnictví, která v Římě začala velmi záhy (což dokazuje Liciniův zákon o půdě[6]) a od občanských válek a zejména za císařů velmi rychle postupovala; na druhé straně s tím souvisící přeměna plebejských drobných rolníků v proletariát, který se však při svém postavení mezi majetnými občany a otroky nikdy nemohl samostatně vyvíjet.

Třetí formou je feudální nebo stavovské vlastnictví. Pro starověk bylo východiskem *město* a jeho malé území, kdežto ve středověku to byl *venkov*. Tato změna východiska byla podmíněna tím, že tu byla malá hustota obyvatelstva rozptýleného po velkém území, která se příchodem dobyvatelů nijak zvlášť nezvětšila. Na rozdíl od Řecka a Říma začíná tedy feudální vývoj na mnohem rozlehlejším území, připraveném římskými výboji a rozšířením zemědělství, které s nimi bylo zpočátku spojeno. V posledních staletích zanikající římské říše a při jejím dobytí barbary byla zničena spousta výrobních sil; zemědělství upadalo, průmysl chátral pro nedostatek odbytu, obchod ochabl nebo byl násilně přerušen, ubylo venkovského i městského obyvatelstva. Z těchto poměrů, které tu byly od počátku, a ze způsobu organisace výbojů, podmíněného těmito poměry, se pod vlivem vojenské organisace Germánů vyvinulo feudální vlastnictví. Stejně jako kmenové a obecní vlastnictví, je i feudální vlastnictví založeno na pospolitosti, proti níž však jako přímo vyrábějící třída nestojí otroci, jako u antické pospolitosti, nýbrž nevolní drobní rolníci. Zároveň s plným rozvojem feudalismu přistupuje k tomu i protiklad k městům. Hierarchická struktura pozemkového vlastnictví a s tím souvisící ozbrojené družiny dávaly šlechtě moc nad nevolníky. Tato feudální struktura byla, stejně jako antické obecní vlastnictví, sdružením proti ovládané vyrábějící třídě; jen forma sdružení a vztah k bezprostředním výrobcům byly jiné, protože tu byly jiné výrobní podmínky.

Této feudální struktuře pozemkového vlastnictví odpovídalo ve *městech* korporativní vlastnictví, feudální organisace řemesla. Vlastnictví tu záleželo hlavně v práci každého jednotlivce. Nutnost sdružení proti sdružené loupeživé šlechtě, potřeba společných tržnic

v době, kdy průmyslník byl zároveň obchodníkem, rostoucí konkurence uprchlých nevolníků, kteří se hrnuli do vzkvétajících měst, feudální struktura celé země, to všechno vedlo ke vzniku *cechů*; ponenáhlu našetřené drobné kapitály jednotlivých řemeslníků a jejich stabilní počet při vzrůstajícím počtu obyvatelstva vedly k tomu, že vznikl vztah tovaryšů a učňů k mistrovi a vytvořil v městech podobnou hierarchii jako na venkově.

Za feudalismu záleželo tedy hlavní vlastnictví jednak ve pozemkovém vlastnictví, s nímž byla nerozlučně spjata práce nevolníků, jednak ve vlastní práci s malým kapitálem, který ovládal práci tovaryšů. Struktura obou forem vlastnictví byla podmíněna omezenými výrobními vztahy — nepatrným a primitivním obděláváním půdy a řemeslnou výrobou. Dělba práce byla za rozkvětu feudalismu nepatrná. V každé zemi byl protiklad mezi městem a venkovem; stavovská struktura byla ovšem velmi ostře vyhraněna, ale kromě dělení na knížata, šlechtu, duchovenstvo a rolníky na venkově a na mistry, tovaryše, učně a brzy i nádenickou chátru ve městech nedocházelo k žádné významné dělbě. V zemědělství ztěžovalo dělbu práce obdělávání půdy na malých parcelách, vedle něhož vznikal domácký průmysl u rolníků, v průmyslu vůbec neexistovala dělba práce uvnitř jednotlivých řemesel a jen nepatrná dělba mezi jednotlivými řemesly. Dělba mezi průmyslem a obchodem byla ve starších městech už dříve, v novějších se vyvinula teprve později, když města mezi sebou navázala styky.

Pro pozemkovou šlechtu i pro města bylo zapotřebí, aby větší země byly spojeny ve feudální království. Proto byl v čele organisace vládnoucí třídy, šlechty, všude monarcha.

Skutečnost je tedy taková: Určitá individua, určitým způsobem produktivně činná, vstupují do těchto určitých společenských a politických vztahů. Empirické zkoumání musí v každém jednotlivém případě empiricky a bez jakékoli mystifikace a spekulace prokázat souvislost společenské a politické struktury s výrobou. Společenská struktura i stát vznikají neustále z životního procesu určitých individuí; ale ne takových individuí, jak se snad jeví ve vlastní nebo cizí představě, nýbrž takových, jaká *skutečně* jsou, tj. jak působí, jak materiálně vyrábějí, tedy jak jsou činná za určitých

materiálních a na jejich libovůli nezávislých omezení, předpokladů a podmínek.*

Produkce idejí, představ, vědomí se nejprve bezprostředně prolíná s materiální činností a s materiálními styky lidí, je to řeč skutečného života. Tvoření představ, myšlení, duchovní styky lidí tu ještě přímo vyplývají z jejich materiálního postoje. Totéž platí o duchovní produkci, jak se zračí v řeči politiky, zákonů, morálky, náboženství, metafysiky atd. určitého národa. Lidé produkují své představy, ideje atd., ale skuteční, působící lidé, podmíněni určitým vývojem svých výrobních sil a jim odpovídajících styků až po jejich nejrozvinutější formy. Vědomí [Bewusstsein] nemůže být nikdy nic jiného než vědomé bytí [bewusstes Sein], a bytí lidí je jejich skutečný životní proces. Jestliže veškerá ideologie zobrazuje lidi a jejich vztahy jako camera obscura**, vzhůru nohama, vyplývá tento jev z jejich historického životního procesu stejně jako převrácení předmětů na sítnici vyplývá z jejich bezprostředně fysického životního procesu.

V naprostém protikladu k německé filosofii, která sestupuje z nebe na zem, stoupá se tu od země k nebi, tj. nevychází se tu z toho, co lidé říkají, co se domnívají, co si představují, ani z řečených, myšlených, vymyšlených, představovaných lidí, aby se odtud došlo k lidem z masa a krve; vychází se ze skutečně činných lidí a z jejich skutečného životního procesu se také vykládá vývoj ideologických odrazů a ozvuků tohoto životního procesu. I mlhavé výtvory v mozcích lidí jsou nutné sublimáty jejich materiálního životního procesu, který je možno empiricky zjistit a který je spjat s materiálními předpoklady. Tím ztrácejí morálka, náboženství, metafysika a všechna ostatní ideologie i formy vědomí, které jim

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Představy, které si tato individua vytvářejí, jsou buď představy o jejich vztahu k přírodě, nebo o jejich vzájemných vztazích, anebo o jejich vlastním uzpůsobení. Je zřejmé, že ve všech těchto případech jsou tyto představy vědomým výrazem — skutečným nebo ilusorním — jejich skutečných vztahů a činného uplatnění, jejich výroby, jejich styků, jejich společenské a politické organisace. Domnívat se opak je možné jen tehdy, předpokládá-li se vedle ducha skutečných, hmotně podmíněných individuí ještě nějaký zvláštní duch. Je-li vědomý výraz skutečných vztahů těchto individuí ilusorní, stavějí-li ve svých představách svou skutečnost vzhůru nohama, pak je to zase následek omezeného způsobu jejich materiálního činného uplatnění a jejich omezených společenských vztahů, které z toho vznikají.

** — temná komora. *(Pozn. red.)*

odpovídají, zdání samostatnosti. Nemají dějiny, nemají vývoj, nýbrž lidé, rozvíjející svou materiální výrobu a své materiální styky, mění s touto svou skutečností i své myšlení a produkty svého myšlení. Život není určován vědomím, nýbrž vědomí je určováno životem. Uvažujeme-li prvním způsobem, vycházíme z vědomí jako by bylo živým individuem, uvažujeme-li druhým způsobem, odpovídajícím skutečnému životu, vycházíme přímo ze skutečných živých individuí a na vědomí pohlížíme jen jako na *jejich* vědomí.

Tento způsob uvažování není bez předpokladů. Vychází ze skutečných předpokladů, ani na chvíli je neopouští. Jeho předpoklady jsou lidé, ne nějak fantasticky isolovaní a fixovaní, nýbrž v procesu svého skutečného empiricky názorného vývoje za určitých podmínek. Jakmile je zobrazen tento činný životní proces, přestávají být dějiny snůškou mrtvých faktů jako u empiriků, kteří jsou stále ještě abstraktní, anebo pomyslných akcí pomyslných subjektů jako u idealistů.

Tam, kde přestává spekulace, u skutečného života, začíná tedy skutečná, positivní věda, zobrazení praktického činného uplatnění, praktického vývojového procesu lidí. Přestávají fráze o vědomí, místo nich musí nastoupit skutečné vědění. Jakmile se začne zobrazovat skutečnost, ztrácí samostatná filosofie půdu pro svou existenci. Na její místo může nastoupit nanejvýš souhrn nejobecnějších závěrů, které se dají vyabstrahovat ze zkoumání historického vývoje lidí. Samy o sobě, odděleny od skutečných dějin, nemají tyto abstrakce vůbec žádnou cenu. Mohou sloužit jen k tomu, aby usnadňovaly uspořádání historického materiálu, aby naznačily pořadí jeho jednotlivých vrstev. Rozhodně ale nepodávají nějaký návod nebo schema, podle něhož by bylo možno přistřihovat dějinné epochy, jako to dělala filosofie. Potíž naopak začíná teprve tehdy, když se pustíme do zkoumání a pořádání materiálu, ať už z nějaké minulé epochy nebo ze současnosti, když začneme se skutečným zobrazením. K odstranění těchto obtíží jsou nutné předpoklady, které tu naprosto nemůžeme uvádět; vyplynou teprve ze studia skutečného životního procesu a činnosti individuí v každé epoše. Vybereme tu několik těchto abstrakcí, kterých používáme na rozdíl od ideologie, a osvětlíme je na historických příkladech.

[1.] *DĚJINY*

U Němců nezatížených předpoklady musíme začít tím, že konstatujeme první předpoklad veškeré lidské existence, tedy i veškerých dějin, totiž předpoklad, že lidé musí mít možnost žít, aby mohli „dělat dějiny"*. K životu je však především třeba jídlo a pití, obydlí, oděv a ještě některé jiné věci. Prvním historickým činem je tedy výroba prostředků k uspokojení těchto potřeb, produkce samotného materiálního života, a tento historický čin, základní podmínku veškerých dějin je nutno plnit každý den a každou hodinu, dnes stejně jako před tisíci a tisíci lety, aby se lidé alespoň udrželi naživu. I když se smyslovost, jako u svatého Bruna, redukuje třeba jen na minimum, na hůl, přece jen předpokládá činnost – výrobu té hole. Při každém pojetí dějin je tedy především nutno zkoumat tento základní fakt v celém jeho významu a v celém jeho rozsahu a přiznat mu význam, který mu náleží. Tohle, jak známo, Němci nikdy nedělali, proto u nich dějiny neměly nikdy *pozemskou* základnu, a proto také Němci nikdy neměli historiky. Francouzi a Angličané, i když souvislost tohoto faktu s tak zvanými dějinami pojímali jen krajně jednostranně, zejména pokud byli v zajetí politické ideologie, přece jen udělali první pokusy dát dějepisectví materialistickou základnu tím, že první psali dějiny občanské společnosti, dějiny obchodu a průmyslu.

Druhá věc je, že už sama první uspokojená potřeba, činnost k jejímu uspokojování a nástroj k jejímu uspokojení, k němuž se už dospělo, vedou k novým potřebám – a toto vytváření nových potřeb je první historický čin. Už na tom je vidět, z jakého ducha se rodí velká historická moudrost Němců, kteří tam, kde jsou v koncích s positivním materiálem a nemohou vyšťárat žádný theologický, politický ani literární nesmysl, nemluví už vůbec o dějinných událostech, nýbrž o událostech „doby předdějinné", ale přitom nám vůbec nevysvětlují, jak se z tohoto „předdějinného" nesmyslu dostaneme do skutečných dějin – ačkoli na druhé straně je tato „předdějinná doba" pravým rájem pro jejich historickou spekulaci,

* *Marxova poznámka na okraji: Hegel.* Geologické, hydrografické a jiné poměry. Lidská těla. Potřeba, práce.

neboť ta se tu cítí v bezpečí před zásahy „hrubého faktu", a může zde zároveň úplně popustit uzdu své spekulativní náruživosti a vytvářet i vyvracet na tisíce hypothes.

Třetím vztahem, který tu hned od začátku vstupuje do dějinného vývoje, je skutečnost, že lidé, kteří každodenně znovu vytvářejí svůj vlastní život, začínají vytvářet nové lidi, začínají se rozmnožovat — vztah mezi mužem a ženou, rodiči a dětmi, *rodina.* Tato rodina, která je zpočátku jediným sociálním vztahem, se později, když rozmnožené potřeby vytvářejí nové společenské vztahy a když větší počet lidí vytváří nové potřeby, stává vztahem podružným (ne ovšem v Německu), a proto je ji nutno zkoumat a vykládat na základě existujících empirických údajů, a ne z „pojmu rodiny", jak je to zvykem v Německu.* Tyto tři stránky sociální činnosti nelze ostatně pojímat jako tři různé stupně, nýbrž právě jen jako tři stránky, anebo, aby tomu v Německu spíše porozuměli, tři „momenty", které existovaly od samého počátku dějin a od doby prvních lidí a které se dodnes uplatňují v dějinách.

Produkce života, jednak vlastního života prací, jednak cizího života plozením, se hned jeví jako dvojitý vztah — jednak jako přirozený, jednak jako společenský vztah — společenský v tom smyslu, že se tím rozumí součinnost většího počtu individuí bez ohledu na to, za jakých podmínek, jakým způsobem a k jakému účelu. Z toho vysvítá, že určitý výrobní způsob nebo určitý průmyslový stupeň je vždy spojen s určitým způsobem součinnosti

* *Marxova a Engelsova poznámka:* Stavba domů. U divochů je docela samozřejmé, že každá rodina má vlastní jeskyni nebo chatrč, stejně jako u kočovníků má každá rodina zvláštní stan. S dalším rozvojem soukromého vlastnictví se toto oddělené domácí hospodářství stává ještě nezbytnějším. U zemědělských národů je společné domácí hospodářství stejně nemožné jako společné obdělávání půdy. Velkým pokrokem bylo vybudování měst. Ve všech dosavadních obdobích bylo zrušení oddělených domácích hospodářství, závislé na zrušení soukromého vlastnictví, nemožné už proto, že pro to nebyly materiální podmínky. Zřízení společného domácího hospodářství předpokládá rozvoj strojové výroby, využití přírodních sil a mnoha jiných výrobních sil — např. zavedení vodovodů, plynového osvětlení, parního vytápění atd., zrušení [rozdílu mezi] městem a venkovem. Bez těchto podmínek by se společné hospodaření samo nestalo ještě novou výrobní silou, nemělo by materiální základnu, spočívalo by na čistě teoretickém základě, tj. bylo by pouhým vrtochem a dospělo by jen ke klášternímu hospodářství. — Co bylo možné, ukazuje seskupování ve městech a budování společných budov pro jednotlivé určité účely (vězení, kasárny atd.). Že zrušení odděleného hospodaření je nerozlučně spjato s odstraněním rodiny, je nabíledni.

čili s určitým společenským stupněm, a že sám tento způsob součinnosti je „výrobní silou", že na množství lidem dostupných výrobních sil závisí stav společnosti a že tedy „dějiny lidstva" je nutno studovat a zpracovávat vždy v souvislosti s dějinami průmyslu a směny. Je však také jasné, proč je v Německu nemožné napsat takové dějiny, neboť Němcům k tomu chybí nejen schopnost koncepce a materiál, nýbrž i „smyslová jistota", a na druhém břehu Rýna si nelze tyto věci nijak ověřit, protože tam se už dějiny neodehrávají. Ukazuje se tedy už hned od začátku materialistická souvislost mezi lidmi, která je podmíněna potřebami a způsobem výroby a je tak stará jako lidstvo samo – souvislost, která na sebe bere stále nové formy a představuje tedy „dějiny", i když přitom neexistuje žádný politický ani náboženský nesmysl, který by ještě zvlášť držel lidi pohromadě.

Teprve teď, když jsme už uvážili čtyři momenty, čtyři stránky prvotních dějinných vztahů, zjišťujeme, že člověk má také „vědomí".* Ale ani to nemá hned od začátku jako „čisté" vědomí. „Duch" je hned od začátku provázen kletbou, že je „obtížen" hmotou, která se projevuje ve formě vlnění vrstev vzduchu, tónů, zkrátka řeči. Řeč je tak stará jako vědomí – řeč *je* praktické vědomí, existující i pro jiné lidi, tedy i pro mne samého teprve existující skutečné vědomí, a řeč vzniká, stejně jako vědomí, teprve z potřeby, z nevyhnutelnosti styku s druhými lidmi.** Kde existuje nějaký vztah, tam existuje pro mne, zvíře *„nemá vztah"* k ničemu a vůbec nemá žádný vztah. Pro zvíře jeho vztah k ostatním neexistuje jako vztah. Vědomí je tedy hned od počátku společenským produktem a zůstává jím, dokud vůbec existují lidé. Vědomí je ovšem zprvu pouze vědomím o *nejbližším* smyslovém okolí a vědomím omezené souvislosti s jinými osobami a věcmi mimo individuum dospívající k vědomí sebe sama; je to zároveň vědomí přírody, která zpočátku vystupuje vůči lidem jako naprosto cizí, všemohoucí a nedotknutelná moc, ke které se lidé chovají úplně tak jako zvířata, před kterou se pokorně sklánějí jako němá tvář; je to tedy čistě zvířecí vědomí přírody (přírodní náboženství).

* *Marxova poznámka na okraji:* Lidé mají dějiny, protože musí *produkovat* svůj život, a musí jej produkovat *určitým* způsobem: tato nutnost je dána jejich fysickým uzpůsobením; stejně i jejich vědomí.

** *Dále je v rukopise přeškrtnuto:* Můj vztah k mému okolí je mé vědomí.

Na první pohled je vidět: Toto přírodní náboženství čili tento určitý vztah k přírodě je podmíněn formou společnosti a naopak. Zde, jako všude jinde, se totožnost přírody a člověka projevuje i v tom, že omezený vztah lidí k přírodě podmiňuje omezené vztahy lidí mezi sebou a jejich omezené vzájemné vztahy podmiňují jejich omezený vztah k přírodě právě proto, že příroda takřka ještě vůbec není modifikována dějinami, a naproti tomu vědomí nutnosti stýkat se s okolními individui je počátkem vědomí toho, že člověk vůbec žije ve společnosti. Tento začátek je stejně zvířecí jako společenský život na tomto stupni vůbec, je to jen stádné vědomí, a člověk se od skopce liší jen tím, že má místo instinktu vědomí, anebo tím, že jeho instinkt je vědomý. Toto stádné nebo kmenové vědomí se dále vyvíjí a rozvíjí zvyšováním produktivity, růstem potřeb a rozmnožováním obyvatelstva, které je základem růstu produktivity i potřeb. Tím se vyvíjí dělba práce, která byla původně jen dělbou práce v pohlavním aktu, potom dělbou práce, která se vytváří sama sebou čili „samorostle" podle přirozených vloh (např. tělesné síly), potřeb, náhod atd. atd. Dělba práce se stává skutečně dělbou teprve od chvíle, kdy dochází k dělbě mezi hmotnou a duševní prací.* Od té chvíle si vědomí skutečně *může* namlouvat, že je něčím jiným než vědomím existující praxe, že *skutečně* něco představuje, aniž představuje něco skutečného — od té chvíle je vědomí schopno emancipovat se od světa a přejít k vytváření „čisté" teorie, theologie, filosofie, morálky atd. Ale i když se tato teorie, theologie, filosofie, morálka atd. dostanou do rozporu s existujícími vztahy, může k tomu dojít jedině tím, že se existující společenské vztahy dostaly do rozporu s existující výrobní silou — což ostatně v určitém národním okruhu vztahů může nastat i tím, že k rozporu nedochází v tomto národním okruhu, nýbrž mezi tímto národním vědomím a praxí jiných národů,** tj. mezi národním a obecným vědomím určitého národa (jak je tomu dnes v Německu).

Ostatně je úplně vedlejší, co provádí samo vědomí, ze všech těch hloupostí plyne pro nás jen jeden závěr, že mezi těmito třemi momenty, výrobní silou, stavem společnosti a vědomím, může

* *Marxova poznámka na okraji:* Sem patří první forma ideologů, *kněží.*
** *Marxova poznámka na okraji: Náboženství.* Němci s *ideologií* jako takovou.

a musí dojít k rozporu, protože *dělbou práce* je dána možnost, ba skutečnost, že duševní a hmotná činnost — že požitek a práce, výroba a spotřeba připadnou různým individuím, a protože možnost, aby se nedostávaly do rozporu, je jen v tom, že dělba práce bude zase odstraněna. Je ostatně samozřejmé, že „přízraky", „svazky", „vyšší bytost", „pojem", „považlivost" jsou jen idealistickým duchovním výrazem, představou zdánlivě isolovaného individua, představou velmi empirických pout a zábran, v jejichž rámci se pohybuje způsob produkce života a s ním spjatá forma styků.

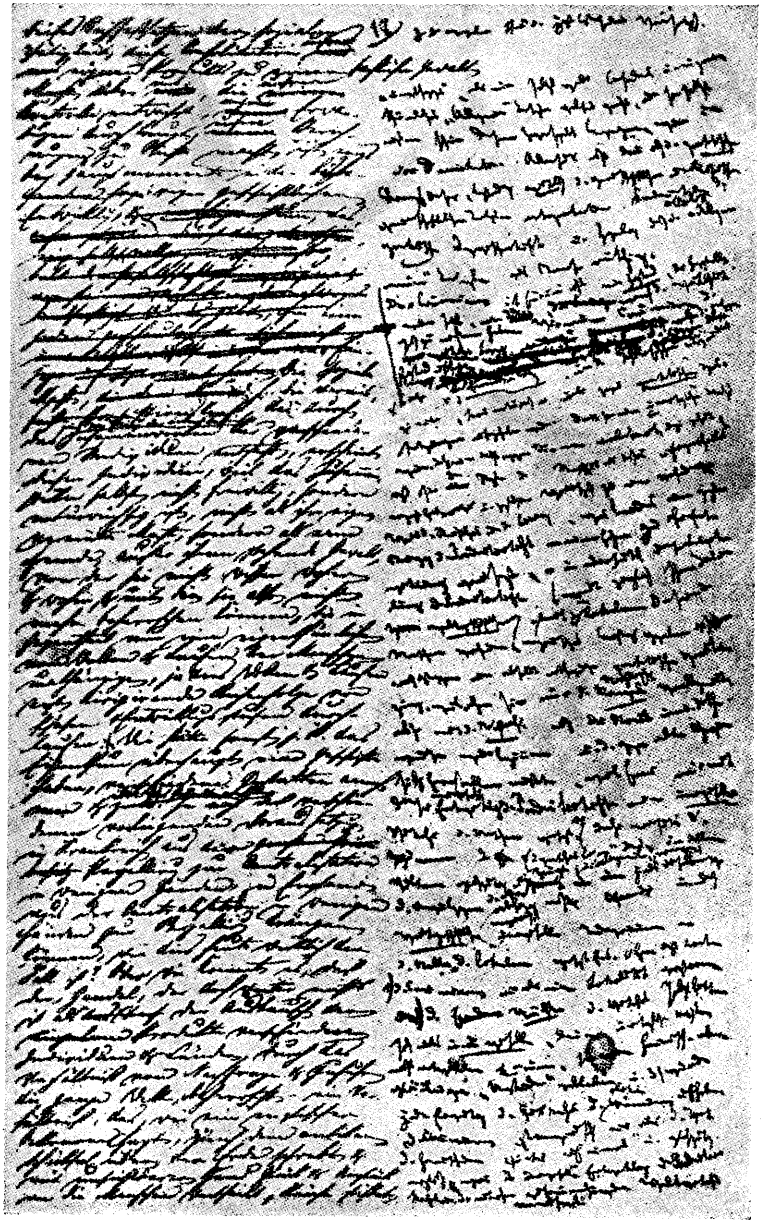
Dělbou práce, ve které jsou dány všechny tyto rozpory a která je zase sama založena na samorostlé dělbě práce v rodině a na rozdělení společnosti na jednotlivé, vzájemně protikladné rodiny — touto dělbou práce je zároveň dáno i *rozdělování* práce, a to *nerovné*, kvantitativní i kvalitativní rozdělování práce a jejích produktů, tedy vlastnictví, které je v zárodku, ve své první formě obsaženo již v rodině, kde žena a děti jsou mužovými otroky. Otroctví v rodině, ovšem ještě velmi primitivní, skryté, je první vlastnictví, které tu ostatně už úplně odpovídá definici moderních ekonomů, podle které je vlastnictví moc volně nakládat s cizí pracovní silou. Dělba práce a soukromé vlastnictví jsou ostatně totožné výrazy — v prvním se vzhledem k činnosti vyslovuje totéž, co se v druhém vyslovuje vzhledem k produktu činnosti.

Dále je dělbou práce dán zároveň i rozpor mezi zájmem jednotlivého individua nebo jednotlivé rodiny a společným zájmem všech individuí, která jsou spolu ve styku; a tento společný zájem neexistuje snad jen v představě, jako „obecné", nýbrž především ve skutečnosti jako vzájemná závislost individuí, mezi něž je práce rozdělena. A konečně nám dělba práce poskytuje zároveň první příklad toho, že dokud lidé žijí v prvobytné společnosti, dokud tedy existuje rozkol mezi zvláštním a společným zájmem, dokud tedy činnost není rozdělena dobrovolně, nýbrž živelně, stává se pro člověka jeho vlastní čin jakousi cizí silou, která stojí proti němu, která ho ujařmuje, místo aby ji sám ovládal. Jakmile se totiž práce začne dělit, má každý pro sebe určitý výlučný okruh činnosti, který je mu vnucen, z něhož se nemůže vymanit; je lovcem, rybářem nebo pastevcem anebo kritickým kritikem a musí jím zůstat,

nechce-li ztratit prostředky k životu — kdežto v komunistické společnosti, kde nikdo nemá nějaký výlučný okruh činnosti, nýbrž každý se může zdokonalovat v jakémkoli oboru, řídí společnost všeobecnou výrobu, a právě tím mi umožňuje, abych dnes dělal to, zítra ono, abych ráno lovil, odpoledne rybařil, večer se zabýval chovem dobytka, abych po jídle kritisoval, podle toho, na co mám zrovna chuť; a přitom se ze mne nikdy nestane lovec, rybář, pastevec ani kritik. Tato fixace sociální činnosti, tato konsolidace našeho vlastního produktu ve věcnou moc nad námi, která se vymyká naší kontrole, maří naše očekávání, zvrací naše výpočty, je jedním z hlavních momentů v dosavadním dějinném vývoji, a právě na základě tohoto rozporu mezi zvláštním a společným zájmem se společný zájem osamostatňuje v podobě *státu*, odtržen od skutečných zájmů jednotlivců i celku, a zároveň vystupuje jako ilusorní pospolitost. Ale vždy se to děje na reálném základě svazků, které jsou v každém rodinném a kmenovém konglomerátu, jako svazek tělesný a pokrevní, řeč, dělba práce ve větším měřítku a ostatní zájmy — a zvláště, jak později vyložíme, na základě tříd podmíněných dělbou práce, které se v každém takovémto houfu lidí diferencují a z nichž jedna vládne všem ostatním. Z toho vyplývá, že všechny boje uvnitř státu, boj mezi demokracií, aristokracií a monarchií, boj o volební právo atd. atd. nejsou nic jiného než ilusorní formy, v nichž se vedou skutečné boje mezi různými třídami (o čemž němečtí teoretikové nemají ani sebemenší potuchy, ačkoli v „Deutsch-Französische Jahrbücher" a ve „Svaté rodině"[7] k tomu dostali návod), a dále to, že každá třída usilující o panství, i když její panství, jak je tomu u proletariátu, je podmínkou zrušení veškeré staré formy společnosti a panství vůbec, musí si nejdříve vydobýt politickou moc, aby mohla svůj vlastní zájem zase prohlásit za obecný zájem, k čemuž je v první chvíli nucena. Právě proto, že individua sledují *jen* svůj zvláštní zájem, který pro ně není totožný s jejich společným zájmem, protože obecné je vůbec ilusorní forma pospolitosti, je tento společný zájem uplatňován zase jako nějaký zvláštní a speciální zájem „celku", „obecna", který je jim „cizí" a na nich „nezávislý", anebo se sami musí pohybovat v tomto rozporu, jako je tomu v demokracii. Na druhé straně pak i *praktický* boj těchto

zvláštních zájmů, které se *skutečně* ustavičně stavějí proti společným a ilusorním společným zájmům, vyvolává nutnost, aby ilusorní zájem „celku", „*obecna*" *prakticky* jako stát zasáhl do tohoto boje a brzdil jej. Součinnost těchto individuí není dobrovolná, nýbrž živelná, a proto sociální moc, tj. znásobená výrobní síla, vznikající touto součinností různých individuí, která je dána dělbou práce, se jim jeví ne jako jejich vlastní, spojená moc, nýbrž jako nějaká cizí síla mimo ně, o které nevědí, kde se vzala, kterou už tedy nemohou ovládat, která teď naopak prochází zvláštní řadou fází a vývojových stupňů, nezávislou na chtění a počínání lidí, ba dokonce toto chtění a počínání řídící.

Toto „*odcizení*", abychom stále mluvili řečí srozumitelnou filosofům, může být ovšem zrušeno jen za dvou *praktických* předpokladů. Musí se stát „nesnesitelnou" silou, tj. silou, proti které se lidé vzbouří; k tomu je třeba, aby z velké většiny lidstva udělalo masu lidí úplně „nemajetných", a zároveň je dostalo do rozporu s existujícím světem bohatství a vzdělání; to obojí předpokládá veliké zvýšení výrobní síly, vysoký stupeň jejího rozvoje — a za druhé je tento rozvoj výrobních sil (jímž je zároveň už dána empirická existence lidí ve *světodějném*, a ne už jen lokálním měřítku) naprosto nutným praktickým předpokladem i proto, že bez něho by se všeobecně rozšířil jen *nedostatek*, musel by tedy s *nouzí* zase začít i boj o to, čeho je nevyhnutelně zapotřebí k životu, a celé to staré svinstvo by muselo začít znovu, a dále proto, že jen na tomto universálním rozvoji výrobních sil jsou založeny *universální* styky mezi lidmi; proto tento rozvoj výrobních sil vede jednak k tomu, že u všech národů zároveň vzniká „nemajetná" masa (všeobecná konkurence), že každý z těchto národů se stává závislým na převratech druhých národů, a že konečně místo lokálních individuí vznikají *světodějná* individua, empiricky universální individua. Bez toho by 1. komunismus mohl existovat jen jako lokální jev, 2. *síly* styků by se nemohly vyvinout v síly *universální*, tedy nesnesitelné, nepřestaly by to být „okolnosti" úzkého okruhu, opředené pověrami, a 3. každé rozšíření styků by lokální komunismus smetlo. Komunismus je empiricky možný jen jako čin vládnoucích národů provedený „naráz" a současně, což předpokládá universální rozvoj



Stránka Marxova a Engelsova rukopisu „Německé ideologie".
Z kapitoly „Feuerbach"

výrobní síly a světové styky, souvisící s tímto rozvojem[8]. Jak by bylo jinak možné, aby například vlastnictví mělo vůbec nějaké dějiny, aby nabývalo různých forem, a aby třeba pozemkové vlastnictví mohlo na základě různých daných předpokladů vést ve Francii od parcelace k centralisaci v rukou nemnoha lidí a v Anglii od centralisace v rukou nemnoha lidí k parcelaci, jak se to dnes skutečně děje? Anebo čím to, že obchod, který přece není nic jiného než směna výrobků různých individuí a zemí, ovládá vztahem poptávky a nabídky celý svět — což je vztah, který se podle slov jednoho anglického ekonoma vznáší nad zemí jako antický osud a neviditelnou rukou rozdává lidem štěstí i neštěstí, zakládá říše a boří je, vyvolává vznik i zánik národů — zatímco se zrušením základny, totiž soukromého vlastnictví, s komunistickým uspořádáním výroby a v něm spočívajícím odstraněním cizoty, s níž přistupují lidé k vlastnímu výrobku, se moc vztahu poptávky a nabídky úplně rozplyne a lidé budou zase ovládat směnu, výrobu i způsob svých vzájemných vztahů?

Komunismus není pro nás *stav*, který by měl být nastolen, ani *ideál*, podle něhož se má řídit skutečnost. Komunismem nazýváme *skutečné* hnutí, které překoná nynější stav. Podmínky tohoto hnutí vyplývají z předpokladů, které existují v současné době. Ostatně masa lidí žijících *pouze* ze své práce — masa pracovní síly odtržené od kapitálu nebo od jakéhokoli byť omezeného uspokojování potřeb — a proto také ne už dočasná ztráta této práce samé jako zajištěného zdroje obživy, předpokládá v důsledku konkurence *světový trh*. Proletariát může tedy existovat jen ve *světodějném* měřítku, a stejně může i komunismus, jeho akce, vůbec mít jen „světodějnou" existenci; světodějná existence individuí, tj. existence individuí, která je bezprostředně spjata se světovými dějinami.

Forma styků, podmíněná výrobními silami, které existovaly na všech dosavadních historických stupních, a zároveň je zase podmiňující, je *občanská společnost*, jejímž předpokladem a základem, jak vyplývá už z toho, co jsme předtím řekli, je jednoduchá rodina a složená rodina, tak zvané kmenové zřízení; její bližší určení jsme předtím vyložili. Už z toho je vidět, že tato občanská společnost je skutečným ohniskem a arénou veškerých dějin, a zároveň

z toho vysvítá, jak protismyslné je dosavadní pojetí dějin, které zanedbává skutečné vztahy a omezuje se na halasné akce potentátů.*

Občanská společnost zahrnuje veškeré materiální styky individuí v rámci určitého stupně vývoje výrobních sil. Zahrnuje veškerý obchodní a průmyslový život na určitém stupni a v tomto smyslu přesahuje stát i národ, ačkoli se na druhé straně musí navenek zase uplatňovat jako národnost, ve vnitřním životě se musí organisovat jako stát. Název občanská společnost vznikl v osmnáctém století, kdy se vlastnické vztahy už vymanily ze starověké a středověké pospolitosti. Občanská společnost se jako taková vyvíjí teprve s buržoasií; ale společenská organisace vyvíjející se bezprostředně z výroby a styků, která za všech dob tvoří základnu státu a celé ostatní idealistické nadstavby, byla stále označována týmž jménem.

[2.] *O PRODUKCI VĚDOMÍ*

V dosavadních dějinách je ovšem právě tak empirickým faktem, že jednotlivá individua upadala s rozšiřováním činnosti ve světodějnou činnost stále víc do područí moci, která jim byla cizí (v tomto tlaku viděli ovšem také útisk tak zvaného světového ducha atd.), moci, která se stávala stále mohutnější, až se nakonec projevuje v podobě *světového trhu*. Ale stejně je empiricky doloženo i to, že až komunistická revoluce (o tom později) zvrátí nynější stav společnosti, čili až bude — což je totéž — zrušeno soukromé vlastnictví, rozplyne se tím i tato síla, tak tajuplná pro německé teoretiky, a osvobození každého jednotlivého individua se pak uskuteční tou měrou, nakolik se dějiny úplně změní v dějiny světové. Z toho, co bylo řečeno výše, je jasné, že skutečné duchovní bohatství individua závisí úplně na bohatství jeho skutečných vztahů. Teprve tím se jednotlivá individua osvobodí od různých nacionálních a lokálních zábran, dostanou se do praktického styku s produkcí celého světa (i s produkcí duchovní), a to jim umožní, aby nabyla schopnosti

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Dosud jsme především zkoumali jen jednu stránku lidské činnosti, *zpracovávání přírody* lidmi. Druhá stránka, *zpracovávání lidí lidmi*...

Původ státu a poměr státu k občanské společnosti.

užívat této všestranné produkce celého světa (všeho toho, co vytvořili lidé). *Všestranná* závislost, tato živelná forma *světodějné* součinnosti individuí, bude touto komunistickou revolucí přeměněna v kontrolu a vědomé ovládání těchto sil, které, ač vytvořeny vzájemným působením mezi lidmi, jim dosud imponovaly a ovládaly je jako síly naprosto cizí. Tento názor je pak možno zase pojímat spekulativně idealisticky, tj. fantasticky, jako „sebevytváření rodu" („společnost jakožto subjekt"), což může vést k představě posloupné řady mezi sebou souvisících individuí jako jednoho jediného individua, které je vykonavatelem mysteria, jímž vytváří samo sebe. Ukazuje se tu, že individua se sice dělají *navzájem*, fysicky i duchovně, ale nedělají sama sebe, ani v nesmyslu svatého Bruna, ani ve smyslu „Jedince", „hotového" muže.

Toto pojetí dějin spočívá tedy v tom, že vykládá skutečný výrobní proces, a to na základě materiální výroby bezprostředního života, a že formu styků, spjatou s tímto způsobem výroby a jím vytvořenou, tedy občanskou společnost na jejích různých stupních chápe jako základnu veškerých dějin a líčí ji jednak v její činnosti jako stát, jednak z ní vysvětluje všechny různé teoretické výtvory a formy vědomí, náboženství, filosofii, morálku atd. atd., a sleduje proces jejich vzniku na této základně, což potom samozřejmě také umožňuje znázornit věc v její celistvosti (a proto i vzájemné působení těchto různých stránek na sebe). Toto pojetí nehledá, jako idealistické pojetí dějin, v každém období nějakou kategorii, nýbrž zůstává neustále na *půdě* skutečných dějin, nevykládá praxi z ideje, vykládá ideové výtvory z materiální praxe, a dochází tak k závěru, že všechny formy a produkty vědomí je možno zrušit ne duchovní kritikou, ne tím, že je převedeme na „sebeuvědomění" nebo proměníme v „strašidlo", „přízraky", „vrtochy" atd., nýbrž jen praktickým převratem reálných společenských vztahů, z nichž tyto idealistické tlachy vzešly — dochází také k závěru, že ne kritika, nýbrž revoluce je hybnou silou dějin i náboženství, filosofie a veškeré ostatní teorie. Toto pojetí dějin ukazuje, že dějiny nekončí tím, že se mění v „sebeuvědomění" jako „duch z ducha", nýbrž že v nich je na každém stupni už napřed nějaký materiální výsledek, nějaký souhrn výrobních sil, historicky vytvořený vztah k přírodě a vzá-

jemný vztah mezi individui, souhrn, který každé generaci předává generace předchozí, masa výrobních sil, kapitálů a okolností, které si sice nová generace na jedné straně přizpůsobuje, ale které této generaci zase předpisují její vlastní životní podmínky a dávají jí určitý vývoj, zvláštní charakter — že tedy okolnosti jsou vytvářeny lidmi, stejně jako jsou lidé vytvářeni okolnostmi. Tento souhrn výrobních sil, kapitálů a forem sociálních styků, které přejímá každé individuum a každá generace jako něco daného, je reálný základ toho, co si filosofové představovali jako „substanci" a „podstatu člověka", co oslavovali i potírali, reálný základ, kterému v jeho účincích a vlivech na vývoj lidí ani v nejmenším nevadí, že se tito filosofové proti němu bouří v podobě „sebeuvědomění" a „Jedinců". Tyto životní podmínky, které tu každá generace nachází hotové, rozhodují také o tom, zda revoluční otřes, periodicky se opakující v dějinách, bude či nebude mít tolik síly, aby vyvrátil základnu všeho, co tu je, a nejsou-li dány tyto materiální prvky totálního převratu, totiž jednak dané výrobní síly, jednak nevytvořila-li se revoluční masa, která by se bouřila nejen proti jednotlivým podmínkám dosavadní společnosti, nýbrž proti samé dosavadní „produkci života", proti „celkové činnosti", na které byla tato společnost založena — pak je pro praktický vývoj úplně lhostejné, zda *idea* tohoto převratu byla vyslovena už stokrát — jak to dokazují dějiny komunismu.

Celé dosavadní pojetí dějin tuto skutečnou základnu dějin buď úplně opomíjelo, nebo ji pokládalo jen za něco vedlejšího, co vůbec nesouvisí s průběhem dějin. Podle tohoto pojetí je nutno psát dějiny vždy podle měřítka, které je mimo ně; skutečná produkce života se jeví jako prehistorická, kdežto to, co je historické, se jeví jako něco odděleného od všedního života, jako něco mimo svět a nad světem. Tím je z dějin vyloučen vztah lidí k přírodě, a tak se vytváří protiklad mezi přírodou a dějinami. Proto mohlo dosavadní pojetí vidět v dějinách jen politickou činnost potentátů a náboženské, vůbec teoretické boje, a zejména při zkoumání každé historické epochy muselo *sdílet ilusi této epochy*. Nějaká epocha si na příklad o sobě myslí, že je určována čistě „politickými" nebo „náboženskými" pohnutkami, ačkoli „náboženství" i „politika" jsou jen

formy jejích skutečných pohnutek, a dějepisec této epochy přejímá toto mínění. „Domnění", „představa" těchto určitých lidí o jejich skutečné praxi se mění v jedině určující a aktivní sílu, která ovládá a určuje praxi těchto lidí. Jestliže primitivní forma dělby práce, jak se vyskytuje u Indů a Egypťanů, vyvolává ve státě a v náboženství těchto národů kastovnictví, myslí si historik, že kastovnictví je síla, která vytvořila tuto primitivní společenskou formu. Francouzi a Angličané se alespoň opírají o politickou ilusi, která je ještě tak nejblíže skutečnosti, ale Němci se pohybují v oblasti „čistého ducha" a náboženskou ilusi povyšují na hybnou sílu dějin. Hegelova filosofie dějin je poslední, k svému „nejčistšímu výrazu" dovedený důsledek celého tohoto německého dějepisectví, ve kterém nejde o skutečné, ba ani o politické zájmy, nýbrž o čisté myšlenky, jež se ovšem i svatému Brunovi musí potom jevit jako řada „myšlenek", z nichž jedna požírá druhou a každá nakonec zaniká v „sebeuvědomění"; a tím spíše svatému Maxu Stirnerovi, který o skutečných dějinách neví vůbec nic, se tento historický průběh musel jevit jen jako historie o „rytířích", loupežnících a strašidlech, před jejichž zjeveními se samozřejmě může spasit jen s pomocí „bezbožnosti", „oproštěnosti od svátostí".* Toto pojetí je skutečně náboženské, z původního člověka, z něhož vycházejí celé dějiny, udělalo náboženského člověka a v tomto svém mylném domnění nahrazuje skutečnou produkci životních prostředků a samého života produkcí náboženských fantasií. Celé toto pojetí dějin i se svým rozkladem a z toho vyplývajícími rozpaky a pochybnostmi je pouze *národní* záležitost Němců a má jen *lokální* význam pro Německo, jako například důležitá, v poslední době často probíraná otázka: jak vlastně „dospět z říše boží do říše člověka", jako by tato „říše boží" někdy existovala jinde než ve fantasii a jako by ti učení pánové nebyli ustavičně žili, aniž to tuší, v „říši člověka", ke které teď hledají cestu, a jako by vědecká kratochvíle (nic víc to totiž není), pokoušející se vysvětlit kuriosnost těchto mlhavých teoretických výtvorů, nespočívala právě naopak v tom, že jejich vznik

* *Marxova poznámka na okraji:* Tak zvané *objektivní* dějepisectví záleželo právě v tom, že pojímalo dějinné poměry odděleně od činnosti. Reakční charakter.

lze odvodit ze skutečných pozemských vztahů. U těchhle Němců jde vůbec vždy o to, že proměňují nesmysl, na který narazili, v nějaký jiný výmysl, tj. že předpokládají, že celý tento nesmysl má vůbec nějaký zvláštní *smysl*, který je třeba vypátrat, kdežto ve skutečnosti jde jen o to, vysvětlit tyto teoretické fráze z existujících skutečných vztahů. Skutečného, praktického zrušení těchto frází, odstranění těchto představ z vědomí lidí se dosáhne, jak jsme si už řekli, změněnými okolnostmi, a ne teoretickými dedukcemi. Pro masu lidí, tj. pro proletariát, tyto teoretické představy neexistují, není je tedy třeba pro ně rušit, a pokud tato masa kdy nějaké teoretické představy měla, například náboženství, zrušily je už dávno okolnosti.

Že tyto otázky a tato řešení mají čistě národní charakter, projevuje se navíc i v tom, že tito teoretikové si docela vážně myslí, že snad smyšlenky, jako „Bohočlověk", „Člověk" atd., vévodily jednotlivým epochám dějin — svatý Bruno dochází dokonce až k tvrzení, že prý jen „kritika a kritikové dělali dějiny" — a když se sami pustí do historických konstrukcí, přeskakují v největším chvatu všechno, co bylo před nimi, a od „mongolství" přecházejí hned k dějinám vskutku „obsažným", totiž k historii „Hallische" a „Deutsche Jahrbücher"[9] a k rozkladu hegelovské školy ve všeobecnou hádanici. Zapomíná se na všechny ostatní národy, na všechny skutečné události, theatrum mundi* se omezuje na knižní trh v Lipsku a na sváry mezi „Kritikou", „Člověkem" a „Jedincem". Pokud se snad teorie někdy začne zabývat skutečně historickými thematy, jako například osmnáctým stoletím, podávají teoretikové jen dějiny představ odtržených od faktů a praktických procesů, na kterých jsou založeny, a i to jen s úmyslem vylíčit tuto dobu jako nedokonalý přípravný stupeň, jako ještě omezeného předchůdce opravdové historické doby, tj. doby boje německých filosofů v letech 1840—1844. Dřívější dějiny se tedy píší jen za tím účelem, aby se tím víc zaskvěla sláva nějaké nehistorické osoby a jejích fantasií, a tomuto účelu ovšem odpovídá, že se nechávají bez povšimnutí všechny skutečně historické události, dokonce i skutečně historické zásahy politiky do dějin, a místo toho se předkládá

* — divadlo světa, zde ve smyslu: celý svět. *(Pozn. red.)*

vyprávění založené ne na studiu, nýbrž na konstrukcích a literárních klepech — jak to udělal svatý Bruno ve svých „Dějinách osmnáctého století“[10], které už zatím upadly v zapomenutí. Tito nafoukaní a chvástaví kramáři s myšlenkami, kteří si myslí, že jsou neskonale povzneseni nad všechny nacionální předsudky, jsou tedy v praxi ještě mnohem nacionálnější než pivní šosáci, kteří blouzní o jednotě Německa. Činy jiných národů nejsou pro ně dějiny, žijí v Německu po německu a pro Německo, z písně o Rýně[11] dělají duchovní píseň a Elsaska a Lotrinska dobývají tím, že místo francouzského státu vykrádají francouzskou filosofii, místo francouzských provincií germanisují francouzské myšlenky. Pan Venedey je učiněný kosmopolita proti svatému Brunovi a svatému Maxovi, kteří v podobě světovlády teorie hlásají světovládu Německa.

Tato analysa také ukazuje, jak velkého omylu se dopouští Feuerbach, když se označuje („Wigands Vierteljahrsschrift“, 1845, Bd. 2)[12] za „obyčejného člověka“ a na základě toho se prohlašuje za komunistu, mění toto označení v predikát člověka jako takového, a myslí si tedy, že slovo komunista, které v dnešním světě označuje přívržence určité revoluční strany, může zase změnit v pouhou kategorii. Z celé Feuerbachovy dedukce pokud jde o vzájemný vztah lidí vyplývá jen jedno, a to, že lidé potřebují a *vždy potřebovali* jeden druhého. Chce lidem vštípit vědomí o této skutečnosti, chce tedy, stejně jako ostatní teoretikové, vytvořit jen správné vědomí o nějaké *již existující* skutečnosti, kdežto skutečnému komunistovi jde o to, aby to, co existuje, zvrátil. Uznáváme ostatně, že Feuerbach tím, že se snaží vytvořit vědomí právě o této skutečnosti, dochází tak daleko, kam až vůbec může dojít teoretik, aniž přestává být teoretikem a filosofem. Je však charakteristické, že svatý Bruno a svatý Max ihned dosazují Feuerbachovu představu komunisty na místo skutečného komunisty; dělají to částečně už proto, aby i proti komunismu mohli bojovat jako proti „duchu z ducha“, jako proti filosofické kategorii, jako proti rovnocennému soupeři — a svatý Bruno to dělá navíc i z pragmatických zájmů. Jako příklad toho, jak Feuerbach, stále ještě v souhlasu s našimi odpůrci, uznává a zároveň nepoznává to, co tu je, připomínáme místo z „Filosofie budoucnosti“[13], kde vykládá, že bytí nějaké věci nebo člověka je

zároveň jeho podstata, že určité vztahy existence, určitý způsob života a určitá činnost živočišného nebo lidského individua jsou to, v čem jeho „podstata" dochází uspokojení. Každá výjimka je tu výslovně pojata jako nešťastná náhoda, jako něco nenormálního, co nelze změnit. Jestliže tedy miliony proletářů nejsou ani dost málo spokojeny ve svých životních poměrech, jestliže jejich „bytí" [...]*

[...] ve skutečnosti a pro *praktického* materialistu, tj. pro *komunistu*, jde o to, revolucionovat existující svět, prakticky se chopit věcí, které tu byly už předtím, a změnit je. I když se u Feuerbacha takové názory občas objeví, nejsou nikdy víc než ojedinělá tušení a mají na všeobecný způsob jeho nazírání příliš nepatrný vliv, než aby se mohly považovat za víc než za zárodky schopné vývoje. Feuerbachovo „pojetí" smyslového světa se na jedné straně omezuje na pouhé nazírání tohoto světa a na druhé straně na pouhý cit, říká „člověk jako takový" místo „skuteční historičtí lidé". „Člověk *po výtce*" je realiter** „Němec". V prvním případě, při *nazírání* smyslového světa, naráží nutně na věci, které jsou v rozporu s jeho vědomím i cítěním, které narušují jím předpokládanou harmonii všech částí smyslového světa a zejména člověka s přírodou.*** Aby je odstranil, musí se potom utéci k jakémusi dvojitému nazírání, mezi jakýmsi světským, obyčejným nazíráním, které postihuje u věcí jen to, co je „nabíledni", a vyšším, filosofickým nazíráním, které postihuje „pravou podstatu" věcí. Nevidí, že smyslový svět, který ho obklopuje, není nic bezprostředně daného, co existuje od věčnosti, co je stále stejné, nýbrž že je to produkt průmyslu a stavu společnosti, a to v tom smyslu, že je to produkt historický, výsledek činnosti mnoha generací, z nichž každá stála na ramenou předešlé, rozvíjela dál jeho průmysl i jeho styky, přizpůsobovala jeho sociální řád změněným potřebám. Dokonce i předměty nejjednodušší „smyslové jistoty" jsou mu dány jen společenským vývojem, průmyslem

* Zde je v rukopise mezera. *(Pozn. red.)*

** — ve skutečnosti. *(Pozn. red.)*

*** *Marxova a Engelsova poznámka:* Chyba není v tom, že Feuerbach podřizuje to, co je nabíledni, totiž smyslové *zdání*, smyslové skutečnosti, kterou lze konstatovat přesnějším zkoumáním smyslových faktů, nýbrž v tom, že se nakonec nedovede vypořádat se smyslovostí, aniž by na ni pohlížel „očima", tj. „brýlemi" *filosofa*.

a obchodními styky. Třešeň, jako téměř všechny ovocné stromy, byla, jak známo, přenesena do našeho pásma teprve před několika staletími *obchodem*, a byla tedy dána Feuerbachově „smyslové jistotě" teprve *prostřednictvím* této činnosti určité společnosti v určité době.

V tomto pojetí věcí, jaké skutečně jsou a jak se skutečně udály, se ostatně, jak ještě zřetelněji ukážeme v dalším výkladu, každý hlubokomyslný filosofický problém docela prostě mění v empirický fakt. Například důležitá otázka vztahu člověka k přírodě (anebo dokonce, jak říká Bruno [str. 110][14], „protikladů v přírodě a v dějinách", jako by to byly dvě od sebe oddělené „věci", jako by člověk neměl vždy co dělat s historickou přírodou a přirozenou historií), otázka, z níž vznikla všechna ta „nezbadatelně vznešená díla" o „substanci" a „sebeuvědomění", odpadne sama sebou, dojde-li se k poznání, že tolik velebená „jednota člověka s přírodou" existovala v průmyslu odjakživa a že v každé epoše vypadala jinak, podle toho, zda se průmysl více nebo méně rozvíjel, stejně jako „boj" člověka s přírodou, dokud se jeho výrobní síly nerozvíjely na příslušné základně. Průmysl a obchod, výroba a směna životních potřeb podmiňují rozdělení, rozčlenění různých společenských tříd a jsou jimi zase podmiňovány co do způsobu, jak jsou provozovány — tak vidí Feuerbach například v Manchesteru továrny a stroje, kde před sto lety bylo vidět jen kolovraty a tkalcovské stavy, nebo objevuje v Campagna di Roma jen pastviny a bažiny, kde by byl za časů Augustových našel vinice a vily římských kapitalistů. Feuerbach hovoří zejména o nazírání přírodní vědy, zmiňuje se o tajemstvích, která může odhalit jen oko fysika a chemika; ale kde by byla přírodní věda bez průmyslu a obchodu? Vždyť i této „čisté" přírodní vědě dává účel i materiál teprve obchod a průmysl, smyslová činnost lidí. Tato činnost, tato ustavičná smyslová práce a tvorba, tato produkce, je základnou celého smyslového světa, jak dnes existuje, tou měrou, že kdyby byla přerušena třeba jen na rok, shledal by Feuerbach obrovskou změnu nejen v přírodním světě, nýbrž velmi brzy by postrádal i celý svět lidí a svoji vlastní nazírací schopnost, ba i svou vlastní existenci. Priorita vnější přírody zůstává přitom ovšem zachována; to všechno se ovšem nedá aplikovat na

prvotní lidi, které stvořila generatio aequivoca*; ale toto rozlišování má smysl jen potud, pokud bereme v úvahu člověka, který se už odlišuje od přírody. Ostatně tato příroda, která existovala před lidskými dějinami, není přece příroda, ve které žije Feuerbach, je to příroda, která dnes už nikde neexistuje, leda snad na jednotlivých australských korálových ostrovech vzniklých v novější době, která tedy neexistuje ani pro Feuerbacha.

Feuerbach má ovšem proti „čistým" materialistům velkou přednost; chápe, že i člověk je „smyslový předmět"; ale nehledě k tomu, že ho pojímá jen jako „smyslový předmět", ne jako „smyslovou činnost", protože ani zde nepřekračuje rámec teorie, nepojímá lidi v jejich dané společenské souvislosti, v životních podmínkách, v jakých dnes žijí a které z nich udělaly to, co jsou — nikdy nedochází ke skutečně existujícím, činným lidem, nýbrž zastavuje se u abstrakta „člověk" a zmůže se jen na to, že uznává „skutečného, individuálního člověka z masa a krve" jen v citu, tj. nezná jiné „lidské vztahy" „člověka k člověku" než lásku a přátelství, a to ještě idealisované. Nekritisuje vůbec nynější životní vztahy. Nedospívá tedy nikdy k tomu, aby pojal smyslový svět jako veškerou živou smyslovou *činnost* individuí tvořících tento svět, a proto je nucen, vidí-li například místo zdravých lidí hromadu krtičnatých, zedřených a souchotinářských hladových chudáků, hledat útočiště ve „vyšším nazírání" a v pomyslném „vyrovnávání v rodu", musí tedy upadnout zpátky do idealismu právě tam, kde komunistický materialista vidí nutnost a zároveň podmínku přetvoření průmyslu i společenské struktury.

Pokud je Feuerbach materialistou, nenacházíme u něho dějiny, a pokud se zabývá dějinami, není materialistou. Mezi materialismem a dějinami zeje u něho propast, což ostatně vysvítá už z toho, co bylo řečeno.**

Dějiny nejsou nic jiného než sled jednotlivých generací, z nichž

* — prvotní plození; nepohlavní vznik organických bytostí z organických i neorganických látek. *(Pozn. red.)*

** *Dále je v rukopise proškrtnuto:* A jestliže se tu přece jen blíže zabýváme dějinami, pak je to proto, že Němci jsou zvyklí představovat si při slovech dějiny a dějinný všechno možné, jen ne to, co je skutečné; skvělou ukázkou toho je zejména „kazatelsky výmluvný" svatý Bruno.

každá těží z materiálu, kapitálů, výrobních sil, které jí odkázaly všechny předchozí generace, pokračuje tedy jednak za úplně změněných okolností v tradiční činnosti, jednak úplně změněnou činností modifikuje staré okolnosti, což se dá ovšem spekulativně zkomolit v tom smyslu, že z pozdějších dějin se dělá účel, k němuž směřovaly dřívější dějiny, například se tvrdí, že účelem objevení Ameriky bylo, aby přispělo k vypuknutí francouzské revoluce, a tak se potom dějinám určují jejich zvláštní účely a stává se z nich „osoba vedle jiných osob" (jako jsou: „Sebeuvědomění, Kritika, Jedinec" atd.), zatímco to, co je označováno slovy „určení", „účel", „zárodek", „idea" dřívějších dějin, není nic víc než abstrakce pozdějších dějin, abstrakce aktivního vlivu, jakým dřívější dějiny působí na dějiny pozdější.

Čím víc se pak během tohoto vývoje rozšiřují jednotlivé okruhy, které na sebe navzájem působí, čím víc prvotní isolovanost jednotlivých národností mizí díky vyspělému způsobu výroby, rozvinutým stykům a tedy i díky živelně vznikající dělbě práce mezi různými národy, tím víc se dějiny stávají světovými dějinami, takže je-li například v Anglii vynalezen stroj, který v Indii a v Číně připraví nesčetné dělníky o obživu a způsobí převrat celé formy existence těchto říší, stává se tento vynález světodějným faktem; anebo že cukr a káva prokázaly v devatenáctém století svůj světodějný význam tím, že nedostatek těchto výrobků, způsobený Napoleonovým kontinentálním systémem[15], přiměl Němce k povstání proti Napoleonovi, a stal se tak reálnou základnou slavných osvobozovacích válek z roku 1813. Z toho plyne, že tato přeměna dějin ve světové dějiny není snad pouhý abstraktní čin „sebeuvědomění", světového ducha nebo jiného takového metafysického přízraku, nýbrž úplně materiální, empiricky prokazatelný čin, takový čin, o kterém každé individuum podává důkaz celým svým jednáním, tím, jak jí, pije a jak se obléká.

Myšlenky vládnoucí třídy jsou v každé epoše vládnoucími myšlenkami, tj. třída, která je vládnoucí *materiální* silou společnosti, je zároveň její vládnoucí *duchovní* silou. Protože vládnoucí třída má k disposici prostředky materiální produkce, disponuje zároveň prostředky duchovní produkce, takže si tím zároveň zpravidla podří-

zuje myšlenky těch, kterým chybějí prostředky duchovní produkce. Vládnoucí myšlenky nejsou nic jiného než ideový výraz vládnoucích materiálních vztahů, jsou to vládnoucí materiální vztahy pojaté jako myšlenky; je to tedy výraz vztahů, které právě z jedné třídy dělají třídu vládnoucí, tedy myšlenky jejího panství. Individua, z nichž se skládá vládnoucí třída, mají mimo jiné i vědomí, a proto myslí; pokud tedy vládnou jako třída a pokud určují v celém rozsahu určitou epochu dějin, je samozřejmé, že to činí se vším všudy, že tedy mimo jiné vládnou i jako myslící, jako tvůrci myšlenek, že řídí produkci a distribuci myšlenek své epochy; že tedy jejich myšlenky jsou vládnoucími myšlenkami epochy. Např. v době a v zemi, kde o vládu bojuje královská moc, aristokracie a buržoasie, kde je tedy vláda rozdělena, ukazuje se jako vládnoucí myšlenka doktrína o rozdělení mocí, která je pak prohlašována za „věčný zákon".

Dělba práce, o které jsme už dříve (str. 45—47) zjistili, že je to jedna z hlavních sil dosavadních dějin, se pak projevuje i u vládnoucí třídy jako dělba mezi duševní a hmotnou prací, takže uvnitř této třídy vystupuje jedna část jako myslitelé této třídy (aktivní tvořiví, konceptivní ideologové této třídy, kteří si za hlavní pramen obživy zvolili vytváření a rozvíjení iluse této třídy o sobě samé), kdežto druzí mají k těmto myšlenkám a ilusím spíše trpný a receptivní postoj, protože jsou aktivními členy této třídy ve skutečnosti a mají méně času k tomu, aby si vytvářeli sami o sobě iluse a myšlenky. V rámci této třídy se z tohoto jejího rozštěpení může vyvinout dokonce určitá protikladnost a nepřátelství mezi těmito dvěma částmi, ale tato protikladnost sama sebou přestává, jakmile dojde k praktické kolisi, kdy je ohrožena sama třída, a tehdy ovšem mizí i zdání, že snad vládnoucí myšlenky nejsou myšlenkami vládnoucí třídy a že mají moc odlišnou od moci této třídy. Existence revolučních myšlenek v určité epoše předpokládá už existenci revoluční třídy, o jejíchž předpokladech bylo už dříve (str. 46—49) řečeno, co bylo třeba.

Jestliže při zkoumání průběhu dějin oddělíme myšlenky vládnoucí třídy od vládnoucí třídy, osamostatníme-li je, zjistíme-li pouze, že v určitém údobí vládly ty či ony myšlenky, a nevšímáme

si přitom podmínek produkce těchto myšlenek a jejich producentů, pomineme-li tedy základ těchto myšlenek, totiž individua a světové poměry, můžeme pak například říci, že po dobu, kdy vládla aristokracie, vládly pojmy čest, věrnost atd., za vlády buržoasie pojmy svoboda, rovnost atd. Sama vládnoucí třída si to většinou myslí. Toto pojetí dějin, které je společné všem dějepiscům zejména od osmnáctého století, musí nevyhnutelně narazit na jev, že vládnou stále abstraktnější myšlenky, tj. myšlenky, které na sebe stále víc berou formy obecnosti. Každá nová třída, která nastoupí na místo třídy, jež vládla před ní, je totiž nucena již proto, aby dosáhla svého cíle, vydávat svůj zájem za společný zájem všech členů společnosti, což znamená v oblasti myšlení: musí svým myšlenkám dát formu obecnosti, musí je vydávat za jedině rozumné, všeobecně platné myšlenky. Revolucionující třída, už proto, že stojí proti nějaké *třídě*, vystupuje hned od začátku ne jako třída, nýbrž jako představitelka celé společnosti, předstupuje před společnost jako celá její masa stojící proti jediné, vládnoucí třídě.* Může takto vystupovat proto, že zpočátku její zájem skutečně ještě souvisí se společným zájmem všech ostatních nevládnoucích tříd, a to proto, že se pod tlakem dosavadních poměrů ještě nemohl vyvinout ve zvláštní zájem zvláštní třídy. Proto má z jejího vítězství prospěch i mnoho jednotlivců z ostatních tříd, které nedosáhly moci, ale jen potud, pokud jim umožňuje, aby se povznesli do vládnoucí třídy. Když francouzská buržoasie svrhla vládu aristokracie, umožnila tím mnoha proletářům, aby se povznesli nad proletariát, ale jen potud, pokud se z nich stali buržoové. Proto každá nová třída uskutečňuje svou vládu jen na širší základně, než jakou měla vláda třídy, která vládla do té doby, později se však vyvíjí tím ostřejší a hlubší protiklad mezi nevládnoucí třídou a třídou, která teď vládne. Obojím je podmíněno to, že boj vedený proti této nové vládnoucí třídě směřuje zase k rozhodnější, radikálnější negaci dosavadních společenských poměrů, než jak to bylo možné u všech dosavadních tříd usilujících o vládu.

* *Marxova poznámka na okraji:* Obecnost odpovídá 1. třídě contra stavu, 2. konkurenci, světovým stykům atd., 3. velké početnosti vládnoucí třídy, 4. ilusi *společných* zájmů. Zpočátku je tato iluse pravdivá, 5. omylu ideologů a dělbě práce.

Celé toto zdání, že snad vláda určité třídy je jen vláda jistých myšlenek, se ovšem samo zhroutí, jakmile vláda tříd přestane být vůbec formou společenského řádu, jakmile už tedy nebude zapotřebí vydávat nějaký zvláštní zájem za zájem obecný anebo „obecné" za vládnoucí.

Jakmile se jednou vládnoucí myšlenky oddělí od vládnoucích individuí a především od vztahů, které vznikají z daného stupně způsobu výroby, a jakmile se tak dojde k závěru, že v dějinách vždycky vládnou myšlenky, je velmi snadné abstrahovat si z těchto různých myšlenek „myšlenku jako takovou", ideu atd. jako to, co vládne dějinami, a pojímat tedy všechny tyto jednotlivé myšlenky a pojmy jako „sebeurčení" pojmu jako takového, který se vyvíjí v dějinách. Pak je také přirozené, že všechny vztahy lidí je možno odvodit z pojmu člověka, z člověka v představě, z podstaty člověka, z člověka jako takového. To dělala spekulativní filosofie. Hegel sám na konci „Filosofie dějin"[16] přiznává, že „zkoumal proces vývoje samotného *pojmu*" a že v dějinách zpodobnil „vpravdě skutečnou *theodiceu*" (str. 446). Nyní je možné se vrátit opět k producentům „pojmu", theologům, ideologům a filosofům, a potom se dojde k závěru, že filosofové, myslitelé jako takoví, vládli odjakživa v dějinách — tento závěr ostatně, jak vidíme, vyslovil už i Hegel. Celý ten trik, jak v dějinách prokázat svrchovanost ducha (hierarchie u Stirnera), se tedy omezuje na tyto tři úkony:

Čís. 1. Myšlenky těch, kdo vládnou z empirických důvodů, za empirických podmínek a jako materiální individua, musí ideologové oddělit od těchto vládnoucích individuí, a tím uznat vládu myšlenek či ilusí v dějinách.

Čís. 2. Do této vlády myšlenek se musí vnést nějaký řád, prokázat mezi myšlenkami, které jedna po druhé vládly, nějakou mystickou souvislost, a to se provádí tak, že se tyto myšlenky pojímají jako „sebeurčení pojmu" (to je možné proto, že tyto myšlenky spolu skutečně souvisí prostřednictvím své empirické základny, a také proto, že jsou-li pojaty jako *pouhé* myšlenky, stávají se z nich seberozlišení, rozdíly vytvořené myšlením).

Čís. 3. Aby se odstranilo mystické vzezření tohoto „sebe sama určujícího pojmu", přeměňuje se v jakousi osobu — v „sebeuvědo-

mění" — anebo, aby to vypadalo hezky materialisticky, v řadu osob representujících v dějinách „pojem", v „myslitele", ve „filosofy", v ideology, kteří jsou zase pojati jako výrobci dějin, jako „rada strážců", jako ti, kteří vládnou.* Tím odstraňují z dějin beze zbytku všechny materialistické prvky a mohou pak bez obav popustit uzdu svému spekulativnímu oři.

V obyčejném životě dovede každý shopkeeper** velmi dobře rozlišovat mezi tím, zač se někdo vydává, a tím, co skutečně je, ale naše dějepisectví k tomuto triviálnímu poznání ještě nedospělo. Každé epoše na slovo věří, co sama o sobě říká a co si o sobě myslí.

Je třeba vysvětlit tuto historickou metodu, která vládla v Německu, a proč vládla především v Německu, a to ze souvislosti s ilusí ideologů vůbec, například s ilusemi právníků, politiků (včetně praktických státníků) z dogmatického blouznění a překrucování těchto chlapíků; tato iluse docela prostě vyplývá z jejich postavení v praktickém životě, z jejich zaměstnání a z dělby práce.

[B. *SKUTEČNÁ ZÁKLADNA IDEOLOGIE*]

[1.] *STYKY A VÝROBNÍ SÍLA*

Největší dělbou hmotné a duševní práce je odloučení města a venkova. Protiklad mezi městem a venkovem začíná s přechodem od barbarství k civilisaci, od kmenového zřízení ke státu, od místní omezenosti k národu, a prostupuje celé dějiny civilisace až do našich dnů (Anti-corn-law-league[17]).

S městem je zároveň dána nutnost administrativy, policie, daní atd., zkrátka obecního zřízení, a tím vůbec politiky. Zde se poprvé objevilo rozdělení obyvatelstva na dvě velké třídy, které je založeno přímo na dělbě práce a na výrobních nástrojích. Město znamená už fakt koncentrace obyvatelstva, výrobních nástrojů, kapitálu, požitků, potřeb, kdežto venkov ukazuje fakt úplně opačný, isolovanost a rozdrobenost. Protiklad mezi městem a venkovem

* *Marxova poznámka na okraji:* člověk jako takový — „myslící lidský duch".
** — kramář. *(Pozn. red.)*

může existovat jen v rámci soukromého vlastnictví. Je to nejkřiklavější výraz podřízenosti individua dělbě práce, určité činnosti, která mu byla vnucena, podřízenosti, která z jedněch dělá omezené městské živočichy, z druhých omezené venkovské živočichy, a denno-denně znovu a znovu plodí protiklad jejich zájmů. Práce tu je zase to hlavní, je to moc *nad* individui, a dokud tato moc existuje, musí existovat soukromé vlastnictví. Zrušení protikladu mezi městem a venkovem je jedna z prvních podmínek pospolitosti, je to podmínka, která zase závisí na množství materiálních předpokladů a kterou pouhá vůle nemůže splnit, jak vidí každý na první pohled. (Tyto podmínky je třeba ještě vyložit.) Odloučení města od venkova je také možno chápat jako odloučení kapitálu od pozemkového vlastnictví, jako počátek kapitálu existujícího a vyvíjejícího se nezávisle na pozemkovém vlastnictví, onoho vlastnictví, jehož jedinou základnou je práce a směna.

Ve městech, která do středověku nepřešla hotová z dřívějších dějin, nýbrž vytvořila se nově z osvobozených nevolníků, byla pro každého jeho zvláštní práce jediným vlastnictvím, kromě malého kapitálu, který si přinesl s sebou a který se skládal téměř jen z nejnutnějšího řemeslnického nářadí. Řemeslníkům konkurovali uprchlí nevolníci, přicházející neustále do města; venkov vedl nepřetržitou válku proti městům, a proto bylo třeba, aby města měla organisovanou vojenskou moc; řemeslníky spojovalo společné vlastnictví k určité práci; potřebovali společné budovy, kde by prodávali své zboží, neboť tehdy byl řemeslník zároveň commerçant*, a z toho plynulo, že nepovolaní byli z těchto budov vyloučeni; zájmy jednotlivých řemesel byly protikladné; bylo nutno chránit práci, které se s námahou vyučili; celá země byla organisována feudálně; a to všechno byly příčiny, proč se pracovníci jednotlivých řemesel sdružovali v cechy. Není třeba, abychom se tu dále zabývali rozmanitými obměnami cechovního zřízení, ke kterým dochází pozdějším historickým vývojem. Po celý středověk utíkali nevolníci ustavičně do měst. Tito nevolníci, pronásledovaní na venkově svými pány, přicházeli do měst jednotlivě a setkávali se tam s organisovanou obcí, proti které byli bezmocní a v níž se museli smířit s takovým

* — obchodníkem. *(Pozn. red.)*

postavením, jaké jim určila potřeba jejich práce a zájem jejich organisovaných městských konkurentů. Tito dělníci, přicházející jednotlivě, nemohli nikdy dosáhnout nějaké moci; buď měla jejich práce svůj cech, bylo k ní třeba vyučení, a potom si je podrobili cechovní mistři a organisovali je podle svých zájmů; anebo k jejich práci nebylo třeba vyučení, nebyla to tedy práce cechovní, nýbrž nádenická, a potom se nikdy nemohli organisovat, zůstávali neorganisovanou chátrou. Z potřeby nádenické práce ve městech vznikla chátra.

Tato města tvořila opravdové „spolky", vzniklé z bezprostřední potřeby, ze starosti o ochranu vlastnictví a ze snahy znásobit výrobní prostředky i prostředky obrany jednotlivých členů. Chátra v těchto městech byla úplně bezmocná, protože se skládala z individuí navzájem si cizích, která přicházela do města každé zvlášť a stála tedy neorganisována proti organisované moci vyzbrojené pro případ války a žárlivě je střežící. Tovaryši a učňové byli v každém řemesle organisováni tak, jak to nejlépe vyhovovalo zájmu mistrů; k mistrům měli patriarchální poměr, a tento poměr dával mistrům dvojnásobnou moc, jednak proto, že měli přímý vliv na celý život tovaryšů, jednak proto, že pro tovaryše pracující u téhož mistra byl tento poměr skutečným poutem, které je spojovalo proti tovaryšům ostatních mistrů a oddělovalo je od nich; a konečně spojoval tovaryše s existujícím řádem už jejich zájem, aby se sami stali mistry. Jestliže se tedy chátra přece jen zmohla alespoň na vzpoury proti celému městskému řádu, i když při její bezmocnosti zůstávaly bez jakéhokoli účinku, nedokázali tovaryši nic jiného, než že se tu a tam v rámci jednotlivých cechů vzepřeli, a to už patřilo k existenci cechovního zřízení. Velká povstání středověku vycházela vždy z venkova, ale ta byla rovněž naprosto bezúspěšná právě pro roztříštěnost a z toho plynoucí zaostalost rolníků.

Dělba práce byla ve městech mezi jednotlivými cechy ještě [úplně živelná] a mezi jednotlivými pracovníky uvnitř cechů nebyla provedena vůbec. Každý pracovník musel být zběhlý v celé řadě prací, musel umět udělat všechno, co se dalo udělat s jeho nářadím; omezené styky a nepatrné spojení mezi jednotlivými městy, nedostatek obyvatelstva a omezenost potřeb nedovolovaly, aby se

dělba práce dále rozvíjela, a proto musel každý, kdo se chtěl stát mistrem, ovládat celé své řemeslo. Proto se u středověkých řemeslníků ještě setkáváme se zájmem o jejich speciální práci a o zručnost v této práci; z tohoto zájmu se mohl vyvinout i jistý omezený smysl pro umění. Ale proto byl také každý středověký řemeslník úplně pohlcen svou prací, měl k ní vztah dobrodušné otrocké služebnosti a byl v jejím područí mnohem víc než moderní dělník, kterému je jeho práce lhostejná.

Kapitál v těchto městech byl kapitál samorostlý a skládal se z obydlí, z řemeslnického nářadí a z přirozeně vzniklého dědičného zákaznictva, a protože styky byly nevyvinuté a chyběl oběh, nebylo možno tento kapitál realisovat, takže ho vždy musel dědit syn po otci. Tento kapitál nebylo možno odhadnout v penězích, jako je tomu u moderního kapitálu, u něhož je lhostejné, je-li uložen v té či oné věci; byl to kapitál přímo souvisící s určitou prací majitele, naprosto neoddělitelný od této práce, a v tom smyslu tedy kapitál *stavovský*.

Dalším rozšířením dělby práce bylo oddělení výroby a styků, vytvoření zvláštní třídy obchodníků; ve městech dochovaných z dřívějších dob (mimo jiné i s Židy) existovalo toto rozdělení už dříve, a v nově zakládaných městech k němu docházelo velmi brzy. Tak byla dána možnost obchodního spojení přesahujícího nejbližší okruh; uskutečňování této možnosti záviselo na tom, jaké byly v té době dopravní prostředky, v jakém stavu byla veřejná bezpečnost na venkově, podmíněná politickými poměry (po celý středověk putovali, jak známo, obchodníci od města k městu s ozbrojenými karavanami), a na tom, zda v oblastech dostupných stykům byly, podle stupně kultury, primitivnější nebo vyvinutější potřeby.

Jakmile se obchodní styky konstituují ve zvláštní třídu, jakmile obchodníci rozšíří obchod za hranice nejbližšího okolí města, dochází ihned k vzájemnému působení mezi výrobou a styky. Města navazují *mezi sebou* spojení, z jednoho města do druhého se přenášejí nové nástroje, a dělba mezi výrobou a styky vyvolává brzy novou dělbu výroby mezi jednotlivými městy, z nichž každé brzy provozuje převážně jedno průmyslové odvětví. Pozvolna začíná mizet počáteční omezenost na nejbližší okolí.

Ve středověku byli měšťané každého města nuceni sdružovat se proti venkovské šlechtě, aby se jí ubránili; rozšiřování obchodu, zřizování komunikací vedlo jednotlivá města k tomu, že se seznamovala s jinými městy, která prosazovala tytéž zájmy v boji s týmž protivníkem. Z mnoha místních měšťanstev jednotlivých měst vznikala jen velmi pozvolna *třída* měšťanů. Z životních podmínek jednotlivých měšťanů se v důsledku protikladu k existujícím vztahům a v důsledku způsobu práce, podmíněného těmito vztahy, zároveň stávaly podmínky, které jim všem byly společné a nezávislé na jednotlivém měšťanu. Měšťané vytvářeli tyto podmínky natolik, nakolik se vymanili z feudálního svazku, a byli vytvářeni těmito podmínkami natolik, nakolik byli podmíněni svým protikladem k feudálnímu zřízení, které tu bylo už před nimi. Když se vytvořilo spojení mezi jednotlivými městy, vyvíjely se z těchto společných podmínek podmínky třídní. Tytéž podmínky, týž protiklad, tytéž zájmy musely vcelku vyvolat všude i stejné mravy. Buržoasie sama se ponenáhlu vyvíjí teprve se svými podmínkami, podle dělby práce se zase štěpí na různé frakce a nakonec do sebe vstřebává všechny majetné třídy, které tu už byly* (formujíc zároveň většinu už předtím nemajetných a část dosud majetných tříd v novou třídu, proletariát), tou měrou, jak se všechno dřívější vlastnictví mění v průmyslový nebo obchodní kapitál. Jednotlivá individua tvoří třídu jen potud, pokud musí vést společný boj proti jiné třídě; jinak si navzájem konkurují jako nepřátelé. Na druhé straně se třída zase osamostatňuje vzhledem k individuím, takže ta se už dostávají do životních podmínek, které jsou jim předurčeny, třída jim určuje jejich životní postavení a tím i jejich osobní vývoj, individua jsou podřizována třídě. Je to týž jev jako podřízenost jednotlivých individuí dělbě práce a může být odstraněn jen zrušením soukromého vlastnictví a práce samé. Jak se z této podřízenosti individuí třídě zároveň vyvíjí podřízenost všem možným představám atd., naznačili jsme několikrát už předtím.

Závisí jedině na rozšířenosti styků, zda pro další vývoj přijdou nebo nepřijdou nazmar výrobní síly, zejména vynálezy vytvořené

* *Marxova poznámka na okraji:* Vstřebává nejprve pracovní odvětví, která přímo náleží státu, potom všechny + — [více nebo méně] ideologické stavy.

v určitém místě. Dokud ještě neexistují styky přesahující bezprostřední sousedství, musí se ke každému vynálezu v každém místě dojít zvlášť, a stačí pouhá náhoda, třeba vpád barbarského národa nebo i obyčejná válka, aby se v zemi s vyvinutými výrobními silami a potřebami muselo začínat zase úplně od začátku. Na úsvitu dějin bylo třeba každý vynález objevit vždy znovu a v každém místě zvlášť. Rozvinuté výrobní síly mohou i při poměrně velmi rozsáhlém obchodu snadno úplně zaniknout; to dokazují Féničané, jejichž vynálezy byly většinou na dlouhou dobu ztraceny, protože národ byl vyřazen z obchodu, země byla dobyta Alexandrem, a tak začala upadat. Právě tak například středověké malířství na skle. Teprve když se styky staly světovými styky a jsou založeny na velkém průmyslu, když jsou do konkurenčního boje zapojeny všechny národy, je zajištěno trvání dosažených výrobních sil.

Dělba práce mezi různými městy vedla vzápětí ke vzniku manufaktur, výrobních odvětví, která už přerostla rámec cechovního zřízení. Historickým předpokladem prvního rozkvětu manufaktur — v Itálii a později ve Flandrech — byl styk s cizími národy. V jiných zemích — např. v Anglii a ve Francii — se manufaktury zpočátku omezovaly na vnitřní trh. Předpokladem manufaktur — kromě toho, co jsme uvedli — byla již pokročilá koncentrace obyvatelstva — zejména na venkově — a kapitálu, který se začal shromažďovat v rukou jednotlivců, jednak — přes všechny cechovní zákony — v cestách, jednak u obchodníků.

Velmi brzy se ukázalo, že taková práce, která hned od začátku předpokládala stroj, i když ještě v úplně primitivní podobě, je nejvíc schopná vývoje. Tkalcovství, které do té doby provozovali na venkově rolníci vedle své práce, aby si opatřili potřebné ošacení, bylo první prací, kterou rozšíření styků popohnalo kupředu a vedlo k jejímu dalšímu rozvoji. Tkalcovství bylo první manufakturou a zůstalo manufakturou nejdůležitější. S růstem obyvatelstva se zvyšovala poptávka po látkách na šaty, akumulace a mobilisace samorostlého kapitálu, způsobená urychleným oběhem, vedla k potřebě přepychu, podporované vůbec pozvolným rozšiřováním obchodních styků — a to všechno dávalo tkalcovství kvantitativně i kvalitativně podnět, který je vymanil z dosavadní formy výroby.

Rolníci dále tkali a dosud tkají pro vlastní potřebu, ale vedle nich vznikala ve městech nová třída tkalců, jejichž tkaniny byly určeny pro celý domácí trh a většinou i pro zahraniční trhy.

Tkalcovství, práce, která vyžaduje většinou málo dovednosti a která se brzy rozdělila na nesčetná odvětví, se celou svou povahou vzpíralo poutům cechu. Proto se také tkalcovství provozovalo většinou na vesnicích a v městysích bez cechovní organisace, a z těch se ponenáhlu stávala města, a to brzy nejvíc kvetoucí města v každé zemi.

S manufakturou provozovanou mimo cechovní organisaci se zároveň měnily i vlastnické vztahy. První pokrok proti samorostlému stavovskému kapitálu byl vznik obchodníků, jejichž kapitál byl hned od počátku mobilním kapitálem, kapitálem v moderním smyslu, pokud to přichází v úvahu za tehdejších poměrů. Druhý krok vpřed znamenala manufaktura, která zase zmobilisovala spoustu samorostlého kapitálu a vůbec zvětšila masu mobilního kapitálu oproti mase samorostlého kapitálu.

Manufaktura se zároveň stala útočištěm rolníků před cechy, které je vylučovaly nebo jim špatně platily, tak jako dříve cechovní města poskytovala sedlákům útočiště před [venkovskou šlechtou, která je utiskovala].

Současně s počátkem manufaktur nastalo období tuláctví, způsobené zánikem družin feudálních pánů, rozpouštěním armád, sehnaných z nejrůznějších končin, které si králové vydržovali proti svým vasalům, dokonalejším zemědělstvím a přeměnou velkých ploch orné půdy v pastviny. Již z toho je vidět, jak těsně souvisí toto tuláctví s rozkladem feudálního zřízení. Již ve třináctém století se tu a tam vyskytují takováto období, všeobecně a trvale se toto tuláctví objevuje teprve koncem patnáctého a začátkem šestnáctého století. Tito tuláci, kterých bylo tolik, že jen anglický král Jindřich VIII. jich dal pověsit 72000, byli jen s ohromnými obtížemi a krajní nouzí a teprve po dlouhém zpěčování donucováni k práci. Pozvolna je absorbovaly rychle se vzmáhající manufaktury, zejména v Anglii.

Manufaktura způsobila, že mezi různými národy dochází ke konkurenci, k obchodnímu boji, který byl vybojován ve válkách,

ochrannými cly a různými omezovacími opatřeními, kdežto dříve, pokud byly národy vůbec ve spojení, mezi sebou pokojně směňovaly. Od té doby má obchod politický význam.

S manufakturou se také mění vztah dělníka k zaměstnavateli. V ceších stále ještě existoval patriarchální vztah mezi tovaryši a mistrem; v manufaktuře byl tento vztah nahrazen peněžním vztahem mezi dělníky a kapitalistou; tento vztah měl na venkově a v malých městech stále ještě patriarchální nádech, ale ve větších, v pravém smyslu manufakturních městech ztratil už záhy téměř všechnu patriarchální příchuť.

Manufaktura a pohyb výroby vůbec dosáhl neobyčejného rozmachu rozšířením styků, k němuž došlo s objevením Ameriky a námořní cesty do východní Indie. Odtamtud se začaly dovážet nové produkty, zejména spousty zlata a stříbra, které se dostaly do oběhu, úplně změnily vzájemné postavení tříd a tvrdě dolehly na feudální pozemkové vlastnictví i na dělníky; výpravy dobrodruhů, kolonisace a především rozšiřování trhů ve světový trh, které bylo nyní umožněno a které se den ze dne stále víc stávalo skutkem; to všechno vyvolalo novou fázi dějinného vývoje, kterou se tu dále není třeba dopodrobna zabývat. Kolonisace nově objevených zemí poskytla obchodnímu boji mezi národy nový materiál a tím jej rozšířila a přiostřila.

Rozšiřování obchodu a manufaktury urychlovalo akumulaci mobilního kapitálu, kdežto v ceších, které k rozšíření výroby nic nepobízelo, zůstával samorostlý kapitál stabilní nebo ho dokonce ubývalo. Obchod a manufaktura vytvořily velkou buržoasii, v ceších se soustřeďovalo drobné měšťanstvo, které už nevládlo ve městech jako dříve, nýbrž se muselo podrobit vládě velkoobchodníků a majitelů manufaktur.* Proto cechy začínaly upadat, jakmile se dostaly do styku s manufakturou.

V epoše, o které jsme mluvili, se vztah národů v jejich vzájemném styku utvářel dvojím způsobem. Nepatrné množství zlata a stříbra, které bylo v oběhu, vedlo zpočátku k zákazu vývozu těchto kovů; a průmysl, jehož nutnost vyvstala zároveň s nutností zaměstnat rostoucí městské obyvatelstvo a který byl většinou im-

* *Marxova poznámka na okraji:* Maloměšťáci, střední stav, velká buržoasie.

portován z ciziny, se nemohl obejít bez výsad, které mohly být samozřejmě poskytovány nejen proti domácí, nýbrž hlavně proti zahraniční konkurenci. Místní cechovní výsady se těmito prvotními omezovacími opatřeními rozšířily na celý národ. Cla vznikla z dávek, které feudálové ukládali obchodníkům procházejícím jejich územím jako výkupné za to, že nebudou oloupeni, vznikla z dávek, které později ukládala i města a které, když začaly vznikat moderní státy, byly nejpohodlnějším prostředkem, jak získat peníze pro státní pokladnu.

Americké zlato a stříbro, které se objevilo na evropských trzích, pozvolný vývoj průmyslu, rychlý rozmach obchodu a tím vyvolaný rozkvět necechovní buržoasie a peněz dal těmto opatřením jiný význam. Stát, který se stále méně mohl obejít bez peněz, ponechával z ohledů na státní pokladnu v platnosti zákaz vývozu zlata a stříbra; buržoové, pro něž bylo toto množství peněz, vržených na trhy, hlavním předmětem lichvářských machinací, s tím byli naprosto spokojeni; dosavadní výsady se staly pro vládu zdrojem příjmů a prodávaly se za peníze; v celním zákonodárství se objevila vývozní cla, která jen překážela průmyslu v postupu a měla čistě fiskální účel.

Druhé období začalo v polovině sedmnáctého století a trvalo téměř až do konce osmnáctého století. Obchod a lodní plavba se vzmáhaly rychleji než manufaktura, která hrála druhé housle; kolonie začínaly být význačnými spotřebiteli, jednotlivé národy si v dlouhých bojích zajišťovaly svůj podíl na otvírajícím se světovém trhu. Toto období začíná navigačními zákony[18] a koloniálními monopoly. Konkurence mezi národy byla pokud možno vyloučena tarify, omezovacími opatřeními, smlouvami; a v krajních případech se konkurenční boj vedl a rozhodoval válkami (zvláště námořními válkami). Národ s největší námořní mocí, Angličané, si udržovali převahu v obchodě i v manufaktuře. Již zde koncentrace na jednu zemi.

Manufaktura byla na domácím trhu stále chráněna ochrannými cly, na koloniálním trhu monopoly a na zahraničním trhu pokud možno nejvíc diferenčními cly.[19] Podporovalo se zpracování materiálu vyrobeného přímo v zemi (vlna a len v Anglii,

hedvábí ve Francii), bylo zakázáno vyvážet suroviny domácího původu (vlna v Anglii) a zpracování dovezených surovin se nevěnovala velká pozornost nebo bylo potlačováno (bavlna v Anglii). Národ, který měl prvenství jako námořní a koloniální mocnost, si samozřejmě zajistil i největší kvantitativní a kvalitativní rozšíření manufaktury. Manufaktura se vůbec nemohla obejít bez ochrany, protože sebemenší změna, ke které došlo v jiných zemích, ji mohla připravit o trhy a přivést ji na mizinu; bylo snadné zavést ji v zemi, jestliže k tomu byly alespoň trochu příznivé podmínky, ale stejně snadno mohla být zničena. Způsob, jakým byla zejména v osmnáctém století provozována na venkově, spojoval ji zároveň s životními poměry velké masy lidí tak těsně, že by se žádná země nebyla mohla odvážit dát v sázku její existenci tím, že by připustila svobodnou konkurenci. Nakolik se zmůže na vývoz, závisí úplně na rozšíření nebo omezení obchodu a poměrně velmi nepatrně ho zpětně ovlivňuje. Odtud její druhořadá úloha a odtud vliv obchodníků v osmnáctém století. Právě obchodníci a zejména rejdaři žádali víc než kdo jiný státní ochranu a monopoly; majitelé manufaktur sice také požadovali a dostávali ochranu, ale měli vždy menší politický význam než obchodníci. Obchodní města, zvláště přímořská, se do jisté míry civilisovala a dostávala velkoburžoasní ráz, kdežto v továrních městech se udržovalo největší maloměšťáctví. Srov. Aikin[20] apod. Osmnácté století bylo stoletím obchodu. Pinto to říká výslovně[21]: „Le commerce fait la marotte du siècle" [Obchod je koníčkem tohoto století], a: „Depuis quelque temps il n'est plus question que de commerce, de navigation et de marine" [Od jisté doby se mluví už jen o obchodu, námořní plavbě a námořnictví].*

Toto období se také vyznačuje tím, že byly zrušeny zákazy vyvážet zlato a stříbro, že vznikal peněžní obchod, banky, státní

* *Marxova a Engelsova poznámka:* Pohyb kapitálu, ačkoli se značně zrychlil, zůstával přece jen poměrně pomalý. Roztříštění světového trhu na jednotlivé části, z nichž každou exploatoval určitý národ, vyloučení konkurence mezi národy, neohrabanost výroby samé a nízký stupeň peněžnictví, které se teprve začínalo rozvíjet, to všechno velmi brzdilo oběh. Následkem toho byl kramářský duch utápějící se v špinavé malichernosti, který ještě lpěl na všech obchodnících a na celém způsobu obchodování. Ve srovnání s majiteli manufaktur a zvláště s řemeslníky to ovšem byli velkoměšťáci, buržoové, ve srovnání s obchodníky a průmyslníky dalšího období to byli stále ještě maloměšťáci. Srov. A. Smith.[22]

dluhy, papírové peníze, že se začalo spekulovat s akciemi a cennými papíry, že se začaly provádět ažiotáže se všemi druhy zboží a vůbec se rozvinulo peněžnictví. Kapitál zase ztratil hodně ze své primitivnosti, která na něm ještě lpěla.

V sedmnáctém století se obchod a manufaktura nezadržitelně stále víc koncentrovaly v jedné zemi, Anglii, a to pro ni vytvořilo ponenáhlu jakýsi relativní světový trh, a tím i poptávku po výrobcích manufaktur této země, kterou dosavadní průmyslové výrobní síly už nemohly uspokojit. Tato poptávka, která přerůstala výrobním silám přes hlavu, byla hybnou silou, která vyvolala třetí období soukromého vlastnictví od doby středověku tím, že vytvořila velký průmysl — použití přírodních sil pro průmyslové účely, strojovou výrobu a velice rozsáhlou dělbu práce. Ostatní podmínky této nové fáze — svoboda konkurence v rámci národa, rozvoj teoretické mechaniky (mechanika, dovršená Newtonem, byla v 18. století ve Francii a v Anglii nejpopulárnější vědou vůbec) atd. — tyto podmínky už v Anglii existovaly. (Svobodnou konkurenci uvnitř národa bylo všude nutno vydobýt revolucí — roku 1640 a 1688 v Anglii, roku 1789 ve Francii.) Konkurence donutila brzy každou zemi, která si chtěla zachovat svou historickou úlohu, aby své manufaktury chránila dalšími celními opatřeními (stará cla už nepomáhala proti velkému průmyslu) a aby brzy nato zaváděla při ochranných clech velký průmysl. Přes tyto ochranné prostředky učinil velký průmysl konkurenci všeobecnou (konkurence je praktická svoboda obchodu, ochranné clo je při konkurenci jen paliativ, je to odvetné opatření *v rámci* svobody obchodu), vytvořil dopravní prostředky a moderní světový trh, podrobil si obchod, proměnil všechen kapitál v průmyslový kapitál, a tím vyvolal rychlý oběh (rozvoj peněžnictví) a centralisaci kapitálů. Všeobecnou konkurencí donutil všechna individua ke krajnímu vypětí energie. Pokud to šlo, ničil všude ideologii, náboženství, morálku atd., a kde to nešlo, udělal z nich zřejmou lež. Vytvořil vlastně teprve světové dějiny v tom smyslu, že uspokojování potřeb každého civilisovaného národa a každého individua v národě učinil závislým na celém světě, a že zničil dosavadní přirozeně vzniklou isolovanost jednotlivých národů. Podřídil přírodní vědu kapitálu a dělbu práce zbavil posledních

stop živelnosti. Vůbec zničil všechno přirozené, živelné, pokud to bylo u práce možné, a všechny přirozeně vzniklé vztahy proměnil ve vztahy peněžní. Místo živelně vzniklých měst vytvořil moderní, velká průmyslová města, která vyrostla přes noc. Kam pronikl, ničil řemesla a vůbec všechny dřívější stupně průmyslu. Dovršil vítězství obchodního města nad venkovem. Jeho prvním předpokladem je automatický systém. S rozvojem průmyslu byla vytvořena spousta výrobních sil, pro které se soukromé vlastnictví stávalo poutem právě tak jako cech pro manufakturu a venkovský provoz v malém pro rozvíjející se řemesla. Za soukromého vlastnictví se tyto výrobní síly vyvíjejí jen jednostranně, pro většinu se stávají silami destruktivními, a mnoho takových sil se v soukromém vlastnictví vůbec nemůže uplatnit. Velký průmysl vytvořil všude zhruba tytéž vztahy mezi společenskými třídami, a tím zničil svéráznost jednotlivých národů. A nakonec, zatímco si buržoasie každého národa ještě zachovávala zvláštní národní zájmy, vytvořil velký průmysl třídu, která má u všech národů týž zájem a u níž je už národnost vlastně zničena, třídu, která vskutku už nepatří do celého toho starého světa a zároveň stojí proti němu. Velký průmysl způsobuje, že pro dělníka je nesnesitelný nejen vztah ke kapitalistovi, nýbrž i práce sama.

Je samozřejmé, že velký průmysl nedosahuje ve všech oblastech určité země stejné úrovně rozvoje. Ale to nepřekáží třídnímu hnutí proletariátu, protože proletáři, které vytvořil velký průmysl, se stavějí do čela tohoto hnutí a strhují i celou masu, a protože dělníky, kteří nepracují ve velkém průmyslu, dostává tento velký průmysl do ještě horšího životního postavení, než v jakém jsou dělníci pracující ve velkém průmyslu. Stejně země, ve kterých se vyvinul velký průmysl, působí na země plus ou moins* neprůmyslové, pokud je už světové styky strhly do všeobecného konkurenčního boje.**

* – více nebo méně. *(Pozn. red.)*

** *Marxova a Engelsova poznámka:* Konkurence isoluje individua mezi sebou, nejen buržoy, ale ještě více proletáře, přestože je svádí dohromady. Proto trvá dlouho, než se tato individua mohou sjednotit, nehledě k tomu, že k tomuto sjednocení — nemá-li zůstat jen lokální — musí velký průmysl teprve vytvářet potřebné prostředky, velká průmyslová města a levnou a rychlou dopravu, a proto tato isolovaná individua, žijící v poměrech, které tuto isolovanost denně znovu reprodukují, mohou nad organisovanou silou, která stojí proti nim, zví-

Tyto různé formy jsou zároveň formami organisace práce a tedy i vlastnictví. V každém období docházelo ke spojování existujících výrobních sil, pokud potřeby vyvolaly nutnost takového spojení.

[2,] *POMĚR STÁTU A PRÁVA K VLASTNICTVÍ*

První formou vlastnictví je v antickém světě i ve středověku kmenové vlastnictví, podmíněné u Římanů hlavně válkou, u Germánů chovem dobytka. Protože u antických národů žilo v jednom městě víc kmenů pohromadě, jeví se u nich kmenové vlastnictví jako státní vlastnictví a právo individua na toto vlastnictví jako pouhá possessio [držba], která se však, stejně jako kmenové vlastnictví vůbec, omezuje jen na pozemkové vlastnictví. Soukromé vlastnictví v pravém smyslu slova začíná u starých, tak jako u novodobých národů, s vlastnictvím movitostí. — (Otroctví a pospolitost) (dominium ex iure Quiritum*). U národů vzešlých ze středověku se tak kmenové vlastnictví vyvíjí přes různé stupně — feudální pozemkové vlastnictví, korporativní vlastnictví movitostí, manufakturní kapitál — až k novodobému kapitálu podmíněnému velkým průmyslem a všeobecnou konkurencí, k čistému soukromému vlastnictví, které se sebe shodilo jakékoli zdání pospolitosti a vyloučilo jakékoli zasahování státu do vývoje vlastnictví. Tomuto novodobému soukromému vlastnictví odpovídá novodobý stát, který si soukromí vlastníci ponenáhlu koupili daněmi pro sebe, který jim díky systému státních dluhů úplně propadl a jehož existence při stoupání a poklesu státních dluhopisů na burse se stala úplně závislou na obchodním úvěru, který mu poskytují soukromí vlastníci, buržoové. Buržoasie, protože je *třídou*, a ne už *stavem*, je teď nucena organisovat se v národním měřítku, a ne už v měřítku místně omezeném, a dávat svému průměrnému zájmu obecnou formu. Tím, že se soukromé vlastnictví oprostilo od pospolitosti,

těžit teprve po dlouhých bojích. Žádat opak by znamenalo totéž jako chtít, aby konkurence v této určité historické epoše neexistovala, anebo aby si individua vyhnala z hlavy poměry, které nemohou vůbec kontrolovat, protože jsou isolována.

* — quiritské vlastnictví, tj. vlastnictví římského občana. *(Pozn. red.)*

stává se stát jakousi zvláštní existencí vedle občanské společnosti a mimo ni; ale není ničím jiným než formou organisace, kterou si buržoové musí zavádět navenek i uvnitř, aby si navzájem zaručili své vlastnictví a své zájmy. V dnešní době je stát samostatný už jen v takových zemích, kde se stavy nevyvinuly úplně v třídy, kde ještě hrají určitou úlohu stavy, které byly v pokročilejších zemích odstraněny, a kde je všechno tak pomícháno, že žádná část obyvatelstva nemůže získat nadvládu nad ostatními. Tak je tomu zejména v Německu. Nejdokonalejším příkladem novodobého státu je Severní Amerika. Novější francouzští, angličtí a američtí autoři se všichni vyslovují v tom smyslu, že stát existuje jen pro soukromé vlastnictví, takže toto poznání přešlo i do běžného povědomí.

Protože stát je forma, v níž jednotliví příslušníci vládnoucí třídy uplatňují své společné zájmy a ve které je shrnuta celá občanská společnost určité epochy, plyne z toho, že všechny společné instituce zprostředkovává stát; dostávají politickou formu. Z toho vyplývá ilusc, že zákon je založen na vůli, a to na vůli odtržené od své reálné základny, na *svobodné* vůli. Právě tak se právo zase redukuje na zákon.

Soukromé právo se vyvíjí současně se soukromým vlastnictvím z rozkladu přirozeně vzniklé pospolitosti. U Římanů neměl vývoj soukromého vlastnictví a soukromého práva žádné další následky pro průmysl a obchod, protože celý jejich výrobní způsob zůstával stejný.* U novodobých národů, kde průmysl a obchod rozvrátily feudální pospolitost, znamenalo vznikání soukromého vlastnictví a soukromého práva počátek nové fáze, která byla schopna dalšího vývoje. Hned první město, které mělo ve středověku rozsáhlý námořní obchod, Amalfi[88], vytvořilo i námořní právo. Jakmile průmysl a obchod, nejprve v Itálii a později v jiných zemích, rozvíjely dále soukromé vlastnictví, bylo vyspělé římské soukromé právo znovu přijato a povýšeno na autoritu. Když později dosáhla buržoasie takové moci, že se o její zájmy zasazovali vladaři, aby prostřednictvím buržoasie svrhli feudální šlechtu, začal ve všech zemích — ve Francii v 16. století — v pravém smyslu slova vývoj práva, který ve všech zemích kromě Anglie probíhal na základě římského

* *V této výši připsal Engels na okraj:* (Lichva!)

kodexu. Také v Anglii se muselo používat zásad římského práva při dalším rozvíjení soukromého práva (zejména u vlastnictví movitostí). (Nesmí se zapomínat, že právo nemá vlastní dějiny, stejně jako je nemá náboženství.)

V soukromém právu jsou existující vlastnické vztahy vyjádřeny jako resultát všeobecné vůle. Samo ius utendi et abutendi* vyjadřuje jednak fakt, že se soukromé vlastnictví úplně vymanilo ze závislosti na pospolitosti, jednak ilusi, že samo soukromé vlastnictví je založeno na pouhé soukromé vůli, na libovolném disponování věcí. V praxi má abuti** pro soukromého vlastníka velmi určité ekonomické meze, nechce-li soukromý vlastník dopustit, aby jeho vlastnictví a s ním i jeho ius abutendi přešlo do rukou jiného, neboť věc vůbec, vzata pouze vzhledem k jeho vůli, není věcí, nýbrž stává se věcí, skutečným vlastnictvím (*vztah*, kterému filosofové říkají idea) teprve ve stycích a nezávisle na právu.*** Tato právnická iluse, redukující právo na pouhou vůli, vede v dalším vývoji vlastnických vztahů nutně k tomu, že někdo může mít právní nárok na nějakou věc, aniž věc skutečně má. Jestliže například konkurencí zanikne renta z nějakého pozemku, má na něj sice jeho vlastník právní nárok, i s ius utendi et abutendi. Ale není mu vlastně k ničemu, jako pozemkový vlastník nic nemá, pokud ovšem nemá navíc ještě tolik kapitálu, aby mohl svou půdu obdělávat. Z téže iluse právníků se dá vysvětlit, že pro ně a vůbec pro každý kodex je věc náhody, že individua mezi sebou navazují vztahy, například smlouvy, a že zákoník pokládá tyto vztahy za takové vztahy, které je možno navazovat nebo nenavazovat, podle toho jak kdo chce, a jejichž obsah se úplně zakládá na individuální libovůli smluvních stran.

Pokaždé, když se vývojem průmyslu a obchodu vytvořily nové formy styků, například pojišťovací a jiné společnosti, muselo je právo vždy zařadit mezi způsoby nabývání vlastnictví.

* — právo věc užívat a zužívat (také: zneužívat), tj. nakládat s věcí podle libosti. *(Pozn. red.)*

** — zužívání (také: zneužívání). *(Pozn. red.)*

*** *Marxova poznámka na okraji: Vztah se pro filosofy rovná ideji.* Znají jen vztah „člověka jako takového" k sobě samému, a proto se pro ně všechny skutečné vztahy stávají idejemi.

[3, *PŘIROZENĚ VZNIKLÉ A CIVILISACÍ VYTVOŘENÉ VÝROBNÍ NÁSTROJE A FORMY VLASTNICTVÍ*]

...* Z prvního plyne předpoklad vyspělé dělby práce a rozsáhlého obchodu, z druhého místní omezenost. V prvním případě je nutno individua spojit, v druhém případě jsou hned od začátku vedle daného výrobního nástroje výrobními nástroji i sama individua. V tom se tedy projevuje rozdíl mezi přirozeně vzniklými výrobními nástroji a takovými výrobními nástroji, které vytvořila civilisace. Ornou půdu (vodu atd.) je možno považovat za přirozeně vzniklý výrobní nástroj. V prvním případě, u přirozeně vzniklého výrobního nástroje, jsou jednotlivci podřízeni přírodě, v druhém případě jsou podřízeni produktu práce. V prvním případě jeví se tedy i vlastnictví (pozemkové vlastnictví) jako bezprostřední, přirozeně vzniklá nadvláda, v druhém případě jako nadvláda práce, zejména práce akumulované, kapitálu. Předpokladem prvního případu je, aby individua spojoval nějaký svazek, ať už rodina, kmen, půda sama atd., předpokladem druhého případu je, aby byli jedni na druhých nezávislí a aby je spojovala jen směna. V prvním případě je směna především směnou mezi lidmi a přírodou, směnou, při níž se směňuje práce lidí za produkty přírody, v druhém případě je to převážně směna mezi lidmi. V prvním případě stačí průměrný lidský rozum, tělesná činnost není ještě vůbec oddělena od činnosti duševní; v druhém případě musí už být prakticky provedena dělba mezi duševní a tělesnou prací. V prvním případě může panství vlastníka nad nevlastnícími spočívat na osobních vztazích, na jakési pospolitosti, v druhém případě musí toto panství na sebe vzít věcnou podobu v něčem třetím, v penězích. V prvním případě existuje drobný průmysl, ale je odkázán na používání přirozeně vzniklého výrobního nástroje, a proto práce není rozdělena mezi různá individua; v druhém případě spočívá průmysl jen na dělbě práce, která je také podmínkou jeho existence.

Dosud jsme vycházeli z výrobních nástrojů, a už zde se ukázalo, že pro určité průmyslové stupně je soukromé vlastnictví nezbytné.

* Začátek tohoto oddílu, asi 4 strany, chybí. *(Pozn. red.)*

V industrie extractive* splývá ještě soukromé vlastnictví úplně s prací; v drobném průmyslu a v celém dosavadním zemědělství je vlastnictví nutným důsledkem existujících výrobních nástrojů; ve velkém průmyslu se rozpor mezi výrobním nástrojem a soukromým vlastnictvím projevuje teprve jako jeho produkt, a aby se tento rozpor vytvořil, musí být velký průmysl už silně vyvinut. Teprve s ním je tedy dána možnost zrušení soukromého vlastnictví.

Ve velkém průmyslu a konkurenci jsou všechny existenční podmínky, podmíněnosti, jednostrannosti individuí sloučeny ve dvě nejjednodušší formy: v soukromé vlastnictví a práci. Penězi se každá forma styků a styky samy stávají pro individua čímsi nahodilým. Již v penězích tedy tkví, že všechny dosavadní styky byly jen styky individuí za určitých podmínek, ne styky individuí jakožto individuí. Tyto podmínky se redukují na dvě — na akumulovanou práci čili soukromé vlastnictví, anebo na skutečnou práci. Chybí-li jedna z těchto podmínek, styky váznou. I novodobí ekonomové, například Sismondi, Cherbuliez atd., rozlišují mezi association des capitaux a association des individus**. Na druhé straně jsou sama individua úplně podřízena dělbě práce, a tím se dostávají do úplné závislosti na sobě navzájem. Soukromé vlastnictví, pokud se v rámci práce staví proti práci, se vyvíjí z nutnosti akumulace a zpočátku má stále ještě spíš formu pospolitosti, ale dalším vývojem se stále víc přibližuje novodobé formě soukromého vlastnictví. Dělbou práce je už od začátku dána i dělba pracovních *podmínek*, nástrojů a materiálů, a tím i rozdrobenost akumulovaného kapitálu na různé vlastníky, a tím je zase dána rozpolcenost mezi kapitálem a prací i samy různé formy vlastnictví. Čím víc se rozvíjí dělba práce a čím víc roste akumulace, tím víc se také vyhrocuje tato rozpolcenost. Práce sama může existovat jen za předpokladu této rozpolcenosti.

Ukazují se tu tedy dva fakty.*** Za prvé se výrobní síly jeví jako naprosto nezávislé na individuích a odtržené od nich, jako jakýsi svět pro sebe vedle individuí, a důvodem toho je, že individua, jejichž silou jsou tyto výrobní síly, existují isolovaně a ve vzájem-

* — průmysl zabývající se dobýváním surovin. *(Pozn. red.)*
** — sdružení kapitálů a sdružení jednotlivců. *(Pozn. red.)*
*** *Engelsova poznámka na okraji:* Sismondi.

ném protikladu, kdežto naopak tyto síly jsou skutečnými silami, jen když tato individua jsou ve styku a ve vzájemné souvislosti. Na jedné straně tedy totalita výrobních sil, které současně jako by nabyly jakési věcné podoby, a pro individua sama už nejsou silami individuí, nýbrž silami soukromého vlastnictví, a tedy silami individuí jen potud, pokud jsou soukromými vlastníky. V žádném dřívějším období nenabyly výrobní síly této lhostejné podoby pro styky individuí *jakožto* individuí, protože jejich styky samy byly ještě omezené. Na druhé straně stojí proti těmto výrobním silám většina individuí, od nichž jsou tyto síly odtrženy a která jsou tedy připravena o všechnu skutečnou životní náplň, stala se z nich abstraktní individua, která však teprve tím mohou mezi sebou navazovat spojení *jakožto individua.*

Jediná souvislost, kterou ještě mají s výrobními silami a se svou vlastní existencí, totiž práce, ztratila u nich jakékoli zdání činného sebeuplatnění a udržuje je naživu jen tím, že mrzačí jejich život. V dřívějších obdobích bylo činné sebeuplatnění odděleno od výroby materiálního života tím, že připadalo různým osobám a že výroba materiálního života ještě znamenala vzhledem k omezenosti individuí samých jakýsi podřadný druh činného sebeuplatnění, kdežto nyní se rozešly tak, že se materiální život vůbec jeví jako účel, a výroba tohoto materiálního života, totiž práce (která je nyní jedině možnou, ale, jak vidíme, negativní formou činného sebeuplatnění), se jeví jako prostředek.

Nyní to tedy dospělo tak daleko, že si individua musí osvojit totalitu výrobních sil, která tu je, nejen proto, aby dospěla k činnému sebeuplatnění, nýbrž už jen proto, aby si vůbec zajistila vlastní existenci. Toto osvojování je podmíněno především předmětem, který je třeba si osvojit — výrobními silami, které se vyvinuly v určitou totalitu a existují jen v rámci universálních styků. Toto osvojování musí mít tedy už po této stránce universální charakter, odpovídající výrobním silám a stykům. Samo osvojování těchto sil není nic víc než rozvíjení individuálních schopností odpovídajících nástrojům hmotné výroby. Osvojení totality výrobních nástrojů je už proto rozvíjením totality schopností v individuích samých. Toto osvojování je dále podmíněno osvojujícími si individui.

Jen proletáři přítomné doby, úplně vyloučení z jakéhokoli činného sebeuplatnění, jsou s to prosadit své úplné, ne už omezené činné sebeuplatnění, které záleží v osvojení totality výrobních sil a v rozvinutí totality schopností, daném těmito výrobními silami. Všechna dřívější revoluční osvojení byla omezená; individua, jejichž činné sebeuplatnění bylo spoutáno omezenými výrobními nástroji a omezenými styky, si osvojila tyto omezené výrobní nástroje, a proto došla zase jen k omezenosti. Jejich výrobní nástroj se stal jejich vlastnictvím, ale ona sama zůstávala podřízena dělbě práce a svým vlastním výrobním nástrojům. Při všech dosavadních přivlastněních zůstávala masa individuí podřízena jedinému výrobnímu nástroji; až si budou přivlastňovat proletáři, musí být masa výrobních nástrojů podřízena každému individuu a vlastnictví všem individuím. Novodobé universální styky nemohou být vůbec podřízeny individuím jinak než tím, že budou podřízeny všem.

Přivlastnění je dále podmíněno způsobem, jak musí být provedeno. Může být provedeno jen sjednocením, které už pro charakter samého proletariátu může být zase jen universální, a revolucí, ve které bude jednak svržena moc dosavadního způsobu výroby a styků i moc dosavadní společenské struktury, jednak povede k rozvinutí universálního charakteru a energie proletariátu, nutné k provedení přivlastnění, a dále se proletariát zbaví všeho, co mu ještě zůstalo z jeho dosavadního postavení ve společnosti.

Teprve na tomto stupni splývá činné sebeuplatnění s materiálním životem, což odpovídá rozvoji individuí v celistvá individua a odvržení veškeré primitivnosti; a potom bude přeměna práce v činné sebeuplatnění v souhlase s přeměnou dosavadních podmíněných styků ve styky individuí jako takových. Tím, že si veškeré výrobní síly jako celek přivlastní sjednocená individua, nastane konec soukromého vlastnictví. V dosavadních dějinách se vždy nějaká zvláštní podmínka jevila jako náhodná, nyní dostávají právě isolovanost individuí a zvláštní soukromá výdělečná činnost každého individua povahu nahodilosti.

Individua, která už nejsou podřízena dělbě práce, si filosofové představovali jako ideál pod názvem „Člověk", a celý proces, který jsme tu vyložili, pojímali jako vývojový proces „Člověka", takže

místo dosavadních individuí dosazovali na každém dějinném stupni chybně „Člověka" a tvrdili o něm, že je hybnou silou dějin. Celý proces tedy pojímali jako proces sebeodcizení „Člověka", a to v podstatě proto, že na určitý dřívější stupeň dosazovali chybně vždy průměrné individuum pozdějšího stupně, a dřívějším individuím přisuzovali pozdější vědomí. Toto komolení, které předem abstrahuje od skutečných podmínek, jim umožňovalo přeměnit celé dějiny v proces vývoje vědomí.

*

Z pojetí dějin, které jsme tu vyložili, plynou konečně ještě tyto závěry: 1. Ve vývoji výrobních sil se dostavuje stupeň, na němž jsou vytvářeny výrobní síly a prostředky styků, které za daných vztahů jsou jen příčinou zla, nejsou to už síly výrobní, nýbrž destruktivní (stroje a peníze) — a, což s tím souvisí, že dochází ke vzniku třídy, která musí nést všechna břemena společnosti, aniž užívá jejích výhod, která je ze společnosti vyhoštěna, vháněna do nejrozhodnějšího protikladu ke všem ostatním třídám; třídy, která tvoří většinu všech členů společnosti a z níž vychází vědomí nutnosti radikální revoluce, komunistické vědomí, které se ovšem — z poznání postavení této třídy — může vytvořit i u jiných tříd; 2. že podmínky, za nichž je možno používat určitých výrobních sil, jsou podmínky panství určité společenské třídy, jejíž sociální moc, plynoucí z jejího majetku, dochází svého *prakticky* idealistického výrazu v té které státní formě, a proto je každý revoluční boj namířen proti třídě, která dosud vládla;* 3. že ve všech dosavadních revolucích zůstával vždy nedotčen způsob činnosti a že v nich šlo jen o jiné rozvržení této činnosti, o nové rozdělení práce mezi jiné osoby, kdežto komunistická revoluce je namířena proti dosavadnímu *způsobu* činnosti, odstraňuje *práci*** a ruší panství všech tříd i třídy samy, protože ji provádí třída, která už ve společnosti vůbec není pokládána za třídu, není za třídu uznávána, je už výrazem

* *Marxova poznámka na okraji:* Tito lidé mají zájem na tom, aby zachovali nynější stav výroby.

** *Dále je v rukopise proškrtnuto:* ...moderní forma činnosti, při níž panství...

zániku všech tříd, národností atd. v nynější společnosti; a 4. že k tomu, aby se u masy lidí vytvořilo toto komunistické vědomí a prosadila se věc sama, je nutná masová přeměna lidí, a to může nastat jen v praktickém hnutí, v *revoluci*; že tedy revoluce je nutná nejen proto, že jiným způsobem nelze svrhnout *vládnoucí* třídu, nýbrž i proto, že třída, *která ji svrhuje*, se může jen v revoluci zbavit všeho starého nepořádku a stát se schopnou založit novou společnost.*

[C.] *KOMUNISMUS. — PRODUKCE FORMY STYKŮ*

Komunismus se od všech dosavadních hnutí liší tím, že provádí převrat všech dosavadních vztahů ve výrobě a ve stycích a se všemi předpoklady, které tu byly odpradávna, poprvé vědomě nakládá jako s výtvory dosavadních lidí, zbavuje je jejich primitivnosti a podřizuje je moci sjednocených individuí. Nastolení komunismu je proto v podstatě ekonomické povahy, je to materiální vytvoření podmínek pro toto sjednocení; nastolením komunismu se existující podmínky stávají podmínkami sjednocení. Skutečnost, kterou komunismus vytváří, je právě skutečná základna pro znemožnění všeho, co existuje nezávisle na individuích, protože tato skutečnost není nic jiného než produkt dosavadních styků individuí samých. Komunisté tedy přistupují prakticky k podmínkám vytvořeným dosavadní

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Zatímco o této nutnosti revoluce se už hodnou dobu shodují všichni komunisté jak ve Francii, tak i v Anglii a v Německu, svatý Bruno si klidně blouzní dál a domnívá se, že „reálný humanismus", tj. komunismus, bude „na místo spiritualismu" (který žádné místo nemá) dosazen jen proto, aby se mu dostalo projevů úcty. Potom, blouzní dál, až asi „přijde spasení, země bude učiněna nebem a nebe zemí". (Bohoslovec pořád ještě nemůže oželet nebe.) „Potom se v nebeských souzvucích rozezní radost a slast od věků do věků" (str. 140). Svatý církevní otec se však velmi podiví, až ho zkruší poslední soud, na němž se prý tohle všechno vyplní — den, jehož červánky budou odrazem hořících měst na obloze, až mezi těmito „nebeskými souzvuky" dolehne k jeho uším nápěv Marseillaisy a Carmagnoly s obligátním hřměním děl a gilotina k tomu bude dávat takt; až bude zlořečená „masa" řvát ça ira, ça ira a odstraní „sebeuvědomí" s pomocí pouliční svítilny[24]. Svatý Bruno má už nejmíň příčinu malovat si povznášející obraz o „radosti a slasti od věků do věků". Zříkáme se potěšení konstruovat a priori, jak si svatý Bruno bude počínat v den posledního soudu. Dá se také těžko rozhodnout, je-li nutno pobouřené prolétaires en révolution pojímat jako „substanci", jako „masu", která chce svrhnout kritiku, anebo jako „emanaci" ducha, kterému se však ještě nedostává odolnosti potřebné k strávení Bauerových myšlenek.

výrobou a dosavadními styky jako k podmínkám neorganickým, ale nedomnívají se přitom, že bylo záměrem nebo posláním dosavadních generací, aby jim dodaly materiál, a nemyslí si, že tyto podmínky byly neorganické pro individua, která je vytvořila. Rozdíl mezi osobním individuem a nahodilým individuem není nějaké rozlišení v pojmech, nýbrž historický fakt. Toto rozlišování má v různých dobách různý smysl, například v 18. století je stav, více méně i rodina, pro individuum něčím nahodilým. Toto rozlišení nemusíme dělat my pro každou dobu, dělá si jej každá doba sama mezi různými prvky, které tu byly už před ní, a to ne podle pojmu, nýbrž proto, že ji k tomu nutí kolise materiálního života. V tom, co se pozdější době na rozdíl od dřívější doby jeví nahodilé, tedy mezi prvky zděděnými z dřívější doby, je i forma styků, která odpovídala určitému stupni vývoje výrobních sil. Vztah výrobních sil k formě styků je vztah formy styků k činnosti anebo činnému uplatnění individuí. (Základní forma tohoto činného uplatnění je ovšem materiální činnost, na níž závisí všechna ostatní činnost duchovní, politická, náboženská atd. Rozdílné utváření materiálního života závisí samozřejmě pokaždé na potřebách, které se už vyvinuly, a vytváření i uspokojování těchto potřeb je zase historický proces, který nenajdeme ani u ovce, ani u psa (Stirnerův tvrdošíjně zdůrazňovaný hlavní argument *adversus* hominem*), ačkoli ovce a psi ve své nynější podobě jsou ovšem, ale malgré eux**, produkty historického procesu.) Podmínky, za jakých se individua mezi sebou stýkají, pokud ještě nevznikl rozpor, jsou podmínky náležející k jejich individualitě, není to pro ně nic vnějšího, jsou to podmínky, v nichž tato určitá, za určitých poměrů existující individua mohou jedině vytvářet svůj materiální život a všechno, co s ním souvisí, jsou to tedy podmínky jejich činného sebeuplatnění a jsou tímto činným sebeuplatněním vytvářeny.*** Určitá podmínka, za které vyrábějí, odpovídá tedy, pokud ještě nevznikl rozpor, jejich skutečné podmíněnosti, jejich jednostranné existenci, jejíž jednostrannost se ukazuje teprve tehdy, když vznikne rozpor, a existuje tedy pro ty,

* — *proti* člověku. *(Pozn. red.)*
** — proti své vůli. *(Pozn. red.)*
*** *Marxova poznámka na okraji:* Produkce formy styků samé.

kdo přijdou později. Potom se tato podmínka jeví jako nahodilé pouto, a předpokládá se pak mylně, že i dřívější doba si uvědomovala, že tato podmínka je poutem.

Tyto různé podmínky, které se nejprve jeví jako podmínky činného sebeuplatnění, později jako jeho pouta, tvoří v celém dějinném vývoji souvislou řadu forem styků, jejichž souvislost tkví v tom, že dřívější formu styků, která se stala poutem, nahrazuje nová forma, odpovídající vyspělejším výrobním silám, a tedy i pokročilejšímu způsobu činného sebeuplatnění individuí, a tato forma se zase à son tour* stává poutem a je pak nahrazena jinou formou. Protože tyto podmínky odpovídají na každém stupni současnému vývoji výrobních sil, jsou jejich dějiny zároveň dějinami vyvíjejících se a každou novou generací přejímaných výrobních sil, a tedy i dějinami vývoje sil individuí samých.

Protože tento vývoj postupuje živelně, tj. není podřízen nějakému celkovému plánu svobodně sdružených individuí, vychází z různých krajů, kmenů, národů, pracovních odvětví atd., které se zpočátku vyvíjejí nezávisle na druhých a teprve ponenáhlu se s nimi dostávají do spojení. Kromě toho postupuje jen velmi pomalu; různé stupně a zájmy nejsou nikdy úplně překonány, nýbrž jsou jen podřízeny zájmu, který nabyl vrchu, a plouží se dál spolu s ním ještě po staletí. Z toho vyplývá, že i uvnitř určitého národa mají individua, bez ohledu na své majetkové poměry, úplně odlišný vývoj, a že nějaký dřívější zájem, jehož osobitou formu styků už zatlačila forma náležející pozdějšímu zájmu, si ještě dlouho udržuje tradiční moc ve zdánlivém společenství (ve státě, v právu), které se osamostatnilo vůči individuím, moc, kterou je možno konec konců zlomit jen revolucí. Tím se také vysvětluje, proč může v jednotlivých bodech, které je možno obecněji shrnout, vědomí občas zdánlivě postoupit dál než současné empirické vztahy, takže v pozdějších bojích je možno se opírat o dřívější teoretiky jako o autority.

Naproti tomu v zemích, které, jako Severní Amerika, začínají od samého počátku v historické epoše už vyspělé, postupuje vývoj velmi rychle. V takových zemích nejsou žádné přirozené předpoklady kromě individuí, která se tam usazují a která k tomu přiměly

* — sama. *(Pozn. red.)*

formy styků ve starých zemích, jež nevyhovovaly jejich potřebám. Začínají tedy s nejpokročilejšími individui starých zemí, a proto s nejvyspělejší formou styků, odpovídající těmto individuím, ještě dřív, než se tato forma styků může prosadit ve starých zemích.* Tak je tomu ve všech koloniích, pokud to nejsou jen vojenské nebo obchodní stanice. Kartágo, řecké kolonie a Island v 11. a 12. století to potvrzují. Podobné vztahy vznikají při výbojích, když se do dobyté země přenese hotová forma styků, která se vyvinula na jiné půdě; v její domovině na ní ještě lpěly zájmy a vztahy z dřívějších dob, zde se však může a musí prosadit úplně a bez jakýchkoli překážek už proto, aby si dobyvatelé zajistili trvalou moc. (Anglie a Neapol po dobytí Normany, kdy dostaly nejdokonalejší formu feudální organisace.)

Všechny kolise v dějinách vznikají tedy podle našeho pojetí z rozporu mezi výrobními silami a formou styků. Není ostatně nutné, aby tento rozpor, má-li vést v určité zemi ke kolisím, byl přímo v této zemi vyhnán na ostří nože. Konkurence s průmyslově vyspělejšími zeměmi, vyvolaná rozšířenými mezinárodními styky, stačí k tomu, aby vytvořila podobný rozpor i v zemích s méně vyvinutým průmyslem (například v Německu se latentní proletariát objevil vlivem konkurence anglického průmyslu).

Nic není tak běžné jako představa, že v dějinách šlo dosud jen o *zabírání*, o to, co kdo *vzal*. Barbaři *zabrali* římskou říši, a faktem tohoto zabrání se vysvětluje přechod ze starého světa do feudálního řádu. Ale jestliže barbaři něco brali, jde o to, zda národ, který je zabrán, rozvinul své průmyslové výrobní síly, jak je tomu u novodobých národů, anebo zda jsou jeho výrobní síly založeny převážně jen na jejich sjednocení a na pospolitosti. Zabrání je dále podmíněno předmětem, který je brán. Jmění bankéře, záležející jen v papírech, nelze vůbec zabrat, aniž se tím ten, kdo je bere, podrobí podmínkám výroby a styků zabrané země. Stejně je tomu i s veškerým průmyslovým kapitálem novodobé průmyslové země. A konečně

* *Marxova a Engelsova poznámka:* Osobní energie individuí jednotlivých národů — Němci a Američané — energie už křížením ras — odtud kretenismus Němců — ve Francii, v Anglii atd. přesazeny cizí národy na půdu už vyvinutou, v Americe na úplně novou půdu, v Německu se původní obyvatelstvo vůbec nehnulo z místa.

braní všude velmi brzy dochází k tomu, že už nelze brát, a není-li už co brát, musí se začít vyrábět. Z této nutnosti vyrábět, která se velmi brzy dostavuje, plyne, že forma pospolitosti přijatá dobyvateli, kteří se v zemi usazují, musí odpovídat vývojovému stupni výrobních sil, které tu byly před nimi, anebo není-li tomu tak hned od začátku, musí se podle výrobních sil změnit. Tím se také vysvětluje fakt, který se prý v době po stěhování národů vyskytoval všude, že totiž sluha byl pánem, a dobyvatelé velmi brzy přejímali od přemožených řeč, kulturu i mravy. — Feudalismus rozhodně nebyl přenesen z Německa už hotový, nýbrž vznikal z válečné organisace vojsk dobyvatelů v době výbojů, z níž se teprve po skončení výbojů působením výrobních sil existujících už v dobytých zemích vyvíjí vlastní feudalismus. Nakolik byla tato forma podmíněna výrobními silami, ukazují nezdařené pokusy o zavedení jiných forem, pocházejících z reminiscencí na starý Řím (Karel Veliký apod.).

Tento rozpor mezi výrobními silami a formou styků, který, jak jsme viděli, se objevil v dosavadních dějinách už často, aniž však ohrozil jejich základ, musel vést pokaždé k revolučnímu výbuchu, a přitom zároveň nabýval různých vedlejších forem, jako souhrn kolisí, jako kolise různých tříd, jako rozpor vědomí, zápas myšlenek atd., jako politický boj atd. Vychází-li se z omezeného hlediska, je ovšem možno vyjmout jednu z těchto vedlejších forem a považovat ji za základ těchto revolucí, což je tím snazší, že individua, od nichž revoluce vycházely, si sama, podle stupně svého vzdělání a podle stupně historického vývoje, vytvářela iluse o své vlastní činnosti.

Přeměnu osobních sil (vztahů) ve věcné síly, k níž došlo dělbou práce, není možno zase zrušit tím, že si vyženeme z hlavy povšechnou představu o tom, nýbrž jen tím, že si individua tyto věcné síly znovu podrobí a dělbu práce zruší.* To není možné jinak než ve společenství. Teprve ve společenství [s druhými získává každé] individuum prostředky, jak po všech stránkách rozvinout své vlohy; teprve ve společenství je tedy možná osobní svoboda. V dosavadních náhražkách společenství, ve státě atd., existovala osobní svoboda jen pro individua vyrostlá v poměrech vládnoucí třídy a jen potud,

* *Engelsova poznámka na okraji:* (Feuerbach: bytí a podstata.)

pokud to byli příslušníci této třídy. Zdánlivé společenství, v jaké se dosud individua sdružovala, se vždy vůči nim osamostatňovalo, a protože to bylo sdružení jedné třídy proti jiné třídě, bylo to zároveň pro ovládanou třídu nejen úplně ilusorní společenství, nýbrž i nové pouto. Ve skutečném společenství dosahují individua, ve svém sdružení a tímto sdružením, zároveň i své svobody.

Z celého dosavadního výkladu vysvítá, že pospolitý vztah, jaký navazovala individua určité třídy a který byl podmíněn jejich společnými zájmy vůči něčemu třetímu, byl vždy společenstvím, k němuž tato individua náležela jen jako průměrná individua, jen pokud žila v podmínkách existence své třídy, byl to vztah, na kterém se podílela ne jako individua, nýbrž jako příslušníci třídy. Naproti tomu u společenství revolučních proletářů, kteří se ujímají kontroly nad svými existenčními podmínkami i nad existenčními podmínkami všech členů společnosti, je tomu právě naopak; na tomto společenství se individua podílejí jakožto individua. Je to totiž sdružení individuí (ovšem za předpokladu teď už vyvinutých výrobních sil), které poskytuje individuím možnost kontroly nad podmínkami jejich svobodného vývoje a pohybu, nad podmínkami, které byly dosud ponechávány náhodě a osamostatňovaly se vůči jednotlivým individuím právě v důsledku jejich odloučenosti jakožto individuí, v důsledku jejich nutného sjednocení, jež bylo dáno dělbou práce a jež se v důsledku jejich odloučenosti stalo svazkem, který jim byl cizí. Dosavadní sjednocení bylo jen (rozhodně ne libovolné, jak se např. líčí v „Contrat social"[25], nýbrž nutné) dohodou (srovnej např. vytvoření severoamerického státu a jihoamerických republik) o těchto podmínkách, a v těchto podmínkách pak mohla individua užívat náhodnosti. Tomuto právu, že se lidé mohou v rámci určitých podmínek nerušeně těšit z nahodilosti, se dosud říkalo osobní svoboda. — Těmito existenčními podmínkami jsou ovšem vždy jen výrobní síly a formy styků té které doby.

Zkoumáme-li *filosoficky* tento vývoj individuí ve společných existenčních podmínkách stavů a tříd, následujících po sobě v dějinách, a v obecných představách vnucených jim tímto vývojem, je ovšem snadné domýšlet si, že v těchto individuích se vyvíjel rod neboli člověk, anebo že tato individua rozvíjela člověka; domnění,

které se velmi hrubě prohřešuje proti dějinám.* Potom je možno chápat tyto různé stavy a třídy jako specifikace obecného výrazu, jako odrůdy, jako vývojové fáze člověka.

Toto podřízení individuí určitým třídám nelze zrušit, dokud se nevytvoří třída, která už nebude muset prosazovat proti vládnoucí třídě svůj zvláštní třídní zájem.

Individua vždy vycházela ze sebe, ale samozřejmě ze sebe v rámci svých daných historických podmínek a vztahů, ne z „čistého" individua, jak je chápou ideologové. Ale v průběhu historického vývoje a právě v důsledku osamostatňování společenských vztahů, nevyhnutelného za dělby práce, objevuje se rozdíl mezi životem každého individua, pokud je to jeho osobní život, a životem individua, pokud je podřízeno nějakému pracovnímu odvětví a podmínkám, které k tomu patří. (To se nesmí chápat tak, že by snad např. rentiér, kapitalista apod. přestávali být osobami; nýbrž jejich osobnost je podmíněna a určena zcela určitými třídními vztahy, a rozdíl se objevuje teprve v protikladu k jiné třídě, a pro ně samé je zřejmý teprve tehdy, když udělají bankrot.) U stavu (ještě víc u kmene) je to ještě skryté, například šlechtic zůstává neustále šlechticem, člověk neurozený zůstává vždy neurozeným, bez ohledu na své ostatní vztahy, je to kvalita neodlučitelná od jeho individuality. Rozdíl mezi osobním individuem a třídním individuem, nahodilost životních podmínek pro individuum se objevuje teprve s třídou, která je sama produktem buržoasie. Teprve konkurence a boj individuí mezi sebou vytvářejí a rozvíjejí tuto nahodilost jako takovou. V představě jsou proto individua za panství buržoasie svobodnější než dříve, protože jejich životní podmínky jsou pro ně nahodilé; ve skutečnosti jsou ovšem nesvobodnější, protože jsou víc podřízena věcné moci. V čem se to liší od stavu, ukazuje zejména protiklad mezi buržoasií a proletariátem. Když vznikl stav městských občanů, korporace atd. proti venkovské šlechtě, jevila se podmínka jejich existence, movité vlastnictví a řemeslná práce,

* *Marxova a Engelsova poznámka:* Věta, hodně se vyskytující u svatého Maxe, že každý je vším, čím je, jedině díky státu, znamená v podstatě totéž jako věta, že buržoa je jen exemplářem rodu buržoů; věta, která předpokládá, že *třída* buržoů existovala už před individui, která ji tvoří.

K tomu Marx poznamenává na okraji: Preexistence třídy u filosofů.

které existovaly latentně už před jejich odtržením od feudálního svazku, jako něco positivního, co bylo uplatňováno proti feudálnímu pozemkovému vlastnictví, a proto také zprvu na sebe svým způsobem bralo feudální formu. Uprchlí nevolníci se ovšem k svému dosavadnímu nevolnictví stavěli jako k něčemu, co je pro jejich osobnost nahodilé. Ale právě v tom nedělali nic jiného, než co dělá každá třída osvobozující se od svých pout, a nadto se neosvobozovali jako třída, nýbrž jednotlivě. Mimoto nepřekračovali okruh stavovského zřízení, nýbrž vytvořili jen nový stav a ponechali si svůj dosavadní způsob práce i v novém postavení a rozvíjeli jej dále tím, že jej zbavovali jeho dosavadních pout, neodpovídajících už dosaženému stupni vývoje.*

Pro proletáře se naproti tomu podmínka jejich vlastního života, práce, a s ní i veškeré podmínky existence dnešní společnosti staly něčím nahodilým, co jednotliví proletáři nemohou nijak kontrolovat a nad čím jim žádná *společenská* organisace nemůže poskytnout kontrolu; a rozpor mezi osobností jednotlivého proletáře a jeho životní podmínkou, jež mu byla vnucena, totiž prací, se stává jemu samému zjevným, zejména proto, že už od mládí je obětován a nemá žádnou vyhlídku, že by v rámci své třídy dosáhl podmínek, kterými by se dostal do jiné třídy.

Uprchlí nevolníci chtěli tedy jen svobodně rozvíjet a uplatnit své existenční podmínky, jaké měli už předtím, a proto koneckonců dospěli jen k svobodné práci, proletáři však musí, aby se osobně uplatnili, zrušit dosavadní podmínku své vlastní existence, která je zároveň podmínkou existence celé dosavadní společnosti, totiž práci. Proto jsou také v přímém protikladu k formě, ve které si dosud individua tvořící společnost dávala souhrnný výraz, totiž ke státu, a musí stát svrhnout, aby prosadila svou osobnost.

* *Marxova a Engelsova poznámka:* Nesmí se zapomínat, že již to, že nevolníci museli existovat a že neměli možnost hospodařit ve velkém, což zároveň vedlo k rozdělení allotmens [parcel] mezi nevolníky, velmi brzy redukovalo závazky nevolníků vůči feudálním pánům na jakýsi průměr naturálních dávek a robot; to umožňovalo nevolníkovi akumulaci movitého vlastnictví, a tím mu usnadňovalo i útěk z pánova panství a dávalo mu vyhlídky, že se uživí jako městský občan; zároveň to vytvořilo i určité odstupňování mezi nevolníky, takže uprchlí nevolníci jsou už vlastně napůl měšťané. Přitom je také jasné, že nevolní rolníci ovládající nějaké řemeslo měli největší naději, že si získají movité vlastnictví.

LIPSKÝ KONCIL[26]

V třetím svazku „Wigands Vierteljahrsschrift" na rok 1845 se bitva Hunů,[27] kterou věštecky vypodobnil Kaulbach na svém obraze, odehrává ve skutečnosti. Duchové padlých, jichž zloba neutuchá ani ve smrti, tropí v povětří hřmot a povyk podobající se vřavě válečné a válečnému pokřiku, třeskotu mečů, štítů a železných vozů. Ale nejde tu o pozemské věci. Vede se tu svatá válka, ne o ochranná cla, konstituci, chorobu brambor, bankovnictví a železnice, nýbrž o nejsvětější zájmy ducha, o „substanci", „sebeuvědomění", „kritiku", „Jedince" a „opravdového člověka". Octli jsme se na koncilu církevních otců. Protože to jsou poslední exempláře svého druhu a protože se tu bohdá naposledy plaiduje ve věci Nejvznešenějšího, alias Absolutna, vyplatí se sepsat procès-verbal* o tom, co se tu projednává.

Především tu máme *svatého Bruna*, jehož snadno poznáme podle jeho *hole* („budiž smyslovost, budiž *hůl*", Wigand, str. 130). Kolem hlavy má svatozář „čisté kritiky" a s opovržením k světu se halí do svého „sebeuvědomění". „*Zlomil* náboženství v celé jeho totalitě i stát v jeho projevech" (str. 138) tím, že ve jménu nejvznešenějšího sebeuvědomění znásilnil pojem „substance". U nohou mu leží trosky církve a „střepy" státu, zatímco pohledem „sráží" v prach „masu". Je jako Bůh, nemá otce ani matky, je „svým vlastním stvořením, svým vlastním dílem" (str. 136). Jedním slovem: je to „Napoleon" ducha — je v duchu „Napoleonem". Jeho duchovní exercicie spočívají v tom, že neustále „postřehuje sebe sama a v tomto postřehování sebe sama nachází popud k sebeurčení" (str. 136); v důsledku

* — protokol. *(Pozn. red.)*

tohoto vysilujícího zaznamenávání sebe sama očividně chřadne. Kromě sebe sama „postřehuje", jak uvidíme, občas i „*Vestfálský parník*".[28]

Naproti němu stojí *svatý Max*, jehož zásluhy o království boží spočívají v tom, že přibližně na 600 stránkách konečně zjišťuje svoji totožnost a tvrdí, že dokázal, že není jen tak někdo, „Pepík nebo Frantík", nýbrž právě svatý Max a nikdo jiný. O jeho svatozáři a ostatních jeho distinkcích se dá říci jen to, že jsou „jeho předmětem, a proto jeho vlastnictvím", že jsou „jedinečné" a „nesrovnatelné" a že „jménem je nelze pojmenovat" (str. 148). Je současně „frází" i „vlastníkem fráze", zároveň Sanchem Panzou i Donem Quijotem. Jeho asketická cvičení spočívají v zatrpklých myšlenkách o oproštěnosti od myšlenek, v sáhodlouhých pochybnostech o nepochybnosti, ve svatořečení bezbožnosti. Jinak není třeba, abychom ho příliš velebili, protože má ve zvyku říkat o všech vlastnostech, které mu někdo přisoudí, i kdyby jich bylo víc než božích jmen u mohamedánů: Jsem tím vším a ještě něčím víc, jsem tím vším z tohoto ničeho a ničím z toho všeho. Od svého chmurného soupeře se příznivě liší tím, že je mu vlastní jakási okázalá „*lehkomyslnost*" a že občas přerušuje své vážné meditace „*kritickým pokřikem*".

Před tyto dva velmistry svaté inkvisice uvádějí heretika Feuerbacha, aby se zodpovídal z těžkého obvinění gnosticismu. Kacíř Feuerbach, „hřímá" svatý Bruno, má ve své moci hyle*, substanci, a zdráhá se ji vydat, aby se v ní nemohlo zrcadlit mé nekonečné sebeuvědomění. Sebeuvědomění musí obcházet jako přízrak tak dlouho, dokud do sebe nepojme zpátky všechny věci, které z něho pocházejí a k němu příslušejí. Nyní už spolklo celý svět kromě této hyle, substance, kterou gnostik Feuerbach ukrývá pod sedmi zámky a nechce ji vydat.

Svatý Max vznáší proti gnostikovi žalobu, že pochybuje o dogmatu, jím vysloveném, že „každá husa, každý pes, každý kůň" je „dokonalým, ba, pokud má někdo zalíbení v superlativech, nejdokonalejším člověkem". (Wigand, str. 187[29]: „Ani sebemenší částečka

* — látka, substance, ještě nezformovaná hmota. *(Pozn. red.)*

nechybí... z toho, co dělá člověka člověkem. *Stejně* je tomu ovšem i s každou husou, s každým psem, s každým koněm.")

Kromě projednávání těchto důležitých žalob se tu ještě rozhoduje pře obou svatých proti Mosesu Hessovi a proces svatého Bruna proti autorům „Svaté rodiny". Ale protože se tito obvinění potloukají mezi „věcmi tohoto světa", a nedostavují se proto před Santa Casa[30], jsou odsouzeni in contumatiam k věčnému vyhnanství z říše ducha do konce svého přirozeného života.

Nakonec spřádají oba velmistři roztodivné intriky mezi sebou a proti sobě.*

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* V pozadí se objevuje dottore Graziano,[31] alias Arnold Ruge, o němž se tu tvrdí, že je to „nesmírně mazaná a politická hlava". (Wigand, str. 192.)

II

SVATÝ BRUNO

1. „*TAŽENÍ*" *PROTI FEUERBACHOVI*

Ještě než budeme sledovat okázalé hádání Bauerova sebeuvědomění se sebou samým a se světem, musíme prozradit jedno tajemství. Svatý Bruno rozpoutal válku a válečnou vřavu jen proto, že musel sám sebe a svoji vyčichlou, zkysalou kritiku „zabezpečit" před nevděčnou zapomnětlivostí obecenstva, protože musel ukázat, že i za změněných poměrů roku 1845 zůstává kritika v sobě stále stejná a neproměnná. Napsal druhý díl „dobré věci a své vlastní věci"[32]; hájí své vlastní území, bojuje pro aris et focis*. Ale jako pravý theolog zakrývá tento svůj vlastní účel zdáním, že prý chce „charakterisovat" Feuerbacha. Vždyť se na toho výtečníka úplně zapomnělo, jak nejlépe dokázala polemika mezi Feuerbachem a Stirnerem, ve které se na něj vůbec nebral zřetel. Právě proto se chytá této polemiky, aby se jako protiklad těch, kdo jsou v protikladu, mohl prohlásit za jejich vyšší jednotu, za ducha svatého.

Svatý Bruno zahajuje své „tažení" bubnovou palbou proti Feuerbachovi, c'est-à-dire** novým, opraveným a rozmnoženým, přetiskem článku, který figuruje už v časopise „Norddeutsche Blätter". Feuerbach je pasován na rytíře „*Substance*", aby na tomto pozadí ještě více vyniklo Bauerovo „*sebeuvědomění*". Při této Feuerbachově transsubstanciaci, o které prý podávají důkaz veškeré Feuerbachovy spisy, skáče svatý muž od Feuerbachových spisů o Leibnizovi a Baylovi hned k „Podstatě křesťanství" a přeskakuje článek proti „positivním filosofům" v „Hallische Jahrbücher".[33] Toto „opominutí" je „na místě". Feuerbach zde totiž proti positiv-

* — za oltáře a krby; zde: za sebe. *(Pozn. red.)*
** — to znamená. *(Pozn. red.)*

ním zastáncům „substance" odhalil celou tu moudrost „sebeuvědomění", a to v době, kdy svatý Bruno ještě spekuloval o neposkvrněném početí.

Sotva je třeba podotýkat, že se svatý Bruno stále ještě prohání na svém starohegelovském válečném oři. Slyšme hned první část jeho nejnovějších zjevení z království božího:

„Hegel shrnul vjedno Spinozovu substanci a Fichtovo Já; jejich jednota, spojení těchto protikladných oblastí atd., je středem pozornosti, ale zároveň i slabinou Hegelovy filosofie. [...] Tento rozpor, v němž se zmítala Hegelova soustava, bylo třeba vyřešit a zničit. Ale to se dalo provést jen tak, že se navždy vyloučila možnost klást otázku: Jaký je vztah *sebeuvědomění* k *absolutnímu duchu?*... Bylo to možné z dvou stránek. Buď musí sebeuvědomění zase shořet ve výhni substance, tj. musí se ustavit a udržet ryze substanciální vztah, anebo je nutno dovodit, že osobnost je původcem svých atributů a své podstaty, že *vůbec* tkví v *pojmu* osobnosti klásti sebe sama" („pojem" nebo „osobnost"?) „omezeně a překonat zase toto omezení, kladoucí ji svou *obecnou podstatou*, neboť tato podstata je právě *jen výsledek* jejího — *sebeodlišení v sobě*, její činnosti." (Wigand, str. 87, 88.)

Hegelova filosofie byla ve „*Svaté rodině*" na str. 220[34] podána jako jednota Spinozy a Fichta a zároveň byl zdůrazněn rozpor, který tato jednota obsahuje. Pro svatého Bruna je příznačné, že v otázce vztahu sebeuvědomění k substanci nevidí „spornou otázku *uvnitř* Hegelovy spekulace", jak ji chápou autoři „Svaté rodiny", nýbrž otázku světodějnou, ba dokonce absolutní. To je jediná forma, jakou může vyslovit kolise přítomnosti. Myslí si opravdu, že vítězství sebeuvědomění nad substancí by mělo nejen podstatný vliv na evropskou rovnováhu, nýbrž i na celý budoucí vývoj oregonské otázky[35]. Nakolik je tím podmíněno odstranění obilních zákonů v Anglii, o tom jsme se dosud dověděli málo.

Abstraktní a nadpozemský výraz, v němž se u Hegela zkarikuje nějaká skutečná kolise, považuje tato „kritická" hlava za skutečnou kolisi. Akceptuje *spekulativní* rozpor a jednu jeho část obhajuje proti druhé části. Filosofickou *frázi* o skutečné otázce považuje za samu skutečnou otázku. Na jedné straně má tedy místo skutečných lidí a jejich skutečného vědomí o jejich společenských vztazích, zaujímajících vůči nim zdánlivě samostatné postavení, pouhou abstraktní frázi: *sebeuvědomění*, stejně jako místo skutečné produkce *osamostat-*

něnou činnost tohoto sebeuvědomění; a na druhé straně má místo skutečné přírody a skutečně existujících sociálních vztahů filosofické shrnutí všech filosofických kategorií nebo názvů těchto vztahů ve frázi: *substance*, protože, stejně jako všichni filosofové a ideologové, považuje mylně myšlenky, ideje, osamostatněný myšlenkový výraz právě existujícího světa za základnu tohoto právě existujícího světa. Je ovšem nabíledni, že potom může provádět všelijaké kejkle s těmito dvěma abstrakcemi, které pozbyly jakéhokoli smyslu a obsahu, aniž cokoli ví o skutečných lidech a jejich vztazích. (Ostatně pokud jde o substanci, odkazujeme na to, co se říká u Feuerbacha a u svatého Maxe o „humánním liberalismu" a o „svátosti".) Při řešení rozporů spekulace zůstává tedy stále na půdě spekulace; z tohoto stanoviska manévruje, a *sám* je ještě v zajetí speciálně hegelovského stanoviska natolik, že mu stále ještě nedá spát vztah „sebeuvědomění" k „absolutnímu duchu". Jedním slovem: máme tu *filosofii sebeuvědomění*, ohlášenou v „Kritice synoptiků", rozvedenou v „Odhaleném křesťanství" a předjatou pohříchu už dávno v Hegelově „Fenomenologii".[36] S touto novou Bauerovou filosofií se autoři beze zbytku vypořádali ve „Svaté rodině" na str. 220 a násl. a na str. 304—307.[37] Jenže svatému Brunovi se tu podařilo podat ještě svoji vlastní karikaturu tím, že sem vpašoval „osobnost", aby mohl se *Stirnerem* vylíčit jednotlivce jako svůj „vlastní výtvor" a aby mohl *Stirnera* vylíčit jako *Brunův výtvor*. Tento pokrok si zasluhuje stručnou zmínku.

Nejdříve ať čtenář srovná tuto karikaturu s její předlohou, s výkladem sebeuvědomění v „Odhaleném křesťanství" na str. 113, a tento výklad zase s jeho původní předlohou, s Hegelovou „Fenomenologií" (str. 575, 583 a jinde). (Obě místa jsou přetištěna ve „Svaté rodině", str. 221, 223, 224.[38]) Ale teď o té karikatuře! „Osobnost vůbec"! „Pojem"! „Obecná podstata"! „Klásti sebe sama omezeně a toto omezení zase rušit"! „Sebeodlišení v sobě"! Jaké to mohutné „výsledky"! „Osobnost vůbec" je buďto „vůbec" nesmysl, anebo je to abstraktní pojem osobnosti. Tkví tedy „v pojmu" pojmu osobnosti „klásti sebe sama omezeně". Toto omezení, tkvící v „pojmu" svého pojmu, ji hned nato klade „svou obecnou podstatou". A když toto omezení zase překonala, ukazuje se, že

„právě tato podstata je" teprve „*výsledkem* svého sebeodlišení v sobě". Celý ten úžasný výsledek této spletité tautologie není tedy nakonec nic jiného než dávno známý Hegelův trik sebeodlišení člověka v myšlení, které nám nešťastný Bruno vytrvale káže jako jedinou činnost „osobnosti vůbec". Že s takovou „osobností", jejíž činnost se omezuje na tyto už dávno otřepané logické skoky, nelze nic počít, na to byl svatý Bruno upozorněn už před nějakým časem. Zároveň obsahuje toto místo naivní doznání, že podstatou Bauerovy „osobnosti" je pojem pojmu, abstrakce nějaké abstrakce.

Brunova kritika Feuerbacha se omezuje, pokud je v ní něco nového, na to, že Stirnerovy výtky Feuerbachovi *a Bauerovi* licoměrně líčí jako Bauerovy výtky Feuerbachovi. Tak například je prý „podstata člověka podstatou vůbec a čímsi posvátným", „člověk je Bůh člověka", lidský rod je „Absolutno", Feuerbach prý rozpolcuje člověka „na podstatné Já a nepodstatné Já" (ačkoli Bauer vždy prohlašoval abstraktní za podstatné a ve svém protikladu kritiky a mas si tuto rozpolcenost představoval ještě nehoráznější než Feuerbach), je prý nutno bojovat proti „božím predikátům" atd. Když se vypořádává s Feuerbachovými názory o zištné a nezištné lásce, opisuje Bruno téměř doslova na třech stránkách (str. 133—135) ze Stirnera, a zrovna tak, velmi neobratně, opisuje od Stirnera fráze: „Každý člověk svým vlastním stvořením", „pravda je přízrak" atd. U Bruna se navíc ještě „stvoření" proměňuje ve „výtvor". Později si ještě povíme, jak svatý Bruno těží ze Stirnera.

První, co jsme našli u svatého Bruna, byla tedy jeho ustavičná závislost na Hegelovi. Nebudeme se tu ovšem dále zabývat jeho poznámkami opsanými z Hegela; jen tu ještě uvedeme několik vět, z kterých je vidět, jak skálopevně věří v moc filosofů a jak se spolu s nimi domýšlí, že změněné vědomí, nový obrat ve výkladu existujících vztahů, může zvrátit celý dosavadní svět. V této své víře si také Bruno dává vystavit osvědčení jednoho žáka (4. sešit Wigands Vierteljahrsschrift, str. 327), že jeho výše uvedené fráze o osobnosti, vyhlášené ve 3. sešitě, jsou „převratné myšlenky".

Svatý Bruno říká u Wiganda na str. 95:

„Filosofie nebyla nikdy nic jiného než theologie redukovaná na svou nejobecnější formu, dovedená k svému nejrozumnějšímu výrazu."

Toto místo namířené *proti* Feuerbachovi je téměř doslova opsáno z Feuerbachovy „Filosofie budoucnosti", str. 2:

„Spekulativní filosofie je opravdová, důsledná, *rozumná* theologie."

Bruno pokračuje:

„Filosofie sama, spjatá s náboženstvím, usilovala vždy o naprostou nesamostatnost individua, a *dosáhla jí skutečně* tím, že *sama* kázala a dopustila, aby se jednotlivý život rozplynul v životě obecném, akcidens v substanci, člověk v absolutním duchu."

Ale vždyť přece Bauerova „filosofie", „spjatá s" Hegelovou filosofií a obcujíc ustavičně nedovoleně s theologií, „kázala", ne-li „dopustila", že se „člověk" „rozplynul" v představě jednoho ze svých „akcidentů", v představě sebeuvědomění, jakožto v „substanci"! Z celého toho místa je ostatně vidět, jak statečně tento církevní otec, nadaný „kazatelskou výmluvností", stále ještě vyznává svoji „převratnou" víru v tajemstvími obtěžkanou moc svatých theologů a filosofů. Samozřejmě v zájmu „dobré věci svobody a své vlastní věci".

Na str. 105 je tento bohabojný muž tak neomalený, že vytýká Feuerbachovi:

„Z individua, z odlidštěného člověka křesťanství *neudělal* Feuerbach člověka opravdového"(!) „skutečného"(!!) „osobního"(!!!) „člověka" (predikáty, k nimž dala podnět „Svatá rodina" a Stirner), „nýbrž vykleštěného člověka, otroka" —

a že tedy tvrdí mj. i nesmysl, že on, svatý Bruno, dovede *dělat* lidi *hlavou*.

Dále se praví tamtéž:

„U Feuerbacha se individuum musí podrobit rodu, sloužit mu. Feuerbachův rod je Hegelovo Absolutno, také nikde neexistuje."

Zde i na všech ostatních místech nelze svatému Brunovi upřít zásluhu, že uvádí skutečné vztahy individuí do závislosti na filosofické interpretaci těchto vztahů. Netuší, jak Hegelova představa „absolutního ducha" a Feuerbachova představa „rodu" souvisí s existujícím světem.

Na str. 104 se svatý otec hrozně pohoršuje nad kacířstvím, kterého se dopouští Feuerbach tím, že z božské trojjedinosti rozumu, lásky a vůle dělá něco, co „je *v* individuích *nad* individui"; ale

vždyť dnes přece každá vloha, každý pud, každá potřeba se udržuje jako síla „v individuu *nad* individuem", dokud okolnosti brání, aby byly uspokojeny. Pociťuje-li například svatý otec Bruno hlad a nemá přitom prostředky, aby jej utišil, stává se dokonce i jeho žaludek silou „*v* něm *nad* ním". Feuerbachova chyba nespočívá v tom, že vyslovil tento fakt, nýbrž v tom, že jej idealisujícím způsobem osamostatnil, místo aby jej pojal jako produkt určitého a překonatelného stupně historického vývoje.

Str. 111: „Feuerbach je rab, a jeho rabská povaha mu nedovoluje, aby uskutečnil dílo *člověka*, aby poznal podstatu náboženství" (pěkné „dílo člověka"!) „...nepoznává podstatu náboženství, protože nezná *most*, po kterém by došel ke *zdroji* náboženství."

Svatý Bruno si ještě docela vážně myslí, že náboženství má nějakou zvláštní „podstatu". Co se týče „mostu", „*po kterém*" se dojde ke „*zdroji* náboženství", nemůže být tento most pro osly, tento tahák pro žáčky nic jiného než *akvadukt*. Svatý Bruno se zároveň zařizuje jako podivuhodně modernisovaný Charón, poslaný na pensi kvůli mostu, neboť jako tollkeeper* vymáhá na mostě do podsvětí náboženství od každého chodce půlpenny.

Na str. 120 svatý poznamenává:

„Jak by mohl Feuerbach existovat, kdyby neexistovala *pravda* a kdyby pravda nebyla nic jiného než *přízrak*" (Stirnere, pomoz!), „kterého se člověk dosud strachoval."

„Člověk", který se strachuje „přízraku" „pravdy", není nikdo jiný než sám ctihodný Bruno. Již deset stránek předtím, na str. 110, vykřikl ze strachu před „přízrakem" pravdy tak, až to otřáslo světem:

„Pravda, kterou nikde nelze najít samu o sobě jako hotový objekt a která *se* jen rozvíjením osobnosti projevuje a shrnuje v jednotu."

Vidíme tu tedy nejen proměnu pravdy, tohoto přízraku, v jakousi osobu, která se projevuje a shrnuje, nýbrž navíc je tento trik ještě proveden mimo ni na způsob tasemnic v jakési třetí osobnosti. O dřívějším milostném vztahu svatého muže k pravdě, když byl ještě mlád a silně v něm vřely choutky tělesné, viz „Svatou rodinu", str. 115 a násl.[39]

* — výběrčí cla. *(Pozn. red.)*

Jak je nyní svatý muž očištěn od všech choutek tělesných a žádostí světských, ukazuje jeho prudká polemika proti Feuerbachově *smyslovosti*. Bruno ani v nejmenším neútočí proti krajně omezenému způsobu, v němž Feuerbach uznává *smyslovost*. Nezdařený Feuerbachův pokus mu už jako pokus uniknout ideologii znamená — *hřích*. Samozřejmě! Smyslovost — potěšení pro oko, tělesná rozkoš a rozmařilý život, ohavnost a hanebnost před Hospodinem! Což nevíte, že mysl těla jest smrt, mysl pak Ducha život a pokoj; proto, že mysl těla jest nepřítelkyně Kritiky, a všechno, co jest z těla, jest z tohoto světa, a víte také, co stojí psáno: Zjevníť jsou pak skutkové těla, jenž jsou: cizoložstvo, smilstvo, nečistota, chlípnost, modloslužba, čarování, nepřátelství, svárové, nenávisti, hněvové, dráždění, různice, sekty, závisti, vraždy, opilství, hodování a těm podobné věci: Kteréž kdokoli činí, toť vám předpovídám, jakož jsem i prvé pravil, že království Kritiky dědicové nebudou; ale běda jim, neboť jdou cestou Kainovou a propadají bludu Balámovu, kvůli požitku, a zahynou jako spiklenci Chóre. Tito oplzlí bez rozpaků hýří z vašich almužen, sami se kochají, jsou oblaka bez vody, větrem sem a tam zmítaná, holé stromy neplodné, dvojnásob zahynulé a z kořenů vyvrácené, divoké vlny mořské, vlastní svou hanbou se pěnící, hvězdy bludné, pro něž vyhrazena jest noc temná u věčnosti. Neboť jsme četli, že ve dnech posledních časy strašlivé nastanou; přijdou lidé, kteří jen sami sebe si hledí, hanobitelé, necudní, kteří chlípnost více než Kritiku milují, odbojné roty tvoří, zkrátka tělesnosti oddaní. Takovými svatý Bruno opovrhuje, neboť jeho mysl je naplněna Duchem a nenávidí poskvrněnou suknici tělesnosti; a zatracuje tedy Feuerbacha, kterého pokládá za Chóre spiklenců, aby zůstal venku, kde jsou psi a čarodějníci a smilníci a vrahové. „Smyslovost" — fuj, to svatému církevnímu otci nejen způsobuje hrozitánské křeče a trhání, přivádí ho to dokonce ke zpěvu, a na str. 121 zpívá „píseň o konci a konec písně". Smyslovost, cožpak ty vůbec, nešťastníče, víš, co to je smyslovost? Smyslovost je — „hůl", str. 130. Ve svých křečích se svatý Bruno pouští do zápasu i s jednou ze svých vět, tak jako za onoho času Jákob s Bohem, rozdíl je jen v tom, že Bůh vymkl příhbí Jákobova stehna, kdežto svatý epileptik vyvrací své větě z kloubů všechny údy a spo-

jitosti a objasňuje tak totožnost subjektu a objektu několika pádnými příklady:

„Proto ať si Feuerbach mluví... přesto *ničí*" (!) *„člověka*... protože ze *slova* člověk dělá pouhou *frázi*... protože *nedělá*" (!) *„a nevytváří*" (!) *„celého člověka, nýbrž* povyšuje celé lidstvo na absolutno, protože za orgán absolutna *ani* neoznačuje lidstvo, nýbrž *naopak* smysly, a za absolutno, za to, o čem nelze pochybovat, co je bezprostředně jisté, označuje předmět smyslů, nazírání, cítění — smyslovost." Tím pak Feuerbach — podle mínění svatého Bruna — „může snad otřást vrstvami vzduchu, ale nemůže *rozdrtit jevy lidské podstaty*, protože její *nejniternější*" (!) „podstata a její oživující duše[...] už rozvrací to, co se ozývá *na povrchu*" (!), „*a* způsobuje, že to zní hluše *a* skřípavě." (Str. 121.)

Svatý Bruno nám sám podává sice tajemné, ale rozhodující vysvětlení o příčinách svého odporu k smyslovosti:

„Vždyť přece mé Já má také toto určité, *vůči všem ostatním jedinečné pohlaví* a tyto určité jedinečné pohlavní orgány!" (Kromě svých „jedinečných pohlavních orgánů" má ten šlechetník ještě i jakési zvláštní „jedinečné pohlaví"!)

Toto jedinečné pohlaví je na str. 121 vysvětleno v tom smyslu, že

„smyslovost jako upír vyssává z lidského *života* všechen morek i krev, je nepřekročitelnou zábranou, která člověka nutí, aby si zasadil smrtící *ránu*."

Ale ani ten nejsvětější není čistý! Všichni do jednoho jsou hříšníci a nemají, čím by se pochlubili před „sebeuvědoměním". Svatý Bruno, který se o půlnoci v osamělé komůrce potýká se „substancí", obrací zásluhou nevázaných spisů kacíře Feuerbacha pozornost k ženě a k ženské kráse. Pojednou se mu zatemňuje zrak: čisté sebeuvědomění je poskvrněno, a zděšeným kritikem zmítají chlípné obrazy mrzké smyslné obrazotvornosti. Duch má dobrou vůli, ale tělo je slabé. Náš kritik klopýtá, padá, zapomíná, že je mocí, která „svou silou svazuje a rozděluje a která ovládá svět", že tyto výplody jeho obrazotvornosti jsou „duch z jeho ducha", ztrácí všechno „sebeuvědomění" a opojen přednáší zajíkavě chvalozpěv na ženskou krásu „v tom, co je něžné, křehké, ženské", na „vzdouvající se, oblé údy" a „dmoucí se, vroucí, kypící, šumný a žhavý, zvlněný tělesný růst" ženského těla. Ale nevinnost vždycky vyjde najevo, i když hřeší. Kdo by nevěděl, že *„dmoucí se, vroucí*, zvlněný *růst* těla" je věc, kterou nikdo nikdy nespatřil ani o ní neslyšel?

Proto se utiš, duše milá, duch zakrátko přemůže vzpurné tělo a překypělým choutkám postaví do cesty nepřekonatelnou „zábranu", která je brzy donutí, aby si zasadily „smrtící ránu".

„Feuerbach" — k tomu světec konečně dospěl s pomocí kritického pochopení „Svaté rodiny" — „je materialista proniknutý a rozvrácený humanismem, tj. materialista, který nedokáže vydržet na zemi a jejím bytí" (svatý Bruno ví o jakémsi bytí země, odlišném od země samé, a ví také, jak na to, aby se „*vydrželo na bytí* země" !), „nýbrž chce zduchovnět a vejít do nebe, a humanista, který nedovede myslit a budovat duchovní svět, nýbrž obtěžkává se materialismem atd." (Str. 123.)

U svatého Bruna tedy humanismus záleží v „myšlení" a v „budování duchovního světa"; materialismus pak záleží v tomto:

„Materialista uznává jen přítomnou, skutečnou podstatu, *hmotu*" (ale vždyť i člověk se všemi svými vlastnostmi, i s myšlením, je „*přítomná, skutečná podstata*"), „a *tuto hmotu* aktivně se rozprostírající a uskutečňující do mnohosti, *přírodu*." (Str. 123.)

Hmota je především přítomná skutečná podstata, ale jen o sobě, vskrytu; teprve když se „aktivně rozprostírá a uskutečňuje do mnohosti" („přítomná *skutečná* podstata" „se *uskutečnuje*"!!), teprve pak se stává *přírodou*. Nejprve existuje *pojem* hmoty, abstraktum, představa, a ta se uskutečňuje ve skutečné přírodě. Doslova Hegelova teorie o preexistenci tvořivých kategorií. Z tohoto hlediska je pak také pochopitelné, že svatý Bruno mylně pokládá filosofické fráze materialistů o hmotě za skutečné jádro a obsah jejich světového názoru.

2. *ÚVAHY SVATÉHO BRUNA O BOJI MEZI FEUERBACHEM A STIRNEREM*

Svatý Bruno zde tedy klade Feuerbachovi na srdce několik závažných slov, a potom obrací svou pozornost k boji mezi Feuerbachem a Jedincem. Svůj zájem o tento boj dává najevo nejprve tím, že se metodicky třikrát pousměje.

„Kritik kráčí nezadržitelně svou cestou, vědom si svých vítězství a sklízeje vítězství. Osočují ho: on se *usmívá*. Kacеřují ho: on se *usmívá*. Starý svět proti němu pořádá křížové tažení: on se *usmívá*."

Svatý Bruno, to už je jednou jisté, jde svou cestou, ale nejde svou cestou jako druzí lidé, jde po ní kriticky, provádí tento důležitý úkon s *úsměvem* —

„Úsměvy mu zakreslují do tváře víc čar, než je zakresleno na mapě světa i s oběma Indiemi. Slečna mu dá pohlavek, a učiní-li to, on se usměje a bude to pokládat za velkou přízeň"[40], jako Malvolio u Shakespeara.

Svatý Bruno sám nehne ani prstem, aby vyvracel své dva protivníky, ví o lepším prostředku, jak se jich zbavit, nechává je — divide et impera* — aby se sami poprali. Proti Stirnerovi staví Feuerbachova Člověka (str. 124), a proti Feuerbachovi Stirnerova Jedince (str. 126 a násl.); ví, že jsou na sebe tak rozezleni jako ty dvě kočky z Kilkenny v Irsku, které se jedna do druhé pustily tak důkladně, že z nich nakonec zbyly jen ocasy. O těchto ocasech pak svatý Bruno dochází k závěru, že to je „*substance*" a že jsou tedy na věky věků zatraceny.

Při konfrontaci Feuerbacha a Stirnera opakuje totéž, co řekl Hegel o Spinozovi a Fichtovi, když, jak známo, líčí punktuální Já jako jednu stránku substance, a to stránku nejzatvrzelejší. Ačkoli dříve svatý Bruno náramně brojil proti egoismu, který pro něj dokonce znamenal odor specificus** masy, přejímá na str. 129 egoismus od Stirnera, jenže to prý není „egoismus Maxe Stirnera", nýbrž samozřejmě egoismus Bruna Bauera. Stirnerovu egoismu vytýká, že prý není mravně bezúhonný, neboť „jeho Já musí hledat oporu pro svůj egoismus v pokrytectví, podvodu, vnějším násilí." Jinak věří (viz str. 124) v kritické zázraky svatého Maxe, a v jeho boji vidí (na str. 126) „skutečné úsilí do kořene vyvrátit substanci". Místo aby se zabýval Stirnerovou kritikou Bauerovy „čisté kritiky", tvrdí na str. 124, že prý Stirnerova kritika stejně jako kterákoli jiná proti němu nic nezmůže, „protože" on sám je „*ztělesněným kritikem*".

Nakonec svatý Bruno vyvrací oba, svatého Maxe i Feuerbacha, tím, že antithesi, do níž Stirner staví na jedné straně kritika Bruna Bauera a na druhé straně dogmatika Bruna Bauera, aplikuje takřka doslovně na Feuerbacha a Stirnera.

Wigand, str. 138: „Feuerbach se staví a *stojí tím*" (!) „proti Jedinci. Je

* — rozděl a panuj. *(Pozn. red.)*
** — příznačný zápach. *(Pozn. red.)*

a chce být *komunistou*, Jedinec je a má být *egoistou;* Feuerbach je a chce být *svatý*, Jedinec je a má být *světský;* Feuerbach *dobrý*, Jedinec *zlý;* první je a chce být Bohem, druhý je a má být člověkem. Oba jsou — *dogmatici.*"

Vtip je tedy v tom, že oběma vytýká dogmatismus.

„Jedinec a co mu náleží", str. 194: „Kritik se obává, aby se nestal dogmatickým nebo aby nevyhlašoval dogmata. Ovšem, vždyť pak by se stal protikladem kritika, dogmatikem, a jako je *dobrý*, pokud je kritikem, byl by pak *zlý*, anebo by už nebyl *nezištným*" (komunistou), „nýbrž *egoistou*, atd. Jen žádné dogma — to je jeho dogma."

3. *SVATÝ BRUNO CONTRA AUTOŘI „SVATÉ RODINY"*

Svatý Bruno, který se takto vypořádal s Feuerbachem i se Stirnerem, který „zamezil Jedinci jakýkoli postup", obrací se nyní proti domnělým důsledkům Feuerbacha, proti německým komunistům a zejména proti autorům „Svaté rodiny". Slovo „reálný humanismus", které našel v předmluvě této polemické práce, je hlavním podkladem jeho hypothesy. Patrně si připomněl místo z bible, kde se praví:

„A já, bratří, nemohl jsem vám mluviti jako duchovním, ale jako tělesným" (v našem případě je to zrovna naopak), „jako maličkým v Kristu. Mlékem jsem vás živil, a ne pokrmem; neboť jste ještě nemohli." (1. Kor. 3, 1—2.)

První dojem, jakým na ctihodného církevního otce působí „Svatá rodina", je hluboký zármutek a vážná lítost opravdového poctivce. Kniha má jedinou dobrou stránku — že

„ukázala, čím se *musel* stát Feuerbach a jak se *může* tvářit jeho filosofie, *chce*-li bojovat proti kritice", str. 138,

že je v ní tedy nenuceně spojeno „chtění" s „možností" a „nutností", ale to všechno nemůže vyvážit ty mnohé stránky, které jsou tak zarmucující. Feuerbachova filosofie, která je tu z podivných důvodů předpokládána,

„*nesmí* a *nemůže* rozumět kritikovi — *nesmí* a *nemůže* znát a uznat kritiku v jejím vývoji — *nesmí* a *nemůže* vědět, že kritika znamená vzhledem k jakékoli transcendenci neustálý boj a vítězství, ustavičné ničení i tvoření, že je tím, co je *jedině*" (!) „tvůrčí a tvořivé. *Nesmí* a *nemůže* vědět, jak kritik pracoval a dosud pracuje, aby z transcendentních sil, které dosud udržovaly lidstvo v porobě

a nedovolovaly mu dýchat a žít, ustavil a *udělal*" (!) „to, co *skutečně jsou*, ducha z ducha, nitro z nitra, domovské" (!) „z domoviny a v domovině, produkty a výtvory sebeuvědomění. *Nesmí* a *nemůže* vědět, jak jedinečně a samojediný zlomil kritik náboženství v jeho úhrnu, stát v jeho různých jevech atd." (Str. 138, 139.)

Ale to je přece dočista totéž jako starý Jehova, jenž běží a volá za svým lidem, který se od něho odvrátil a více si oblíbil veselé bohy pohanů:

„Slyš mne, ó Izraeli, a neodvracej sluchu svého ode mne, lide Judský! Což nejsem Hospodin, Bůh tvůj, jenž tě vyvedl ze země Egyptské do země oplývající mlékem a strdím, a aj, činili jste od mladosti své, což zlého jest před očima mýma, a hněvali jste mne dílem rukou svých, a obrátili jste se ke mně hřbetem, a ne tváří, jakož jsem vám vždycky přikazoval; a nastavěli jste ohavností svých v domě tom, kterýž nazván jest od jména mého, abyste jej poskvrnili. Nadto vzdělali jste výsosti Bálovi, kteréž jsou v údolí syna Hinnom, čehož jsem nepřikázal, aniž vstoupilo na srdce mé, abyste páchati měli tu ohavnost; a poslal jsem k vám služebníka svého Jeremiáše, a bývalo slovo mé k němu od třináctého léta Joziáše, syna Amonova, krále Judského, až do tohoto dne, po těchto tři a dvacet let k vám mluvíval, ráno přivstávaje, a to ustavičně, ale neposlouchali jste. Proto praví Hospodin zástupů: Zdali pak kdo kdy slyšel co takového, aby panna Izraelská takové ohavnosti činila? Neboť ani voda dešťová tak rychle nevyschne, jak rychle na mne zapomíná lid můj. Ó země, země, země, slyš slovo Hospodinovo!"

Ve své dlouhé řeči o tom, co se nesmí a nemůže, tvrdí tedy svatý Bruno, že prý mu jeho komunističtí odpůrci špatně porozuměli. Způsob, jak v této řeči znova líčí kritiku, jak mění dosavadní síly, které udržovaly v porobě „život lidstva", v síly „transcendentní", a tyto transcendentní síly v „ducha z ducha", jak „Kritiku" vydává za jedinečné odvětví produkce, to vše zároveň dokazuje, že to domnělé nepochopení není nic jiného než nemilé pochopení. Dokázali jsme, že Bauerova kritika je pod vši kritiku, a to z nás muselo udělat dogmatiky. Bauer nám dokonce úplně vážně vytýká nestoudnou nevíru v jeho starodávné fráze. Celá mythologie samostatných pojmů s hromovládcem Diem, sebeuvědoměním, v čele paráduje tu zase „řinčíc frázemi celé janičářské muziky běžných kategorií" („Lit. Ztg.", srov. „Svatá rodina", str. 234[41]). Nejprve ovšem mythus o stvoření světa, totiž o perné kritikově „*práci*", která je tím, co je „jedině tvůrčí a produkující, neustálým bojem a vítězstvím, ustavičným ničením a tvořením",

která „pracuje" a „pracovala". Ctihodný otec vytýká „Svaté rodině" dokonce i to, že porozuměla „Kritice" tak, jak on sám ji chápe v této replice. „Substanci" „pojal zpátky a *uvrhl* do místa jejího zrodu, do sebeuvědomění, do kritisujícího a" (počínaje „Svatou rodinou" také) „kritisovaného člověka" (zdá se, že sebeuvědomění je tu přidělena úloha skladiště všelijakého ideologického haraburdí), a nyní pokračuje:

„Nesmí vědět" (totiž domnělá Feuerbachova filosofie), „že kritika *a* kritikové, pokud existovali" (!), „vždy řídili a vytvářeli dějiny, že dokonce i jejich odpůrci a všechny pohyby a všechna hnutí současnosti jsou jejich výtvory, že jedině oni mají *v rukou moc, protože síla tkví v jejich vědomí* a protože moc čerpají *sami ze sebe*, ze svých činů, *z kritiky*, ze svých odpůrců, ze svých výtvorů; že teprve akt kritiky osvobozuje člověka, a tím také *Lidi*, teprve aktem kritiky je *stvořen*" (!) „člověk, a tím i lidé."

Kritika *a* kritikové jsou tedy nejprve dva úplně odlišné subjekty, stojící a jednající odděleně jeden od druhého. Kritik je jiný subjekt než kritika, a kritika je jiný subjekt než kritik. Tato personifikovaná kritika, kritika jakožto subjekt, je totiž právě „kritická kritika", proti které vystoupila „Svatá rodina". „Kritika a kritikové, pokud existovali, vždy řídili a vytvářeli dějiny." Je jasné, že to nemohli dělat, „pokud" ne-„existovali", a stejně jasné je, že, „pokud existovali", „vytvářeli" svým způsobem „dějiny". Svatý Bruno se konečně dostává k tomu, že nám „smí a může" podat jeden z nejdůmyslnějších výkladů o podvratné, státu nebezpečné síle kritiky, totiž výklad o tom, že „kritika a kritikové mají *v rukou moc*, protože" (pěkné „protože"!) „*jejich síla tkví v jejich vědomí*", a za druhé, že tito velkovýrobci dějin „mají v rukou moc", protože „čerpají svoji moc ze sebe a z kritiky" (tedy ještě jednou ze sebe) — ale přitom se pohříchu stále ještě nedokazuje, že tam uvnitř, v „sobě", v „kritice" je vůbec něco, co je možno „čerpat". Alespoň podle vlastní výpovědi kritiky by si měl čtenář myslet, že musí být těžké „čerpat" odtamtud něco jiného než kategorii „substance", která tam byla „uvržena". Konečně „čerpá" ještě kritika „z kritiky" „sílu" k nesmírně nehoráznému orakulu. Odhaluje nám totiž tajemství, kteréžto bylo skryté našim otcům a nedostupné našim dědům, že „teprve aktem kritiky je stvořen člověk, a tím i lidé", zatímco

doposud se lidé asi mylně domnívali, že kritika je akt lidí, kteří existovali již před ní zásluhou docela jiných aktů. Podle toho by se zdálo, že sám svatý Bruno přišel „na svět, ze světa a k světu" zásluhou „kritiky", tedy zásluhou generatio aequivoca*. Ale to všechno je možná jen jiný výklad místa z 1. knihy Mojžíšovy, kteráž slove Genesis: Adam pak *poznal*, id est** kritisoval Evu, ženu svou, kterážto počavši, porodila atd.

Vidíme tedy, že celá ta dávno známá kritická kritika, kterou již dostatečně signalisovala „Svatá rodina", zde přichází znovu na scénu jako by se nechumelilo i se všemi svými podfuky. Nesmíme se tomu divit, vždyť svatý muž sám běduje na str. 140, že „Svatá rodina" prý „zamezuje kritice jakýkoli postup". S velikánským rozhořčením vytýká svatý Bruno autorům „Svaté rodiny", že prý v této knize s pomocí jakéhosi chemického procesu způsobili, že Bauerova kritika odpařováním přešla ze svého „*plynulého*" skupenství v „*krystalický*" tvar.

„Instituce žebráctví", „křestní list zletilosti", „říše pathosu a hromových aspektů", „musulmanská pojmová afekce" („Svatá rodina", str. 2, 3, 4[42] podle kritické „Lit.-Ztg.") jsou tedy nesmysl jen tehdy, chápeme-li je „krystalicky"? Anebo těch osmadvacet historických hrubek, kterých se kritika, jak bylo prokázáno, dopustila ve svém výkladu o „aktuálních anglických otázkách", nejsou hrubky, chápeme-li je „plynule"? Trvá snad kritika na tom, že, plynule vzato, prorokovala a priori Nauwerckův spor,[43] když už se dávno odehrál před jejíma očima, a že jej nezkonstruovala post festum***? Trvá ještě na tom, že „krystalicky" vzato může „maréchal" znamenat „*podkovář*", ale „plynule" vzato, že to musí být rozhodně „*maršál*"? Trvá snad na tom, že i když pro „krystalické" pojetí může „un fait physique" znamenat „fysický fakt", přesto se to správně, „plynule" překládá „fakt fysiky"? Že „la malveillance de nos bourgeois juste-millieux"† znamená v „ply-

* — prvotní plození — nepohlavní vznik organických bytostí z organických i neorganických látek. *(Pozn. red.)*

** — to jest. *(Pozn. red.)*

*** — doslova: po slavnosti; když je vše hotovo, pozdě, s křížkem po funuse, dodatečně. *(Pozn. red.)*

† — zlovůle (nebo také: protivládní smýšlení) našich šosáků. *(Pozn. red.)*

nulém" stavu stále ještě „bezstarostnost našich dobrých občanů"? Že, „plynule" vzato, „dítě, nestane-li se opět otcem nebo matkou, je v *podstatě dcerou*"? Že může mít někdo za úkol „jakoby zobrazovat poslední hořkou slzu, kterou prolévá minulost"? Že všelijací ti pařížští domovníci, lvi salonů, grisetky, markýzy, darebáci a dřevěné dveře nejsou ve své „plynulé" podobě nic víc než fáze tajemství, „v jehož pojmu vůbec tkví, klásti sebe samo omezeně a rušit zase toto omezení, kladoucí se obecnou podstatou pojmu, neboť tato podstata je právě jen výsledek jeho sebeodlišení v sobě, jeho činnosti"? Že kritická kritika v „plynulém" smyslu „kráčí nezadržitelně svou cestou, sklízejíc vítězství a vědoma si svých vítězství", jestliže u nějaké otázky nejdříve tvrdí, že odhalila její „pravý a obecný význam", hned potom připouští, že „nechtěla a nesměla vyjít za hranice kritiky", a nakonec přiznává, „že by byla musela učinit ještě jeden krok, který však byl nemožný, protože – byl nemožný" („Svatá rodina", str. 184[44])? Že, vzato „plynule", je „budoucnost stále ještě dílem" kritiky, ačkoli „*nechť osud rozhodne, jak chce*"? Že, „plynule" vzato, nedopustila se kritika ničeho nadlidského, jestliže „se dostala do *rozporu* se svými *pravými elementy*, do rozporu, který byl *už v těchto elementech vyřešen*"?

Autoři „Svaté rodiny" si ovšem počínali frivolně, když tyto věty a ještě spoustu jiných chápali jako věty, které vyslovují pevný, „krystalický" *nesmysl* – ale synoptiky je nutno číst „plynule", tj. ve smyslu jejich autorů, a jen proboha ne „krystalicky", tj. ve smyslu jejich skutečného nesmyslu, má-li se dospět k opravdové víře a k obdivu nad harmonií toho kritického hospodářství.

„Engels a Marx proto také znají jen kritiku „Literaturzeitung" – což je vědomá lež, která dokazuje, jak „plynule" četl svatý muž knihu, ve které jsou jeho poslední práce vylíčeny jen jako koruna všeho jeho předchozího „pracování". Ale církevní otec neměl dost klidu, aby mohl číst krystalicky, protože se obává, že jeho odpůrci mu konkurují, že mu upírají kanonisaci, že ho „chtějí vyvléci z jeho svatosti, aby udělali svaté *ze sebe*".

Konstatujme ještě mimochodem ten fakt, že podle nynější výpovědi svatého Bruna nebylo vůbec účelem jeho Literaturzeitung založit „společenskou společnost" anebo „jakoby zobrazovat po-

slední hořkou slzu" německé ideologie, ani uvést ducha do nejostřejšího protikladu k mase a rozvinout kritickou kritiku v celé její čistotě, nýbrž — „prokázat celou poloviČatost a frázovitost liberalismu a radikalismu z roku 1842 i jejich dozvuků", to znamená bojovat proti „dozvukům" něčeho, co už je dávno to tam. Tant de bruit pour une omelette!* Ostatně právě v tom se zase ukazuje pojetí dějin, vlastní německé teorii ve svém „nejčistším" světle. Rok 1842 je pokládán za vrcholné období liberalismu v Německu, protože se tehdy filosofie podílela na politice. Liberalismus přestává pro kritika existovat, jakmile přestaly vycházet „Deutsche Jahrbücher" a „Rheinische Zeitung"[45], orgány liberální a radikální teorie. Zbývají už prý jen „dozvuky", ačkoli teprve teď, kdy němečtí měšťáci pociťují skutečnou potřebu politické moci, potřebu vytvořenou ekonomickými vztahy, a snaží se ji uskutečnit, teprve teď existuje liberalismus v Německu prakticky a má tedy teprve teď vyhlídku na nějaký úspěch.

Hluboký zármutek svatého Bruna nad „Svatou rodinou" mu nedovolil, aby tuto knihu kritisoval „ze sebe sama a sebou samým a se sebou samým". Aby mohl přemoci svoji bolest, musel si tento spis nejprve opatřit v „plynulé" podobě. Tuto plynulou podobu našel ve zmatené recensi, plné všelijakých nedorozumění, která vyšla v květnovém sešitě „Westphälisches Dampfboot" na str. 206 až 214. Všechny jeho citáty jsou citovány z citátů uvedených ve „Westphälisches Dampfboot", a jinak není citováno nic než to, co je citováno tam.

Také jazyk svatého kritika je ovlivněn jazykem vestfálského kritika. Ze všeho nejdříve přenáší svatý Bruno všechny věty, které Vestfálec („Dampfboot", str. 206) uvádí z *předmluvy*, do „Wigands Vierteljahrsschrift" na str. 140, 141. Toto přenesení je hlavní část Bauerovy kritiky, podle staré zásady, kterou doporučoval už Hegel:

„Spolehnout se na zdravý lidský rozum, a aby se ostatně udržel krok s dobou i s filosofií, čísti *recense* filosofických spisů, nebo třeba i jejich *předmluvy* a první paragrafy; neboť na začátku knihy bývají podány obecné zásady, na kterých hlavně záleží, a v recensích kromě historických údajů najdeme i posudek, který, protože je posudkem, překračuje dokonce rámec posuzovaného předmětu. Po

* Takový rámus pro nic za nic! *(Pozn. red.)*

této obyčejné cestě se dá jít v županu; v rouchu velekněžském pak kráčí vznešený cit věčného, posvátného, nekonečného, a to je cesta", po které svatý Bruno dovede „kráčet", jak jsme viděli, i „drtivě".—Hegel, „Fenomenologie". (Str. 54.)

Vestfálský kritik po několika citátech z předmluvy pokračuje:

„Předmluva nás tedy dovedla přímo na *bojiště*, kde se kniha odehrává" atd. (Str. 206.)

Svatý kritik, když přenesl tyto citáty do „Wigands Vierteljahrsschrift", rozlišuje precisněji a říká:

„To je *terén* a *nepřítel*, které si Engels a Marx vytvořili k *boji*."

Z rozboru kritické věty: „Dělník nevytváří nic" uvádí *vestfálský* kritik jen souhrnný *závěr*.

Svatý kritik si myslí, že to je opravdu všechno, co o té větě bylo řečeno, opisuje na str. 141 citát vestfálského kritika a raduje se z objevu, že prý se kritice odpovídá jen „tvrzeními".

Z toho, co bylo řečeno o kritických výlevech o lásce, si *vestfálský* kritik opisuje na str. 209 nejprve částečně corpus delicti*, a potom z vyvrácení těchto výlevů cituje bez ladu a skladu několik vět, které by rád vydával za autoritu pro svou rozplizlou, láskou opojenou sentimentalitu.

Svatý kritik od něho na str. 141, 142 opisuje všechno do písmene, větu za větou v pořadí, v němž je cituje jeho předchůdce.

Vestfálský kritik volá nad mrtvolou pana Julese Fauchera: „Takový je úděl krásna na zemi!"[46]

Svatý kritik by nesměl skončit svoji „pernou práci", kdyby si toto zvolání nepřisvojil na str. 142, v úplně nevhodné souvislosti.

Vestfálský kritik podává na str. 212, jak tvrdí, souhrn výkladů, namířených ve „Svaté rodině" přímo proti svatému Brunovi.

Svatý kritik celý ten krám napodobuje bez váhání a doslova se všemi vestfálskými exklamacemi. Ani ve snu ho nenapadlo, že se mu *nikde* v celé polemice nevytýká, že snad „z otázky politické emancipace dělá otázku emancipace lidské", že „chce pobít Židy", že „z Židů dělá theology", že „proměňuje Hegela v pana Hinrichse" atd. Důvěřivě papouškuje *svatý* kritik po *vestfálském* kritikovi údaj, že prý *Marx* ve „Svaté rodině" nabízí, že dodá jakýsi scholastický traktátek „jako odpověď na Bauerovu *pošetilou vlastní apotheosu*".

* — doličný předmět. *(Pozn. red.)*

Jenže v celé „Svaté rodině" není nikde ani potuchy po „pošetilé vlastní apotheose", kterou svatý Bruno uvádí jako *citát*, zato o ní mluví vestfálský kritik. Zrovna tak se traktátek jako odpověď na „sebe*obhajobu*" kritiky nenabízí ve „Svaté rodině" na str. 150—163, nýbrž teprve v dalším oddíle na str. 165[47], když je řeč o světodějné otázce, „proč pan Bauer *musel* politisovat?"

Nakonec svatý Bruno uvádí na str. 143 na scénu *Marxe* jako „*zábavného komedianta*", ale předtím už samozřejmě v podání jeho vestfálské předlohy vyústilo „světodějné drama kritické kritiky" na str. 213 v „*neobyčejně zábavnou komedii*".

Vida, odpůrci kritické kritiky přece jen tedy „smějí a mohou" „vědět, *jak kritik pracoval a dosud pracuje*"!

4. *POSLEDNÍ SBOHEM „M. HESSOVI"*

„Co *ještě* nedokázali Engels a Marx, to dovršuje M. Hess."

Vznešený, božský přechod, který od doby, co se tento svatý muž zabýval tím, co relativně „dokázali" a „nedokázali" evangelisté, mu přešel do krve natolik, že se v každém pojednání církevního otce musí někde objevit, ať už na vhodném nebo nevhodném místě.

„Co ještě nedokázali Engels a Marx, to dovršuje M. Hess." — A copak je to „co", které „ještě nedokázali Engels a Marx"? Nuže, není to nic jiného než právě — kritisovat Stirnera. A pročpak Engels a Marx „*ještě ne*dokázali" Stirnera kritisovat? Z toho dostatečného důvodu, že — když psali „Svatou rodinu", Stirnerova kniha *ještě nevyšla.*

Tento spekulativní trik, jímž se dá všechno vykonstruovat a uvést věci nejprotichůdnější do zdánlivé příčinné souvislosti, se našemu svatému opravdu vrazil z hlavy do prstů. Pozbývá u něho jakéhokoli obsahu a stává se pouhou pitvornou manýrou, jak vyslovovat náramně důležitě úplné tautologie. Například již v „Allg. Literat. Ztg.", I, 5:

„Rozdíl mezi mou prací a listy, které popisuje například takový Philippson" (tedy *prázdnými* listy, na které píše „například takový Philippson"), „*musí být potom také takový, jaký vskutku je*"!!!

„M. Hess", za jehož spisy odmítají Engels a Marx jakoukoli odpovědnost, je pro svatého kritika tak podivuhodný zjev, že nedovede nic víc než opsat z „Posledních filosofů" [„Die letzten Philosophen"] dlouhé citáty a dojít k závěru, že „tato kritika v jednotlivých bodech nepochopila Feuerbacha *anebo také*" (ó, theologie!) „nádoba chce odmlouvat hrnčíři". (Srov. Řím., 9, 20—21.) Po další „perné práci" při citování dochází pak náš svatý kritik nakonec k závěru, že Hess opisuje *Hegela*, protože používá výrazy „spojený" a „vývoj". Ve „Svaté rodině" byla totiž prokázána naprostá závislost svatého Bruna na Hegelovi, a proto se teď náš svatý kritik musí samozřejmě snažit, aby to oklikou svalil na Feuerbacha.

„Vida, tak musel skončit Bauer! Bojoval proti všem hegelovským kategoriím", vyjma kategorie sebeuvědomění, „seč mu síly stačily", zvláště v pověstném boji proti panu Hinrichsovi v Literaturzeitung. Viděli jsme, jak proti nim bojoval a jak nad nimi zvítězil. Navíc ještě citujeme z Wiganda, str. 110, kde tvrdí, že

„ještě není nalezeno opravdové" (1) „*vyřešení*" (2) „*protikladů*" (3) „v přírodě a v dějinách" (4), „*opravdová jednota*" (5) „odloučených vztahů" (6), „pravdivý" (7) „základ" (8) „a propast" (9) „náboženství, opravdová *nekonečná*" (10), „neodolatelná, sebe samu tvořící" (11) „osobnost" (12).

Na třech řádkách ne snad dvě pochybné hegelovské kategorie, jako u Hesse, nýbrž plný tucet „opravdových, nekonečných, neotřesitelných" hegelovských kategorií, osvědčujících svoji pravost „opravdovou jednotou odloučených vztahů" — „vida, tak musel skončit Bauer"! A domnívá-li se svatý muž, že v Hessovi objevil věřícího křesťana, ne proto, že Hess „doufá", jak říká Bauer, nýbrž proto, že *ne*doufá a protože mluví o „vzkříšení", pak nám tím velký církevní otec umožňuje, abychom mu na podkladě téže str. 110 dokázali, že je úplně vyslovený *Žid*. Prohlašuje na tom místě,

„že *skutečný, živoucí člověk z masa a krve se ještě nenarodil*"!!! (nové objasnění o určení „jedinečného pohlaví") „a hermafrodit" (*Bruno Bauer*?!?), „který byl zplozen, není dosud schopen zvládnout všechny *dogmatické formule*" atd. —

to znamená, že se ještě nenarodil *Mesiáš*, že *Syn člověka* má teprve přijít na svět, a že tento svět, jakožto svět Staré smlouvy, je ještě pod dozorem *Zákona*, „dogmatických formulí".

Stejně jako předtím použil „Engelse a Marxe", aby mohl

přejít k Hessovi, tak zde používá Hesse k tomu, aby nakonec zase uvedl Feuerbacha do příčinné souvislosti se svými výklady o Stirnerovi, o „Svaté rodině" a o „Posledních filosofech":

„Vida, tak musel skončit Feuerbach!" „Filosofie musela skončit zbožně" atd. (Wigand, str. 145.)

Ale skutečná příčinná souvislost je taková, že tato exklamace je napodobení místa z předmluvy k Hessovým „Posledním filosofům", str. 4, které je mimo jiné namířeno i proti Bauerovi:

„Tak [...] a nejinak se museli rozžehnat se světem poslední potomci křesťanských asketů [...]."

V závěru svého plaidoyer proti Feuerbachovi a domnělým společníkům se svatý Bruno obrací přímo na Feuerbacha a vytýká mu, že prý dovede jen „vytrubovat", že prý umí jen „troubit na pozoun", kdežto Monsieur B. Bauer neboli Madame la critique*, „zplozený hermafrodit", nemluvě ani o ustavičném „ničení", „*jede na svém triumfálním voze a sklízí nové triumfy*" (str. 125), „sráží s trůnu" (str. 119), „drtí" (str. 111), „sráží s hromovým rachotem" (str. 115), „jednou provždy udolává" (str. 120), „rozbíjí na padrť" (str. 121), dovoluje přírodě jen „živoření" (str. 120), staví „přísnější"(!) „žaláře" (str. 104) a konečně na str. 105 s „vražednou" kazatelskou výmluvností rozvádí svěže-svatě-svižně-svobodně** to, co tu „nehybně-nezvratně-neustále-trvá"***, na str. 110 hází Feuerbachovi na hlavu „skalisko a skálu" a nakonec úhybem překonává i svatého Maxe, neboť „kritickou kritiku", „společenskou společnost", „skalisko a skálu" doplňuje ještě „nejabstraktnější abstraktností" a „nejtvrdší tvrdostí" (str. 124).

Toto všechno dokázal svatý Bruno „sám sebou a v sobě samém a se sebou samým", neboť je „on sám", ba dokonce je „stále a sám ten největší a dovede být největší" (*je* největší a *dovede* být největší!) „sám sebou a v sobě samém a se sebou samým" (str. 136). Sela.†

Svatý Bruno by byl ovšem nebezpečný ženskému pohlaví,

* — paní kritika. *(Pozn. red.)*

** V originále: frisch-fromm-fröhlich-frei. Úsloví, pocházející už ze 16. století, které se stalo heslem německých turnerů. *(Pozn. čes. red.)*

*** V originále: das „Fixfirmfestbestehende". *(Pozn. čes. red.)*

† — tak je to; ujednáno; hotovo. *(Pozn. red.)*

protože je „neodolatelná osobnost", jen kdyby se „naproti tomu právě tak" neobával „smyslovosti jako zábrany, která člověka nutí, aby si zasadil smrtící *ránu*". Proto asi „sám sebou a v sobě samém a se sebou samým" neutrhne ani jednu květinu, ale nechá je uvadat v bezmezné touze a hysterickém prahnutí po „neodolatelné osobnosti", která „má toto jedinečné pohlaví a tyto jedinečné, určité pohlavní orgány".*

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:*
[5. SVATÝ BRUNO NA SVÉM „TRIUMFÁLNÍM VOZE".]
Než opustíme našeho církevního otce, „sklízejícího vítězství a vědomého si svého vítězství", sestupme na chvíli mezi zevlující masu, která stejně horlivě přibíhá, když „jede na svém triumfálním voze a sklízí nové triumfy", jako když generál Tom Thumb provádí diversi se svými čtyřmi poníky. Zaslechneme-li bručet tu a tam odrhovačky, pak „to přece tkví v pojmu" triumfáta „vůbec", že ho vítají odrhovačkami.

III

SVATÝ MAX

„Co je mi po těch stromech zelených?"[48]

Svatý Max exploatuje, „využívá" nebo „používá" koncilu k tomu, aby podal dlouhý apologetický komentář „*Knihy*", kteráž není žádná jiná kniha než „Kniha", kniha jako taková, kniha vůbec, tj. dokonalá kniha, posvátná kniha, kniha jako svátost, kniha jako Svátost sama — kniha na nebesích, totiž „Jedinec a co mu náleží". Jak známo, *spadla* „Kniha" koncem roku 1844 z nebe a vzala na sebe podobu služebníka u O. Wiganda v Lipsku[49]. Vydala se tak na pospas proměnám života pozemského a byla napadena třemi „jedinci", totiž tajemnou osobností jménem *Szeliga*, gnostikem *Feuerbachem*, a konečně *Hessem*[50]. Jakkoli je svatý Max jako stvořitel kdykoli povznesen nad sebe jako stvoření i nad všechna svá stvoření ostatní, přece jen se mu zželelo svého slabého dítka, a aby je bránil a ochránil, vyrazil halasný „kritický pokřik". Abychom vnikli do tohoto „kritického pokřiku" i do tajemné osobnosti jménem *Szeliga* v celém jejich významu, musíme se tu poněkud zahloubat do církevních dějin a blíže si všimnout „Knihy". Anebo, řečeno se svatým Maxem: „Na tomto místě" „vsuňme jako episodu" „úvahu" z církevních dějin o knize „Jedinec a co mu náleží", „jedině proto", „že se domníváme, že by mohla přispět k ozřejmění ostatního textu".

„Pozdvihněte, brány, svrchků svých, pozdvihnětež se vrata věčná, aby vjíti mohl král slávy. — Kdož jest ten král slávy? ‚Hospodin' silný a mocný, ‚Hospodin' udatný válečník. Pozdvihněte, brány, svrchků svých, pozdvihnětež se vrata věčná, aby vjíti mohl král slávy. — Kdož jest ten král slávy? Hospodin jediný, oní jest král slávy." (Žalm 24, 7—10.)

1. *JEDINEC A CO MU NÁLEŽÍ*

Muž, který „svou věc nezakládá na ničem", začíná svůj rozvleklý „kritický pokřik" jako dobrý Němec hned jeremiádou: „Co všechno by mělo být mou věcí?" (Str. 5 Knihy.) A srdceryvně naříká dál, že „všechno by mělo být jeho věcí", že mu věší na krk „věc boží", věc lidstva, pravdy, svobody, dále věc jeho národa, jeho vladaře a ještě tisíce jiných dobrých věcí. Chudák! Francouzský a anglický buržoa naříká na nedostatek débouchés*, na obchodní krize, na paniky na burse, na chvilkové politické konstelace atd.; německý maloměšťák, jehož aktivní účast na hnutí buržoasie byla jen pomyslná a který jinak nosil na trh jen svou vlastní kůži, představuje si svou vlastní věc jen jako „věc dobra", „věc svobody, pravdy, lidstva" atd.

Náš německý kantor tout bonnement** věří této jeho ilusi a se všemi těmito dobrými věcmi se prozatím vypořádává na třech stránkách.

Zkoumá „věc boží", „věc lidstva" na str. 6 a 7 a shledává, že to jsou „věci čistě egoistické", že „Bůh" i „lidstvo" se starají jen o *svou* věc, že „pravdě, svobodě, humanitě, spravedlnosti" „jde jen o sebe, ne o nás, jen o svůj, ne o náš prospěch" — a z toho vyvozuje závěr, že všem těmto osobám „se přitom daří výtečně". Jde tak daleko, že tyto idealistické fráze, boha, pravdu atd., proměňuje v blahobytné občany, kterým „se daří výtečně" a kteří si libují ve „*výnosném* egoismu". To však hněte svatého egoistu: „A co Já?", volá. „Za svou osobu si z toho vezmu ponaučení, a místo abych dále sloužil takovým velkým egoistům, budu raději sám egoistou"! (Str. 7.)

Vidíme tedy, jaké to posvátné pohnutky vedou svatého Maxe při jeho přestoupení k egoismu. Ne statky tohoto světa, ani poklady, které mol a rez kazí, ne kapitály jeho spolu-jedinců, nýbrž poklad v nebi, kapitály boha, kapitály pravdy, svobody, lidstva atd. mu nedají pokoje.

Kdyby od něho nepožadovali, aby té spoustě dobrých věcí

* — odbytišť. *(Pozn. red.)*
** — beze všeho. *(Pozn. red.)*

sloužil, nikdy by byl nedošel k objevu, že i on má „vlastní" věc, byl by tedy také tuto svou věc „nezaložil na ničem" (tj. na „Knize").

Kdyby si byl svatý Max trochu lépe prohlédl různé ty „věci" a „vlastníky" těchto věcí, například boha, lidstvo, pravdu, byl by došel k opačnému závěru, že egoismus založený na egoistickém způsobu jednání těchto osob musí být stejná smyšlenka jako samy tyto osoby.

Místo toho se náš svatý odhodlává konkurovat „Bohu" a „Pravdě" a založit svou věc na sobě – „na sobě, neboť stejně jako Bůh jsem nic všeho ostatního, jsem své všechno, jsem jediný. – Jsem ničím nikoli ve smyslu prázdnoty, *nýbrž* jsem tvořivé Nic, takové Nic, z něhož Já sám jako tvůrce všechno vytvářím."

Svatý církevní otec by byl mohl vyjádřit tuto poslední větu také takto: Jsem vším v prázdnotě nesmyslu, *„nýbrž"* nicotným tvůrcem, vším, z něhož sám jakožto tvůrce nic nevytvářím.

Ukáže se, který z těchto dvou způsobů čtení je správný. Tolik předmluva. –

„Kniha" sama se dělí, jako „druhdy" Kniha, na Starý a Nový zákon, totiž na jedinečné dějiny člověka (Zákon a Proroci) a na nelidské dějiny Jedince (Evangelium o království Božím). První kniha jsou dějiny v mezích logiky, v minulosti spoutaný logos, druhá kniha je logika v dějinách, osvobozený logos, který bojuje s přítomností a vítězně ji přemáhá.

STARÝ ZÁKON: ČLOVĚK

1. Genesis, tj. lidský život

Svatý Max tu předstírá, že píše *životopis* svého úhlavního nepřítele, *„Člověka"*, ne historii *„Jedince"* neboli „skutečného individua". Tím se zaplétá do roztomilých rozporů.

Jak se na normální genesi sluší, začíná „lidský život" ab ovo*, „dítětem". Dítě, jak nám odhaluje str. 13, „žije hned od začátku v boji proti celému světu, brání se všemu, a všechno se brání

* – od vejce, od začátku. (Horat. Sat. I, 3, 6.) *(Pozn. red.)*

jemu". „Oba zůstávají nepřáteli", ale „ve vší vážnosti a uctivosti", a „stále jsou ve střehu, jeden *číhá* na *slabost* druhého"; což se na str. 14 dále rozvádí v tom smyslu, „že" jakožto děti „se snažíme prozkoumat *věci od základu* čili přijít věcem na kloub, proniknout za věci; *proto*" (tedy ne už z nepřátelství) „u všech *pátráme* po jejich *slabostech*". (V tom má prsty tajnůstkář *Szeliga.*) *Dítě* se tedy hned stává *metafysikem*, který se snaží prozkoumat „věci od *základu*".

Toto *spekulující* dítě, jemuž na „povaze věcí" záleží víc než na hračkách, se pak „časem" jednou provždy vypořádává se „světem věcí", vítězí nad ním a vstupuje pak do nového období, do *věku jinošského*, kde musí podstoupit nový „trpký životní boj", boj proti rozumu, neboť „*duch znamená první sebenalezení*" a „jsme nad světem, jsme duch" (str. 15). Stanovisko *jinocha* je stanovisko „*nebeské*"; dítě se jen „*učilo*", „nezdržovalo se čistě logickými nebo theologickými otázkami", *tak jako* i (dítě) „Pilát" rychle přechází otázku: „Co jest pravda?" (Str. 17.) Jinoch „si chce osvojit myšlenky", „chápe ideje, Ducha", a „jde mu o ideje"; „oddává se svým myšlenkám" (str. 16), má „absolutní myšlenky, tj. *výlučně myšlenky*, myšlenky logické". Jinoch, který si takto „počíná", místo aby dychtil po mladých ženských a jiných takových světských věcech, není nikdo jiný než mladý „Stirner", jinoch studující v Berlíně, který pěstuje Hegelovu logiku a s obdivem vzhlíží k velkému Micheletovi. O *tomto* jinochu se právem říká na str. 17: „Objevovat *čistou myšlenku*, oddávat se jí, to je *radost mládí*, a všechny světlé postavy světa myšlenek, pravda, svoboda, lidství, Člověk atd. naplňují jasem a nadšením mladistvou duši."

Tento jinoch pak také „odhazuje předmět stranou" a „zabývá se" pouze „svými myšlenkami"; „všechno, co není duchovní, nazývá šmahem potupně *vnějšími věcmi*, a i když přesto lpí na takových vnějších věcech, například na studentských formalitách atd., je tomu tak, pokud a protože v nich *objevuje* ducha, tj. pokud mu znamenají *symboly*" (Kdo by tu „*neobjevil*" „Szeligu"?). Dobrý berlínský jinoch! Pijácká pravidla studentských spolků mu znamenala jen „symbol", jen kvůli „symbolu" se nechal tolikrát opít, až spadl pod stůl, kde chtěl patrně také „objevit ducha"! — Jak dobrý je tento dobrý jinoch, kterého by byl mohl použít za vzor

starý *Ewald*, jenž napsal dva svazky o „dobrém jinochu", ukazuje se i v tom, že pro něj „platí příkaz" (str. 15): „Otce i matku je třeba opustit, všechnu sílu živlů pokládat za zrušenu". Pro něj, „rozumného, neexistuje rodina jakožto živelná síla, takový člověk se zříká rodičů, sourozenců atd." — kteří se ale všichni „obrodí jako síly *duchovní, rozumové*", a tím pak dobrý jinoch uvedl poslušnost a bázeň vůči rodičům v soulad se svým spekulujícím svědomím a všechno zůstává při starém. Právě tak „nyní platí příkaz" (str. 15): „Více je třeba poslouchat Boha než člověka". Ba, dobrý ten jinoch dosahuje nejvyššího vrcholu mravnosti na str. 16, kde „nyní platí příkaz": „Více je třeba poslouchat své svědomí než Boha." Tento vznešený mravní cit ho povznáší dokonce i nad „mstící Eumenidy"[51], ba i nad „hněv Poseidonův" — ničeho se už neleká kromě — „svědomí".

Když objevil, že „duch" je „to, co je podstatné", nebojí se pak už dokonce ani takovýchto krkolomných závěrů:

„Je-li *však* duch poznán jako to, co je podstatné, *pak* je v tom *přece jen* rozdíl, *zda* je duch chudý či bohatý, a *proto*" (!) „se usiluje o bohatství ducha; *Duch* se chce rozšířit, založit své království, takové království, které není z tohoto světa, právě překonaného. Touží se *tedy* stát vším" (*jakže?*), „tj. *ačkoli* jsem duch, *přece* nejsem duch dovršený, *a musím*" (?) „dokonalého ducha teprve hledat." (Str. 17.)

„*Pak* je *v tom* přece jen rozdíl." — „V *tom*", v čem? V jakémpak „tom" je tento rozdíl? S tímto tajemným „to" se u tohoto svatého muže shledáme ještě často, a pak se ukáže, že to je Jedinec na stanovisku *substance*, počátek „jedinečné" logiky, a jako takové je „*to*" pravá totožnost Hegelova „bytí" a „ničeho". Za všechno, co toto „to" činí, říká a dělá, činíme proto odpovědným našeho svatého, který má k němu vztah stvořitele. Nejprve, jak jsme viděli, je „v tom" rozdíl mezi chudým a bohatým; a proč asi?, protože „duch je poznán jako to, co je podstatné". Chudák „to", které by bez tohoto poznání nikdy nedospělo k rozdílu mezi chudým a bohatým! — „A proto se usiluje" atd. „*Se*" [„*Man*"]! Zde máme druhou neosobní osobu, která je kromě „toho" ve službách Stirnerových a musí za něj všelicos zařídit a popohnat, když je mu to samému zatěžko. Ukazuje se tu, jak jedno druhé podporuje. Protože

v „tom" je rozdíl, zda je duch chudý či bohatý, usiluje „se" (kdo jiný než věrný Stirnerův sluha by na to připadl!), usiluje „se *proto* o bohatství ducha". „To" dá signál, a „se" hned z plna hrdla vpadne do noty. Dělba práce je tu klasická.

Protože „se usiluje o *bohatství ducha*", *tedy* „*Duch* se chce rozšířit, založit *své království*" atd. „Je-li však" v tom nějaká souvislost, „pak je v tom přesto rozdíl", zdali Se chce „ *bohatství ducha*" anebo zda chce „Duch založit své království". „*Duch*" dosud ještě *nic* nechtěl, „*Duch*" tu ještě nevystupoval jako *osoba*, šlo tu jen o ducha „jinochova", ne o „*Ducha*" vůbec, o ducha jako *subjekt*. Ale svatý autor má teď zapotřebí jiného ducha než ducha jinochova, aby jej mohl proti jinochovu duchu postavit jako cizího ducha, v poslední instanci jako ducha svatého. *Eskamotáž* č. 1.

„Duch se tedy touží stát vším", poněkud temný výrok, osvětlený pak takto: „Ačkoli Já jsem duch, přesto Já nejsem duch dovršený, *a musím teprve hledat dokonalého ducha.*" Je-li však svatý Max „duch nedovršený", „pak je v tom přece jen rozdíl", musí-li „*dovršit*" *svého* ducha anebo musí-li hledat „*dovršeného* Ducha". Ještě několik řádek předtím tu byl pro něj pouze duch „*chudý*" a „*bohatý*" — rozdíl kvantitativní, světský — teď je tu najednou „*nedovršený*" a „*dovršený*" duch — rozdíl kvalitativní, mysteriosní. Úsilí o rozvíjení vlastního ducha se teď může proměnit v honbu „ducha nedovršeného" za „dovršeným Duchem". Duch svatý obchází jako přízrak. *Eskamotáž* č. 2.

Svatý autor pokračuje:

„Tím však" (totiž touto proměnou úsilí po „dovršení" *mého* ducha v hledání „dovršeného Ducha"), „sotvaže jsem shledal, že Já jsem duch, ztrácím vzápětí opět sám sebe, skláněje se před dokonalým duchem jako před něčím, co Mi není vlastní, nýbrž je *mimo Mne*, a pociťuji vůči němu svou prázdnotu." (Str. 18.)

To není nic víc než další rozvedení eskamotáže č. 2. Když byl nejprve *učiněn předpoklad*, že „dovršený duch" je *existující bytost*, a tento dovršený duch byl postaven do protikladu k „duchu nedovršenému", je samozřejmé, že „nedovršený duch", jinoch, pociťuje bolestně do hloubi srdce „svou prázdnotu". Dále!

„Všechno sice spočívá v duchu, *ale* je také každý duch duchem pravým? Pravý a opravdový duch je ideálem ducha, je to ‚Duch svatý'. Není to ani Můj,

ani Tvůj duch, nýbrž *právě*"(!) „duch — ideální, z onoho světa, je to ‚Bůh'. ‚Bůh je duch.' " (Str. 18.)

Máme tu najednou „dovršeného ducha", proměněného v ducha „pravého" a hned nato v „pravého a opravdového ducha". Ten je blíže určen tím, že to je „ideál ducha, duch svatý", což je dokázáno tím, že to „není ani Můj, ani Tvůj duch, nýbrž *právě* duch z onoho světa, duch ideální, Bůh". Opravdový duch je *ideálem* ducha, protože je „právě" duchem *ideálním*! Je to duch svatý, protože je to „právě" — Bůh! Jaká to „virtuosita myšlení"! Mimochodem ještě poznamenáváme, že o „Tvém" duchu se tu zatím ještě nemluvilo. Eskamotáž č. 3.

Snažím-li se tedy rozvíjet, vzdělávat, anebo podle svatého Maxe „dovršit" jako matematik, pak hledám „dovršeného" matematika, tj. matematika „pravého a opravdového", který je „ideálem" matematika, hledám „svatého" matematika, který je matematikem odlišným ode mne i od tebe (ačkoli tě mohu pokládat za dovršeného matematika, jako je pro berlínského jinocha dovršeným duchem jeho profesor filosofie), „nýbrž právě ideálním" matematikem, matematikem „z onoho světa", matematikem na nebesích, „Bohem". Bůh je matematik.

Ke všem těmto velikým výsledkům dospívá svatý Max proto, že „je v tom rozdíl, zda je duch bohatý či chudý", tj. přeloženo do němčiny, zda je někdo bohatý či chudý duchem, a protože jeho „jinoch" objevil tento podivuhodný fakt.

Svatý Max pokračuje na str. 18:

„*Muže* od jinocha dělí *to*, že bere svět takový, jaký je" atd.

Nedovídáme se tedy, jak to přijde, že jinoch zčistajasna bere svět takový, „jaký je", nevidíme ani, že by náš svatý dialektik nějak přešel od jinocha k muži, pouze se dovídáme, že tuto službu zde musí vykonat „*To*" a že musí „oddělit" jinocha od muže. Ani „To" samo o sobě nestačí, aby uvedlo do chodu těžkopádnou fůru těch jedinečných myšlenek. Neboť když nejprve „*To*" „oddělilo muže od jinocha", přesto se muž později zase proměňuje v jinocha, znovu se zabývá „výlučně duchovnem" a nehne se z místa, dokud nepřispěchá na pomoc „se" s novou přípřeží. „Teprve pak, když v sobě

tělesno najde zalíbení atd.", str. 18 – „teprve pak" se zase zčerstva pokračuje v cestě, muž objevuje, že má osobní zájem, a dochází u něho „*k druhému sebenalezení*" tím, že nejen „shledává, že je duch", jako jinoch, „aby pak hned zase ztratil sám sebe v duchu obecném", nýbrž shledává, že je „duch *z masa a krve*". (Str. 19.) Tento „duch z masa a krve" dochází pak konečně také k tomu, že má „zájem ne snad jen na svém duchu" (jako jinoch), „nýbrž zájem na celkovém uspokojení, na uspokojení celého chlapíka" (zájem na uspokojení celého chlapíka!) – dospívá k tomu, že „sám sobě celým svým životem působí radost". Stirnerův „muž" přichází jako Němec ke všemu příliš pozdě. Na pařížských bulvárech a londýnské Regent Street[52] může vidět bloumat stovky „jinochů", floutků a dandyů, kteří ještě neshledali, že jsou „duchové z masa a krve", ale nicméně „sami sobě celým svým životem působí radost" a jejich hlavním zájmem je, aby dosáhli „uspokojení celého chlapíka".

Tímto druhým „sebenalezením" je náš svatý dialektik tak nadšen, že si pojednou plete koncept, a místo o *muži* mluví *sám o sobě*, prozrazuje nám, že on sám, on jediný je „muž", a že „muž" = = „jedinec". Nová eskamotáž.

„Tak jako Já nacházím" (čti: „jinoch nachází") „za *věcmi* sám sebe, a sice jakožto *ducha*, tak také musím" (čti: „muž musí") „později najít sám sebe za *myšlenkami*, totiž jako jejich tvůrce a vlastníka. V době duchů Mi" (jinochovi) „myšlenky přerůstaly přes hlavu, která je přece zrodila; jako horečné přeludy se kolem mne vznášely a děsily mě, hrůzná síla. Myšlenky nabyly samostatné *tělesné* podoby, byla to strašidla, jako Bůh, císař, papež, vlast atd.; ruším-li Já jejich tělesnost, zahrnuji je nazpět do Mé tělesnosti a *říkám*: Jedině Já jsem tělesný. A pak beru svět jako to, čím pro Mne je, jako *Můj* svět, jako Mé vlastnictví: všechno vztahuji na sebe."

Když tedy muž, ztotožněný tu s „Jedincem", dal myšlenkám nejprve tělesnost, tj. udělal z nich přízraky, ruší pak zase tuto tělesnost tím, že je zahrnuje zpátky do svého vlastního těla a předpokládá tedy, že jeho tělo je tělem strašidel. Že k své vlastní tělesnosti dochází teprve negací přízraků, dokazuje, jaká je tato vykonstruovaná tělesnost muže, kterou „si" teprve musí „říci", aby v ni věřil. „A pak" si ani „neříká" správně to, co „si říká". Že kromě jeho „jedinečného" těla nesídlí v jeho hlavě všelijaká samo-

statná těla, spermatozoa, proměňuje v „*pověst*": *Jedině* Já jsem tělesný. Další eskamotáž.

Dále. Muž, který si jako jinoch vzal do hlavy všelijaké hlouposti o nynějších mocnostech a poměrech, jako je císař, vlast, stát atd., a znal je jen jako svůj vlastní „horečný přelud" v podobě své představy, *podle svatého Maxe skutečně ničí tyto mocnosti* tím, že si své nesprávné mínění o nich vyhání z hlavy. Naopak tím, že se už nedívá na svět brýlemi své fantasie, objevuje se mu potřeba starat se teď o praktickou souvislost světa, poznávat jej a řídit se podle něho. Tím, že ruší *fantastickou* tělesnost světa, kterou si předtím představoval, nachází jeho skutečnou tělesnost mimo svou fantasii. Tím, že pro něj mizí *přízračná* tělesnost císařova, zmizela pro něj ne tělesnost, nýbrž *přízračnost* císaře, jehož skutečnou moc může teprve teď zhodnotit v celém rozsahu. Eskamotáž č. 3 [a].

Jinoch jakožto muž se ani nestaví kriticky k myšlenkám, které jsou platné i pro ostatní a které jsou v oběhu jakožto kategorie, nýbrž jen k takovým myšlenkám, které jsou „pouhými výplody jeho hlavy", tj. obecné představy o nynějších poměrech, znovuzrozené z jeho hlavy. Neruší tedy například ani *kategorii* „vlast", nýbrž jen své soukromé mínění o této kategorii, přičemž ovšem stále ještě zbývá *obecně platná* kategorie a i na poli „filosofického myšlení" práce teprve začíná. Chce nám však namluvit, že zrušil samu kategorii, protože zrušil svůj soukromý citový vztah k ní — zrovna tak jako nám chtěl právě namluvit, že zničil moc císařovu, jestliže se vzdal své fantastické představy o císaři. Eskamotáž č. 4.

„*A pak*," pokračuje svatý Max, „beru svět jako to, čím je pro Mne, jako Můj svět, jako Mé vlastnictví."

Bere svět jako to, čím pro něho je, tj. *jako to, jak jej musí brát*, a tím si *osvojil* svět, přivlastnil si jej, učinil z něho své vlastnictví — což je způsob nabytí, jaký sice nenajdeme u žádného ekonoma, ale jehož metody a výsledky se naopak v „Knize" objeví v tím větší nádheře. V podstatě však „bere" jako Svůj a osvojuje Si nikoli „svět", nýbrž jen svůj „horečný přelud" o světě. Bere svět jako svou představu o světě, a jako jeho představa je svět jeho vlastnictvím v představě, je vlastnictvím jeho představy, je to jeho představa jakožto

vlastnictví, jeho vlastnictví jakožto představa, jeho osobitá představa, anebo jeho představa o vlastnictví; a to vše vyslovuje nedostižnou větou: „Všechno vztahuji na sebe."

Když muž podle vlastního světcova doznání poznal, že svět je zalidněn jen přízraky, protože jinoch viděl přízraky, kdežto pro muže už jinochův *zdánlivý svět* zmizel, ocitá se ve *skutečném* světě, nezávislém na ilusích jinocha.

A pak, je tedy nutno říci, beru Já svět jako to, čím je *nezávisle na Mně*, jako svět *náležející sobě samému* (dokonce i „muž" na str. 18 „bere svět takový, jaký je", ne jak se mu zlíbí), především jako něco, co Mi nenáleží (dosud mi náležel jen jako přízrak): Ke všemu zaujímám vztah a jen v tom smyslu vztahuji všechno na sebe.

„Jestliže jsem jakožto duch zavrhoval svět v nejhlubším opovržení vůči němu, pak jako vlastník zavrhuji duchy či ideje zpět do jejich jalovosti. Nemají už nade mnou moci, tak jako nad duchem nemá moci žádná ‚pozemská síla'." (Str. 20.)

Vidíme tu, jak se vlastník, Stirnerův muž, sine beneficio deliberandi atque inventarii* ihned ujímá jinochova dědictví, které, jak sám říká, záleží v „horečných přeludech" a „přízracích". Věří, že jako dítě dorůstající v jinocha se skutečně vypořádal se světem věcí, a jako jinoch dorůstající v muže se světem ducha, že nyní jako muž má celý svět v kapse a o nic se už nepotřebuje starat. Jestliže, jak papouškuje po jinochovi, kromě něho žádná pozemská síla nemá moc nad duchem, je-li tedy duch nejvyšší mocnost na zemi — a podrobil-li si On, muž, tohoto všemohoucího ducha — není pak tedy naprosto všemohoucí? Zapomíná, že zrušil jen fantastickou a přízračnou podobu, v jaké se myšlenky vlast atd. vylíhly v „jinochově" hlavě, že se však dosud ani *nedotkl* těchto myšlenek, pokud vyjadřují *skutečné* poměry. Ani zdaleka neopanoval myšlenky, a teprve nyní je schopen přistoupit k „myšlenkám".

„Abychom tedy skončili, je patrně jasné" (str. 199), že svatý muž dovedl svou konstrukci životních období k žádoucímu a pre-

* Bez (právní) výhody lhůty na rozmyšlenou a bez výhody soupisu stavu dědictví. Beneficium deliberandi je právo dědice rozhodnout se v šestitýdenní, resp. šestiměsíční lhůtě, zda se ujme či neujme dědictví. Beneficium inventarii je právo dědice ručit za břemena lpící na dědictví, jen pokud nepřesahují úhrnnou hodnotu dědictví. *(Pozn. red.)*

destinovanému cíli. Resultát, k němuž dochází, nám oznamuje větou, jakýmsi přízračným stínem, který tu opět zkonfrontujeme s jeho zmizelým tělem.

Jedinečná věta, str. 20

„Dítě bylo *realistické*, v zajetí *věcí tohoto světa*, až se mu krok za krokem podařilo proniknout *právě za tyto věci*. Jinoch byl *idealistický*, nadšeně zaujat myšlenkami, až pak dozrál v muže, v egoistického muže, který nakládá podle libosti s věcmi i s myšlenkami a nadevše si cení svého osobního zájmu. A konečně stařec? Stanu-li se jím, bude ještě dosti času o něm promluvit."

Majitel vedlejšího osamostatnělého stínu.

Dítě bylo *skutečně* v zajetí *světa svých věcí*, až se mu *krok za krokem* (vypůjčená eskamotáž vývoje) podařilo dosáhnout, aby mělo právě *tyto věci za sebou*. Jinoch byl *fantastický*, samým nadšením bezmyšlenkovitý, až byl překonán mužem, egoistickým *občanem*, měšťákem, s kterým věci i myšlenky nakládají podle libosti, protože jeho osobní zájem si cení všeho víc než jeho sama. A konečně stařec? — „Ženo, co mi chceš?"

Celá historie „lidského života" směřuje tedy, „abychom to skončili", k tomuto:

1. Stirner chápe různé věkové stupně jen jako „sebenalezení", a tato „sebenalezení" se redukují vždy jen na určitý vztah vědomí. Odlišnost *vědomí* je zde tedy životem individua. Fysická a sociální proměna, kterou individua prodělávají a která vytváří změněné vědomí, se ho samozřejmě netýká. Proto také dítě, jinoch i muž nacházejí u Stirnera svět vždy hotový, tak jako jen „nalézají" „sami sebe"; nedělá se dočista nic, co by nějak zaručilo, aby se vůbec mohlo něco nalézat. Ale dokonce ani vztah *vědomí* se tu nechápe správně, nýbrž jen ve spekulativní zkomolenině. Proto se také všechny tyto postavy stavějí ke světu filosoficky — „dítě *realisticky*", „jinoch *idealisticky*", muž jako negativní jednota těchto dvou, jako absolutní negativita, což se ukázalo ve svrchu uvedené závěrečné větě. Odhaluje se tu tajemství „lidského života", ukazuje se tu, že „*dítě*" bylo jen maskou „*realismu*", „*jinoch*" maskou „*idealismu*", „*muž*" maskou pokusu o *řešení* tohoto *filosofického protikladu*. K tomuto řešení, k této „*absolutní negativitě*" dochází, jak už nyní vysvítá, pouze tím, že muž docela důvěřivě přijímá iluse dítěte i jinocha, a tak *věří*, že překonal svět věcí i svět ducha.

2. Jestliže se svatý Max vůbec neohlíží na fysický a sociální „život" individua, jestliže vůbec nemluví o „životě", vyplývá z toho jako zřejmý důsledek, že abstrahuje od historických období, národnosti, třídy atd., anebo, což je *totéž*, z běžného *vědomí* jemu nejbližší třídy dělá docela neprávem normální vědomí „lidského života". K tomu, aby se povznesl nad tuto lokální a kantorskou omezenost, stačí mu, když „svého" jinocha zkonfrontuje s jakýmkoli mládencem z pisárny, s mladým anglickým továrním dělníkem, s mladým Yankeem, ani nemluvě o mladých Kirgizech.

3. Při své neobyčejné lehkověrnosti — kterou je vlastně prodchnuta celá jeho kniha — nemá náš svatý dosti na tom, že jeho jinoch má věřit v jeho dítě, jeho muž v jeho jinocha. Iluse, které si snad o sobě dělají nějací „jinoši", „muži" atd., anebo o nichž tito „jinoši", „muži" atd. tvrdí, že si je dělají, tyto iluse si sám docela klidně plete s „*životem*", se *skutečností* těchto krajně dvojsmyslných jinochů a mužů.

4. Prototyp celé konstrukce lidských věků je obsažen už ve třetí části Hegelovy „Encyklopedie"[53] a „ve všelijakých obměnách" i jinde u Hegela. Svatý Max, sledující „osobité" cíle, musel tu ovšem také provést některé „obměny"; Hegel se například ještě řídí empirickým světem potud, že v jeho podání je německý občan v područí světa, který ho obklopuje, kdežto Stirner z něho dělá pána tohoto světa, jímž není ani ve svém domnění. Stejně tak se svatý Max tváří, jako by z empirických důvodů nemluvil o starci, že prý chce totiž vyčkat, až se sám stane starcem (zde se tedy „Lidský život" rovná Jeho Jedinečnému lidskému životu). Hegel docela bez okolků konstruuje čtyři věky lidského života, protože podle něho se v reálném světě negace klade dvakrát, stejně jako měsíc a kometa (srov. Hegelovu filosofii přírody)[54], a proto prý tu na místo trojice nastupuje čtveřice. Stirner prokazuje svou jedinečnost tím, že spojuje měsíc a kometu vjedno, a tak odstraňuje nešťastného starce z „lidského života". Důvod této eskamotáže se ukáže, jakmile se budeme zabývat konstrukcí jedinečné historie člověka.

2. Ekonomie Starého zákona

Musíme teď na chvíli přeskočit ze „Zákona" k „Prorokům", neboť už zde odhalujeme tajemství jedinečného hospodářství na nebi i na zemi. I ve Starém zákoně, kde ještě vládne Zákon, Člověk jako pěstoun Jedince (Galat. 3, 24), má historie Jedincova království moudrý rozvrh, ustavený od věčnosti. Na všechno je pamatováno a všechno je zařízeno tak, aby Jedinec mohl přijít na svět, až se naplní čas, aby svaté lidi vykoupil z jejich svatosti.

První kniha, „Lidský život", se také nazývá „Genesis" proto, že v zárodku obsahuje celé Jedinečné hospodářství, že nám jako prototyp předvádí celý pozdější vývoj až do chvíle, kdy se naplní čas a nastane konec dnů. Celé Jedinečné dějiny se točí kolem tří stupňů: dítě, jinoch, muž, které se vracejí „ve všelijakých obměnách" a v neustále se rozšiřujících kruzích, až nakonec celé dějiny světa věcí i světa ducha vyústí v „dítě, jinocha a muže". Všude se shledáme jen s přestrojeným „dítětem, jinochem a mužem", tak jako jsme v nich už zjistili zamaskované tři kategorie.

Předtím jsme mluvili o pojetí dějin v německé filosofii. Zde u svatého Maxe nacházíme skvělý příklad. Spekulativní idea, abstraktní představa se stává hybnou silou dějin, a tím se dějiny mění v pouhé dějiny filosofie. Ale také pojetí dějin filosofie se neřídí dokonce ani tím, jak — podle existujících pramenů — probíhaly, a už vůbec ne tím, jak se vyvíjely působením poměrů v reálných dějinách, nýbrž tím, jak je pojímají a vykládají novější němečtí filosofové, zejména Hegel a Feuerbach. A i z těchto výkladů se vybírá zase jen to, co je možno přizpůsobit danému účelu a co náš svatý pochytil z tradice. Z dějin se tak stávají pouhé dějiny domnělých idejí, dějiny duchů a přízraků, a skutečných, empirických dějin, základny těchto dějin přízraků, se tu využívá jen k tomu, aby poskytly těmto přízrakům tělo a krev; vybírají se z nich potřebná jména, která mají přiodít tyto přízraky zdáním reality. Při tomto experimentu se náš svatý často poplete a píše nepokryté dějiny přízraků.

Tento způsob, jak dělat dějiny, nacházíme u něho v nejnaivnější, nejklasičtější prostoduchosti. Tři jednoduché kategorie:

realismus, idealismus, absolutní negativita jako jejich jednota (zde pod jménem „*egoismus*"), s nimiž jsme se už setkali v podobě dítěte, jinocha a muže, jsou vloženy do základů celých dějin a věší se tu na ně různé historické viněty; spolu se svým nepočetným komonstvem pomocných kategorií jsou obsahem všech předváděných fází, vydávaných za fáze dějin. Svatý Max tu znovu osvědčuje svou obrovitou víru, protože ve víře v spekulativní obsah dějin, ukuchtěný německými filosofy, jde dál než kterýkoli z jeho předchůdců. V této slavnostní a rozvleklé konstrukci dějin jde tedy jen o to, najít okázalou řadu zvučných názvů pro tři kategorie, které jsou tak otřepané, že se už vůbec nesmějí ukazovat na veřejnosti pod vlastním jménem. Náš pomazaný autor mohl docela dobře přejít od „muže" na str. 20 hned k „Já" na str. 201, anebo ještě spíše k „Jedinci" na str. 485; to by však bývalo příliš prosté. Nadto veliká konkurence mezi německými spekulanty ukládá každému novému uchazeči, aby svému zboží předeslal břeskné historické návěští.

„Síla skutečného postupu", abychom opakovali, co říká Dottore Graziano, se „nejsilněji rozvíjí" v těchto „obměnách":

Základna:
I. Realismus.
II. Idealismus.
III. Jejich negativní jednota. „*Se*" [„Man"] (str. 485).

První pojmenování:
I. *Dítě*, závislé na věcech (realismus).
II. *Jinoch*, závislý na myšlenkách (idealismus).
III. *Muž* – (jakožto negativní jednota)
vyjádřeno positivně: vlastník myšlenek i věcí
vyjádřeno negativně: oproštěn od myšlenek i věcí } (egoismus)

Druhé, historické pojmenování:
I. *Černoch* (realismus, dítě).
II. *Mongol* (idealismus, jinoch).
III. *Kavkazan* (negativní jednota realismu a idealismu, muž).

Třetí, nejobecnější pojmenování:

I. Realistický egoista (egoista v obvyklém smyslu) — dítě, černoch
II. Idealistický egoista (obětavý) — jinoch, Mongol.
III. Opravdový egoista (jedinec) — muž, Kavkazan.

Čtvrté, historické pojmenování. Opakování předešlých stupňů v rozsahu Kavkazana.

I. *Staří.* Kavkazané černošské povahy — dětinští muži — pohané — závislí na věcech — realisté — svět.
Přechod (dítě, které proniká za „věci tohoto světa"): sofisté, skeptikové atd.

II. *Noví.* Kavkazané mongolské povahy — mladiství mužové — křesťané — závislí na myšlenkách — idealisté — duch.
1. Historie čistých duchů, křesťanství jako duch. „Duch."
2. Historie nečistých duchů. Duch ve vztahu k druhým. „Posedlí."
   A) Čistá historie nečistých duchů.
      a) *Strašidlo*, přízrak, duch ve stavu černošském, jako věčný duch a duchovní věc — předmětná bytost pro křesťana, duch jakožto dítě.
      b) *Brouk v hlavě*, utkvělá myšlenka, duch ve stavu mongolském, jako duchovní v duchu, určení ve vědomí, myšlená bytost v křesťanu — duch jakožto jinoch.
   B) Nečistá (historická) historie nečistých duchů.
      a) Katolicismus — středověk (černoch, dítě, realismus atd.).
      b) Protestantismus — Nová Doba v nové době — (Mongol, jinoch, idealismus atd.). Protestantismus sám je zase možno rozdělit na dva pododdíly, například
         α) anglická filosofie — realismus, dítě, černoch,
         β) německá filosofie — idealismus, jinoch, Mongol.
3. *Hierarchie* — negativní jednota obou předchozích stupňů v rozsahu mongolsko-kavkazského stanoviska. Hierarchie totiž vzniká tam, kde je historický vztah změněn ve vztah

přítomný anebo kde se předpokládá, že protiklady existují jeden vedle druhého. Zde máme tedy dva koexistující stupně:

A) *Nezdělanci** — (zlí, bourgeois, egoisté v obvyklém smyslu) = černoši, děti, katolíci, realisté atd.

B) Zdělanci (dobří, citoyens**, obětaví, páteři atd.) = Mongolové, jinoši, protestanti, idealisté.

Oba tyto stupně existují jeden vedle druhého, a z toho „snadno" vyplyne, že zdělanci vládnou nezdělancům — to je *hierarchie*. V dalším dějinném vývoji se pak stává z nezdělance nehegelovec,

ze zdělance hegelovec,***

z čehož vyplývá, že hegelovci vládnou nehegelovcům. Tak Stirner přeměňuje spekulativní představu o nadvládě spekulativní ideje v dějinách v představu o nadvládě spekulativních filosofů samých. Z jeho dosavadního názoru na dějiny, z nadvlády ideje, se v hierarchii stává v přítomné době skutečně existující vztah, vláda ideologů nad světem. Zde se ukazuje, jak hluboko se Stirner pohroužil do spekulace. Z této nadvlády spekulantů a ideologů se nakonec, „protože čas se naplnil", vyvíjí toto závěrečné pojmenování:

a) *politický liberalismus*, závislý na věcech, nezávislý na osobách — realismus, dítě, černoch, starý, strašidlo, katolicismus, nezdělanec, bez pánů.

b) *sociální liberalismus*, nezávislý na věcech, závislý na duchu, bez předmětu — idealismus, jinoch, Mongol, nový, brouk v hlavě, protestantismus, zdělanec, bez majetku.

c) *humánní liberalismus*, bez pánů i bez majetku, tedy bezbožný, protože bůh je zároveň nejvyšší pán i nejvyšší statek, hierarchie — negativní jednota v rámci sféry liberalismu, v takovém smyslu vládá nad světem věcí

* U Marxe a Engelse ironicky „die Unjebildeten" (v berlínském dialektu — spisovně „die Ungebildeten"); dále obdobně též „der jebildete" atp. *(Pozn. čes. red.)*

** — státní občané. *(Pozn. red.)*

*** *Marxova a Engelsova poznámka:* Šaman a spekulativní filosof znamenají nejspodnější a nejvyšší příčku na stupnici *niterného* člověka, Mongola. (Str. 453.)

i myšlenek, zároveň dovršený egoista (neboť egoismus je překonán) — dovršená hierarchie. Zároveň tvoří

přechod (jinoch, který se dostává na kloub světu myšlenek) k

III. „*Já*" — tj. k dovršenému křesťanu, k dovršenému muži, ke kavkazskému Kavkazanovi a opravdovému egoistovi, který se, tak jako se křesťan zrušením starého světa stává duchem — stává po zrušení, rozpuštění říše duchů tělesným, ujímaje se sine beneficio deliberandi et inventarii* dědictví idealismu, jinocha, Mongola, nového, křesťana, posedlého, brouka v hlavě, protestanta, zdělance, hegelovce a humánního liberála.

NB. 1. Je pak ještě možno „tu a tam", když se to hodí, „vsunout jako episodu" Feuerbachovy a jiné kategorie, jako rozmysl, srdce atd., aby se oživily barvy této malby a aby se vytvořily nové efekty. I to jsou samozřejmě jen nové masky ve všem se projevujícího idealismu a realismu.

2. O skutečných světských dějinách nedovede pravověrný svatý Max, *Jacques le bonhomme*[55], povědět nic skutečného a světského, ledaže je pod názvem „příroda", „svět věcí", „svět dítěte" atd. neustále staví proti vědomí jako předmět, o němž vědomí spekuluje, jako svět, který, přestože je neustále vyhlazován, existuje dál v jakémsi mystickém přítmí a při každé příležitosti se zase objevuje; patrně proto, že dál existují děti a černoši, existuje tedy „snadno" i jejich svět, tak zvaný svět věcí. O takovýchhle historických i nehistorických konstrukcích řekl už starý dobrý *Hegel*, když hovořil o Schellingovi, o tomto konstruktéru všech konstruktérů — a my to tu můžeme zopakovat:

„Zacházet s nástrojem tohoto monotónního formalismu není těžší než ovládat malířovu paletu, na které jsou jen dvě barvy, dejme tomu černá" (realistická, dětinská, černošská atd.) „a žlutá"** (idealistická, jinošská, mongolská atd.), „tak aby se první používalo k vybarvení plochy, jde-li o historii" („svět věcí"), „a druhé tehdy, má-li být vyobrazena nějaká krajina" („nebe", duch, svátost atd.). „Phänom.", str. 39. Ještě výstižněji se takovýmhle konstrukcím pomíjivá „obyčejné vědomí" v této písni:

* Viz pozn. na str. 124. *(Pozn. čes. red.)*

** *U Hegela:* „dejme tomu červeň a zeleň". *(Pozn. čes. red.)*

Pán k sobě Honzu zavolá
A praví: poseč oves.
Honza však oves neseče,
Ani se nevrací.

Pán tedy pudla zavolá
A praví: kousni Honzu.
Pudl však Honzu nekouše
A Honza oves neseče,
Ani se nevrací.

Pán tedy klacek zavolá
A praví mu: zmlať pudla.
Klacek však pudla nemlátí
A pudl Honzu nekouše
A Honza oves neseče,
Ani se nevrací.

Pán tedy oheň zavolá
A praví mu: spal klacek.
Oheň však klacek nepálí
A klacek pudla nemlátí
A pudl Honzu nekouše
A Honza oves neseče,
Ani se nevrací.

Pán tedy vodu zavolá
A praví: uhas oheň.
Voda však oheň nehasí
A oheň klacek nepálí
A klacek pudla nemlátí
A pudl Honzu nekouše
A Honza oves neseče,
Ani se nevrací.

Pán tedy vola zavolá
A praví: vypij vodu.
Vůl ale vodu nepije
A voda oheň nehasí
A oheň klacek nepálí
A klacek pudla nemlátí
A pudl Honzu nekouše
A Honza oves neseče,
Ani se nevrací.

Pán tedy volá řezníka
A praví mu: zab vola.
Řezník však vola nechá žít
A vůl vodičku nepije
A voda oheň nehasí
A oheň klacek nepálí
A klacek pudla nemlátí
A pudl Honzu nekouše
A Honza oves neseče,
Ani se nevrací.

Pán tedy pošle pro kata,
Řezníka aby sťal.
Kat vskutku stíná řezníka
A řezník vola poráží
A vůl vypíjí vodičku
A voda oheň uháší
A oheň klacek spaluje
A klacek pudla vyplácí
A pudl kouše Honzíka
A Honzík oves posekal
A všichni vracejí se zpět.

Vzápětí budeme mít příležitost sledovat, jak Jacques le bonhomme, vyzbrojen „virtuositou myšlení" a materiálem gymnasisty, naplňuje toto schema.

3. Staří

Vlastně bychom tu měli začít černochy; ale svatý Max, který jistě zasedá v „radě strážců", uvádí ve své nevyzpytatelné moudrosti černochy teprve později, a ani pak si nečiní „nárok na zevrubnost a průkaznost". Uvádíme-li tu tedy řeckou filosofii před věkem černošským, tj. před válečnými výpravami Sesostrisovými[56] a před Napoleonovým tažením do Egypta, pramení to z naší důvěry, že náš svatý autor všechno moudře zařídil.

„Nahlédněme tedy do zápolení, které svádějí" Stirnerovi staří.

„Pro staré byl svět pravdou, říká Feuerbach; ale zapomíná dodat něco důležitého: byl pro ně pravdou, jejíž nepravdě se snažili přijít na kloub, což se jim nakonec skutečně podařilo." (Str. 22.)

„Pro staré byl" *jejich* „svět" (nikoli svět vůbec) „pravdou" —

což ovšem neznamená pravdu o starém světě, nýbrž jen to, že se k světu nestavěli na způsob křesťanů. Jakmile se jejich světu dostala na kobylku *nepravda* (tj. jakmile se tento svět sám v sobě rozpadal praktickými kolisemi — prokázat empiricky tento materialistický vývoj je jediné, co by bývalo mělo smysl), snažili se staří filosofové dostat se na kloub světu pravdy anebo proniknout za pravdu svého světa a shledali pak samozřejmě, že se tento svět stal nepravdivým. Již samo jejich hledání bylo příznakem vnitřního rozkladu tohoto světa. Jacques le bonhomme dělá z idealistického příznaku materiální příčinu rozkladu a, jakožto německý církevní otec, líčí věc tak, jako by starověk sám hledal své vlastní popření, křesťanství. Takový postoj starověku je u něho nutný, protože staří jsou „*děti*", které se snaží přijít na kloub „světu věcí". „A třeba i takto": Jacques le bonhomme proměňuje starý svět v pozdější vědomí o starém světě, takže se pak samozřejmě může rázem přehoupnout z materialistického starého světa do světa náboženství, do křesťanství. Proti reálnému světu starověku tu pak vzápětí stojí „slovo boží", proti starému chápanému jako filosof se tu staví křesťan, chápaný jako novodobý pochybovač. Jeho křesťan „se nikdy nemůže přesvědčit o jalovosti slova božího" a v důsledku této nepřesvědčenosti „věří v jeho věčnou a nevyvratitelnou pravdu", str. 22. Tak jako jeho starý je starý proto, že je nekřesťanem, že není ještě křesťanem, anebo je křesťanem v skrytu, tak je jeho prvotní křesťan křesťanem proto, že je neatheistou, že ještě není atheistou, že je atheistou potají. Podle něho tedy staří negují křesťanství, stejně jako první křesťané negují novodobý atheismus, a ne opačně. Jacques le bonhomme, tak jako všichni ostatní spekulanti, chytá všechno za filosofickou oháňku. Připojme tu hned ještě několik příkladů této dětinské lehkověrnosti:

„Křesťan musí sám sebe považovat za ‚cizince na zemi' (Žid. 11, 13)." (Str. 13.)

Naopak, cizinci na zemi (kteří jsou produkty velice přirozených důvodů, například obrovské koncentrace bohatství v celém římském světě atd. atd.) museli pokládat sami sebe za křesťany. Jejich křesťanství z nich neudělalo tuláky, nýbrž jejich tuláctví z nich udělalo křesťany. — Na téže stránce přeskakuje svatý otec od So-

foklovy Antigony a s ní souvisící posvátnosti pohřbívání mrtvých hned k Matoušovu evangeliu 8, 22 (nech, ať mrtví pochovávají mrtvé své), kdežto Hegel, alespoň ve „Fenomenologii", přechází od Antigony atd. ponenáhlu k Římanům. Stejným právem by byl svatý Max mohl hned přejít do středověku a připomenout s Hegelem tento biblický výrok křižákům, anebo dokonce, aby byl docela originální, mohl proti Antigonině pohřbívání Polyneika postavit jako protiklad přenesení Napoleonova popelu ze Svaté Heleny do Paříže. Dále se praví:

„V křesťanství je nezvratná pravda rodinných svazků" (o které se na str. 22 zjišťuje, že to byla jedna z „pravd" starých) „líčena jako něco nepravdivého, od čeho je třeba co nejdříve se odvrátit (Marek 10, 29), a tak je to se vším." (Str. 23.)

Tuto větu, ve které se skutečnost znovu staví vzhůru nohama, je třeba uvést na pravou míru takto: Faktická nepravdivost rodinných svazků (o tom je možno se přesvědčit mj. z dosud zachovaných dokladů římského zákonodárství z doby před křesťanstvím) je v křesťanství líčena jako nezvratná pravda, „a tak je to se vším".

Z těchto příkladů tedy vrchovatou měrou poznáváme, jak Jacques le bonhomme, který se chce „co možno nejrychleji odvrátit" od empirických dějin, staví fakty vzhůru nohama, podává věc tak, jako by dějiny materiální byly výtvorem dějin idejí, „a tak je to se vším". Hned na začátku se dovídáme, jak si staří cenili svého světa; ocitají se tu jako dogmatikové v protikladu k starému, jejich vlastnímu světu, místo aby vystupovali jako jeho tvůrci; jde tu jen o poměr vědomí k předmětu, k pravdě; jde tedy jen o filosofický poměr starých k jejich světu — na místo starých dějin nastupují dějiny staré filosofie, a i ty jen tak, jak si je svatý Max představuje podle Hegela a Feuerbacha.

Dějiny Řecka, počínaje dobou Periklovou, se tak redukují na boj abstrakt, jako je rozum, duch, srdce, světskost atd. To jsou řecké strany. V tomto světě přízraků, vydávaném za řecký svět, „provozují" pak „své rejdy" i alegorické osoby, jako paní čistota srdce, a mythické postavy jako Pilát (který nikdy nesmí chybět tam, kde jsou děti) tu docela vážně figurují vedle Timona Fleiuntského.

Svatý Max nám podává několik překvapujících objevů o sofistech a o Sokratovi, a pak hned přeskakuje ke skeptikům. Objevuje v nich dovršitele práce započaté Sokratem. Positivní filosofii Řeků, následující hned po sofistech a Sokratovi, zejména encyklopedickou vědu Aristotelovu, Jacques le bonhomme tedy vůbec nevidí, neexistuje pro něho. Chce se „co nejrychleji" „odvrátit" od toho, co bylo předtím — kvapně přechází k „novým", a tento přechod nalézá ve skepticích, stoicích a epikurejcích. Podívejme se, co nám o nich svatý otec zjeví.

„Stoikové chtějí vytvořit mudrce — muže, který dovede žít — nacházejí ho v pohrdání světem, v životě bez rozvíjení života, bez přátelského vztahu k světu, tj. v isolovaném životě, ne v soužití; pouze stoik žije, všechno ostatní je pro něj mrtvé. Epikurejci naopak usilují o život pohyblivý." (Str. 30.)

Jacques le bonhomme, muž, který se chce vytvořit a který dovede žít, by měl poslechnout naši radu a všimnout si mj. Diogena Laertského, kde se doví, že mudrc, sofos, není nic jiného než idealisovaný stoik, a ne že je stoik realisovaný mudrc; kde se doví, že sofos rozhodně není jen stoický mudrc, nýbrž že se rovněž vyskytuje u epikurejců, novoakademiků a skeptiků. Sofos je ostatně první podoba, v níž se setkáváme s řeckým filosofem; mythicky se objevuje v sedmi mudrcích, prakticky v Sokratovi a jako ideál vystupuje u stoiků, epikurejců, novoakademiků a skeptiků. U každé z těchto škol se ovšem objevuje vlastní σοφός, tak jako svatý Bruno má své vlastní, „jedinečné pohlaví". Ba dokonce se svatý Max s „le sage"* může znovu setkat v osmnáctém století ve filosofii osvícenství a dokonce u Jeana Paula v „moudrých mužích", jako je Emanuel[57] atd. Stoický mudřec si nepředstavuje „život bez rozvíjení života", nýbrž život *absolutně pohyblivý*, což vyplývá už z jeho názoru na přírodu, který je herakleitovský, dynamický, vyvíjející se, živoucí, kdežto u epikurejců je mors immortalis**, jak říká Lucrecius, atom, principem názoru na přírodu, a na místo představy o „pohyblivém životě" nastupuje jako ideál života představa o zahálce, bezstarostném životě bohů v protikladu k boží činorodosti u Aristotela.

* — mudrc. *(Pozn. red.)*
** — nesmrtelná smrt. *(Pozn. red.)*

„Etika stoiků (jejich jediná věda, protože o duchu nedovedli nic říci, leda jak se má chovat ke světu, a o přírodě — fysice — jen to, že mudrc se proti ní musí obhájit) není nějaké učení o duchu, nýbrž jen učení o odmítání světa a o obhajování sebe sama vůči světu." (Str. 31.)

Stoikové dovedli „říci o přírodě to", že fysika je pro filosofa jednou z nejdůležitějších věd, a proto se dokonce snažili rozvíjet dál Herakleitovu fysiku; „dovedli dále říci", že ὥρα, mužná krása, je to nejvyšší, co má individuum vytvořit, a oslavovali právě život v souladu s přírodou, ačkoli se přitom ocitali v rozporech. Podle stoiků se filosofie dělí na tři nauky: „fysiku, etiku, logiku".

„Přirovnávají filosofii k zvířeti a vejci; logiku ke kostem a šlachám zvířete, ke skořápce vejce; etiku k masu zvířete a k bílku ve vejci; a fysiku k *duši* zvířete a k žloutku." (Diogenes Laert., Zenon.)[58]

Už z toho vidíme, jak málo je „etika jedinou vědou stoiků". K tomu ještě třeba dodat, že, po Aristotelovi, jsou hlavními zakladateli formální logiky a systematiky vůbec.

Rozhodně nelze říci, že „stoikové nedovedli nic povědět o duchu", vždyť u nich začíná dokonce *duchovidnost*, a proto se Epikuros jako osvícenec staví proti nim a vysmívá se jim, že jsou „baby", kdežto právě novoplatonovci převzali část svých strašidelných příběhů od stoiků. Tato duchovidnost stoiků vychází jednak z toho, že nedovedli vytvořit dynamický názor na přírodu, protože jim chyběl materiál, který by jim bývala měla dodat empirická věda o přírodě, a jednak z toho, že se snažili vykládat starý řecký svět a dokonce i náboženství spekulativně a přistupovat k nim jako k myslícímu duchu.

Rozhodně nelze říci, že „stoická etika je učení o odmítání světa a o obhajování sebe sama vůči světu", protože k ctnostem stoika patří například: „mít náležitou vlast, zdárného přítele", vždyť „jedině krásno" je „dobrem", a stoickému mudrci je dovoleno navazovat jakýkoli vztah k světu, například spáchat krvesmilstvo atd. atd. Nelze říci, že život stoického mudrce je „isolovaný život, nikoli soužití", neboť u Zenona se o něm říká:

„Mudřec nechť se nepodivuje ničemu, co se zdá podivné — ale kdo je zdatný, nebude žít ani v *osamění*, neboť je *společenský* od přírody a *prakticky činný*." (Diogenes Laert. Lib. VII, 1.)

Žádali bychom ostatně příliš mnoho, kdybychom vůči této moudrosti gymnasisty, jakou je vybaven Jacques le bonhomme, měli vykládat velice spletitou etiku stoiků, plnou rozporů.

Když už mluví o stoicích, vzpomene si Jacques le bonhomme, že byli také *Římané* (str. 31), o kterých ovšem nedovede říci nic, protože žádnou filosofii nemají. Dovídáme se o nich jen to, že *Horatius* (!) „se nedostal dál než k stoické životní moudrosti". (Str. 32.) Integer vitae, scelerisque purus![59]

V souvislosti se stoiky se zmiňuje i o *Demokritovi*, a to tak, že z jakési příručky opisuje jedno zmatené místo z Diogena Laertského (Democr., lib. IX, 7, 45), které nadto ještě nesprávně překládá, což je podkladem k dlouhé úvaze o Demokritovi. Tato úvaha se vyznačuje tím, že se dostává do přímého rozporu se svým podkladem, se zmíněným zmateným a nesprávně přeloženým místem, a z „klidu mysli" (takto Stirner překládá εὐθυμία — dolnoněmecky Wellmuth) dělá „odmítání světa". Stirner se totiž domnívá, že Demokritos byl stoik, a to takový stoik, jak si ho představuje Jedinec a obvyklé vědomí gymnasisty; myslí si, že „všechna jeho činnost je určována snahou vymanit se ze zajetí světa", „záleží tedy v *odmítání světa*", a v osobě Demokritově pak může vyvracet stoiky. Že se pohnutý život Demokritův, který hodně cestoval, příčí této představě svatého Maxe, že vlastním pramenem demokritovské filosofie je Aristoteles a ne těch několik historek Diogena Laertského, že Demokritos ani dost málo neodmítal svět, neboť byl právě naopak empirickým přírodovědcem a prvním encyklopedickým myslitelem v Řecku — že jeho téměř neznámá etika se omezuje na několik stručných poznámek, které *prý* pronesl jako starý scestovalý muž, že jeho přírodovědeckým pracím se jen per abusum* říká filosofie, protože u něho, na rozdíl od Epikura, je atom jen fysikální hypothesa, jen nouzová pomůcka k vysvětlení faktů, tak jako je tomu u poměrů směsí v novější chemii (Dalton atd.) — to všechno Jacques le bonhomme opomíjí, protože se mu to nehodí do krámu; Demokritos musí být pojat „jedinečně", Demokritos mluví o euthymii, tedy o klidu mysli, tedy o uchýlení do sebe sama, tedy o odmítání světa, Demokritos je stoik a liší se od indického fakíra, šeptají-

* — v překrouceném smyslu. *(Pozn. red.)*

cího slovo „bráhma" (správně má být „óm"), jen tolik, jako se liší komparativ od superlativu, totiž „jen *stupněm*".

O epikurejcích ví náš přítel právě tolik jako o stoicích, totiž nezbytné minimum gymnasisty. Epikurovskou hédoné* staví proti stoické a skeptické ataraxii a neví, že se tato ataraxie** vyskytuje i u Epikura, a to nadřazena pojmu hédoné, takže celý jeho protiklad se hroutí. Vypráví nám, že epikurejci „*učí jen jinému postoji* ke světu" než stoikové; ať nám laskavě ukáže (nestoického) filosofa „staré i nové doby", který by nedělal „jen" totéž. Nakonec nás svatý Max obohacuje novým výrokem epikurejců: „Svět je třeba podvádět, neboť je mým nepřítelem"; až dosud bylo známo jen to, že epikurejci se vyslovovali v takovémto smyslu: Svět je třeba *zbavit klamu*, zejména osvobodit ho od bázně před bohy, neboť svět je mým *přítelem*.

Abychom našemu svatému naznačili, co je reálnou základnou, ze které vychází Epikurova filosofie, stačí podotknout, že u něho se poprvé objevuje představa, že stát je založen na vzájemné úmluvě mezi lidmi, na jakémsi contrat social*** (συνθήκη).†

Jak výklady svatého Maxe o skepticích zůstávají stále v těchže kolejích, vysvítá už z toho, že jejich filosofii pokládá za radikálnější než filosofii Epikurovu. Skeptikové redukovali teoretický vztah lidí k věcem na *zdání* a v praxi ponechali všechno při starém, řídíce se tímto zdáním právě tolik, jako ostatní podle skutečnosti; dali jen věci jiný název. Naproti tomu Epikuros byl v pravém smyslu slova radikální osvícenec starověku, který otevřeně zaútočil proti starověkému náboženství, a z něhož vycházel atheismus i u Římanů, pokud u nich existoval. Proto ho také Lucrecius oslavoval jako hrdinu, který první svrhl bohy a pošlapal náboženství, proto si také Epikuros u všech církevních otců, od Plutarcha až po Luthera, udržel pověst bezbožného filosofa par excellence, proto ho nazývali prasetem, a Clemens Alexandrijský proto také říká, že když apoštol Pavel horlí proti filosofii, míní tím jen filosofii Epikurovu. (Strom. lib. 1 [cap. XI][60], str. 295 kolínského vyd. 1688.) Z toho vidíme,

* — slast, rozkoš. *(Pozn. red.)*
** — neochvějnost, neotřesitelný klid duše. *(Pozn. red.)*
*** — společenské smlouvě. *(Pozn. red.)*
† — smlouva. *(Pozn. red.)*

jak „záludně, obmyslně" a „chytře" se tento upřímný atheista stavěl k světu, když bez obalu útočil proti jeho náboženství, kdežto stoikové si spekulativně přizpůsobovali staré náboženství a skeptikům bylo „zdání" náboženství záminkou, aby k svým soudům mohli pokaždé připojit nějakou reservatio mentalis.*

Tak podle Stirnera docházejí stoikové nakonec k „pohrdání světem" (str. 30), epikurejci k „stejné životní moudrosti jako stoikové" (str. 32), a skeptikové zjišťují nakonec, že je třeba „nechat svět být jaký je a nevšímat si ho". Podle Stirnera tedy stoikové, epikurejci i skeptikové dospívají nakonec k netečnosti vůči světu, k „pohrdání světem" (str. 485). To dávno před ním vyslovil Hegel takto: Stoicismus, skepticismus, epikureismus — „došly nakonec k tomu, že nabádaly ducha, aby byl netečný ke všemu, co poskytuje skutečnost". „Phil. d. Gesch." (Str. 327.)

„Staří," shrnuje svatý Max svou kritiku myšlenkového světa starých, „sice přemýšleli, měli myšlenky, jenže neznali *myšlenku* jako takovou." (Str. 30.) Zde si „připomeňme, co bylo předtím řečeno o našich myšlenkách v dětství". (Tamtéž.) Dějiny staré filosofie se musí řídit podle Stirnerovy konstrukce. Aby Řekové nevypadli z úlohy dětí, nesměl žít nějaký Aristoteles a nesmí se u něho vyskytnout o sobě a pro sebe jsoucí myšlení (ἡ νόησις ἡ καθ' αὑτήν), sám sebe myslící rozum (Αὐτόν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς) a samo sebe myslící myšlení (ἡ νόησις τῆς νοήσεως); vůbec nesmí existovat jeho Metafysika ani třetí kniha jeho psychologie.[61]

Připomíná-li tu svatý Max, „co tu bylo předtím řečeno o létech našeho dětství", mohl by u „let našeho dětství" stejně dobře říci: Podívejme se, co bude později *řečeno* o starých a černoších a co *nebude* řečeno o Aristotelovi.

K tomu, aby Jacques le bonhomme zhodnotil skutečný význam posledních antických filosofů v období zániku starověku, bývalo by stačilo zamyslit se nad postavením jejich žáků ve skutečném životě v době římské světovlády. Mohl mj. zjistit, že Lukianos zevrubně líčí, jak je lid považoval za veřejné tatrmany a jak si je římští kapitalisté, prokonsulové atd. vydržovali pro kratochvíli jako

* Tajná výhrada zamlčet pravý smysl výpovědi. Zásada jezuitů. *(Pozn. čes. red.)*

dvorní šašky, kteří pronášeli, když se nejdříve přes stůl handrkovali s otroky o několik kostí a drobtů chleba a když dostali zvlášť pro ně určené trpké víno, pro obveselení velkého pána a jeho hostí zábavné fráze o ataraxii, afasii*, hédoné atd.**

Ostatně, když už chtěl náš výtečník udělat z dějin staré filosofie dějiny starověku, byl by to musel samozřejmě vylíčit tak, že názory stoiků, epikurejců i skeptiků vyústily v novoplatonismus, jehož filosofie nebyla nic jiného než fantastické sloučení stoického, epikurejského a skeptického učení s obsahem Platónovy a Aristotelovy filosofie. Místo toho u něho tato učení vyúsťují přímo v křesťanství.***

„Stirner" nemá „za sebou" řeckou filosofii, nýbrž řecká filosofie má za *sebou* „Stirnera". (Srov. Wigand, str. 186.) Místo aby nám řekl, *jak* „starověk" dochází k nějakému světu věcí a jak se s ním „vyrovnává", odklidí jej nevědomý školomet nenápadně na věčnost pomocí citátu z Timona, čímž starověk „dosáhne" svého „posledního záměru", a to tím přirozeněji, že podle svatého Maxe staří „viděli", že je „*příroda* postavila" do antické „pospolitosti", což, „abychom tímto skončili", „může vysvitnout" tím snadněji, že pospolitosti, rodině atd. se tu říká „tak zvané *přirozené* svazky". (Str. 33.) S pomocí přírody se udělá starý „svět věcí", s pomocí Timona a Piláta (str. 32) se zase zničí. Autor tu nelíčí „svět věcí", který byl pro křesťanství materiální základnou, nýbrž podle něho je tento „svět věcí" pohlcen světem ducha — křesťanstvím.

Němečtí filosofové jsou zvyklí stavět starověk jakožto epochu realismu proti době křesťanské a novější jakožto epoše idealismu, kdežto francouzští a angličtí ekonomové, historikové a přírodovědci chápou obvykle starověk jako období idealismu na rozdíl od materialismu a empirismu novější doby. Právě tak je možno chápat starověk jako idealistický v tom smyslu, že staří představují v ději-

* — zdržení se jistých soudů. *(Pozn. red.)*

** *Dále je v rukopise proškrtnuto:* právě tak, jako se z francouzských aristokratů stali po revoluci taneční mistři celé Evropy, a tak, jako angličtí lordi brzy najdou své pravé místo jako čeledíni a krmiči psů civilisovaného světa.

*** *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Stirner by nám byl musel naproti tomu ukázat, jak řecká říše i po svém [politickém a filosofickém] rozpadu existovala dál ještě dlouhou dobu — jak vedle ní dospěli Římané k světovládě, co vůbec dělali ve světě, jak se římská říše rozvíjela a rozpadla a jak nakonec řecká i římská říše zanikly idealisticky v křesťanství, [reálně] materialisticky v stěhování národů.

nách typ „citoyen", idealistického politika, kdežto noví směřují nakonec k typu „bourgeois", k realistickému ami du commerce* — anebo zase také realisticky, protože u nich byla pospolitost, obec „pravdou", kdežto u nových je to idealistická „lež". Všechny takové abstraktní protiklady a konstrukce dějin jsou tedy velmi málo platné.

„Jediné", co se dovíme z celého tohoto výkladu o starých, je to, že Stirner sice „ví" o starém světě málo „věcí", ale zato je tím „lépe prohlédl". (Srov. Wigand, str. 191.)

Stirner je vskutku tím „pacholíkem", o němž Zjevení Janovo 12, 5 prorokuje: „Kterýž měl pásti všechny pohany prutem železným." Viděli jsme, jak železným prutem své nevědomosti praží do nebohých pohanů. „Novým" se nepovede lépe.

4. Noví

„Protož jestli kdo v Kristu, nové stvoření jest; staré věci pominuly, aj, nové všecko učiněno jest." (2. Kor. 5, 17.) (Str. 33.)

S pomocí tohoto výroku z bible teď starý svět opravdu „pominul", anebo, jak to vlastně svatý Max chtěl říci, „je po ňom", a tak jsme jedním rázem přeskočili do nového, křesťanského, jinošského, mongolského „světa ducha". Zakrátko uvidíme, jak i tento svět „zmizne".

„Bylo-li předtím řečeno: ‚pro staré byl svět pravdou', musíme zde říci: ‚pro nové byl duch pravdou', ale, stejně jako na onom místě, nesmíme ani zde zapomenout na důležitý dodatek: ‚byl pro ně pravdou, jejíž nepravdě se snažili přijít na kloub, což se jim nakonec skutečně podařilo'." (Str. 33.)

Nechceme-li vyrábět takové konstrukce jako Stirner, „musíme zde říci": Pro nové byla pravda duchem — totiž duchem svatým. Jacques le bonhomme tu zase chápe nové ne v jejich skutečné historické souvislosti se „světem věcí", který přece, i když je ten tam, přece jen nepřestává existovat, nýbrž v jejich teoretickém, a to náboženském počínání: dějiny středověku a novější doby tu zase pro něj existují jen jako dějiny náboženství a filosofie; autor doslova věří všem ilusím těchto epoch i filosofickým ilusím o těchto

* — příteli obchodu. *(Pozn. red.)*

ilusích. Svatému Maxovi se tu podařilo obrátit dějiny nových stejným směrem jako dějiny starých a pak v nich snadno „může sledovat podobný postup, jaký byl ve starověku", a stejně rychle, jak přešel od staré filosofie ke křesťanskému náboženství, může přejít od křesťanského náboženství k novější německé filosofii. Sám charakterisuje svou historickou ilusi na str. 37, když objevuje, že „staří se nemohou vykázat ničím než *mudrováním o světě*", a „noví se nedostali a nedostanou nikdy dál než k *bohosloví*", a pronáší slavnostní otázku: „Čemu se *noví* snažili přijít na kloub?" Staří i noví nedělají v dějinách nic víc, než že „se snaží proniknout za něco", staří za svět věcí, noví za svět ducha. Staří se nakonec „vymaňují ze zajetí světa", noví „ze zajetí ducha", staří se chtěli stát idealisty, noví se chtěli stát realisty (str. 485), jedněm i druhým šlo jedině o to, co je božské (str. 488) — „dosavadní dějiny" jsou jen „dějinami duchovního člověka" (jaká to víra!), str. 442 — máme tu zkrátka zase dítě a jinocha, černocha a Mongola a všechny možné názvy celé té terminologie „všelijakých obměn".

Přitom tu pak autor v dobré víře napodobuje spekulativní manýru, jak dokázat, aby děti zplodily svého otce a aby dřívější bylo způsobeno pozdějším. Křesťané se musí hned od začátku „snažit přijít na kloub nepravdě své pravdy", musí být hned skrytými atheisty a kritiky, jak bylo naznačeno už u starých. To všechno svatému Maxovi nestačí, a tak ještě podává na str. 230 skvělý příklad své „virtuosity v" (spekulativním) „myšlení":

„Nyní, *když už* liberalismus proklamoval *Člověka*, může *se* vyslovit, že tím *byl vyvozen jen poslední důsledek* z křesťanství, a že křesťanství si *odjakživa nekladlo za úkol nic jiného*, než aby — uskutečnilo *člověka*."

Když už prý byl vyvozen poslední důsledek křesťanství, může „*Se*" vyslovit — že byl vyvozen. Jakmile ti pozdější předělali to, co bylo před nimi, „může *Se* vyslovit", že ti dřívější „odjakživa", totiž „*ve skutečnosti*", v podstatě, v nebi, jako skrytí Židé, „si nekladli za úkol nic jiného", než aby byli předěláni těmi, kdo přijdou po nich. Jacques le bonhomme chápe Křesťanství jako subjekt kladoucí sebe sama, jako absolutního ducha, který „odjakživa" klade svůj konec na svůj začátek. Srov. Hegelovu „Encykl." atd.

„Proto" (protože je totiž možno podvrhnout křesťanství nějakou domnělou

úlohu) „vzniká klamný dojem" (samozřejmě, před Feuerbachem se nemohlo vědět, jaký úkol si „odjakživa kladlo" křesťanství), „že Já má pro křesťanství nesmírný význam, jak se to například projevuje v učení o nesmrtelnosti a v péči o duši. Ne, takový význam udílí křesťanství jedině *Člověku*, jen *Člověk* je nesmrtelný, a jen proto, že Já jsem *člověk*, jsem i Já nesmrtelný."

I když už z celé Stirnerovy konstrukce i ze způsobu, jak vytyčuje úkoly, vyplývá, že křesťanství může udělit nesmrtelnost jen Feuerbachovu „Člověku", dovídáme se tu ještě nádavkem, že se to děje také proto, že křesťanství nepřisuzuje tuto nesmrtelnost — i *zvířatům*.

Pusťme se také jednou do konstrukcí à la svatý Max.

„*Nyní, když už*" moderní velké pozemkové majetky, vzniklé parcelací, fakticky „*proklamovaly*" majorát, „*může se vyslovit, že tím byl vyvozen jen poslední důsledek*" parcelace pozemkového majetku „*a že ve skutečnosti si*" parcelace „*odjakživa nekladla za úkol nic jiného, než aby uskutečnila*" majorát, opravdový majorát. „*Proto vzniká klamný dojem, že*" pro parcelaci „*mají*" stejná práva členů rodiny „*nesmírný význam, jak se to například projevuje*" v dědickém právu v Code Napoléon. „*Ne, takový význam udílí jedině*" nejstaršímu synovi; „*jen*" nejstarší syn, budoucí majorátní pán, se stává velkým statkářem, „*a jen proto, že jsem*" nejstarší syn, „*stanu se jím i Já*".

Takto je nesmírně snadné obrátit dějiny „jedinečnými" směry, stačí, když pokaždé tvrdíme o nejnovějším výsledku dějin, že to je jejich „úkol", který „si odjakživa ve skutečnosti kladly". Tím se pak dřívější doby objeví v bizarní a nikdy dosud nebývalé podobě. Působí to ohromujícím dojmem, a pořizovací náklady nejsou ani příliš velké. Řekne-li se například, že skutečný „úkol", který „si odjakživa kladla" instituce pozemkového vlastnictví, byl vypudit lidi ve prospěch ovcí, což je důsledek, který se nedávno projevil například ve Skotsku atd.; anebo že třeba proklamace Kapetovců „si odjakživa ve skutečnosti kladla za úkol" dostat Ludvíka XVI. pod gilotinu a pana Guizota do vlády. Zejména je třeba učinit to slavnostně, posvátně, na způsob kněží, zhluboka nabrat dech a pak vyhrknout: „Teď *se* to konečně může vyslovit."

To, co říká svatý Max o nových v předešlém oddíle, na str. 33—37, je jen prolog historie duchů, kterou máme před sebou.

Také zde vidíme, jak se chce „co nejrychleji odvrátit" od empirických faktů a jak předvádí tytéž strany jako u starých: *Rozum, srdce,* ducha atd. — jenže tu mají jiná jména. Ze sofistů se stávají sofističtí scholastikové, „humanisté, machiavelismus (umění knihtiskařské, Nový svět" atd., srov. Hegel, „Geschichte der Philosophie",[62] III, str. 128), representující rozum, Sokrates se proměňuje v Luthera, který proklamuje srdce (Hegel, cit. m. str. 227), a o době po reformaci se dovídáme, že tehdy šlo o „prázdnou srdečnost" (které staří říkali „čistota srdce", srov. Hegel, cit. m. str. 241). To všechno na str. 34. Takto svatý Max „sleduje v křesťanství podobný postup jako ve starověku". Po Lutherovi se pak už vůbec ani nenamáhá vybavit své kategorie nějakými jmény; mílovými kroky kvačí k novější německé filosofii — čtyři přístavky („až nakonec nezbývá nic víc než prázdná srdečnost, všechna ta obecná láska mezi lidmi, láska k Člověku, vědomí svobody, ‚sebeuvědomění'", str. 34; Hegel, cit. m. str. 228, 229), čtyři slova vyplňují propast zející mezi Lutherem a Hegelem, a „teprve tím je dovršeno křesťanství". Celý tento vývoj je zdolán jednou mistrnou větou a pomocí pák, jako: „konečně" — „a od té doby" — „tím, že *se*" — „také" — „ode dne ke dni" — „až nakonec" atd., větou, kterou nechť si čtenář sám vyhledá na zmíněné klasické stránce 34.

Nakonec dává svatý Max k dobru ještě několik ukázek své víry, neboť se tak málo stydí za evangelium, že tvrdí: „a duch je přece naší jedině skutečnou existencí" — a trvá na tom, že na konci starého světa „se duch po dlouhé námaze" opravdu „zbavil světa" — a hned nato ještě jednou prozrazuje tajemství své konstrukce, když říká o křesťanském duchu, že, *„stejně jako jinoch,* má hlavu plnou plánů na nápravu nebo vykoupení světa". Všechno na str. 36.

„I odnesl mne na poušť v duchu. A viděl jsem ženu sedící na šelmě brunátné, plné jmen rouhání —. A na čele jejím napsané jméno: Tajemství, Babylon veliký — a viděl jsem ženu tu opilou krví svatých atd." (Zjev. Jan. 17, v. 3, 5, 6.)

Autor Zjevení neprorokoval tentokrát přesně. Nyní konečně, když už Stirner proklamoval *muže,* může se vyslovit, že to měl Jan říci takto: I odnesl mne na poušť ducha. A viděl jsem muže sedícího na šelmě brunátné, plné rouhání jmen — a na čele jeho napsané

jméno: Tajemství, Jedinec — a viděl jsem muže toho opilého krví svatého atd.

Odebereme se tedy na poušť ducha.

A. Duch (historie čistých duchů)

První, co se dovídáme o „Duchu", je to, že nikoli duch, nýbrž „*říše* duchů je nesmírně veliká". Hned zkraje nedovede svatý Max o duchu povědět nic, než že existuje „nesmírně veliká říše duchů", tak jako o středověku ví jen to, že to byla „dlouhá doba". Předpokládá tedy, že tato „říše duchů" existuje, a pak dodatečně dokazuje její existenci pomocí deseti thesí.

1. Duch není duchem svobodným, dokud se nezabýval *jedině sám sebou*, „dokud se nestará jedině" o *svůj* svět, „o svět duchovní" — (nejdříve se zabýval jedině sám sebou, pak svým světem);
2. „Duch je duchem *svobodným* teprve *ve* světě náležícím jen jemu";
3. „Jen *skrze* duchovní svět je duch skutečně duchem";
4. „Dokud si duch nestvoří svůj svět duchů, není duchem"
5. „Jeho výtvory z něho dělají ducha" —
6. „Jeho výtvory jsou jeho svět" —
7. „Duch je tvůrce duchovního světa" —
8. „Duch jest jen tehdy, vytváří-li duchovno" —
9. „Jest skutečně jen spolu s duchovnem, svým to výtvorem" —
10. „Výtvory či děti ducha nejsou *však* nic jiného než — duchové." (Str. 38—39.)

O „duchovním světě" se hned v 1. thesi zase předpokládá, že existuje, místo aby o ní byl podán výklad, a tuto 1. thesi nám pak autor zase v thesích 2—9 mnohomluvně předvádí v osmi nových obměnách. Na konci these deváté jsme právě tak daleko jako na konci these první — a tu zčistajasna v desáté thesi nám ono „*však*" předvádí „*duchy*", o kterých se dosud vůbec nemluvilo.

„Protože duch jest jen tím, že vytváří duchovno, *všimněme si tedy*, co jsou jeho první výtvory." (Str. 41.)

Podle these 3, 4, 5, 8 a 9 je však duch svým vlastním výtvorem. To je nyní vysloveno tak, že duch, tj. první výtvor ducha,

„musí vzejít z ničeho" — — „musí se nejprve stvořit" — — „jeho prvním výtvorem je on sám, Duch" (tamtéž). „Jestliže už dokázal tento první výtvor, pak od té chvíle už následuje přirozené rozmnožování výtvorů, *stejně jako podle*

mythu stačilo, aby byli stvořeni první lidé, a ostatní lidské pokolení se už rozmnožovalo samo." (Tamtéž.)

„I když to zní sebemystičtěji, přece jen to prožíváme jako všední zkušenost. Jsi myslící, dříve než myslíš? Tím, že stvoříš *první myšlenku*, stvoříš *sebe, myslícího*, neboť nemyslíš, dokud nemyslíš nějakou myšlenku, tj." — tj. — „dokud ji *nemáš*. Cožpak teprve tvůj zpěv z tebe nedělá zpěváka, cožpak teprve mluvou se nestáváš mluvícím člověkem? Tak tedy i vytváření duchovna dělá z tebe teprve ducha."

Svatý eskamotér předstírá, že duch vytváří duchovno, aby z toho vyvodil, že vytváří sebe sama *jakožto ducha*, a pak ho zase podvodně vydává *za ducha*, aby mohl ukázat, jak duch dospívá k svým duchovním výtvorům (které „podle mythu se samy rozmnožují" a stávají se duchy). Až sem to je odedávna známá, pravověrně hegelovská fráze. Opravdu „jedinečný" výklad toho, co chce svatý Max říci, začíná teprve příkladem, který uvádí. Když už totiž Jacques le bonhomme nemůže z místa, když už ani „se", ani „to", nedokážou uvést zase do pohybu kocábku uvízlou na břehu, pak „Stirner" zavolá na pomoc svého třetího nevolníka, „Ty", který ho nikdy nenechá na holičkách a na kterého se může spolehnout v nouzi nejvyšší. Tento „Ty" je individuum, s kterým se nesetkáváme poprvé, je to zbožný a věrný sluha, kterého jsme viděli, jak kráčí cestou necestou, všemu navzdory, dělník na vinici páně, který se ničeho nezalekne — je to, jedním slovem řečeno: „Szeliga"*. Když má „Stirner" největší potíže s výkladem, zavolá: Szeligo, pomoz! a věrný Eckart[63] Szeliga hned přiloží ruku k dílu, aby vytáhl káru z bláta. Později budeme moci říci o poměru svatého Maxe k Szeligovi ještě víc.

Jde o ducha, který vytváří *sám sebe* z *ničeho* — jde tedy o *nic*, které se *z ničeho* vytváří v *ducha*. Svatý Max z toho dělá stvoření Szeligova ducha ze Szeligy. A od koho jiného než od Szeligy by „Stirner" mohl očekávat, že se takovým způsobem, jak se děje shora, nechá vydávat za Nic? Komu jinému by imponovala taková eskamotáž než Szeligovi, který se cítí na výsost polichocen už tím, že smí vůbec vystupovat jako jednající osoba? Bylo třeba, aby svatý Max dokázal ne to, že nějaké dané „Ty", tedy daný Szeliga,

* *Marxova a Engelsova poznámka:* Srov. Svatá rodina aneb Kritika kritické kritiky, kde už byly opěvány dřívější hrdinné činy tohoto božího muže.

se stává myslícím, mluvícím, zpěvákem, když začne myslit, mluvit, zpívat — nýbrž: Myslitel jako takový vytváří *sám sebe z ničeho* tím, že začne myslit, zpěvák jako takový vytváří *sám sebe z ničeho* tím, že začne zpívat atd. — a dokonce ani ne myslitel a zpěvák, nýbrž Myšlenka a Zpěv jakožto subjekty vytvářejí *samy sebe z ničeho* tím, že začnou myslit a zpívat. Jinak „provádí Stirner pouze krajně prostou úvahu" a vyslovuje pouze „krajně populární, samozřejmou" větu (srov. Wigand, str. 156), že Szeliga rozvíjí jednu ze svých vlastností tím, že ji rozvíjí. Není ovšem vůbec „divu", že svatý Max „takové prosté úvahy" dokonce ani „neprovádí" správně, nýbrž vyslovuje je nesprávně, aby tím dokázal ještě mnohem nesprávnější větu s pomocí logiky, jejíž nesprávnost volá do nebe.

Rozhodně nelze říci, že sám sebe „z ničeho" vytváří například jako „mluvícího", vždyť nic, z něhož se tu vychází, je velice rozmanité něco, je to skutečné individuum, jeho mluvící ústrojí, určitý stupeň fysického vývoje, řeč a nářečí, které tu již jsou, slyšící uši a lidské prostředí, z kterého je něco slyšet, atd. atd. Při rozvíjení nějaké vlastnosti tedy něco vytváří něco něčím, a rozhodně ne tak, aby od ničeho ničím docházelo k ničemu, jako v Hegelově Logice.[64]

Nyní, když už má svatý Max po ruce svého věrného Szeligu, jede se dál jako po másle. Uvidíme, jak s pomocí svého „Ty" přeměňuje ducha zase v jinocha, tak jako předtím přeměnil jinocha v ducha; shledáme se tu téměř doslova s celou historií jinocha, jen s několika zastírajícími změnami — tak jako už „nesmírně veliká říše duchů" na str. 37 nebyla nic jiného než „říše Ducha", kterou jinochův duch na str. 17 „zamýšlel" založit a rozšířit.

„Ale *stejně jako* Ty odlišuješ sebe od myslitele, zpěváka a mluvícího, *tak* odlišuješ neméně sám sebe od ducha a velmi dobře pociťuješ, že jsi dosud něco jiného než duch. Jenže *jako* myslícímu Já v zápalu myšlení *snadno* přechází zrak i sluch, *tak i* ty jsi zachvácen nadšením ducha, *a* toužíš *pak* ze všech sil stát se zcela duchem a rozplynout se v duchu. Duch je tvůj ideál, to, čeho jsi nedosáhl, co je z onoho světa: duch znamená tvého — boha, ‚Bůh je duch' — — Horlíš sám proti sobě, neboť sám ses nezbavil zbytku toho, co není duchové povahy. Místo: Jsem víc než duch, *říkáš* sklíčeně: Jsem méně než duch, a ducha, čistého ducha, anebo toho ducha, který není nic než duch, si mohu jen myslit, ale nejsem jím, *a protože jím nejsem, je jím někdo jiný*, duch existuje jako někdo jiný, a toho nazývám ‚Bůh'."

Když už jsme se předtím dlouhou dobu zabývali trikem, jak z ničeho udělat něco, přicházíme teď zčistajasna docela „přirozeně" k individuu, které je dosud něco jiného než duch, který tedy něco je, a chce se stát čistým duchem, tj. ničím. Tímto mnohem snadnějším problémem (udělat z něčeho nic) se hned zase dostáváme k celé historii o jinochovi, který „musí teprve hledat dovršeného ducha", a stačí, když teď zase vyrukujeme se starými frázemi ze str. 17—18, a nehrozí nám už žádné nesnáze. Zvláště když má někdo tak poslušného a věřícího služebníka, jako je Szeliga, kterému „Stirner" může nabulíkovat, *jak* jemu, „Stirnerovi", „v zápalu myšlení *snadno*" (!) „přechází zrak i sluch", *tak* i jej, Szeligu, „zachvátilo nadšení ducha", a on, Szeliga, „touží pak ze všech sil *stát se* duchem", místo nabýt ducha, tj. má teď vystupovat v úloze jinocha z 18. stránky. Szeliga tomu věří a poslouchá s bázní a chvěním; poslouchá, když mu svatý Max hřímá do uší: Duch je tvůj ideál — duch je tvůj bůh, uděláš mi tohle, uděláš mi tamhleto, teď budeš „horlit", teď „řekneš", teď „si *můžeš* pomyslit" atd. Když mu „Stirner" nabalamutí, že „čistým duchem je někdo jiný, protože on" (Szeliga) „jím *není*", pak mu to dokáže věřit a papouškovat po něm slovo za slovem celý ten nesmysl opravdu jen Szeliga. Ostatně metodu, jíž Jacques le bonhomme dal dohromady tento nesmysl, jsme zevrubně analysovali, už když se mluvilo o jinochovi. Protože velmi jasně cítíš, že jsi dosud něco jiného než matematik, toužíš tedy stát se zcela matematikem, rozplynout se v matematice, matematik je tvůj ideál, matematik znamená tvého — Boha — — Říkáš sklíčeně: jsem méně než matematik, a matematika jako takového si mohu jen představit, a protože jím nejsem, je jím někdo jiný, matematik existuje jako někdo jiný, a toho nazývám „Bůh". Někdo jiný než Szeliga by řekl Arago.

„Nyní konečně, když už" jsme dokázali, že Stirnerova věta je opakováním „jinocha", „může se vyslovit", že si Stirner „odjakživa nekladl za úkol nic jiného" než ztotožnit ducha křesťanské askese s duchem vůbec a frivolní duchaplnost např. osmnáctého století s křesťanskou duchaprázdností.

Tedy ne ze Stirnerova tvrzení, „že Já a duch jsou odlišné názvy pro něco odlišného, protože Já nejsem duch a duch není Já"

(str. 42), vyplývá nutnost, že duch sídlí na onom světě, tj. že jest Bůh – nýbrž z „nadšení ducha", očekávaného úplně neodůvodněně od Szeligy, z kterého toto nadšení ducha dělá asketu, tj. někoho, kdo se chce stát Bohem (čistým duchem), a protože to nedovede, klade Boha mimo sebe: Šlo však o to, že duch měl nejprve stvořit *sebe* z ničeho a pak ze sebe stvořit *duchy*. Místo toho vytváří teď Szeliga Boha (jediného ducha, který se tu vyskytuje) — ne proto, že on, Szeliga, je Duchem, nýbrž proto, že on, Szeliga, tj. duch nedovršený, duch neduchovní, je tedy zároveň ne-duchem. Ale jak vzniká křesťanská představa o duchu jakožto Bohu, o tom svatý Max neříká ani slovo; ačkoli teď už to není nic obtížného; předpokládá existenci této představy, aby ji vyložil.

Historie stvoření ducha „si ve skutečnosti odjakživa neklade za úkol nic jiného", než aby přenesla Stirnerův žaludek mezi hvězdy.

„Právě proto, že nejsem *Duch*, který v nás sídlí, museli jsme ho přenést mimo sebe, nebyl námi, nebyl s Námi totožný, a proto jsme ho nemohli myslit jsoucího jinak než mimo nás, jinde než my, *na onom světě*." (Str. 43.)

Právě proto, že nejsem *žaludek*, který v nás sídlí, museli jsme ho přenést

Šlo o to, že duch měl nejprve stvořit sebe a pak měl ze sebe stvořit něco jiného než sebe; běželo o to, co je toto jiné? Na tuto otázku autor neodpovídá, nýbrž po předchozích „všelijakých obměnách" a obratech ji zkomoluje v tuto novou otázku:

„Duch je *něco jiného* než Já. Co je však toto jiné?" (Str. 45.)

Nyní jde tedy o to: Co jiného je duch než Já? kdežto původně otázka zněla: Co jiného je duch svým stvořením z ničeho, než on sám? Tím pak svatý Max přeskakuje k další „obměně".

B. Posedlí (historie nečistých duchů)

Svatý Max, aniž to věděl, neučinil zatím nic víc, než že podal jakýsi návod, jak spatřovat duchy, neboť starý i nový svět pojal jako pouhé „zdánlivé tělo nějakého ducha", jako přízračné zjevení,

a spatřoval v něm jen zápolení duchů. Nyní vědomě a ex professo* podává návod, jak spatřovat přízraky.

Návod, jak spatřovat duchy. Nejdříve se musíte proměnit v učiněného troubu, tj. předpokládat, že jste Szeliga, a pak říci sami sobě, jako svatý Max tomuto Szeligovi: „Rozhlédni se po světě a řekni sám, nedívá-li se na tebe ze všeho nějaký duch!" Když už jste se dokázali vžít do takové představy, pak duchové „snadno" přijdou sami, v „květině" uvidíte jen „stvořitele", v horách „ducha vznešenosti", ve vodě „ducha touhy" anebo touhu ducha, a uslyšíte, jak „z člověka mluví miliony duchů". Když jste se dostali až na takový stupeň, můžete-li zvolat se Stirnerem: „*Ano*, v celém světě straší", pak „není těžké přejít k tomu" (str. 93), abyste dále zvolali: „Jen *ve* světě? *Ne*, sám svět straší" (Vaše řeč buď: Ano — ne! Co jest nad to, pochází od zlého, totiž logický přechod), „je to putující zdánlivé tělo nějakého ducha, je to strašidlo." Pak „pohleď" směle „do blízka i dáli, všude tě obklopuje přízračný svět — — Vidíš duchy". Tím se můžeš spokojit, jsi-li obyčejný člověk; ale míníš-li, že se můžeš měřit se Szeligou, můžeš pohlédnout i do sebe sama a „nesmíš se pak divit", shledáš-li při této příležitosti a na této výši szeligánství, že i „tvůj duch ti straší v těle", že sám jsi přízrak, „toužebně očekávající vykoupení, totiž duch". Tím jsi dospěl k tomu, že ve „všech" lidech dovedeš vidět „duchy" a „přízraky", čímž duchovidnost „dosahuje svého posledního záměru". (Str. 46, 47.)

Základ tohoto návodu, jenže mnohem správněji vyjádřený, najdeme u Hegela, mj. v „Geschichte der Philosophie" [„Dějiny filosofie"] III, str. 124, 125.

Svatý Max věří sám svému vlastnímu návodu tolik, že se z toho stává sám Szeligou a tvrdí: „Od chvíle, kdy bylo slovo učiněno tělem, *je* svět prostoupen duchem, začarován, stalo se z něho strašidlo." (Str. 47.) „Stirner" „vidí duchy".

Svatý Max nám hodlá podat jakousi fenomenologii křesťanského ducha, a podle svého zvyku si z něho vybírá jen jednu stránku. Pro křesťany byl svět nejen *pro*duchovněn, nýbrž právě tak i *od*duchovněn, jak to docela správně uznává Hegel např. na právě

* — úmyslně, z povolání. *(Pozn. red.)*

uvedeném místě a obě tyto stránky uvádí do vzájemné spojitosti, což by byl musel svatý Max rovněž učinit, kdyby byl chtěl postupovat historicky. Vůči odduchovnění světa v křesťanském vědomí je možno staré, kteří „všude viděli bohy", stejným právem pojímat tak, že produchovněli svět, kteréžto pojetí náš svatý dialektik odmítá s blahosklonným napomenutím: „Můj milý, jenž jsi nový, bohové nejsou duchové." (Str. 47.) Věřící Max uznává za ducha jen ducha *svatého*.

Ale i kdyby nám byl dokonce podal tuto fenomenologii (což je po Hegelovi ostatně zbytečné), nebyl by nám tím podal ještě nic. Stanovisko, na kterém se někdo spokojuje s takovými duchařskými historkami, je přece stanovisko náboženské, protože se spokojuje s náboženstvím, protože chápe náboženství jako causa sui* (neboť i „sebeuvědomění" a „Člověk" jsou ještě náboženské kategorie), místo aby náboženství bylo vyloženo z empirických podmínek a aby se dokázalo, jak určité poměry v průmyslu a ve vzájemných stycích jsou nutně spjaty s určitou formou společnosti, tudíž s určitou státní formou, a tedy i s určitou formou náboženského vědomí. Kdyby se byl Stirner podíval na skutečné dějiny středověku, byl by mohl zjistit, proč představa křesťanů o světě nabyla ve středověku právě takové podoby, a jak došlo k tomu, že později přešla v představu jinou; byl by mohl zjistit, že „*Křesťanství*" *nemá vůbec dějiny*, a že všechny ty různé formy, v nichž bylo pojímáno v různých dobách, nebyly „sebeurčeními" a „dalšími fázemi vývoje" „náboženského Ducha" jako takového, nýbrž že byly způsobeny docela empirickými příčinami, vymykajícími se jakémukoli vlivu náboženského ducha.

Protože Stirner „nepostupuje po pořádku" (str. 45), je možno, dříve než se budeme dále zabývat duchovidností, říci už zde, že různé ty „obměny" Stirnerových lidí i jejich svět záleží jen v proměně celých světových dějin v tělo Hegelovy filosofie; v přízraky, které jsou jen zdánlivě „jinakým bytím" [„Anderssein"] myšlenek berlínského profesora. Ve „Fenomenologii", v hegelovské to bibli, „Knize", jsou individua nejprve přeměňována ve „vědomí" a svět v „předmět", čímž se mnohotvárnost života i dějin redukuje na

* – příčina sama sebe. *(Pozn. red.)*

různé chování „vědomí" k „předmětu". Toto různé chování se zase redukuje na tři základní vztahy: 1. Vztah vědomí k předmětu jakožto pravdě anebo k pravdě jakožto pouhému předmětu (např. smyslové vědomí, přírodní náboženství, iónská filosofie, katolicismus, autoritativní stát atd.) — 2. vztah vědomí jakožto *toho, co je opravdové*, k předmětu (rozmysl, duchovní náboženství, Sokrates, protestantismus, francouzská revoluce) — 3. opravdové chování vědomí k pravdě jakožto předmětu anebo k předmětu jakožto pravdě (logické myšlení, spekulativní filosofie, duch jakožto pro ducha). První vztah je u Hegela pojat také jako Bůh-otec, druhý vztah jako Kristus, třetí jako Duch svatý atd. Stirner již uplatnil tyto obměny u dítěte a jinocha, u starých a nových, opakuje je později u katolicismu a protestantismu, u černocha a Mongola atd., a tuto řadu přestrojení jedné myšlenky pak docela důvěřivě přijímá jako svět, proti němuž musí uplatňovat, hájit sebe jakožto „individuum z masa a krve".

Druhý návod, jak spatřovat duchy. Jak proměnit svět v přízrak pravdy a sebe sama v posvěceného či přízračného. Rozmluva svatého Maxe se Szeligou, jeho sluhou. (Str. 47, 48.)

Svatý Max. „Máš ducha, neboť máš myšlenky. Co jsou tvé myšlenky?"

Szeliga. „Duchovní bytosti."

Svatý Max. „Nejsou to tedy věci?"

Szeliga. „Ne, ale duch věcí, podstatné všech věcí, to, co je v nich nejniternější, jejich — idea."

Svatý Max. „Tedy to, co myslíš, není pouze tvá myšlenka?"

Szeliga. „Naopak, je to to, co je na světě nejskutečnější, v pravém smyslu opravdové: je to sama pravda; myslím-li jen pravdivě, myslím Pravdu. Mohu se sice vůči pravdě mýlit a *nerozeznat* ji; ale *poznávám-li* pravdivě, je předmětem mého poznání pravda."

Svatý Max. „Usiluješ tedy vždycky, abys poznal pravdu?"

Szeliga. „Pravda je pro mne posvátná. — — *Pravdu* odstranit nemohu; v pravdu věřím, proto ji zkoumám; nad ni není nic, je věčná. Svatá, věčná je pravda, je to svátost, věčnost."

Svatý Max (rozhněván). „Ty však, který ses nechal naplnit touto svátostí, jsi sám posvěcen!"

Poznává-li tedy Szeliga opravdu nějaký předmět, přestává být předmět předmětem a stává se „pravdou". První velkovýroba přízraků. — Nejde tu už o poznávání předmětů, nýbrž o poznání

pravdy; nejprve opravdu poznává předměty, to určuje jako pravdu poznání, a tuto pravdu poznání proměňuje v poznání pravdy. Když Szeliga dopustil, aby mu hrozivý světec nabulíkoval, že pravda je přízrak, dotírá pak na něj jeho přísný pán s otázkou svědomí, zda je „vždycky" naplněn touhou po pravdě, načež popletený Szeliga trochu předčasně vyhrkne odpověď — pravda je pro mne posvátná. Hned však pozoruje své nedopatření a napravuje je tím, že zahanbeně proměňuje předměty v pravdy, ne už v pravdu, a jako pravdu těchto pravd si abstrahuje „Pravdu", kterou teď už nemůže odstranit, neboť už ji *odlišil* od odstranitelných pravd. Tím je pak „věčná". Ale není s tím spokojen a přisuzuje jí predikáty jako „posvátná, věčná", proměňuje ji ve Svátost, ve Věčnost jakožto subjekt. Nyní mu ovšem může svatý Max prohlásit, že když se nechal „naplnit" svátostí, „je sám posvěcen" a „nesmí se divit", jestliže pak už v sobě „nenachází nic než strašidlo". Svatý pak hned začne s kázáním: „Svátost také není pro tvé smysly" a spojkou „*a*" docela logicky správně připojuje: „jakožto smyslová bytost nikdy neobjeviš stopu svátosti"; když už totiž smyslové předměty „zmizly" a na jejich místo nastoupila „pravda", „Posvátná pravda", „svátost". „Nýbrž" — to se rozumí! — „svátost je pro tvou víru, anebo ještě přesněji pro tvého ducha" (pro tvou duchaprázdnost), „vždyť je sama *něčím* duchovním" (per appositionem)*, „sama je *nějakým* duchem" (zase per appos.), „je to *duch pro ducha*". Toto je umění, jak proměnit obyčejný svět, „předměty", s pomocí aritmetické řady *přístavků* v „ducha pro ducha". Zde se už jen můžeme obdivovat této dialektické metodě přístavků — později budeme mít příležitost prozkoumat ji a předvést ji v celé její klasické podobě.

Metodu přístavků je také možno obrátit — jako na tomto místě, kde, poté co jsme už stvořili „svátost", nepřidáváme k ní už přístavky, nýbrž děláme z ní přístavek nového určení: to je spojení postupné řady s rovnicí. Tak zde „myšlenka", která tu „zbývá" z nějakého dialektického procesu, myšlenka „na něco jiného", čemu „bych měl více sloužit než sobě" (per appos.), „co by pro mne muselo být důležitější než všechno" (per appos.), „zkrátka na něco, *v čem bych měl hledat svou pravou spásu*" (a konečně

* — přístavkem. *(Pozn. red.)*

per appos. návrat k první řadě), „se stává — nějakou ‚svátostí'" (str. 48). Máme tu dvě postupné řady, které je možno vzájemně srovnávat a mohou tak dát příležitost k nesmírnému množství všelijakých rovnic. O tom později. „Svátost", s níž jsme se dosud seznámili jen jako s čistě teoretickým určením pro čistě teoretické vztahy, nabyla pak s pomocí této metody také nového praktického smyslu, jako „něco, v čem bych měl hledat svou pravou spásu", takže je možné udělat ze svátosti protiklad egoisty. Ostatně je sotva zapotřebí podotknout, že celý tento dialog, spolu s kázáním, které po něm následovalo, není nic víc než nové opakování historie o jinochovi, která tu byla už třikrát až čtyřikrát.

Zde, když jsme se dostali k „egoistovi", přerušíme Stirnerův „pořádek", protože za prvé je třeba, abychom předvedli jeho konstrukci v její čistotě, oproštěnou ode všech intermezz, která se do ní připletla, a protože za druhé tato intermezza (Sancho, obdobně jako u „lazaroniho" (Wig., str. 159, správně má být lazarona) by řekl: intermezzoa) se beztak zase vyskytnou na jiných místech knihy, neboť Stirner, kterému ani nenapadá, aby se podle vlastního požadavku „neustále vracel v sebe sama", se naopak neustále znova a znova od sebe odpoutává. Podotýkáme tedy už jen to, že na otázku, pronesenou na str. 45: Co je toto odlišné od Já, které jest duch, se tu nyní odpovídá v tom smyslu, že to je svátost, id est to, co je pro Já cizí, a že všechno, co je Já cizí — s pomocí několika nevyslovených přístavků, přístavků „o sobě" — je pak tedy beze všeho pojato jako duch. Duch, svátost, cizí, to všechno jsou totožné představy, kterým autor vypovídá boj, jak tomu už bylo hned na začátku téměř doslova u jinocha a muže. Nepokročili jsme tedy ani o kousek dál, než kde jsme byli na str. 20.

a) Strašidlo

Svatý Max se teď docela vážně zabývá „duchy", kteří „jsou dětmi ducha" (str. 39), přízračností všech (str. 47). Alespoň si to myslí. Ve skutečnosti však jen podvrhuje jiné jméno svému dosavadnímu pojetí dějin, podle něhož byli lidé už předem představiteli obecných pojmů. Tyto obecné pojmy tu nejprve vystupují ve stavu

černošském, jako objektivní, pro lidi předmětní duchové, a na tomto stupni se jim říká přízrak neboli — *strašidlo*. Hlavním přízrakem je ovšem sám „Člověk", protože lidé podle dosavadního výkladu jsou tu jeden pro druhého jen jakožto představitelé nějakého obecna, podstaty, pojmu, svátosti, něčeho cizího, ducha, tj. pouze jakožto přízračnÍ, jakožto přízraky, a protože už podle Hegelovy „Fenomenologie", str. 255 a jinde, je duch, pokud má pro člověka „formu věcnosti", jiným člověkem. (Viz níže o „Člověku".)

Zde vidíme tedy nebesa otevřena a kolem nás po řadě míjejí různé přízraky. Jacques le bonhomme jen zapomíná, že už nám jednou předvedl starou i novou dobu jako obrovité přízraky, proti kterým všechny ty nevinné nápady o bohu atd. jsou učiněné nicotnosti.

Přízrak č. 1: *nejvyšší bytost*, Bůh (str. 53). Jak se dalo podle předchozích výkladů očekávat, věří tento Jacques le bonhomme, přenášející svou vírou všechny hory světových dějin, že „lidé si po tisíce let kladli *úkol*", „mořili se s úžasnou nemožností, s prací Danaid[65]" — „aby dokázali jsoucnost boží". O této neuvěřitelné víře už nemusíme ztrácet ani slovo.

Přízrak č. 2: *Podstata*. To, co náš výtečník říká o podstatě, omezuje se, když odečteme, co opsal z Hegela, na „honosná slova a ubohé myšlenky" (str. 53). „Postoupit od" podstaty „k" podstatě světa „není těžké", a tato podstata světa je samozřejmě

přízrak č. 3, *marnost světa*. O té se nedá říci nic než to, že se z ní „snadno" stává

přízrak č. 4, *dobré a zlé bytosti*. O nich by se sice dalo něco říci, ale neříká se nic a hned se postupuje k dalšímu

přízraku č. 5: k *podstatě a její říši*. Že tu máme podstatu už podruhé, nesmí nás vůbec udivovat u našeho ctihodného spisovatele, který velmi dobře ví o své „neohrabanosti" (Wigand, str. 166), a proto říká všechno víckrát, jen aby mu někdo špatně neporozuměl. Podstata je tu nejprve určena jako majitel nějaké „říše" a nato se o ní říká, že to je „bytost" (str. 54), načež se v mžiku proměňuje v

přízrak č. 6: v „*bytosti*". Poznávat a uznávat bytosti a jedině bytosti, toť náboženství. „Jejich říše" (bytostí) „je — říše bytostí."

(Str. 54.) Zčistajasna se tu bez jakéhokoli zřejmého důvodu objevuje

přízrak č. 7, *Bohočlověk*, Kristus. O něm dovede Stirner říci, že byl „*tělnatý*", že „*měl tělo*". Nevěří-li svatý Max v Krista, věří alespoň v jeho „skutečné tělo". Podle Stirnera nastaly v dějinách příchodem Kristovým veliké svízele, a sentimentální svatý vypravuje se slzami v očích, „co se natrápili nejschopnější křesťané, aby ho pochopili" — ba — „Ještě nikdy nezpůsoboval žádný přízrak takovou duševní trýzeň, a žádný šaman, který se vybičovává až do nepříčetného běsnění a strašlivých křečí, nemůže vytrpět taková muka, jaká zakoušeli křesťané od toho nejnepochopitelnějšího přízraku." Svatý Max prolévá cituplné slzy na hrobě Kristových obětí a přichází pak k „děsivé bytosti", k

přízraku č. 8, k *Člověku*: Zde se náš čacký autor „děsí" v jednom kuse — „děsí se sebe sama", v každém člověku vidí „děsivé strašidlo", „příšerné strašidlo", ve kterém „straší" (str. 55, 56). Je velice nesvůj. Nesoulad mezi jevem a podstatou mu nedá pokoje. Je jako Nábal, manžel Abigail, o němž stojí psáno, že jeho podstata byla rovněž oddělena od jeho jevu: Člověk pak nějaký byl v Maon, kterýž statek svůj měl na Karmeli (I. Samuel 25, 2)*. V pravý čas a dříve než si svatý Max, „trýzněný na duši", ze zoufalství vpálí kulku do hlavy, přicházejí mu pojednou na mysl staří, kteří „nic takového nespatřovali ve svých otrocích". To ho přivádí k

přízraku č. 9, k *duchu národa* (str. 56), o němž si svatý Max, který teď už není k udržení, dělá rovněž „děsivé" představy, aby pak v

přízraku č. 10 proměnil „*Všechno*" v strašidlo, a nakonec, když už přestává jakékoli počítání, smíchá v kategorii „přízraků" bez ladu a skladu „ducha svatého", pravdu, právo, zákon, věc dobra (na kterou stále ještě nemůže zapomenout) a půl tuctu jiných věcí, které jsou si na hony vzdálené.

Jinak není v celé kapitole nic pozoruhodného, ledaže tu víra svatého Maxe přenáší historickou horu. Autor se totiž domnívá na str. 56, že „odjakživa si vážili člověka jen kvůli nějaké vyšší podstatě,

* Slovní hříčka: „Wesen" znamená „usedlost", „statek" i „bytost", „podstata". *(Pozn. red.)*

pokládali jej za posvěcenou, tj." *(to jest!)* „chráněnou a uznávanou osobnost jen jakožto přízrak". Jestliže tuto horu, přenesenou s pomocí pouhé víry, přeneseme zase tam, kam patří, pak „se nyní praví": Vyšší bytosti byly uctívány a přízraky byly posvěceny jen kvůli chráněným, tj. sebe samy chránícím, a privilegovaným, tj. sebe samy privilegujícím osobnostem. Svatý Max si např. namlouvá, že ve starověku, kdy každý národ držely pohromadě materiální vztahy a zájmy, například nepřátelství různých kmenů atd., kdy pro nedostatek výrobních sil musel být každý buďto otrokem anebo mít otroky atd. atd., kdy tedy bylo „nejpřirozenějším zájmem" (Wigand, str. 162) náležet k nějakému národu — že tedy tenkrát teprve pojem národ anebo „podstata národa" vytvářely ze sebe tyto zájmy; že v novější době, kdy volná konkurence a světový obchod vytvořily licoměrný, měšťácký kosmopolitismus a pojem člověka, stvořila naopak pozdější filosofická konstrukce člověka tyto vztahy jako jeho „zjevení" (str. 51). Stejně je tomu i s náboženstvím, říší bytostí, kterou Stirner pokládá za jedinou říši, ale o podstatě náboženství nic neví, protože jinak by musel vědět, že náboženství, *jakožto* náboženství, nemá ani podstatu, ani říši. V náboženství dělají lidé ze svého empirického světa pouhou myšlenou, pouze představovanou bytost, která proti nim vystupuje jako něco, co je jim cizí. To zase rozhodně nelze vysvětlovat jinými pojmy, „sebeuvědoměním jako takovým" a podobnými žvásty, nýbrž celým dosavadním způsobem výroby a styků, který je na čistém pojmu stejně nezávislý, jako vynález self-acting mule* a zavádění železnic na Hegelově filosofii. Chce-li už autor mluvit o nějaké „podstatě" náboženství, tj. o nějaké materiální základně tohoto obludného zjevu, pak ji nesmí hledat ani v „podstatě člověka", ani v predikátech božích, nýbrž ve světě, jaký byl na tom kterém stupni náboženského vývoje. (Srov. výše Feuerbach.)

Všechny ty „přízraky", které jsme si tu předvedli, byly představy. Tyto představy, necháme-li stranou jejich reálnou základnu (které si Stirner beztak nevšímá), chápeme-li je jakožto představu uvnitř vědomí, jakožto myšlenky v hlavách lidí, vrátíme-li je z jejich předmětnosti zpátky do subjektu, vyjmeme-li je ze substance

* — plně mechanisovaný selfaktor. *(Pozn. red.)*

do sebeuvědomění, nejsou nic než — *brouk v hlavě* — anebo *utkvělá myšlenka.*

O zdroji historie duchů svatého Maxe viz Feuerbacha ve sborníku „Anekdota" II, str. 66, kde se říká:[66]

„Theologie je *víra v přízraky.* Obyčejná theologie má však své přízraky v smyslové imaginaci, spekulativní theologie je má v nesmyslové abstrakci."

Protože pak svatý Max, stejně jako všichni kritičtí spekulanti novější doby, věří, že osamostatnělé myšlenky, ztělesněné myšlenky — přízraky — ovládaly a ovládají svět, že všechny dosavadní dějiny byly dějinami theologie, nebylo nic snazšího než proměnit je v dějiny přízraků. Sanchovy dějiny přízraků jsou tedy založeny na tradičně udržované víře spekulativních filosofů v přízraky.

b) Brouk v hlavě

„Člověče, straší ti v hlavě! — — Máš utkvělou myšlenku!" hromuje svatý Max na svého otroka Szeligu. Hrozí mu: „Nemysli si, že žertuji!" Ať ti ani nenapadne, že by obřadný „Max Stirner" mohl žertovat.

Boží muž potřebuje zase svého věrného Szeligu, aby se od objektu dostal k subjektu, od strašidla k brouku v hlavě.

Brouk v hlavě je hierarchie v jednotlivém individuu, vláda myšlenky „v něm nad ním". Blouznícímu jinochovi se na str. 20 jevil svět jako svět jeho „horečných přeludů", jako svět přízraků, a teď mu „vlastní výtvory jeho hlavy" přerůstají v jeho hlavě přes hlavu. Svět jeho horečných přeludů — v tom se dostal dál — existuje teď jakožto svět jeho pomatené hlavy. Svatý Max, muž, který má před sebou „svět nových" v podobě blouznícího jinocha, musí nutně prohlásit, že „téměř všichni lidé na světě jsou učinění šílenci, šílenci v blázinci". (Str. 57.)

Brouk, kterého svatý Max objevuje v hlavách lidí, není nic jiného než jeho vlastní brouk, brouk v hlavě „svatého", který na svět pohlíží sub specie aeterni* a licoměrné fráze i iluse lidí mylně pokládá za skutečné pohnutky jejich činů; proto také prostomyslný,

* — pod zorným úhlem věčnosti. *(Pozn. red.)*

věřící muž klidně vyslovuje tu velikou větu: „Téměř všichni lidé na světě jsou oddáni vyšším věcem." (Str. 57.)

„Brouk v hlavě" je „utkvělá myšlenka", tj. „taková myšlenka, která si podmanila člověka", anebo, jak se později populárněji říká, všelijaké pošetilosti, které si lidé *„vzali do hlavy"*. Svatý Max s hravou snadností vyvozuje, že všechno, co si podmanilo lidi, např. nutnost vyrábět, aby mohli žít, a vztahy závislé na této nutnosti, je taková „pošetilost" anebo *„utkvělá myšlenka"*. Protože dětský svět je jediný „svět věcí", jak jsme viděli v mythu o „lidském životě", je všechno, co „pro dítě" (a občas i pro zvíře) neexistuje, určitě „nějaká idea", nějaká myšlenka, a „snadno také" „utkvělá myšlenka". Zdaleka jsme se ještě nezbavili jinocha ani dítěte.

Účelem kapitoly o brouku v hlavě je pouze konstatovat kategorii brouka v hlavě v dějinách „Člověka". Přímý boj proti broukům se vine celou „Knihou" a je veden zejména v druhé části. Zde nám proto může stačit jen několik příkladů o broucích v hlavě.

Na str. 59 se Jacques le bonhomme domnívá, že „naše noviny jsou samá politika, protože jsou v zajetí bludu, že člověk je stvořen k tomu, aby se stal jakýmsi zoon politikon"*. Kdyby měl Jacques le bonhomme pravdu, dělala by se tedy politika proto, že naše noviny jsou jí plné! Kdyby se nějaký církevní otec podíval na bursovní zprávy našich novin, musel by soudit stejně jako svatý Max a říci: Tyto noviny se hemží bursovními zprávami, protože jsou v zajetí mylného domnění, že člověk je stvořen k tomu, aby spekuloval v cenných papírech. Noviny tedy nemají brouka v hlavě, nýbrž brouk má v hlavě „Stirnera".

Zákaz krvesmilstva a instituce monogamie jsou vykládány „svátostí", „jsou to svátosti". Jestliže u Peršanů není krvesmilstvo zakázáno a je-li u Turků instituce polygamie, znamená to tedy, že krvesmilstvo a polygamie jsou tam „svátost". Dalo by se říci, že takové „svátosti" se jedna od druhé liší jen tím, že Peršané a Turci si „vzali do hlavy" jinou hloupost než křesťansko-germánské národy. — Takhle se dovedou církevní otcové „včas" „odvrátit" od dějin. — Jacques le bonhomme ani dost málo netuší, jaké jsou skutečné, materialistické příčiny zákazu polygamie a krvesmilstva

* — společenský živočich, společenská bytost. *(Pozn. red.)*

v určitých sociálních poměrech, takže o nich prohlašuje, že jsou jen jakýmsi článkem víry, a domnívá se, stejně jako každý šosák, že zavřou-li někoho za takový přestupek, uvěznuje ho „mravní čistota" do „polepšovny" (str. 61); ostatně žaláře vůbec pokládá — a v tom zůstává pozadu za vzdělaným buržoou, který to ví lépe, srov. literaturu o vězeních — za polepšovny. „Stirnerovy" „žaláře", to jsou nejotřepanější iluse berlínského občana, o nichž by se však stěží mohlo říci, že to jsou „polepšovny".

Když Stirner objevil s pomocí „historické úvahy", kterou „vsunul jako episodu", že „z toho muselo vyplynout, že celý člověk se všemi svými schopnostmi je náboženský" (str. 64), „pak také vskutku" — „není divu", „protože jsme nyní tak veskrze náboženští" — — „že *přísaha ‚porotců'* nás odsuzuje k smrti a každý policajt nás jako dobrý křesťan dostane *‚úřední přísahou'* do kriminálu". Když ho strážník zastaví, protože kouřil v Tiergartenu[67], nevyrazí mu doutník z úst král. prus. strážník, který je za to placen a který dostává podíl z pokut, nýbrž „úřední přísaha". Právě tak moc měšťáka v porotě zásluhou pokryteckého vzezření, jaké si tu dodávají amis du commerce*, se pro svatého Maxe proměňuje v moc přísahání, přísahy, ve *„svátost"*. Amen pravím vám, ani v Izraeli tak veliké víry jsem nenalezl. (Mat. 8, 10.)

„Leckdo si z myšlenky udělá zásadu, takže nemá zásadu, ale zásada má naopak jej, a zásadou se ocitá opět na pevném stanovisku." Ale „nezáleží tedy na tom, co kdo chce, co kdo má učinit, ani na tom, kdož běží, ale na Bohu, kterýž se smilovává." Řím. 9, 16. Proto hned na téže stránce musí svatý Max strpět, aby mu bylo dáno do těla několik ostnů, a musí nám sám podat nejednu zásadu: za prvé zásadu ze všech nejpřednější, totiž nemít vůbec zásady, a tudíž za druhé zásadu nemít žádné pevné stanovisko, za třetí zásadu: „*Máme* mít sice ducha, ale duch *nemá* mít nás"; a za čtvrté zásadu, že máme vnímat i své tělo, „neboť jen tehdy, vnímá-li člověk své tělo, vnímá cele sebe, a jedině tehdy, vnímá-li cele *sebe*, umí vnímat čili je rozumný".

* — přátelé obchodu. *(Pozn. red.)*

C. Nečistá historie nečistých duchů

a) Černoši a Mongolové

Vrátíme se teď na začátek „jedinečné" konstrukce dějin a „jedinečného" pojmenování. Dítě se stává černochem, jinoch Mongolem. Viz ekonomii Starého zákona.

„Na tomto místě *vsunuji jako episodu* historickou úvahu o našem mongolství, ale *neděldm si přitom ndrok* na zevrubnost *nebo i jen* průkaznost této úvahy, nýbrž uvádím ji *jedině proto, že se domnívám, že může přispět* k ozřejmění ostatního textu." (Str. 87.)

Svatý Max se snaží „ozřejmit" si své fráze o dítěti a jinochovi tím, že jim dává jména z celého světa, a tato jména z celého světa „ozřejmuje" tím, že jim podvrhuje své fráze o dítěti a jinochovi. „*Povahu černošskou* ztělesňuje *starověk*, závislost na *věcech*" *(dítě)*; „*povahu mongolskou* ztělesňuje doba závislosti na *myšlenkách*, doba *křesťanská*" *(jinoch)*. (Srov. „Ekonomie Starého zákona".) „Budoucnosti jsou vyhrazena slova: Já jsem vlastníkem *světa věcí*, a Já jsem vlastníkem *světa myšlenek**." (Str. 87, 88.) Tato budoucnost už jednou nastala na str. 20, když se mluvilo o *muži*, a odehraje se později ještě jednou, počínaje str. 226.

První „historická úvaha bez nároku na zevrubnost nebo i jen průkaznost": Protože Egypt patří k Africe, kde sídlí černoši, proto na str. 88 „tažení Sesostrisova", k nimž nikdy nedošlo, a „důležitost Egypta" (i za Ptolemaiovců, Napoleonova výprava do Egypta, Muhammad Alí, východní otázka, brožury Duvergiera de Hauranne atd.) „a vůbec severní Afriky" (tedy důležitost Kartága, Hannibalovo tažení na Řím a „snadno i" důležitost Syrakus a Španělska, Vandalové, Tertullianus, Maurové, Abú Alí al-Husajn ibn Abdalláh ibn Síná, pirátské státy, Francouzi v Alžíru, Abd al Kádir, Père** Enfantin a čtyři nové žáby v časopise „Charivari") „spadají do věku černošské povahy". (Str. 88.) Stirner zde tedy ozřejmuje tažení Sesostrisova atd. tím, že je umísťuje do věku černošské povahy,

* U Marxe a Engelse: „Welt der Gedanken", svět myšlenek. Stirner: „Welt des Geistes", svět ducha. *(Pozn. čes. red.)*

** — otec. *(Pozn. red.)*

a věk černošské povahy ozřejmuje tím, že jej „vsunuje jako epizodu" v podobě historické ilustrace k svým jedinečným myšlenkám „o létech našeho dětství".

Druhá „historická úvaha": „Do věku povahy mongolské náleží tažení Hunů a Mongolů, až po Rusy" (a vasrpoláky[68]), přičemž zase tažení Hunů a Mongolů spolu s Rusy „ozřejmuje" autor tím, že náleží „věku povahy mongolské", a „věk povahy mongolské" tím, že to je věk fráze, vyskytnuvší se tu již jakožto *jinoch*, totiž věk „závislosti na myšlenkách".

Třetí „historická úvaha":

Ve věku mongolské povahy „je vyloučeno, aby Já bylo nějak zvlášť hodnoceno", protože „*tvrdý* démant *Ne-Já* má ještě příliš velkou cenu", protože „Ne-Já je ještě příliš houževnaté a nepoddajné, než aby je Já mohlo absorbovat a strávit. Lidé spíše jen lezou neobyčejně přičinlivě po tomto nehybném, po této substanci, jako cizopasníci po těle, z jehož šťav si berou potravu, ale přitom toto tělo nepožírají. Je to přičinlivost hmyzu, pracovitost Mongolů. *Vždyť* u Číňanů zůstává všechno při starém" atd. — — „*Proto*" (protože u Číňanů zůstává všechno při starém) „všechny změny byly v našem mongolském věku jen reformující nebo opravné, nebyly to změny bořivé nebo pohlcující anebo zničující. Substance, objekt zůstává. Všechno naše přičiňování je jen mravenčí činnost a bleší skok, kejklířské kousky na laně objektivna" atd. (Str. 88. Srov. Hegel, „Phil. der Gesch." [„Filosofie dějin"], str. 113, 118, 119 (nezvláčnělá substance), 140 atd., kde je Čína pojata jako „substanciálnost".)

Zde se tedy dovídáme, že v *opravdovém* věku kavkazském budou mít lidé zásadu pohltit, „strávit" Zemi, „substanci", „objekt", „nehybné", „zničit" je, „absorbovat", „rozbořit"; a se Zemí zároveň i sluneční soustavu, kterou od Země nelze oddělovat. „Stirner", který pohlcuje svět, nám „reformující nebo opravnou činnost" Mongolů předvedl už na str. 36 jako plány jinocha a křesťana na „vykoupení a *nápravu* světa". Stále jsme se tedy ještě nedostali ani o krok dál. Pro celé to „jedinečné" pojetí dějin je příznačné, že nejvyšší stupeň této mongolské činnosti si vysloužil název „*vědecký*" a z toho je už nyní možno vyvodit to, co nám svatý Max říká později, že dovršením mongolského nebe je Hegelova říše duchů.

Čtvrtá „historická úvaha". Svět, po kterém lezou Mongolové, se nyní za pomoci „blešího skoku" proměňuje v „positivno", to se

mění v „příkaz", a příkaz se s pomocí odstavce na str. 89 mění v „mravnost". „Ve své první formě vystupuje mravnost jako zvyklost" — vystupuje tedy jako *osoba*; mžikem se však proměňuje v *prostor:* „Jednat podle mravu a zvyklosti své země, znamená *tu*" (totiž v mravnosti) „být mravný". „Proto" (protože se to v mravnosti děje jako zvyklost) „*ryzí, mravné jednání* je *nejupřímněji* dodržováno v *Číně*"!

Svatý Max nemá štěstí se svými příklady. Na str. 116 připisuje zase Severoameričanům „náboženství počestnosti". Dva národy největších podfukářů na světě, patriarchální podvodníky, Číňany, a civilisované podvodníky, Yankee, pokládá za „upřímné", „mravné" a „počestné". Kdyby se byl podíval do svého taháku, byl by shledal, že ve „Filosofii dějin" na str. 81 jsou Severoameričané klasifikováni jako podvodníci, a že totéž se tam říká na str. 130 o Číňanech.

Přítel „*Se*" teď dopomáhá svatému poctivci k *novotě*; od ní ho spojka „*a*" přivádí zase k *zvyklosti*, a tak je připraven materiál k tomu, aby v

páté historické úvaze mohl být proveden rozhodný tah. „Vskutku také není pochyby, že zvyklostmi se člověk zabezpečuje proti vtíravosti věcí, světa" — např. proti hladu —

„*a*" — jak z toho docela přirozeně vyplývá —

„*zakládá si vlastní svět*" — který teď „Stirner" potřebuje —

„*v němž jedině se cítí doma a skryt*" — „*jedině*", když „zdomácněl" v nynějším „světě" teprve tím, že si „zvykl" —

„*tj. staví si nebe*" — protože Číně se říká Říše nebes.

„*Vždyť nebe nemá jiný smysl, než že je vlastním, pravým domovem člověka* — kdežto naopak smyslem nebe je vymyšlená, v představě vznikající nepravost, neskutečnost pravého, skutečného domova —

„*kde už jej neurčuje nic cizího*" — tj. kde ho určuje to, co je mu vlastní, jako něco cizího, a jak ještě pokračuje celá ta písnička, která se tu hraje do omrzení. „Spíše", řečeno se svatým Brunem, anebo „snad také", řečeno se svatým Maxem, by měla tato věta znít takto:

Stirnerova věta, bez nároku na zevrubnost nebo i jen průkaznost:

„Vskutku také není pochyby, že zvyklostmi se člověk zabezpečuje proti vtíravosti věcí světa, a zakládá si vlastní svět, v němž se jedině cítí doma a skryt, tj. staví si *nebe*. Vždyť ‚nebe' nemá jiný smysl, než že je vlastním, pravým domovem člověka, kde už jej neurčuje ani neovládá nic cizího, kde ho již jemu samému neodcizuje žádný pozemský vliv, kde zkrátka odhazuje všechnu pozemskou nečistotu, která na něm ulpívala, a kde končí boj proti světu, kde mu tedy už není nic odepřeno." (Str. 89.)

Očištěná věta.

„Vskutku také není pochyby", že protože se Číně říká Říše nebes, protože „Stirner" mluví zrovna o Číně a má ve „zvyku" „zabezpečit se" nevědomostí „proti vtíravosti věcí, světa, a založit si vlastní svět, v němž jedině se cítí doma a skryt", proto si „staví nebe" z čínské Říše nebes. „Vždyť" vtíravost světa, věcí „nemá jiný smysl, než že svět, věci, „jsou" „vlastním, pravým" peklem jedince, „kde jej" všechno „určuje a ovládá" jako něco „cizího", ale toto peklo si dovede proměnit v „nebe" tím, že se „odcizuje" jakémukoli „pozemskému vlivu", všemu vlivu „pozemských", historických faktů a souvislostí, proto už mu tedy nepřipadají jako něco cizího, podivného, „zkrátka" v tomto nebi „odhazuje všechnu pozemskou nečistotu", historické, „co na něm ulpívalo, a" Stirner už na „konci" „světa" nemá, s čím by se pouštěl do „boje", čímž je tedy řečeno vše.

Šestá „historická úvaha". Na str. 90 se Stirner domnívá, že

„v Číně *se se vším předem počítá;* ať se stane cokoli, Číňan *vždy ví*, jak se má zachovat, a nemusí se rozhodovat teprve *podle okolností;* s nebeské výše jeho klidu ho nevytrhne *nic nepředvídaného*."

Ani dělostřelecká palba Angličanů — věděl úplně přesně, „jak se má zachovat", zvláště vůči parníkům a šrapnelovým bombám, které neznal.[69]

Svatý Max si tohle vytáhl z Hegelovy „Filosofie dějin", str. 118 a 127, kde ovšem musel tu a tam přidat něco jedinečného, aby uskutečnil svrchu uvedenou úvahu.

Svatý Max pokračuje:

„Na stupnici vzdělanosti vstupuje *tudíž lidstvo* zvykem na první příčku, *a protože si představuje*, že domůže-li se kultury, dosáhne zároveň nebe, království kultury neboli druhé přirozenosti, *proto skutečně* vstupuje na první příčku — žebříku do nebe." (Str. 90.)

„Tudíž", tj. proto, že Hegel začíná dějiny Čínou, a protože „Číňana nic nevyvede z míry", proměňuje „Stirner" lidstvo v osobu, která „na stupnici kultury" vstupuje „na první příčku", a to „zvykem", neboť Čína neznamená pro Stirnera nic jiného, než že je tolik co „zvyklost". Nyní jde našemu horliteli proti svátosti už jen o to, aby „stupnici" proměnil v „žebřík do nebe", protože Číně se také ještě říká Říše *nebes*. Protože si lidstvo představuje" („odkud jen" Stirner „ví to všechno, co" si lidstvo představuje, Wigand, str. 189) – což by musel Stirner dokázat – že za prvé proměňuje „kulturu" v „nebesa kultury" a za druhé „nebesa kultury" v „kulturu nebes" (což prý je představa lidstva, objevující se na str. 91 jako představa Stirnerova a docházející tím svého správného výrazu), „proto *skutečně* vstupuje na první příčku žebříku do nebe". Protože si *představuje*, že vstupuje na první příčku žebříku do nebe – – proto – – na ni *skutečně* vstupuje! „*Protože*" „jinoch" „si představuje", že se stává čistým duchem, stává se jím skutečně! Viz „jinocha" a „křesťana" o přechodu ze světa věcí do světa ducha, kde se nalézá jednoduchá formule tohoto nebeského žebříku „jedinečných" myšlenek.

Sedmá historická úvaha. Str. 90. „Jestliže Mongolstvo" (následuje hned po žebříku do nebe, čímž totiž „Stirner" s pomocí představy, o které tvrdí, že je to představa lidstva, konstatoval jakousi duchovní bytost) – „jestliže Mongolstvo zjistilo, že tu jsou duchovní bytosti" (spíše zjistil „Stirner" svou mylnou představu o duchovní podstatě Mongolů), „*pak* Kavkazané tisíce a tisíce let zápolili s těmito duchovními bytostmi, aby tak pronikli za ně". (Jinoch, který se stává mužem a „ustavičně se snaží proniknout za myšlenky", křesťan, který „ustavičně usiluje prozkoumat hlubiny božství".) Protože Číňané zjistili, že tu jsou bůhvíjaké duchovní bytosti („Stirner" kromě svého žebříku do nebe neuvádí ani jedinou), pak se Kavkazané musí tisíce a tisíce let potýkat s „těmito" čínskými „duchovními bytostmi"; ba o dvě řádky dále Stirner zjišťuje, že skutečně „dobyli *mongolská* nebesa, Tchien", a pokračuje: „Kdy zničí toto nebe, kdy se z nich konečně stanou *skuteční Kavkazané* a kdy *najdou sami sebe?*" Zde máme tu negativní jednotu, která se už dříve objevila jako muž, a zde vystupuje jako „skutečný Kav-

kazan", tj. jako ne-černošský, ne-mongolský — jako *kavkazský Kavkazan*, který je tu tedy jakožto pojem, jakožto podstata oddělen od skutečných Kavkazanů, kterého tu autor proti nim staví jako „ideál Kavkazana", jako „poslání", ve kterém mají „najít sami sebe", jako „určení", „úkol", jako „svátost", jako „svatého" Kavkazana, jako „dovršeného" Kavkazana, „který je právě" Kavkazanem „na nebesích — *Bohem*".

„V důmyslném zápolení mongolské rasy byli lidé vystavěli nebesa" — myslí si na str. 91 „Stirner", který zapomíná, že skuteční Mongolové se starají spíše o pasení ovcí než o spasení v nebi — „kdežto lidé kavkazského kmene, pokud se — — *zabývají* nebesy — — si *vzali za úkol* vzpouru proti nebi. Byli vystavěli nebesa, kdežto — — pokud se *zabývají*, — — *vzali* si — —. Nenáročná „historická úvaha" se vyjadřuje v takové consecutio temporum*, která si rovněž „nečiní nárok" na klasickou dokonalost „nebo i jen" na gramatickou správnost; podle konstrukce dějin vypadá konstrukce vět; „na to se omezují" „Stirnerovy" „nároky" a „dosahují tím svého posledního záměru".

Osmá historická úvaha, která je úvahou všech úvah, alfou i omegou celé Stirnerovy historie: Jacques le bonhomme vidí v celém dosavadním pohybu národů, což mu od začátku dokazujeme, jen posloupnost různých nebes (str. 91), což lze vyjádřit i tak, že dosavadní posloupná pokolení kavkazské rasy nedělala nic víc, než že se potýkala s pojmem mravnosti (str. 92), a že „na to se ve svých činech omezují" (str. 91). Kdyby si bývali vyhnali z hlavy tu prožluklou mravnost, tohoto brouka, byli by to k něčemu přivedli; ale takhle se nedostali vůbec nikam a svatý Max jim musí jako školáčkům dávat úkol. S tímhletím jeho názorem na dějiny úplně souhlasí to, že nakonec (str. 92) vyvolává na scénu spekulativní filosofii, aby „v ní našla nebeská říše, říše duchů a přízraků, svůj pravý řád" — a aby byla později na jednom místě pojata jako sama „dovršená říše duchů".

Proč, chápe-li někdo dějiny na způsob Hegela, musí nakonec dojít k říši duchů, dovršené a v řád uvedené, usoustavněné ve speku-

* — posloupnost časů, následnost časová (v mluvnici). *(Pozn. red.)*

lativní filosofii, a proč má být tato říše duchů resultátem dosavadních dějin — toto tajemství mohl „Stirner" odhalit velmi prostě přímo u Hegela. Aby se došlo k tomuto výsledku, „je třeba vycházet z pojmu ducha a *pak* ukázat, že dějiny jsou proces ducha samého". („Gesch. der Phil." III, str. 91.) Nejdříve se chybně vezme za základ dějin „pojem ducha", a pak je ovšem velmi snadné „ukázat", že se s ním všude znovu shledáváme, a podávat potom věc tak, jako by to byl proces, který „našel svůj opravdový řád".

Nyní, když u něho už všechno „našlo svůj pravý řád", může svatý Max nadšeně zvolat: „Snaha vydobýt duchu svobodu je mongolství" atd. — — (srov. str. 17: „Objevovat čistou myšlenku atd. je pro jinocha potěšením" atd.) a pokrytecky říci: „*Proto je nabíledni*, že mongolství představuje — — nesmyslovost a nepřirozenost" atd. — kdežto po pravdě by musel říci: Je nabíledni, že Mongol je jen zakuklený jinoch, kterého, jakožto negaci světa věcí, je možno také nazvat „nepřirozeností", „nesmyslovostí" atd.

Zase už jsme se dostali tak daleko, že „jinoch" může přejít v „muže": „Ale kdo dokáže, aby se i duch rozplynul do své nicoty? *Ten*, který s pomocí ducha zpodobňoval přírodu jako to, co je nicotné, konečné, pomíjivé" (tj. představoval si to tak — a tohle dělal podle str. 16 nn. jinoch, později křesťan, potom Mongol, pak mongolský Kavkazan, ale vlastně jen idealismus), „jedině ten může degradovat" (totiž ve svém domnění) „i ducha k stejné nicotě" (tedy křesťan atd.? Ne, volá „Stirner", používaje podobné eskamotáže jako na str. 19/20, když mluvil o muži), „dovedu to Já, dovede to každý z vás, kdo si počíná a působí jako neohraničené Já" (ve svém domnění), „dokáže to zkrátka — *egoista*" (str. 93) — tedy muž, kavkazský Kavkazan, který je tudíž tolik co dovršený křesťan, pravý křesťan, svatý, Svátost.

Dříve než se budeme zabývat dalším pojmenováním, „vsuňme na tomto místě" rovněž „historickou úvahu" o zdroji Stirnerovy „historické úvahy o našem mongolství", která se však od Stirnerovy úvahy liší tím, že si rozhodně „činí nárok na zevrubnost a průkaznost". Celá jeho historická úvaha, stejně jako úvaha o „starých", je míchanice z Hegela.

Černošská povaha je pojata jako „dítě" proto, že Hegel, „Phil. d. Gesch.", str. 89, říká:

„Afrika je pro dějiny *krajinou dětství.*" „Určujeme-li ducha Afriky" (černochů), „musíme úplně upustit od *kategorie obecnosti*" (Str. 90) — tj. dítě nebo černoch má sice myšlenky, ale nemá dosud myšlenků *jako takovou.* „U černochů vědomí dosud nedospělo k nějaké pevné objektivnosti, jako např. *Bůh, zákon,* v němž by člověk *nazíral svou podstatu*" — — „a proto úplně chybí vědění o nějaké *absolutní podstatě.* Černoch je typ *přirozeného člověka* v celé jeho ... nespoutanosti." (Str. 90.) „Ačkoli si musí uvědomovat závislost na tom, co je z přírody" (na věcech, jak říká „Stirner"), „přece to nevede k vědomí něčeho vyššího." (Str. 91.)

Zde opět nacházíme všechna Stirnerova určení dítěte a černocha — závislost na věcech, nezávislost na myšlenkách, zejména na „Myšlence", na „Podstatě", na „absolutní" (posvátné) „podstatě bytosti" atd.

Mongoly a zejména Číňany našel u Hegela jako počátek dějin, a protože i Hegel chápe dějiny jako historii duchů (jenže ne tak dětinsky jako „Stirner"), rozumí se samo sebou, že Mongolové přinesli do dějin ducha a že jsou prvními představiteli všech „svátostí". V podrobnostech chápe Hegel ještě na str. 110 „*mongolskou* říši" dalajlámovu jako říši „duchovní", jako „říši theokratické vlády", jako „říši duchovní, náboženskou" — vůči čínské světské říši. „Stirner" ovšem musí Čínu ztotožnit s Mongoly. Na str. 140 se u Hegela vyskytuje dokonce „*mongolský princip*", z kterého „Stirner" dělá „mongol*ství*". Když už ostatně chtěl redukovat Mongoly na kategorii „idealismus", mohl v dalajlámově hospodářství a v buddhismu „zjistit" docela jiné „duchovní bytosti" než svůj vratký „žebřík do nebe". Ale neměl ani čas pořádně se podívat do Hegelovy Filosofie dějin. Osobitost a jedinečnost Stirnerova postoje k dějinám záleží v tom, že egoista se proměňuje v „nemotorného" Hegelova napodobovatele.

b) Katolicismus a protestantismus

(Srov. „Ekonomii Starého zákona")

Co tu nazýváme katolicismem, tomu „Stirner" říká „středověk"; protože si však plete posvátnou, náboženskou podstatu stře-

dověku, náboženství středověku se skutečným, světským středověkem z masa a krve (jako je tomu „se vším"), bude lépe, když věc rovnou nazveme pravým jménem.

„Středověk" byla *„dlouhá doba*, kdy se lidé spokojovali s bludem" (nežádali ani nedělali nic víc), „že mají pravdu, a přitom nepomyslili vážně na to, mají-li být sami opravdoví, aby jim pravda náležela." — — Ve středověku *„lidé"* (tedy celý středověk) „trýznili *sebe*, aby byli s to úplně do sebe pojmout svátost." (Str. 108.)

Hegel určuje poměr k božskému v katolické církvi v tom smyslu, že

„lidé se stavějí k absolutnu jako k věci pouze vnější" (křesťanství ve formě vnějškového bytí), „Gesch. der Phil." III, str. 148 a jinde. Individuum musí být ovšem očištěno, aby přijalo pravdu, ale „i to se děje vnějškově, lidé si to odbudou koupí, půstem, odmrskají, odputují, odchodí na poutě". (Str. 140 tamtéž.)

Tento přechod provádí „Stirner" touto větou:

„Tak jako *i lidé ovšem* napínají zrak, aby viděli, co je v dálce, — — tak se trýznili atd."

Protože u „Stirnera" je středověk ztotožňován s katolicismem, končí také samozřejmě *Lutherem*. (Str. 108.) Ten sám je redukován na toto pojmové určení, vyskytnuvší se už u jinocha, v rozmluvě se Szeligou a jinde:

„že člověk, chce-li pochopit *pravdu, musí se stát stejně opravdovým* jako sama pravda. Jen ten, kdo má již ve *víře* pravdu, může se na ní podílet."

Hegel říká v souvislosti s Lutherovým učením:

„*Pravda* evangelia existuje jen tehdy, *stavíme-li se* k němu *pravdivě*. — — Bytostný vztah ducha je jen pro ducha. — — Je to takový *vztah* ducha k tomuto obsahu, že obsah je sice bytostný, podstatný, že však je stejně podstatné to, že se svatý a posvěcující duch k němu staví." („Gesch. der Phil." III, str. 234.) „To je pak lutherská víra — požaduje se jeho *víra*" (totiž víra člověka) „a *jedině s ní se může doopravdy počítat*." (Cit. m. str. 230.) „Luther — — tvrdí: že božské je božské jen potud, pokud je přijímáno v této subjektivní duchovnosti *víry*." (Cit. m. str. 138.) „Učení církve" (katolické) „je pravda *jakožto pravda, která tu je*." („Ph. der Rel." [„Filosofie náboženství"] II, str. 331.)[70]

„Stirner" pokračuje:

„Tím pak s Lutherem vzešlo poznání, že pravda, protože je myšlenkou, je jen pro myslícího člověka, a to znamená, že člověk musí zaujmout naprosto

jiné stanovisko, stanovisko věřící" (per appos.)*, „vědecké, čili stanovisko myšlení vůči svému předmětu, vůči myšlence." (Str. 110.)

Kromě opakování, které tu „Stirner" opět „vsunuje", stojí za povšimnutí jen přechod od víry k myšlení. Tento přechod provádí Hegel takto:

„Tento duch" (totiž svatý a posvěcující duch) „je však za druhé bytostně i duch myslící. Myšlení jako takové se i v něm musí rozvíjet atd." (Str. 234.)

„Stirner" pokračuje:

„Tato myšlenka" („že Já jsem *duch*; jen a jen duch") „prostupuje dějinami reformace až do našich dnů." (Str. 111.)

Počínaje šestnáctým stoletím neexistují pro „Stirnera" jiné dějiny než dějiny reformace — a i ty jen v pojetí, v jakém je podává Hegel.

Svatý Max znovu prokázal, jak ohromná je jeho víra. Znovu přijal za doslova pravdivé veškeré iluse německé spekulativní filosofie, ba u něho jsou ještě spekulativnější, ještě abstraktnější. Pro něj existují jen dějiny náboženství a filosofie — a ty pro něj existují jedině skrze Hegela, z kterého si časem všichni novější němečtí spekulanti s principy a výrobci systémů udělali tahák a příruční naučný slovník pro každou příležitost.

Katolicismus = vztah k pravdě jako k věci, dítě, černoch, „starý".

Protestantismus = vztah k pravdě v duchu, jinoch, Mongol, „nový".

Celá ta konstrukce byla zbytečná, protože to všechno už tu bylo, když se mluvilo o „duchu".

Jak bylo naznačeno již v „Ekonomii Starého zákona", je nyní opět možno uvést na scénu v rámci protestantismu dítě a jinocha v nových „obměnách", jak to činí „Stirner" na str. 112, kde pojímá anglickou, empirickou filosofii jako dítě v protikladu k filosofii německé, spekulativní, k jinochovi. Opisuje tu zase z *Hegela*, který zde i jinde v „Knize" velmi zhusta vystupuje jako „*Se*", „*Ono*" [„Man"].

* — pomocí přístavku. *(Pozn. red.)*

„Ono" „vykázalo" — tj. Hegel vykázal — „Bacona z oblasti filosofie". „A to, co se nazývá anglickou filosofií, se ovšem asi nedostalo dál než k objevům tak zvaných otevřených hlav, jakými byli Bacon a Hume" (str. 112),

což Hegel vyslovuje takto:

„Bacon je ve skutečnosti vlastně původcem a představitelem toho, čemu se v Anglii říká filosofie a co Angličané dosud vůbec nepřekonali." „Gesch. d. Phil." III, str. 254.

Čemu říká „Stirner" „otevřené hlavy", nazývá Hegel, cit. m. str. 255, „vzdělanými muži znalými světa" — což svatý Max proměňuje také v „prostotu dětské mysli", protože angličtí filosofové musí být představiteli *dítěte*. Ze stejného dětinského důvodu nemůže autor připustit, že by se byl Bacon staral „o otázky a zásadní problémy theologie", ať už jeho spisy (zejména „De Augmentis Scientiarum", „Novum Organum" a Essaye[71]) říkají co chtějí. Naproti tomu „německé myšlení — — vlastně teprve v poznávání vidí život" (str. 112), neboť je to *jinoch*. Ecce iterum Crispinus![72]

Jak Stirner proměňuje Descarta v německého filosofa, může se čtenář přesvědčit sám v „Knize" na str. 112.

D. Hierarchie

Jacques le bonhomme chápe dějiny v dosavadním líčení jen jako produkt abstraktních myšlenek — anebo spíše jako produkt svých představ o abstraktních myšlenkách — v jeho pojetí jsou dějiny ovládány těmito představami, které všechny koneckonců vyúsťují v „svátost". Tuto vládu „svátosti", myšlenky, Hegelovy absolutní ideje nad empirickým světem líčí pak jako přítomný historický vztah, jako vládu svatých vůbec, ideologů vůbec nad obyčejným světem — jako *hierarchii*. To, co se předtím objevovalo postupně, jedno po druhém, nacházíme v této hierarchii jedno *vedle* druhého, takže jedna z těch dvou souběžně existujících vývojových forem vládne nad tou druhou. Tak tedy jinoch vládne nad dítětem, Mongol nad černochem, nový nad starým, obětavý egoista (citoyen) nad egoistou v obvyklém smyslu (bourgeois) atd. — viz „Ekonomii Starého zákona". „Zničení" „světa věcí" „světem ducha" tu vystupuje jako „vláda" „světa myšlenek" nad „světem

věcí". To ovšem musí dojít tak daleko, že vláda, kterou má v dějinách od začátku v rukou „svět myšlenek", je na konci dějin zpodobněna i jako skutečná, fakticky existující vláda myslících — a jak uvidíme, koneckonců vláda spekulativních filosofů — nad světem věcí, takže svatému Maxovi pak už jen stačí, když bojuje proti myšlenkám a představám ideologů a přemáhá je, aby ze sebe udělal „vlastníka světa věcí i světa myšlenek".

„*Hierarchie je vláda myšlenek*, vláda ducha. Dodnes jsme v zajetí hierarchie, dodnes nás utlačují ti, kdo se opírají o myšlenky, a myšlenky" — kdopak by si toho už dávno nevšiml — „toť *svátost.*" (Str. 97.) (Proti výtce, že snad v celé své knize dělá jen „myšlenky", tj. „svátost", se Stirner snažil pojistit tím, že v ní skutečně nikde nedělá myšlenky. U Wiganda si ovšem připisuje „virtuositu v myšlení", tj. podle něho virtuositu ve výrobě „svátostí" — a v tom druhém mu dáváme za pravdu.) — „Hierarchie je *svrchovaná moc ducha.*" (Str. 467.) — „Ta *středověká* hierarchie byla jen hierarchií neduživou, protože musela strpět, aby vedle ní existovalo nerušeně všechno možné barbarství světského života" („odkud jen Stirner ví to všechno, co hierarchie musela", se hned ukáže), „a teprve reformace zocelila sílu hierarchie." (Str. 110.) „Stirner" se totiž domnívá, že „vláda duchů nebyla nikdy předtím tak rozsáhlá a všemohoucí" jako po reformaci; míní, že tato vláda duchů, „místo aby odtrhla náboženský princip od umění, státu a vědy, vyňala je naopak úplně ze skutečnosti, pozvedla je do říše ducha a učinila je náboženskými".

V tomto pojetí novějších dějin se jen na dlouhé lokte opakuje stará iluse spekulativní filosofie o vládě ducha v dějinách. Ba toto místo dokonce ukazuje, jak důvěřivý Jacques le bonhomme ustavičně v dobré víře pokládá názor na svět, který zdědil po Hegelovi a který se pro něj stal tradičním, za *skutečný svět*, a pak z této základny „machinuje". V čem by se toto místo mohlo pokládat za „osobité" a „jedinečné", je pojetí této vlády duchů jakožto *hierarchie* — a zde znovu „vsuňme" krátkou „historickou úvahu" o zdroji Stirnerovy „hierarchie".

Hegel se o filosofii hierarchie vyslovuje v těchto „obměnách":

„U Platóna, v jeho Ústavě, jsme našli myšlenku, že mají vládnout filosofové; nyní" (v katolickém středověku) „jsme u doby, kde se říká, že *má vládnout duchovno;* ale duchovno nabylo takového smyslu, že vládnout má *duchovenstvo, duchovní osoby.* Tak je z duchovna učiněn zvláštní, dílčí tvar, postava, individuum." („Gesch. d. Phil." III, str. 132.) — „Tak skutečnost, pozemské věci jsou *zavrženy Bohem* — — několik jednotlivých individuí jsou *svatí*, ostatní jsou *nesvatí*, bezbožní."

(Cit. m. str. 136.) „Zavrženost Bohem" je blíže určena takto: „Všechny tyto formy" (rodina, práce, život ve státě atd.) „platí za nicotné, *nesvaté*, bezbožné." („Phil. d. Rel." II, str. 343.) — „Je to spojení se světskostí, která je nesmířená, která se stává *světskostí v sobě hrubou*, surovou" (pro ni používá Hegel jinde i slovo barbarství, srov. např. „Gesch. d. Phil." III, str. 136), „a která jakožto v sobě hrubá je jen *ovládána*." („Phil. d. Rel." II, str. 342, 343.) — „Tato vláda tedy" (hierarchie katolické církve), „ačkoli má být vládou duchovna, je vládou náruživosti." („Gesch. d. Phil." III, str. 134.) „*Opravdová vláda ducha* nemůže však být vládou ducha v takovém smyslu, že to protichůdné je v područí." (Cit. m. str. 131.) „Správný smysl je takový, že *duchovno jako takové*" (podle „Stirnera" „svátost") „má být *tím, co určuje, a tak tomu bylo až do našich časů: Tak* vidíme ve *francouzské revoluci*" (což „Stirner" *podle* Hegela vidí také), „že *má vládnout abstraktní myšlenka;* podle ní mají být určována zřízení států a zákony, má být svazkem mezi lidmi, a lidé si mají být vědomi, že *to, co má mezi nimi platnost, jsou abstraktní myšlenky*, volnost a rovnost atd." („Gesch. d. Phil." III, str. 132.) Pravá vláda ducha na rozdíl od její nedokonalé formy v katolické hierarchii, jak ji nastoluje protestantismus, je dále určena v tom smyslu, že „*světské* je v *sobě zduchovňovdno*". („Gesch. d. Phil." III, str. 185.) „Že božské se realisuje na poli skutečnosti" (tedy přestává zavrženost skutečnosti Bohem, jak tomu bylo v katolicismu — „Phil. d. Rel." II, str. 343); že „rozpor" mezi svatostí a světskostí „zaniká *v mravnosti*" („Phil. d. Rel." II, str. 343); že „*instituce mravnosti*" (manželství, rodina, stát, samostatná výdělečná činnost atd.) „jsou *božské*, od Boha, *posvátné*". („Phil. d. Rel." II, str. 344.) Tuto pravou vládu ducha vyslovuje Hegel dvojím způsobem: „*Stát, vláda, právo, vlastnictví, občanský řád*" (a, jak víme z jiných jeho spisů, i umění, věda atd.), „to všechno jsou *věci náboženské povahy* — — vystoupivší navenek do podoby konečnosti." („Gesch. d. Ph." III, str. 185.) A tato vláda náboženského, duchovna atd. je nakonec formulována jako vláda filosofie: „Vědomí duchovna se nyní" (v osmnáctém století) „stalo v zásadě základnou, a *tím vláda připadla filosofii*." („Phil. d. Gesch.", str. 440.)

Hegel tedy přikládá katolické hierarchii středověku úmysl, že prý chtěla „být vládou ducha", a hned nato ji chápe jako omezenou, nedokonalou formu této vlády ducha, jejíž dovršení vidí v protestantismu a v tom, jak se podle něho protestantismus rozvíjel. Třebas je to sebevíc nehistorické, přece je Hegel ještě natolik historický, že *název* hierarchie používá pouze v mezích středověku. Svatý Max však z téhož Hegela ví, že pozdější údobí je „pravdou" předchozí epochy, že tedy epocha dokonalé vlády ducha je pravdou epochy, ve které duch ještě vládl jen nedokonale, že tedy protestantismus je pravdou hierarchie, tedy *opravdovou hierarchií*. Protože však jen *opravdová* hierarchie zasluhuje jména hierarchie, je jasné, že

hierarchie středověku musela být hierarchií „neduživou", což může dokázat tím snáze, že na svrchu uvedených a na stovkách jiných míst u Hegela byla vylíčena nedokonalost vlády ducha ve středověku, takže stačilo, když tohle opsal, a celá jeho „*osobitá*" činnost přitom záležela v tom, že slovo „vláda ducha" nahrazoval slovem „hierarchie". Nepotřeboval už ani provádět jednoduchou dedukci, kterou by se mu vláda ducha jako taková proměnila v hierarchii, vždyť mezi německými teoretiky se stalo módou, že účinku dávají jméno příčina a do kategorie theologie házejí např. všechno, co vzešlo z theologie a nebylo dosud úplně na výši principů těchto teoretiků — např. Hegelova spekulace, Straussův pantheismus apod. — kterýžto trik byl na pořadu zejména roku 1842. Z míst předtím uvedených rovněž vyplývá, že Hegel 1. chápe francouzskou revoluci jako novou a dovršenější fázi této vlády ducha, 2. vidí ve filosofech světovládce devatenáctého století, 3. tvrdí, že nyní mají mezi lidmi platnost jen abstraktní myšlenky, 4. že již u něho jsou manželství, rodina, stát, samostatná výdělečná činnost, občanský řád, vlastnictví atd. pojaty jako „božské a posvátné", jako věci „*náboženské povahy*" a 5. že *mravnost* je podávána jako zesvětštělá svatost anebo posvěcená světskost, jako nejvyšší a poslední forma vlády ducha nad světem — a se všemi těmito věcmi se *doslova* shledáváme u „Stirnera".

Pak už by tedy nebylo třeba říci a dokazovat v souvislosti se Stirnerovou hierarchií vůbec nic, leda to, proč svatý Max opisoval Hegela — fakt, k jehož vysvětlení je však opět zapotřebí materiálních faktů a který mohou pochopit jen ti, kteří znají berlínské ovzduší. Jiná otázka je, jak u Hegela dochází k představě vlády ducha, a o tom viz výše.

K tomu, že svatý Max přejímá Hegelovu vládu filosofů nad světem a že ji přeměňuje v hierarchii, dochází vlivem docela nekritické důvěřivosti našeho svatého a v důsledku „svaté" či bohapusté nevědomosti, která se spokojuje s tím, že „prohlédla" dějiny skrz naskrz (tj. hledí na dějiny *skrze* Hegelovy práce o dějinách), a přitom se nedá říci, že by toho o dějinách „mnoho věděla". Vůbec by se měl náš autor obávat, že, jakmile by „se učil" — nebude si už počínat tak, aby to vedlo „k odstranění a zrušení" (str. 96), že tedy uvízne v „hmyzí přičinlivosti" — a to je dostatečný důvod,

aby už „nepokračoval" v „odstraňování" a „rušení" své vlastní nevědomosti.

Jestliže někdo, tak jako Hegel, vytváří poprvé takovou konstrukci pro celé dějiny a pro současný svět v celém jejich rozsahu, není to možné bez rozsáhlých positivních znalostí, je k tomu nutno se přinejmenším tu a tam zabývat empirickými dějinami, je třeba veliké energie a pronikavého pohledu. Když se naopak někdo spokojí s tím, že využije a pozmění nějakou hotovou přejatou konstrukci pro své vlastní účely, a prokazuje toto své „osobité" pojetí na jednotlivých příkladech (např. na černoších a Mongolech, katolících a protestantech, na francouzské revoluci atd.) — a tohle dělá náš horlitel proti svátosti — pak k tomu není ani dost málo zapotřebí znát dějiny. Výsledek celé této exploatace musí být nakonec k smíchu; a nejsměšnější je tehdy, když autor přeskakuje z minulosti rovnou do úplné současnosti, jak už jsme to viděli na případu „brouka v hlavě".

Co se pak týče skutečné hierarchie středověku, poznamenejme tu jen to, že pro lid, pro velkou většinu lidí taková hierarchie neexistovala. Pro velkou většinu existovalo jen feudální zřízení, a hierarchie pro ni existovala, jen pokud byla sama feudální vrchností anebo byla protifeudální (v rámci feudálního zřízení). Feudální zřízení samo je založeno na docela empirických vztazích. Hierarchie a její boje proti feudálnímu zřízení (boje ideologů určité třídy proti třídě samé) jsou jen ideologickým výrazem feudálního zřízení a bojů, odehrávajících se v rámci tohoto zřízení, a sem patří i boje feudálně organisovaných národů mezi sebou. Hierarchie je ideální forma feudálního zřízení; feudální zřízení — politická forma středověkých vztahů — ve výrobě a stycích. Boj feudálů proti hierarchii je tedy možno vysvětlit jedině zobrazením těchto praktických, materiálních vztahů; takové zobrazení pak samo sebou znamená konec dosavadního pojetí dějin, které docela důvěřivě přijímalo iluse středověku, zejména iluse, které císař a papež ve svém boji uplatňovali jeden proti druhému.

Protože svatý Max pouze redukuje Hegelovy abstrakce o středověku a hierarchii na „okázalá slova a ubohé myšlenky", není důvodu, abychom se dále zabývali skutečnou, historickou hierarchií.

Z toho, co jsme zatím řekli, už vyplývá, že celý trik je také možno obrátit a chápat katolicismus nejen jako první stupeň, nýbrž i jako negaci pravé hierarchie; pak tedy katolicismus = negace ducha, ne-duch, smyslovost, a na tomhle místě pak přichází náš Jacques le bonhomme se svou velikou větou, že *jezuité* „Nás zachránili před *úpadkem* a *zánikem* smyslovosti". (Str. 118.) Co by se s „Námi" stalo, kdyby bývalo došlo k „zániku" smyslovosti, to se tu neříká. Celý materiální pohyb od šestnáctého století, který „Nás" nezachránil před „úpadkem" smyslovosti, nýbrž naopak „smyslovost" mnohem dále rozvinul, pro „Stirnera" neexistuje — tohle všechno dokázali právě jezuité. Čtenář nechť ostatně pro porovnání nahlédne do Hegelovy „Phil. d. Gesch.", str. 425.

Svatý Max tím, že starou vládu páterů přenáší do novější doby, pojal zároveň novější dobu jako „*páterství*"; a protože tuto vládu páterů, přenesenou do novější doby, chápe zase v její odlišnosti od staré páterské vlády ve středověku, líčí ji jako vládu ideologů, jako „*školometství*". Tak tedy páterství = hierarchie jakožto vláda ducha, školometství = vláda ducha jakožto hierarchie.

Tento jednoduchý přechod k páterství, který vůbec přechodem není, zdolává „Stirner" ve třech těžkých obměnách.

Za prvé „má" Stirner „pojem páterství" v každém, „kdo žije pro nějakou velkou myšlenku, pro nějakou věc dobra" (ještě stále věc dobra!), „pro nějaké učení atd.".

Za druhé Stirner „naráží" ve svém světě bludu na „prastarý blud světa, který se dosud nenaučil, jak vybřednout z kněžourství", totiž „žít a pracovat pro nějakou *ideu* atd.".

Za třetí „je to vláda ideje čili páterství", totiž „Robespierre např." (například!), „St.-Just atd." (a tak dále!) „byli skrznaskrz páteři" atd. Všechny tři obměny, v nichž svatý Max „odhaluje" páterství, „naráží" na ně a ztotožňuje je s „posláním" (všechny na str. 100), nevyjadřují tedy nic víc než to, co nám autor už předtím několikrát řekl, totiž vládu ducha, ideje, svátosti nad „životem" (tamtéž).

Svatý Max chybně soudí, že dějiny jsou „vláda ideje čili páterství", a pak už ovšem může bez obtíží nacházet „páterství" v celých dosavadních dějinách, a může tedy „Robespierra např.,

St.-Justa atd.“ líčit jako pátery a ztotožnit je s Innocencem III. a Řehořem VII., takže všechna jedinečnost se ztrácí před Jedincem. Vždyť ti všichni jsou vlastně jen různá *jména*, různá přestrojení jedné osoby, páterství „jako takového“, které utvářelo celé dějiny od počátku křesťanství. Jak jsou v takovémto pojetí dějin „všechny krávy černé“, protože se „ruší“ všechny historické rozdíly a všechny se „převádějí“ na „pojem páterství“, o tom nám svatý Max hned podává pádný příklad u „Robespierra např., St.-Justa atd.“. Předvádí nám tu nejprve Robespierra jako „příklad“ Saint-Justa, a Saint-Justa nám ukazuje jako Robespierrovo „atakdále“. Hned nato říká: „Proti těmto představitelům posvátných zájmů stojí svět nesčíslných ‚osobních‘ světských zájmů.“ Kdo proti nim stál? Girondisté a thermidoriáni[73], kteří jim, skutečným představitelům revoluční síly – tj. *jedině* skutečně revoluční třídy, „nesčíslné“ masy – neustále vytýkali (viz „Mémoires“ de R. Levasseur [„Paměti“ R. Levasseura] „např.“, „atd.“, „tj.“ Nougaret, „Hist. des prisons“ [„Dějiny věznic“] – Barère – „Deux amis de la liberté“ (et du commerce) [„Dva přátelé svobody (a obchodu)“] – Montgaillard, „Hist. de France“ [„Dějiny Francie“] – Mme Roland, „Appel à la postérité“ [„Výzva k potomkům“][74] – „Mémoires“ de J. B. Louvet [„Paměti“ J. B. Louveta] – a dokonce i nechutné „Essais historiques“ par Beaulieu [Beaulieuova „Historická pojednání“] atd. atp., i veškerá jednání před Revolučním tribunálem „atd.“), že porušují „svaté zájmy“, ústavu, svobodu, rovnost, lidská práva, republikánství, právo, sainte propriété*, „např.“ rozdělení mocí, lidskost, mravnost, střídmost „atd.“ Proti nim stáli všichni *páteři*, kteří je vinili z porušení všech hlavních i vedlejších článků náboženského a mravního katechismu (viz „např.“ „Histoire du clergé de France pendant la révolution“ par M. R. [„Dějiny francouzského duchovenstva v době revoluce“ od M. R.] Paris, librairie catholique 1828 „atd.“). Výrok měšťáka té doby, že règne de la terreur**, „Robespierre např., Saint-Just atd.“ stínali hlavy honnêtes gens*** (viz „např.“ nespočetné spisy prostomyslného pana

* – posvátné vlastnictví. *(Pozn. red.)*
** – hrůzovláda. *(Pozn. red.)*
*** – slušným lidem. *(Pozn. čes. red.)*

Peltiera, „např." „Conspiration de Robespierre" par *Montjoie* „atd.") [„Robespierrovo spiknutí" od Montjoia][75], tento výrok vyslovuje svatý Max v takovéto obměně: „Protože revoluční páteři neboli školometi sloužili *Člověku*, uřezávali *lidem* hlavy." Takto se svatý Max samozřejmě vyhnul námaze, aby ztratil třeba jen „jediné" slovíčko o skutečných, empirických důvodech stínání hlav, kteréžto důvody se zakládaly na krajně světských zájmech, ovšem ne na zájmech spekulantů, nýbrž na zájmech „nesčíslné" masy. Jeden „páter" z dřívějších dob, *Spinoza*, si už v sedmnáctém století troufal být „vychovatelem" svatého Maxe, neboť řekl: „Nevědomost není důkaz." Proto také svatý Max tolik nenávidí pátera Spinozu, takže se dovolává jeho antipátera, pátera *Leibnize*, a pro všechny takovéhle podivuhodné zjevy, jako je „např." terorismus, stínání hlav „atd.", zhotovuje „dostatečný důvod", totiž takový, že „lidé ducha si vzali něco takového do hlavy". (Str. 98.)

Blahoslavený Max, který pro všechno našel nějaký dostatečný důvod („Teď našel jsem už dobrý základ, v něm navždy pevně zakotvím", kde jinde než v ideji „např.", v „páterství" „atd." „Robespierrově např., Saint-Justa atd.", George Sandovou, Proudhona, nevinnou berlínskou švadlenku atd.), „nezazlívá třídě měšťáků, že se tázala svého egoismu, kam až může ustoupit revoluční ideji". Pro svatého Maxe je „revoluční Idea", kterou zastávali habits bleus[76] a honnêtes gens roku 1789, táž „idea", jako idea sansculotů z roku 1793, *táž* idea, o které se lidé mohou radit, zda jí mají „ustoupit" — o tomhle už není možno ztrácet žádnou „ideu", to je jasné, aniž se musíme „tázat".

Přicházíme teď k současné hierarchii, k vládě ideje v obyčejném životě. Celá druhá část „Knihy" je plná boje proti této „hierarchii". Budeme se jí tedy zabývat, teprve až přijde tato druhá část na řadu. Protože však svatý Max, jako tomu bylo u „brouka v hlavě", užívá předběžně své ideje už zde, a na začátku opakuje to, co přijde později, stejně jako později opakuje, co bylo na začátku, jsme nuceni předvést už nyní několik příkladů jeho hierarchie. Jeho metodou, jak dělat knihy, je jedinečný „egoismus", s kterým se shledáte v celé knize. Jeho požitek ze sebe sama a požitek čtenáře jsou nepřímo úměrné.

Protože měšťáci žádají od lidí, aby k *jejich* říši, k jejich zřízení

chovali lásku, chtějí, jak říká Jacques le bonhomme, „nastolit na zemi království lásky" (str. 98). Protože požadují, aby byla zachovávána povinná úcta k jejich vládě a ke vztahům jejich vlády, protože se tedy chtějí zmocnit vlády nad povinnou úctou, požadují, podle tvrzení téhož poctivého šosáka, aby povinná úcta vůbec vládla jako taková, stavějí se k této úctě jako k duchu svatému, který v nich žije (str. 95). Zkomolenou podobu, v níž farizejská a licoměrná ideologie buržoů prohlašuje své dílčí zájmy za zájmy všeobecné, společné všem, přijímá Jacques le bonhomme ve své víře, která hory přenáší, za skutečnou světskou základnu buržoasního světa. Proč tento ideologický klam vystupuje u našeho svatého právě v této podobě, uvidíme u „politického liberalismu".

Nový příklad nám svatý Max podává na str. 115, když mluví o rodině. Prohlašuje, že je sice velmi snadné vymanit se z nadvlády své vlastní rodiny, ale „odmítnutá poslušnost se snadno dotkne svědomí", a tak je udržována rodinná láska, pojem rodiny, je tu tedy „posvátný pojem rodiny", „svátost" (str. 116).

Hodný ten hoch tu zase vidí vládu svátosti, zatímco tu vládnou docela empirické vztahy. Buržoa se chová k institucím svého zřízení jako Žid k zákonu; obchází je, pokud je to možné, v každém jednotlivém případě, ale chce, aby je všichni ostatní dodržovali. Kdyby všichni buržoové do jednoho a najednou obcházeli instituce buržoasie, přestali by to být buržoové — ale samozřejmě jim ani nenapadá, aby se takto chovali, a rozhodně to nezáleží na tom, co by se komu chtělo nebo líbilo. Prostopášný buržoa obchází manželství a potají cizoloží; obchodník obchází instituci vlastnictví tím, že druhé připravuje o jejich vlastnictví spekulací, bankrotem apod. — mladý buržoa se vymaňuje ze závislosti na své rodině, může-li, prakticky pro sebe rodinu ruší; ale manželství, vlastnictví, rodina zůstávají teoreticky nedotčeny, protože jsou to v praxi základy, na nichž si buržoasie založila své panství, protože ve své buržoasní formě jsou to podmínky, které z buržoy dělají buržou, tak jako stále obcházený zákon dělá náboženského Žida náboženským Židem. Tento vztah buržoy k podmínkám jeho existence nabývá jedné ze svých obecných forem v buržoasní morálce. Nelze tu vůbec mluvit o rodině „jako takové". Buržoasie vtiskuje rodině historicky

povahu buržoasní rodiny, ve které tím, co ji drží pohromadě, jsou nuda a peníze, a k níž patří i buržoasní rozklad rodiny, za něhož rodina sama nepřestává existovat. Její špinavé existenci odpovídá posvátný pojem v oficiálních frázích a ve všeobecném pokrytectví. Tam, kde se rodina *skutečně* rozpadla, jako u proletariátu, je tomu právě opačně, než jak to míní „Stirner". Pojem rodiny tam vůbec neexistuje, ale tu a tam se ovšem setkáváme s rodinnou příchylností, opírající se o velice reálné vztahy. V osmnáctém století zrušili filosofové pojem rodiny, protože skutečná rodina se na nejvyšších vrcholech civilisace už rozpadala. Rozpadly se vnitřní svazky rodiny, jednotlivé části, z nichž je složen pojem rodiny, např. poslušnost, zbožnost, manželská věrnost atd.; ale skutečný organismus rodiny, majetkový vztah, výlučný vztah vůči jiným rodinám, nucené soužití, vztahy dané už existencí dětí, stavbou dnešních měst, vytvářením kapitálu atd. zůstávaly, třebaže byly v mnoha směrech narušeny, protože nutnost trvání rodiny vyplynula z její souvislosti s výrobním způsobem nezávislým na vůli buržoasní společnosti. Tato nezbytnost se nejzřetelněji ukazuje za francouzské revoluce, kdy byla rodina na chvíli vlastně zákonem zrušena. Rodina dokonce existuje dále i v devatenáctém století, jenže proces rozkladu se rozšiřoval ne kvůli pojmu, nýbrž vlivem vyvinutějšího průmyslu a konkurence; stále ještě existuje, přestože francouzští a angličtí socialisté už dávno vyhlásili její zánik, což prostřednictvím francouzských románů proniklo konečně i k sluchu německých církevních otců.

Ještě jeden příklad, jak idea vládne v obyčejném životě. Protože se školometi mají za své nepatrné platy utěšit posvátností věci, které slouží (což se může stát jen v Německu), myslí si Jacques le bonhomme doopravdy, že tato fráze je příčinou, že se jim tak málo platí (str. 100). Myslí si, že snad „svátost" má v dnešním buržoasním světě skutečnou peněžní hodnotu, myslí si, že nuzné prostředky pruského státu, o nichž se dovíme mj. u Browninga[77], by se odstraněním „svátosti" natolik rozrostly, že by každý vesnický kantor mohl mít zčistajasna příjmy jako ministr.

Toto je hierarchie nesmyslu.

Ale „svorníkem velebné stavby chrámové", jak praví velký Michelet[78], je pro hierarchii „časem" čin nějakého „se".

„*Časem* se lidé dělívají na dvě třídy, na vzdělané a nevzdělané." (Někdy se opice dělívají na dvě třídy, na ocasaté a bezocasé.) „První, pokud byli hodni toho jména, se zabývali myšlenkami, duchem." „V době po vzniku křesťanství byli u moci" a „požadovali, aby" jejich „myšlenkám byla prokazována — — úcta." Nevzdělaní (zvíře, dítě, černoch) jsou „slabí" vůči myšlenkám a myšlenky „jim vládnou. Takový je smysl hierarchie."

Zdělanci (jinoch, Mongol, nový) se tedy zabývají zase jen „Duchem", čistou myšlenkou atd., jsou to metafysikové z povolání, konec konců hegelovci. „Tudíž" nezdělanci jsou nehegelovci. Hegel byl určitě ze všech hegelovců nejvzdělanější, a proto se také u něho „musí ukázat, jak právě největší vzdělanec prahne po věcech." Zdělanec a nezdělanec se totiž jeden s druhým střetávají i sami v sobě, i v každém člověku se nezdělanec střetává se zdělancem. Protože pak u Hegela se projevuje největší touha po věcech, tedy po tom, co náleží nezdělanci, projevuje se tu také, že největší zdělanec je zároveň největší nezdělanec. „Zde" (u Hegela) „má být skutečnost v naprostém souhlase s myšlenkou a žádný pojem nemá být zbaven reality." Čti: Zde se má dostat obyčejné představě o skutečnosti naprostého filosofického vyjádření, přičemž si pak Hegel naopak mylně domýšlí, že si „tudíž" každý filosofický výraz vytváří skutečnost, která je s ním souhlasná. Jacques le bonhomme bere ilusi, kterou má Hegel o své filosofii, za bernou minci Hegelovy filosofie.

Hegelova filosofie, která ve vládě hegelovců nad nehegelovci vystupuje jako koruna hierarchie, dobývá teď posledního království světa.

„Hegelův systém" „byl největší *despocií* a *samovládou* myšlení", „*svrchovaností*" a „*všemohoucností* ducha". (Str. 97.)

Ocitáme se tu tedy v říši duchů Hegelovy filosofie, sahající od Berlína až po Halle a Tübingen, v říši duchů, jejíž dějiny napsal pan Bayrhoffer[79] a k nimž sebral statistické poznámky velký Michelet.

Přípravou k této říši duchů byla francouzská revoluce, která neučinila „*nic jiného*, než že" proměnila „*věci* v *představy o věcech*" (str. 115 — srov. výše Hegel o revoluci str. [175]). „*Tak* zůstávali státními občany" (u „Stirnera" je to sice předtím, ale „co Stirner

říká, není to, co má na mysli, a co má na mysli, je nevyslovitelné", Wig. str. 149) a „žili v *rozjímání*", „měli předmět, o kterém *rozjímali*" „před nímž" (per appos.)* „pociťovali posvátnou bázeň a strach". „Stirner" říká na str. 98: „Cesta do pekla je dlážděna dobrými úmysly." My k těmto předsevzetím naopak říkáme: Cesta k Jedinci je dlážděna špatnými doplňky, přístavky, jako jsou jeho „žebřík do nebe" vypůjčený od Číňanů a jeho „lano objektivna" (str. 88), na kterém provádí své „bleší skoky". Podle toho bylo snadné pro „novější filosofii *čili* dobu" – od chvíle, kdy byla nastolena říše duchů, *je* přece novější doba vlastně totéž, co novější filosofie – proměnit „existující objekty... v představované objekty, tj. v pojmy", str. 114, v kteréžto činnosti svatý Max dále pokračuje.

Viděli jsme, jak náš rytíř smutné postavy už tehdy, „když ještě nebyly hory", které potom přenesl svou vírou, už na začátku své knihy tryskem ujíždí k velikému resultátu své „vznešené stavby chrámové". Jeho „šedý oslík", přístavek, nemohl vůbec stačit jeho spěchu, i když dělal sebevětší skoky; nyní konečně, na str. 114, dosáhl svého cíle a mocným slůvkem Čili přeměnil *novější dobu* v *novější filosofii*.

Stará doba (tj. stará a nová, černošská a mongolská doba, ale vlastně jen doba před Stirnerem) dosáhla tímhle „svého posledního záměru". Můžeme nyní odhalit, proč svatý Max celý svůj první díl nadepsal „*Člověk*" a proč celou svou historii o kouzlech, přízracích a rytířích vydával za historii „člověka jako takového". Ideje a myšlenky lidí byly samozřejmě ideje a myšlenky o nich a o jejich vztazích, jejich vědomí o *sobě*, o *lidech*, neboť to bylo nejen vědomí jednotlivé osoby, nýbrž vědomí jednotlivé osoby ve spojitosti s celou společností a o celé společnosti, v které lidé žili. Podmínky na nich nezávislé, v nichž vytvářeli svůj život, s tím související nutné formy styku, tím dané osobní a sociální vztahy, musely, pokud docházely výrazu v myšlenkách, nabývat podoby pomyslných podmínek a nutných vztahů, tj. musely ve vědomí dojít výrazu jako určení, která vzešla z pojmu Člověka, z lidské podstaty, z povahy člověka, z člověka jako takového. Čím lidé byli, čím byly jejich vztahy, jevilo se ve vědomí jako představa o Člověku, o formách jeho jsouc-

* — pomocí přístavku. *(Pozn. red.)*

nosti nebo o bližších určeních jeho pojmu. Ideologové tedy předpokládali, že ideje a myšlenky dosud ovládají dějiny, že dějiny idejí a myšlenek se rovnají celým dosavadním dějinám, domnívali se, že skutečné vztahy se řídily podle Člověka a jeho pomyslných vztahů, id est podle určení jeho pojmu, zakládali vůbec skutečné dějiny lidí na dějinách vědomí lidí o sobě, a pak nebylo nic snazšího než říci, že dějiny vědomí, idejí, svátostí, ustálených představ jsou — dějiny „člověka", a tvrdit, že právě toto jsou skutečné dějiny. Svatý Max má proti všem svým předchůdcům jen tu přednost, že neví *nic* o těchto představách, dokonce ani když jsou svévolně odděleny od skutečného života, jehož jsou produkty, a že svůj nicotný výtvor omezuje na to, aby ve svém opise Hegelovy ideologie konstatoval, že nezná dokonce ani to, co opisuje. — Už z toho vyplývá, jak je možné, že proti své fantasii o dějinách člověka staví dějiny skutečného jednotlivce v podobě *Jedince*.

Jedinečné dějiny se zpočátku odehrávají u stoiků v Athénách, později skoro výhradně v Německu a nakonec na Kupfergraben[80] v Berlíně, kde si despota „novější filosofie čili doby" vystavěl svůj sídelní hrad. Už z toho vysvítá, o jaké to výlučně národní a lokální záležitosti se tu pojednává. Místo světových dějin nám svatý Max podává několik, nadto ještě krajně ubohých a pochybených postřehů o dějinách *německé* theologie a filosofie. Když někdy, aby se neřeklo, opustíme Německo, stává se to jen proto, aby nám autor líčil, jak činy a myšlenky jiných národů, např. francouzská revoluce, docházejí v Německu, a to na Kupfergraben, „svého posledního záměru". Autor cituje jen německo-nacionální fakty, pojednává o nich německy nacionálním způsobem a tak je i chápe, a výsledek zůstává německo-nacionální. Ale nedosti na tom. Názory a vzdělání našeho svatého jsou nejen německé, nýbrž skrznaskrz berlínské. Úloha, jakou tu zaujímá Hegelova filosofie, je stejná, jakou tato filosofie hraje v Berlíně, a Stirner si tu plete Berlín se světem a jeho dějinami. „Jinoch" je Berlíňan, dobří občané, s nimiž se setkáváme v celé knize, jsou berlínští fotři, pijáci světlého piva. S takovými předpoklady se ovšem dojde jen k výsledkům v mezích jednoho národa a jednoho určitého místa. „Stirner" a všichni jeho filosofičtí kumpáni, z nichž je právě on nejslabší a nejméně toho ví,

podávají praktický komentář k čackému veršíku čackého Hoffmanna von Fallersleben:

v Německu jen, v Německu jen
bych navěky chtěl žíti.[81]

Berlínský lokální resultát našeho čackého světce, že celý svět zmiznul v Hegelově filosofii, mu umožňuje jen to, aby bez velkých výloh dospěl k „osobitému" království světa. Hegelova filosofie proměnila všechno v myšlenky, ve svátost, v strašidla, v ducha, v duchy, v přízraky. Proti těm bude „Stirner" bojovat, přemůže je ve své představě a na jejich mrtvolách založí své „osobité", „jedinečné", „tělesné" království světa, světovou říši „celého chlapíka".

„Neboť *není bojování naše proti krvi a tělu,* ale proti knížatstvu, mocnostem, proti *světa pánům* temností věku tohoto, proti *duchovním zlostem* na nebesích." (Efezským 6, 12.)

Nyní „Stirner", „obuté maje nohy v hotovost", může se pustit do boje proti myšlenkám. Není třeba, aby teprve „vzal štít víry", protože ho nikdy neodložil. Ozbrojen „přílbou" pohromy a „mečem" duchaprázdnosti (srov. tamtéž) táhne do boje. „Dáno mu i bojovati" se svátostí, ale ne „přemáhati" ji. (Zjev. Jan. 13, 7.)

5. „Stirner" spokojený se svou konstrukcí

Nyní jsme zase zrovna tak daleko, jako jsme byli na str. 19, když se mluvilo o jinochovi, který přecházel v muže, a na str. 90, když šlo o mongolovitého Kavkazana, který se proměňuje v kavkazského Kavkazana a „nachází sám sebe". Jsme tedy u třetího sebenalezení tajemného individua, jehož „trpké životní boje" nám svatý Max předvádí. Jenže teď máme celou historii za sebou, a kvůli spoustě materiálu, který jsme zpracovali, se musíme ohlédnout zpátky na obludnou mrtvolu zhrouceného člověka.

Tvrdí-li svatý Max o něco dále, kdy už dávno zapomněl na svou historii, že „geniálnost je už dávno považována za tvůrkyni nových výtvorů ve světových dějinách" (str. 214), pak jsme viděli, že tohle alespoň o *jeho* historii nemohou šířit ani jeho nejhorší nepřátelé, protože tu nevystupují žádné osoby, natož géniové, nýbrž jen zkamenělé zákrsky myšlenek a podvržená dítka Hegelova.

Repetitio est mater studiorum.* Svatý Max, který celou svou historii „filosofie čili doby" předváděl jen proto, aby našel příležitost k útržkovitému letmému studiu Hegela, opakuje nakonec celou svou jedinečnou historii ještě jednou. Provádí to však tentokrát přírodopisným obratem, který nám poskytuje důležité poznatky o „jedinečné" přírodní vědě, a tento obrat lze vysvětlit tím, že „svět" pokaždé, když má u Stirnera hrát nějakou důležitou úlohu, se ihned promění v *přírodu*. „Jedinečná" přírodní věda začíná hned s doznáním své nemohoucnosti. Nezkoumá skutečný vztah člověka k přírodě daný průmyslem a přírodní vědou, nýbrž proklamuje jakýsi fantastický obraz tohoto vztahu. „Jak málo si člověk dovede podmanit! Musí strpět, aby slunce putovalo po své dráze, aby moře vzdouvalo své vlny, aby hory čněly k obloze." (Str. 122.) Svatý Max, který má rád zázraky, tak jako všichni svatí, který však přesto svede jen logický zázrak, se hněvá, že to nemůže zařídit tak, aby slunce tančilo kankán, naříká, že nedovede dát moře na odpočinek, pobuřuje ho, že musí strpět, aby hory čněly k obloze. Ačkoli na str. 124 se svět už koncem staré doby stává „prozaickým", přesto je pro našeho svatého stále ještě krajně neprozaický. Pro něj stále ještě putuje po své dráze „Slunce", ne Země, a souží se proto, že mu nemůže à la Jozue přikázat: „Slunce, zastav se!" Na str. 123 Stirner objevuje, že na konci starého světa „duch zase nezadržitelně překypěl, protože se v jeho nitru vyvinuly *plyny* (duchové), a když přestal působit *mechanický náraz* přicházející zvenčí, počaly provozovat svou podivnou hru *chemická napětí*, probuzená v nitru".

Tato věta obsahuje nejvýznačnější údaje o „jedinečné" filosofii přírody, která už na předchozí stránce dospěla k tomu — že příroda je pro člověka tím, co si „nelze podmanit". Světská fysika neví nic o nějakém mechanickém nárazu, který přestává působit — pouze *jedinečná* fysika se zasloužila o to, že jej objevila. Obyčejná chemie nezná žádné „plyny", které probouzejí „chemická napětí", a ještě k tomu „v nitru". Plyny, které vstupují do nových směsí, do nových chemických vztahů, neprobouzejí žádná „napětí", nýbrž leda uvolnění, když přecházejí do kapalného skupenství a snižují

* Opakování je matka studií. *(Pozn. red.)*

tak svůj objem na méně než tisícinu dřívějšího objemu. Pociťuje-li svatý Max „ve" svém vlastním „nitru" „napětí" způsobená „plyny", pak to jsou krajně „mechanické nárazy", a rozhodně ne „chemická napětí" — jsou vyvolány chemickou proměnou určitých směsí v jiné, proměnou spočívající zase na fysiologických příčinách, takže část součástí dřívější směsi přechází do plynného skupenství, tím nabývá většího objemu, a není-li tu pro ni dosti místa, vyvolává navenek jistý „mechanický náraz" nebo tlak. Že tato neexistující „chemická napětí" „provozují" „v nitru", totiž tentokrát v *hlavě* svatého Maxe, krajně „podivnou hru", „vidíme pak" na úloze, jakou zaujímají v „jedinečné" přírodní vědě. Svatý Max by už teď ostatně neměl světským přírodovědcům zatajovat, jaký asi nesmysl si představuje pod tím ztřeštěným slovem „chemická napětí", a ještě k tomu u takových „chemických napětí", „probuzených v nitru" (jako by nebylo jasné, že třeba „mechanický náraz" na žaludek „probouzí" žaludek i „v nitru").

„Jedinečná" přírodní věda byla sepsána jen proto, že se svatý Max tentokrát kvůli slušnosti přece jen nemohl zmiňovat o starých, aniž zároveň neutrousil několik slov o „světu věcí", o přírodě.

Ze starých, jak nás tu autor ujišťuje, se na konci starého světa stávají šmahem stoikové, „obrnění ve svém klidu proti *jakémukoli* zhroucení světa" (str. 123) (kolikrát pak se má svět zhroutit?). Ze starých se tedy stávají Číňané, které také „žádný nepředvídaný případ" (nebo nápad) „nesvrhne z nebeské výše jejich klidu" (str. 90). Ano, Jacques le bonhomme si skutečně myslí, že pro poslední staré „přestal působit mechanický náraz přicházející zvenčí". Nakolik to souhlasí se skutečným postavením Římanů a Řeků na konci starého světa, s naprostou vratkostí a nejistotou, která tak tak že ještě dovedla proti „mechanickému nárazu" postavit jakýsi zbytek toho, čemu říkali vis inertiae*, o tom je možno se přesvědčit např. u Lukiana. Mocné mechanické nárazy, které dopadaly na světovou římskou říši, protože byla rozkouskována mezi různé césary, protože tito césarové válčili jeden proti druhému, protože v Římě byl soustředěn obrovský majetek, zejména majetek pozemkový, což způsobilo pokles obyvatelstva v Itálii, protože říši

* — síla nehybnosti, setrvačnost. *(Pozn. red.)*

ohrožovali Hunové a Germáni, všechny tyto mechanické nárazy podle našeho svatého historika „přestaly působit"; římskou říši svrhla jen „chemická napětí", jen „plyny", které křesťanství „probudilo v nitru". Velká zemětřesení na západě a na východě, mj., která „mechanickými nárazy" pohřbila statisíce lidí pod sutinami jejich měst, což také rozhodně nezůstalo bez odezvy v duchu lidí, i ta jsou podle „Stirnera" „neúčinná", anebo to jsou chemická napětí. A „*vskutku*" (!) „končí staré dějiny tím, že Já jsem si na světě vymohl, co mi náleželo", což je doloženo výrokem z bible: „Všecky věci dány jsou mi" (tj. Kristovi) „od Otce." Zde tedy Já = Kristus. Při této příležitosti neopomine Jacques le bonhomme věřit křesťanovi, že dovede přenášet hory atd., „kdyby mu na tom jen záleželo". Prohlašuje, že jakožto křesťan je pánem světa, ale je jím také jen *jakožto křesťan*; prohlašuje, že mu „náleží svět". „Když Já jsem se vzchopil k tomu, abych byl vlastníkem světa, dobyl egoismus svého prvního naprostého vítězství." (Str. 124.) K tomu, aby se Stirnerovo Já povzneslo k dovršenému křesťanu, bylo třeba, aby už jen probojovalo boj a oprostilo se od ducha, aby se stalo *duchaprázdným* (což se mu podařilo, ještě než tu byly hory). „Blahoslavení chudí duchem, nebo jejich jest království nebeské." Svatý Max dovršil chudobu ducha a ve své veliké radosti se tím dokonce honosí před Hospodinem.

Duchaprázdný svatý Max věří ve fantastické plynné útvary křesťanů, vznikající z rozkladu starého světa. Starý křesťan neměl na tomto světě nic, co by mu náleželo, proto se spokojil s tím, že si představoval, co mu bude náležet, až přijde do nebe, a stačil mu tento božský titul. Místo aby mu svět byl vlastnictvím lidu, ocejchoval sám sebe i společenství svých nuzáckých druhů za „lid získaný" (1. Petrova 2, 9). Křesťanská představa o světě je podle „Stirnera" skutečně svět, v nějž starý svět vyúsťuje, ačkoli je to přece nanejvýš svět domnění, fantasií, kde svět starých představ vyúsťuje v svět, v němž křesťan ve své víře dokáže i hory přenášet, v němž si může připadat silný a může si razit cestu kupředu, kde „přestane působit mechanický náraz". Protože u „Stirnera" už nejsou lidé určováni vnějším světem, ani už je neponouká mechanický náraz potřeb, aby vyráběli, protože tu vůbec mechanický náraz a tím

i pohlavní akt ztratil svůj účinek, proto patrně jen zázrakem nepřestali existovat. Pro takové „stirnerovsky" plynaté německé krasoduchy a školomety je ovšem mnohem snadnější, když místo aby vyložili, jak se přetvářely skutečné vlastnické a výrobní vztahy starého světa, spokojují se s křesťanskou fantasií vlastnictví, která ve skutečnosti není nic než vlastnictví křesťanské fantasie.

Týž prvotní křesťan, kterému, jak se domnívá Jacques le bonhomme, náležel starý svět, byl ve skutečnosti většinou majetkem světa vlastníků, byl otrokem a mohlo se s ním čachrovat. Ale „Stirner", spokojený se svou konstrukcí, jásá nezadržitelně dál.

„Je dobyto prvního vlastnictví, první svrchovanosti!" (Str. 124.)

Stejným způsobem Stirnerův egoismus dosahuje vlastnictví a svrchovanosti i dále a dobývá „naprostá vítězství". V theologickém vztahu prvotního křesťana k starému světu je vzorně a příkladně dovršeno všechno jeho vlastnictví a všechna jeho svrchovanost.

Toto vlastnictví křesťana je motivováno takto:

„Svět je zbaven božství, ...stal se prozaickým, je Mým vlastnictvím, kterým Já nakládám, jak se Mi (totiž duchu) zlíbí." (Str. 124.)

To znamená: Svět byl zbaven božství, tj. pro Mé vlastní vědomí byl zbaven Mých fantasií, stal se prozaickým, staví se tedy ke mně prozaicky a nakládá se mnou prozaicky jak chce, rozhodně ne s ohledem na mne. Nehledě k tomu, že si tu „Stirner" opravdu myslí, že ve starověku neexistoval prozaický svět a že božské sídlilo ve světě, zkresluje dokonce i křesťanskou představu, která ustavičně běduje nad svou nemohoucností vůči světu a své vítězství nad světem, které existuje *v* její fantasii, vykládá zase jen jako vítězství pomyslné, protože je přesunuje na den posledního soudu. Teprve když skutečná světská moc uchvátila křesťanství a využívala ho pro sebe, což samozřejmě znamenalo, že už nebylo odvráceno od světa, mohlo si křesťanství domýšlet, že mu náleží svět. Vztah křesťana k starému světu je u svatého Maxe stejně nesprávný jako vztah jinocha k „světu dítěte"; egoista se tu staví k světu křesťana právě tak, jako se staví muž k světu jinocha.

Křesťan teď už také nemusí udělat nic jiného, než aby se co

nejrychleji oprostil od ducha a aby poznal, že svět ducha je marnost, jako to už udělal u světa věcí — aby pak i se světem ducha mohl „nakládat, jak se mu zlíbí", čímž se stane dovršeným křesťanem, egoistou. Vztah křesťana k starému světu podává tedy návod, jak se má egoista chovat k novému světu. Příprava k této duchaprázdnosti, k této oproštěnosti od ducha byla obsahem života, který trval „téměř po dva tisíce let"; v hlavních fázích se ovšem tento život odehrává jen v Německu.

„*V mnoha obměnách* se *časem* z ducha svatého stala absolutní idea, která se zase v *rozličných odrazech* rozdělila na různé ideje, jako je láska k lidem, občanská ctnost, rozumnost atd." (Str. 125, 126.)

Německý pecivál tu zase všechno převrací. Ideje lásky k lidem atd., mince, jejichž obraz byl už úplně otřelý, zvláště proto, že v osmnáctém století šly z ruky do ruky, přetavil Hegel v sublimát absolutní ideje, jenže ani v tomto novém ražení se jim nepodařilo, aby je cizina uznala za hodnotnou měnu, stejně jako tomu bylo s pruskými papírovými penězi.

Z toho vyplývá tento závěr, s kterým jsme se u Stirnerova názoru na dějiny už mnohokrát setkali: „Všude mají rozhodovat pojmy, pojmy mají usměrňovat život, pojmy mají vládnout. To je náboženský svět, kterému dal Hegel systematický výraz" (str. 126), a který náš dobromyslný poctivec pokládá mylně za skutečný svět, takže na další stránce [127] může říci: „Nyní ve světě nevládne nic než duch." Protože už zabředl do tohoto světa bludů, staví teď také na str. 128 nejprve „oltář", a pak „kolem tohoto oltáře" „klene chrám", církev, jejíž „zdivo" má asi nožičky, protože se „stále rozestupuje do šíře". „Brzy ten chrám obepne celou zem"; on, Jedinec, a Szeliga, jeho sluha, stojí venku, „plouží se kolem těchto zdí a jsou hnáni až na samý okraj"; „s výkřiky sžíravého hladu" volá svatý Max na svého sluhu: „Ještě krok, a svět svátosti zvítězí." Zčistajasna „*klesá*" Szeliga „do [nejzazší] propasti", která je nad ním — spisovatelský zázrak. Protože totiž Země je koule, může být propast, jakmile církev obepne celou zem, jen nad Szeligou. Tak autor staví vzhůru nohama zákony tíže, po zadku vystupuje na nebesa, a tím zjednává vážnost „jedinečné" přírodní vědě, což je proň tím snadnější, že podle str. 126 „povaha věci a pojem vztahu"

jsou „Stirnerovi" lhostejné, nejsou mu „vodítkem, jak se chovat k takové věci a jak usuzovat na takový pojem", a „vztah, do něhož" Szeliga „vstoupil" s přitažlivostí, „je sám jedinečný" Szeligovou „jedinečností" a rozhodně „nezávisí" na povaze přitažlivosti anebo na tom, „do jaké rubriky jej zařadí druzí", např. přírodovědci. Mimoto si „Stirner" nakonec zakazuje, aby Szeligovo „jednání oddělovali od skutečného" Szeligy „a aby je oceňovali podle lidské hodnoty".

Svatý Max tedy nejprve opatřil svému věrnému služebníkovi takovýto slušný příbytek *v* nebi, a pak přistupuje k tomu, co ho vlastně trápí. Na str. 95 objevil, že dokonce i „šibenice" má prý „nádech svátosti"; „člověka mrazí při pomyšlení, že by se jí měl dotknout, tkví v tom cosi nepříjemného, tj. nezvyklého, neosobního, nevhodného". Aby odstranil tuto neosobnost šibenice, dělá z ní svou vlastní, osobitou šibenici, což může provést jen tak, že se na ni pověsí. Lev z kmene Judova[82] přináší egoismu i tuto poslední oběť. Zbožný křesťan bere na sebe kříž, ne kvůli kříži, nýbrž aby vykoupil lidi z jejich bezbožnosti; bezbožný křesťan věší sám sebe na šibenici, aby vykoupil šibenici z její posvátnosti nebo aby sám sebe zbavil neosobnosti šibenice.

*

„Je dosaženo první svrchovanosti, prvního vlastnictví, je vydobyto první naprosté vítězství!" Svatý bojovník teď překonal dějiny, proměnil je v myšlenky, v čisté myšlenky, které jsou výlučně myšlenkami, a v soudný den proti němu stojí jen vojsko myšlenek. Tak on, svatý Max, který si teď vzal „šibenici" na hřbet jako osel kříž, a Szeliga, jeho sluha, který, přivítán v nebi kopanci, kráčí zase se sklopenou hlavou po boku svého pána, táhnou do boje proti tomuto vojsku myšlenek nebo spíše jen proti svatozáři těchto myšlenek. Tentokrát se ujímá boje proti svátosti Sancho Panza, plný mravních naučení, zásad a průpovídek, kdežto Don Quijote vystupuje jako jeho zbožný a věrný sluha. Počestný Sancho bojuje stejně statečně jako kdysi caballero Manchego*, a stejně jako tento

* — rytíř z Manchy, tj. Don Quijote. *(Pozn. red.)*

rytíř si nedává ujít touž chybu, když několikrát pokládá stáda mongolských skopců za hejno přízraků. Otylá Maritornes se „v mnoha obměnách časem svými rozličnými odrazy" proměňuje v nevinnou berlínskou švadlenku, která hyne bledničkou, nad čímž svatý Sancho pěje elegii — kterážto elegie dovedla všechny referendáře a gardové poručíky k Rabelaisově zásadě, že „poklopec jest první částí brnění mezi válečníky"[83], kteří táhnou osvobodit svět.

Sancho Panza koná své hrdinské činy tak, že *poznává* celé to vojsko myšlenek, které proti němu stojí, v jeho nicotnosti a jalovosti. Celá velká akce se omezuje na pouhé poznávání, které až do soudného dne na ničem nic nezmění, jen svou představu, a to ani ne představu věcí, nýbrž jen představu filosofických frází o věcech.

Byli tu staří jakožto dítě, černoch, černošští Kavkazané, zvíře, katolíci, anglická filosofie, nevzdělanci, nehegelovci, svět věcí, realističtí, byli tu noví jakožto jinoch, Mongol, mongolovití Kavkazané, člověk, protestanti, německá filosofie, vzdělanci, hegelovci, svět myšlenek, idealističtí, stalo se všechno, o čem od věčnosti rozhodla rada strážců, a teď se tedy konečně naplnil čas. Jejich negativní jednota, která už vystoupila v podobě muže, Kavkazana, kavkazského Kavkazana, dovršeného křesťana, v podobě služebníka, viděna „dosud jen zrcadlem v záhadách" (1. Kor. 13, 12), může nyní, po Stirnerově křížové cestě a jeho smrti na šibenici, po zářném Szeligově nanebevstoupení, vracejíc se k nejjednoduššímu pojmenování, objevit se v celé slávě v oblacích nebes u veliké síle a skvělosti. „Nyní je tedy řečeno": Co bylo dříve „se" (srov. Ek. St. zákona), stává se teď „*Já*" — negativní jednotou realismu a idealismu, světa věcí a světa ducha. U Schellinga se říká této jednotě realismu a idealismu „indiferentnost", neboli přeloženo do berlínštiny: Jleichjiltigkeit*; u Hegela se stává negativní jednotou, v níž se oba prvky ruší; svatý Max, který jako dobrý německý spekulant ještě pořád nemůže zapomenout na „jednotu protikladů", není s tím spokojen, chce mít před sebou tuto jednotu v podobě „tělesného, živého individua", „celého chlapíka", a k tomu mu napomohl Feuerbach ve sborníku „Anekdota" a ve „Filosofii budouc-

* Gleichgültigkeit, tj. lhostejnost, netečnost. *(Pozn. red.)*

nosti". Tímto Stirnerovým „Já", které se objevuje, když je dosavadní svět tentam, není tedy „tělesné individuum", nýbrž jakási kategorie, vykonstruovaná Hegelovou metodou podpíranou přístavky; další „bleší skoky" této kategorie budeme sledovat v Novém zákoně. Zde už jen poznamenáváme, že toto Já vzniká konec konců tím, že si dělá o světě křesťana tytéž mylné představy jako křesťan o světě věcí. Jako si křesťan osvojuje svět věcí tím, že si „bere do hlavy" všelijaké fantasie, tak si „Já" osvojuje křesťanský svět, svět myšlenek s pomocí spousty fantastických domnění o tomto světě. Co si křesťan domýšlí o svém vztahu k světu, to mu „Stirner" věří, shledává, že se to osvědčuje, a dobromyslně ho v tom napodobuje.

„Protož za to máme, že člověk bývá spravedliv učiněn *vírou bez skutků*." (Římanům 3, 28.)

Hegel, jemuž se nový svět také rozplynul ve svět abstraktních myšlenek, určuje úkol nového filosofa v protikladu ke starému v tom smyslu, že, místo aby se osvobozoval od „přirozeného vědomí" a „očišťoval jednotlivce od bezprostředního smyslového způsobu a dělal z něho myšlenou a myslící substanci" (ducha), jako to dělali staří — má „rušit pevné, určité, ustálené myšlenky". Tento úkol, dodává, plní „dialektika". „Phänomenologie" [„Fenomenologie"], str. 26, 27. „Stirner" se od Hegela liší v tom, že provádí totéž bez dialektiky.

6. Svobodní

Co tu pohledávají „svobodní", vysvětluje Ekonomie Starého zákona. Nemůžeme za to, že „Já", k němuž jsme se už tolik přiblížili, ztrácí se nám teď zase v pozadí. Vůbec není naší vinou, že jsme nepřešli k Já hned od 20. str. „Knihy".

A. Politický liberalismus

Klíčem ke kritice liberalismu, kterou provedl svatý Max a jeho předchůdci, jsou dějiny německého měšťáctva. Všimněme si několika momentů těchto dějin od francouzské revoluce.

Situace Německa koncem minulého století se dokonale obráží

v Kantově „Kritice praktického rozumu“[84]. Zatímco francouzská buržoasie se nejúžasnější revolucí dějin dostala k moci a dobývala evropskou pevninu, zatímco anglická buržoasie, politicky již emancipovaná, revolucionovala průmysl a podmaňovala si politicky Indii a obchodně celý ostatní svět, zmohli se nemohoucí němečtí měšťáci jen na „dobrou vůli“. Kant se spokojoval s pouhou „dobrou vůlí“, i když nevede vůbec k žádnému výsledku, a *uskutečnění* této dobré vůle, soulad mezi ní a potřebami a žádostmi jednotlivců kladl do *onoho světa*. Tato Kantova dobrá vůle je v naprostém souhlase s nemohoucností, stísněností a ubohostí německých měšťáků, jejichž malicherné zájmy se nikdy nedokázaly rozvinout ve společné, národní zájmy jedné třídy, a proto tyto měšťáky ustavičně vykořisťovali buržoové všech ostatních národů. Těmto malicherným lokálním zájmům odpovídala jednak skutečná lokální a provinciální omezenost, jednak kosmopolitická nadutost německých měšťáků. Vůbec německý vývoj od reformace úplně zmaloměšťáčtěl. Stará feudální šlechta byla většinou zničena za selských válek; co zbylo, byla buďto knížátka podřízená přímo říšské pravomoci, která si pozvolna získávala poměrnou nezávislost a napodobovala absolutní monarchii v krajně malinkém a maloměstském měřítku, anebo drobnější statkáři, kteří svou trochu jmění zčásti promarnili na svých malých usedlostech a pak byli živi z malých funkcí v malých armádách a ve vládních kancelářích — anebo krautjunkeři, kteří žili tak, že by se byl za to hanbil i nejskromnější anglický squire* nebo francouzský gentilhomme de province*. Pole byla obdělávána takovým způsobem, že to nebyla ani parcelace, ani pěstování ve velkém, a tak rolníci, i když nepřestávali být v poddanství a byli i nadále zatíženi robotou, přesto nikdy neusilovali o své osvobození, jednak proto, že sám tento způsob hospodaření nedovoloval, aby vznikla aktivní revoluční třída, jednak také proto, že jí nestála po boku revoluční buržoasie, která by takové rolnické třídě odpovídala.

Co se týče měšťáků, můžeme tu upozornit jen na několik příznačných momentů. Je příznačné, že rukodělné zpracovávání lnu, tj. průmysl založený na kolovratu a ručním stavu, nabýval v Ně-

* — venkovský šlechtic. *(Pozn. red.)*

mecku jakéhosi významu právě v době, kdy v Anglii zatlačovaly stroje tyto neohrabané nástroje. Nejpříznačnější je postavení německé buržoasie vůči *Holandsku*. Holandsko, jediná část Hansy, která dosáhla obchodního významu, se odtrhlo, odřízlo Německo až na dva přístavy (Hamburk a Brémy) od světového obchodu a ovládalo od té doby celý německý obchod. Němečtí měšťáci byli tak nemohoucí, že nedovedli zabránit, aby je Holandsko nevykořisťovalo. Buržoasie malého Holandska se svými vyspělými třídními zájmy byla mocnější než mnohem početnější měšťáci Německa se svou nevšímavostí a se svými roztříštěnými malichernými zájmy. Roztříštěnosti zájmů odpovídala roztříštěnost politické organisace, malá knížectví a svobodná říšská města. Kde by se byla vzala *politická* koncentrace v zemi, které chyběly všechny *hospodářské* podmínky takové koncentrace? Nemohoucnost každé jednotlivé oblasti života (nedá se hovořit ani o stavech, ani o třídách, nýbrž leda o bývalých stavech a o nezrozených třídách) nedovolovala ani jediné, aby si vydobyla výhradní panství. Z toho nutně vyplynulo, že v údobí absolutní monarchie, která zde existovala v nejzakrnělejší, polopatriarchální formě, nabyla zvláštní oblast, které dělbou práce připadla správa veřejných zájmů, neúměrné nezávislosti, která pokročila ještě dále v novodobé byrokracii. Tak se stát ustavil jako zdánlivě samostatná moc, a podnes si v Německu udržel toto postavení, které v jiných zemích bylo jen dočasné — jen přechodným stupněm. Z tohoto postavení státu vyplývá jednak počestné úřednické povědomí, které jinde nikdy neexistovalo, jednak všechny ty iluse o státě, rozšířené v Německu, např. zdánlivá nezávislost, jakou tu mají teoretikové vůči občanům — zdánlivý rozpor mezi formou, s níž tito teoretikové vyslovují zájmy občanů, a samými těmito zájmy.

Charakteristickou formu, jaké nabyl v Německu francouzský liberalismus, založený na skutečných třídních zájmech, nacházíme zase u Kanta. Kant ani němečtí měšťáci, jichž byl shovívavým mluvčím, nepostřehli, že podkladem těchto teoretických myšlenek buržoů byly materiální zájmy a *vůle* podmiňovaná a určovaná vztahy v materiální výrobě; proto odděloval tento teoretický výraz od zájmů, které tento výraz vyjadřuje, z materiálně motivovaných

určení vůle francouzské buržoasie udělal *čistá* samostatná určení *„svobodné vůle"*, vůle o sobě a pro sebe, lidské vůle, a tak proměnil tuto vůli v čistě ideologická určení pojmů a v mravní postuláty. Němečtí maloměšťáci se proto také zalekli tohoto rozhodného buržoasního liberalismu, jakmile se prakticky projevil v hrůzovládě i v nestoudném buržoasním zisku.

Za Napoleonovy vlády rozvíjeli němečtí měšťáci ještě víc své malé čachry a velké iluse. O duchu čachrářství, jaký tehdy panoval v Německu, se může svatý Sancho dovědět mj. u Jeana Paula, abychom tu uvedli beletristické prameny, které jsou mu jedině přístupné. Němečtí měšťáci, kteří spílali Napoleonovi, protože je nutil pít cikorku a rušil jejich obecný klid ubytováváním vojáků a sepisováním odvedenců, soustředili všechnu svou mravní zlobu na něho a všechen svůj obdiv na Anglii; a zatím jim Napoleon nesmírně posloužil tím, že vyčistil německý Augiášův chlév a zřídil civilisované komunikace, kdežto Angličané čekali jen na příležitost, aby je mohli à tort et à travers* vykořisťovat. Stejně maloměšťácky si němečtí panovníci namlouvali, že bojují za princip legitimity a proti revoluci, kdežto ve skutečnosti byli jen placenými žoldnéři anglických buržoů. Za těchto všeobecných ilusí bylo docela v pořádku, že ilusorně privilegované stavy, ideologové, školometi, studenti, členové „spolku ctnosti"[85] řečňovali jeden přes druhého a dávali všeobecnému fantazírování a nevšímavosti přiléhavý nabubřelý výraz.

Červnová revoluce — uvádíme tu jen zběžně několik hlavních bodů, a proto vynecháváme, co se mezitím událo — způsobila, že politické formy, odpovídající vyspělé buržoasii, dostali Němci zvenčí. Protože hospodářské poměry v Německu nedosahovaly tehdy ani zdaleka takového stupně vývoje, jakému odpovídaly tyto politické formy, přijali měšťáci tyto formy jen jako abstraktní ideje, jako samy o sobě platné principy, jako zbožná přání a fráze, jako Kantova sebeurčení vůle a lidí, jak mají vypadat. Stavěli se k nim proto mnohem mravněji a nezaujatěji než jiné národy; tj. uplatňovali krajně svéráznou omezenost a zůstávali se všemi svými snahami na suchu.

* — o překot, jak to jen šlo. *(Pozn. red.)*

Konkurence ciziny se však stále více zostřovala a ukazovalo se stále zřetelněji, že Německo už nemůže stát stranou světových styků; tyto okolnosti si nakonec vynutily, že roztříštěné lokální zájmy se v Německu semkly v jakousi pospolitost. Němečtí měšťáci začínali, zejména od roku 1840, pomýšlet na to, jak by zajistili tyto společné zájmy; stali se z nich národovci a liberálové a požadovali ochranná cla a ústavy. Jsou tedy dnes bezmála tak daleko, jako francouzští buržoové roku 1789.

Jestliže někdo, jako berlínští ideologové, posuzuje liberalismus a stát z omezeného hlediska německých lokálních dojmů, anebo omezuje-li se dokonce na kritiku ilusí německých měšťáků o liberalismu, místo aby chápal liberalismus v souvislosti se skutečnými zájmy, z nichž vznikl a v souvislosti s nimiž jedině skutečně existuje, dospěje samozřejmě ke krajně pošetilým výsledkům. Jak jsme viděli, je tento německý liberalismus, podle toho, jak se až dodnes projevil, už ve své populární formě blouzněním, ideologií o *skutečném* liberalismu. Jak je tedy snadné proměnit jeho obsah úplně ve filosofii, v čistá určení pojmů, v „rozumové poznání"! Má-li tedy někdo tak nehoráznou smůlu, že dokonce i zdomácnělý liberalismus zná jen v sublimované podobě, jakou mu dal Hegel a školometi závislí na Hegelovi, dojde k závěrům, které patří jen a jen do říše svátosti. Sancho nám o tom podá smutný příklad.

„V poslední době se" v aktivním světě „tolik mluvilo o" panství buržoů, „že není divu, pronikla-li o tom zvěst", už jen zásluhou L. Blanca v překladu berlínského Buhla[86] atd., „i do Berlína" a tam upoutala pozornost dobrosrdečných školometů (Wigand, str. 190). Jenže se nedá říci, že by se metoda, jak si „Stirner" osvojuje obecně běžné představy, „ustálila na nějakém obzvláště plodném a výhodném postupu" (Wigand, tamtéž), což vysvitlo už z toho, jak čerpá z Hegela, o čemž se teď dále přesvědčíme.

Našemu školometovi neušlo, že v poslední době byli liberálové ztotožňováni s buržoy. Protože svatý Max ztotožňuje buržoy s dobrými občany, s německými občánky, nechápe to, co pochytil z ústního podání, tak, jaké to skutečně je a jak to vyslovili všichni povolaní autoři — totiž tak, že liberální fráze jsou idealistickým výrazem reálných zájmů buržoasie, nýbrž opačně, že posledním

cílem měšťáka je, aby se stal dokonalým liberálem, státním občanem. Pro něho bourgeois není pravdivým obsahem pojmu citoyen, pro něj je citoyen pravdivým obsahem pojmu bourgeois. Toto stejně posvátné jako německé pojetí dospívá až tam, že se nám na str. 130 „občanstvo" (čti panství buržoasie) mění v „*myšlenku*, nic než myšlenku", a „stát" tu vystupuje jako „opravdový člověk", který jednotlivým měšťákům udílí „lidskými právy" práva „Člověka", pravé posvěcení — a to všechno vykládá autor potom, co iluse o státě a lidských právech byly už sdostatek odhaleny v „Deutsch-Französische Jahrbücher"*, kteréžto skutečnosti si svatý Max konečně všiml anno 1845 v „apologetickém komentáři". Pak tedy tím, že odděluje měšťáka jakožto liberála od měšťáka jakožto empirického měšťáka, může ho proměnit ve svatého liberála, tak jako promčňuje stát ve „svátost" a měšťákův vztah k novodobému státu ve vztah posvátný, v *kult* (str. 131), čímž už vlastně skončil svou kritiku politického liberalismu. Udělal z něho „svátost".**

Podáme tu několik příkladů, jak svatý Max šperkuje toto své vlastnictví historickými arabeskami. Používá k tomu francouzské revoluce, a proto uzavřel smlouvu se svatým Brunem, podle níž mu tento jeho zprostředkovatel v oboru historie poskytl několik údajů.

S pomocí několika slov, která pronesl Bailly a která zase dodaly „Denkwürdigkeiten" [„Pamětihodnosti"] svatého Bruna, „dospívají" svoláním generálních stavů „dosavadní poddaní k uvědomění, že jsou vlastníky" (str. 132). Obráceně, mon brave***, dosavadní vlastníci osvědčují své uvědomění tím, že už nejsou poddanými — uvědomění, k němuž se dospělo už dávno, např. u fysiokratů, a v polemice proti buržoům u Lingueta, ve spise „Théorie des lois civiles" [„Teorie občanských zákonů"], 1767, u Merciera, Mablyho,

* *Marxova a Engelsova poznámka:* V „Deutsch-Französische Jahrbücher", jak vyplývalo ze souvislosti, to bylo provedeno jen vzhledem k lidským právům francouzské revoluce. S celým tímto pojetím, které chápe konkurenci jako „lidská práva", je ostatně možno setkat se už o sto let dříve u představitelů buržoasie. (John Hampden, Petty, Boisguillebert, Child atd.) O vztahu teoretických liberálů k měšťákům srovnej výše, kde se mluví o vztahu ideologů určité třídy k této třídě samé.

** *Dále je v rukopise proškrtnuto:* všechna kritika „dosahuje svého posledního záměru" a všechny krávy se stávají černé, čímž zároveň doznává, že nic neví o *skutečné* základně a o skutečném obsahu panství buržoasie.

*** — drahý příteli. *(Pozn. red.)*

vůbec ve spisech proti fysiokratům. Tento smysl také rozpoznali hned na počátku revoluce, např. Brissot, Fauchet, Marat, členové Cercle social[87] a všichni Lafayettovi demokratičtí odpůrci. Kdyby byl svatý Max pojal věc tak, jak se udála nezávisle na jeho zprostředkovateli v oboru historie, nebyl by se divil, že „Baillyho slova *znějí* ovšem tak, [jako by teď byl vlastníkem každý...“]

[„Stirner“ si myslí, že „pro ‚dobré občany‘] může být lhostejné, [kdo chrání je] a jejich zásady, zda je to absolutní nebo konstituční král, republika atd.“ — „Dobrým občanům“, kteří v některém berlínském hostinci popíjejí pokojně světlé pivo, je to ovšem „fuk“; ale vůbec to není jedno historickým měšťákům. „Dobrý občan“ „Stirner“ se tu zase mylně domnívá, jako vůbec v celé této kapitole, že francouzští, američtí a angličtí měšťáci jsou dobří berlínští fotři, pijáci světlého piva. Citovaná věta zní, přeložena z podoby politické iluse do dobré němčiny: Měšťákům „může být lhostejné“, vládnou-li neomezeně nebo vyrovnají-li se jiné třídy jejich politické a hospodářské moci. Svatý Max si myslí, že absolutní král nebo vůbec někdo jiný *může* měšťáky chránit zrovna tak dobře jako oni chrání sami sebe. A dokonce i „jejich zásady“, které záleží v tom, aby moc státu byla podřízena heslu: chacun pour soi, chacun chez soi*, aby bylo státní moci využito pro toto heslo — to prý by dokázal nějaký „absolutní král“! Jen ať nám svatý Max řekne, která je to zem, kde za vyspělých obchodních a průmyslových vztahů, při velké konkurenci potřebují měšťáci „absolutního krále“, aby je chránil.

„Stirner“ z měšťáků, zaujímajících své místo v dějinách, udělal německé šosáky, kteří vypadli z dějin, a pak už ovšem ani nemusí znát jiné měšťáky než „blahobytné občany a věrné úředníky“ (!!) — dva přízraky, které je možno spatřit jen na „posvátné“ německé půdě — a stačí mu, když celou třídu chápe zkrátka jako „poslušné služebníky“ (str. 138). Měl by se někdy podívat, jak vypadají tihle poslušní služebníci na burse v Londýně, v Manchesteru, v New Yorku a v Paříži. Svatý Max už je v ráži, a tak teď může také dovršit míru a uvěřit omezenému teoretikovi z „Jedenadvaceti archů“, že prý „liberalismus je rozumové poznání aplikované na

* — každý pro sebe, každý u sebe (doma). *(Pozn. red.)*

naše nynější poměry"[88], a prohlásit, že „liberálové jsou horlitelé pro rozum". Z těchto [...] frází je vidět, jak málo se Němci vzpamatovali ze svých prvních ilusí o liberalismu. „Abraham, když již všecka naděje pominula, přece v naději uvěřil — proto mu ta víra byla přičtena za spravedlnost." (Řím. 4, 18 a 22.)

„Stát dobře platí, aby jeho dobří občané mohli bez nebezpečí platit špatně; zajišťuje si své služebníky, z nichž pro dobré občany vytváří obrannou sílu, policii, a to tím, že jim dobře platí; a dobří občané mu rádi platí vysoké dávky, aby tím méně platili svým dělníkům." (Str. 152.)

Správně má být: Měšťáci platí dobře svému státu a zařizují si to tak, že platí národ, aby mohli bez nebezpečí platit špatně; dobrými platy si v služebnících státu zajišťují obrannou sílu, policii; rádi platí vysoké dávky a zařizují si to tak, že je platí národ, aby to, co zaplatili, mohli zase bez nebezpečí uložit svým dělníkům jako dávku (strhnout jim to ze mzdy). „Stirner" tu dochází k novému ekonomickému objevu, že mzda je dávka, daň, kterou měšťák platí proletáři, kdežto ostatní, obyčejní, světští ekonomové chápou daně jako dávku, kterou proletář platí měšťákovi.

Od svaté buržoasie přechází pak náš svatý církevní otec k stirnerovskému „jedinečnému" proletariátu (str. 148). Ten se skládá z „průmyslových dobrodruhů, nevěstek, zlodějů, lupičů a vrahů, hráčů, nemajetných lidí bez postavení, větroplachů" (tamtéž). Ti všichni jsou „nebezpečný proletariát" a na chvilku se redukují na „jednotlivé křiklouny", pak jsou to nakonec „trhani", jejichž dovršeným výrazem jsou „trhani *ducha*", kteří „nesetrvávají v mezích umírněného způsobu myšlení". — — „*Tak široký smysl* má tak zvaný proletariát nebo" (per appos.) „chudina!" (Str. 159.)*

Proletariát je na str. 151 „naopak vysáván státem". Celý proletariát se tedy skládá ze zruinovaných měšťáků a zruinovaných proletářů, ze souboru *trhanů*; jenže tito *trhani* existovali ve všech dobách, a když zanikl středověk, začali existovat *jako masa*, ještě než začal masově vznikat obyčejný, světský proletariát, jak by se svatý Max mohl přesvědčit z anglického a francouzského zákonodárství a z literatury těchto zemí. Náš svatý si představuje proletariát úplně stejně jako „dobří blahobytní občané" a zejména jako

* Stránka je udána chybně. Správně má být 149. *(Pozn. čes. red.)*

„věrní úředníci". V důsledku toho také ztotožňuje proletariát s chudinou, zatímco chudina znamená jen postavení zruinovaného proletariátu, poslední stupeň, na jaký klesá proletář, který se už nedovede bránit tlaku buržoasie, a jen proletář, který už ztratil jakoukoli energii, je pauper. Srov. Sismondi, Wade[89] atd. „Stirnera" a jeho kumpány by například za určitých okolností mohli proletáři pokládat za paupery, ale nikdy ne za proletáře.

To jsou „osobité" představy svatého Maxe o buržoasii a proletariátu. Ale protože s těmito pomyslnými představami o liberalismu, o dobrých občanech a o trhanech samozřejmě nikam nedošel, vidí, že k tomu, aby dokázal přejít ke komunismu, bude muset začít mluvit i o skutečných obyčejných měšťácích a proletářích, pokud o nich z doslechu něco ví. Činí tak na str. 151 a 152, kde se lumpenproletariát mění v „pracující", v „dělníky", v obyčejné proletáře a měšťáci „časem" „tu a tam" procházejí řadou „všelijakých obměn" a „rozličných odrazů". Na jedné řádce stojí psáno: „*Majetní vládnou*" — světští měšťáci; o šest řádek dále: „Měšťák je tím, čím je z milosti státu" — svatí měšťáci; zase o šest řádek dále: „stát je status buržoasie" — světští měšťáci; to se vykládá v tom smyslu, že „stát" „majetným" „jejich majetek" „propůjčuje" a že „peníze a majetek" „kapitalistů" — jsou takovým „majetkem státu", který stát „propůjčil" — svatí měšťáci. Nakonec se pak tento všemohoucí stát zase proměňuje v „stát majetných", tedy světských měšťáků, a s tím pak souhlasí pozdější místo: „Revolucí se *buržoasie* stala *všemohoucí*." (Str. 156.) Tyto „příšerné" rozpory „trýznící duši" by byl nikdy nesvedl dokonce ani svatý Max, alespoň by si byl nikdy netroufal vystoupit s nimi na veřejnost, kdyby mu nebylo pomohlo německé slovo „Bürger", které může vykládat jak chce, jednou jako „citoyen", podruhé jako „bourgeois", nebo jako německý výraz „guter Bürger".

Než půjdeme dál, musíme ještě konstatovat dva velké objevy z politické ekonomie, které náš dobrák „odhaluje" „v poklidu mysli" a které mají s „potěšením jinocha" ze str. 17 společné to, že jsou to rovněž „čisté myšlenky".

Na str. 150 se všechen zlořád nynějších sociálních vztahů redukuje na to, že „měšťáci i dělníci věří v ‚pravdu' peněz". Jacques

le bonhomme se tu mylně domnívá, že to závisí na „měšťácích" a „dělnících", kteří jsou rozseti po všech civilisovaných státech světa, aby jednoho dne zrána zčistajasna protokolárně prohlásili, že už „nevěří" v „pravdu peněz", myslí si dokonce, že by se tím, je-li tento nesmysl možný, něčeho dosáhlo. Myslí si, že „pravdu peněz" může odstranit kterýkoli berlínský literát zrovna tak, jako ve své hlavě odstraňuje „pravdu" boha nebo Hegelovy filosofie. Že jsou peníze nutným produktem určitých vztahů ve výrobě a v stycích a že zůstanou „pravdou", dokud existují tyto vztahy, to se samozřejmě vůbec netýká takového svatého, jako je svatý Max, který vzhlíží k nebesům a obrací se k všednímu, světskému světu svou světskou zadní částí.

K druhému objevu dochází autor na str. 152, a tento objev má asi takový smysl, že „dělník nemůže zhodnotit svou práci", protože „padá do rukou" „těch", kterým byl „propůjčen nějaký majetek státu". To je jen další výklad již dříve citované věty ze str. 151, že dělník je vysáván státem. Při tomhle se každý hned „prostě zamyslí" — že to neudělal „Stirner", není „divu" — jak to, že stát nemohl „propůjčit" nějaký „majetek státu" i „dělníkům". Kdyby si byl svatý Max položil tuto otázku, byl by si patrně ušetřil svou konstrukci „posvátného" občanství, protože pak by nutně viděl, jaký je za našich časů vztah majetných k státu.

S pomocí protikladu buržoasie a proletariátu — tohle ví dokonce i „Stirner" — se dochází ke komunismu. Ale *jen* „Stirner" ví, *jak* se k němu dojde.

„Pracující mají v rukou nesmírnou moc — — *stačilo* by, aby zastavili práci a aby výsledky práce *považovali* za své a jako takových jich užívali. To je smyslem *tu a tam* se objevujících nepokojů pracujících." (Str. 153.)

Nepokoje pracujících, proti nimž musel být už za byzantského císaře Zenona vydán zákon (Zeno, de novis operibus constitutio*), které se „objevily" ve 14. století jako jacquerie a povstání Wata Tylera, roku 1518 jako evil May-day[90] v Londýně a roku 1549 jako veliké povstání koželuha Ketta[91], nepokoje, které pak daly podnět, aby byl vydán zákon čís. 2 a 3 Eduarda VI., zákon čís. 15 a mnoho podobných výnosů parlamentů, nepokoje, k nimž brzy nato došlo

* Ustanovení o nových pracích. *(Pozn. red.)*

v letech 1640 a 1659 (osm povstání v jednom roce) v Paříži a které se už od čtrnáctého století zřejmě velmi často vyskytovaly ve Francii i v Anglii (soudě podle zákonů vydaných v té době) — ustavičná válka, kterou v Anglii od roku 1770 a ve Francii od revoluce vedou dělníci proti buržoům silou i lstí — to všechno existuje pro svatého Maxe jen „tu a tam", ve Slezsku, v poznaňské provincii, v Magdeburku a v Berlíně, „jak hlásí německé listy".

Jak si Jacques le bonhomme mylně představuje, existovaly by výsledky práce jako předmět „považování" a „užívání" pořád dál a nepřestaly by se vytvářet, i kdyby výrobci „zastavili práci".

Jak tomu bylo už s penězi, dělá tu náš dobrý občan zase z „pracujících", kteří jsou rozseti po celém civilisovaném světě, jakousi semknutou společnost, které stačí, aby se na něčem usnesla, a už se vysvobodí ze všech těžkostí. Svatý Max ovšem neví, že jen od roku 1830 došlo v Anglii k nejméně padesáti pokusům, že právě teď se podniká ještě jeden takový pokus, aby všichni dělníci v samotné Anglii byli soustředěni v jediném sdružení, a že krajně empirické důvody zabránily, aby se jakýkoli z těchto projektů zdařil. Neví, že i malý počet dělníků, kteří se sdruží a zastaví práci, vidí velmi brzy, že musí postupovat revolučně, což je fakt, o němž ho mohlo poučit anglické povstání roku 1842 a už dříve roku 1839 ve Walesu,[92] kdy se poprvé v širokém měřítku projevilo revoluční pobouření mezi dělnictvem ve „svatém měsíci", který byl proklamován zároveň s všeobecným ozbrojením lidu. Zde je zase vidět, jak se svatý Max všude snaží vnutit čtenáři svůj nesmysl jako „jedině pravý smysl" historických faktů, což se mu daří leda u jeho „Se" — historických faktů, „které u něho mají takový smysl, jaký jim přikládá, které tedy musí skončit v nesmyslu" (Wigand, str. 194). Ani jednomu proletáři ostatně nenapadá, aby šel k svatému Maxovi o radu, jaký „smysl" mají proletářská hnutí, nebo co by teď bylo třeba podniknout proti buržoasii.

Po tomto velikém tažení ustupuje náš svatý Sancho do závětří, kde ho očekává jeho Maritornes, a hlučně vytrubuje:

„Stát je založen na *otroctví práce*. Až bude *práce svobodná*, bude stát ztracen." (Str. 153.)

Novodobý stát, panství buržoasie, se zakládá na *svobodě práce*.

Vždyť svatý Max sám vyčetl, jako už tolikrát! ovšem hezky zkresleně! z „Deutsch-Französische Jahrbücher", že svoboda náboženství, státu, myšlení atd., tedy přece jen „občas" „snad" „třeba i" svoboda *práce* znamená svobodu ne pro mne, nýbrž jen pro jednoho z mých tyranů. Svoboda práce je svobodná konkurence pracujících mezi sebou. Svatý Max má velkou smůlu, v národní ekonomii právě tak jako *ve všech jiných* oblastech. Práce *je* svobodná ve všech civilisovaných zemích; nejde o to, aby byla práce osvobozena, nýbrž aby byla zrušena, překonána.

B. Komunismus

Svatý Max nazývá komunismus „sociálním liberalismem", protože jistě ví, jak špatnou pověst má slovo liberalismus u radikálů z roku 1842 i u berlínských svobodomyslníků,[93] kteří došli nejdále. Tato proměna mu dává zároveň příležitost i odvahu, aby „sociálním liberálům" podstrčil všelijaké výroky, které před „Stirnerem" ještě nikdo nevyslovil, a domnívá se, že vyvrátí-li tyto výroky, vyvrátí zároveň i *komunismus*.

Komunismus je tu překonáván řadou konstrukcí, jednak logických, jednak historických.

První logická konstrukce.

Protože „vidíme, jak z nás dělají služebníky egoistů", nemáme se sami „stát egoisty", nýbrž máme „raději znemožnit existenci egoistů. Udělejme z nich všech trhany, ať nikdo nic nemá, tak aby měli ‚všichni'. — Tak mluví sociálové. Kdo je tato osoba, které říkáte ‚všichni'? Je to ‚společnost'." (Str. 153.)

S pomocí několika uvozovek tu Sancho dělá ze „všech" jakousi osobu, společnost jakožto osobu, jakožto subjekt = posvátnou společnost, svátost. Nyní náš svatý ví, na čem je, a může spustit celý příval své nadšené horlivosti proti „svátosti", čímž je samozřejmě komunismus zničen.

„Není divu", že tu svatý Max „sociálům" zase podloudně přikládá *svůj* nesmysl, jako by to byl *jejich* smysl. Nejdříve ztotožňuje pojem *míti*, pokud jde o soukromého vlastníka, s pojmem *míti* vůbec. Místo aby zkoumal určité vztahy soukromého vlastnictví k výrobě,

místo aby uvažoval, „má"-li statkář, nebo rentiér, nebo obchodník, nebo továrník, nebo dělník — při čemž by se ukázalo, že „míti" znamená „míti" docela určitým způsobem, rozhodovat o cizí práci — místo toho dělá ze všech těchto vztahů „majetek".*

. . . . . .

. . . . . politický liberalismus, který z „národa" udělal nejvyššího vlastníka. Není už tedy vůbec třeba, aby komunismus „odstraňoval" nějaké „osobní vlastnictví", nýbrž nanejvýš aby vyrovnal rozdíly v rozdělení „propůjčených" částí obecného majetku, aby v tomto rozdělení zavedl „égalité". Pokud jde o společnost jako „nejvyššího vlastníka" a o „trhana", ať si svatý Max mj. přečte, co o tom říká „Égalitaire" z roku 1840:

„Společenské vlastnictví je protimluv, ale společenské bohatství je následek komunismu. Fourier říká nesčíslněkrát, na rozdíl od skromných buržoasních moralistů, že sociální zlo nespočívá v tom, že někteří mají příliš mnoho, nýbrž v tom, že všichni mají příliš málo", a proto také ohlašuje, „La fausse industrie" [„Chybný průmysl"], Paříž 1835, str. 410, „chudobu bohatých".

Totéž se říká v německém komunistickém časopise „Die Stimme des Volks" [„Hlas lidu"] na 14. str. 2. sešitu, který vyšel v Paříži už roku 1839, tedy před Weitlingovými „Zárukami"[94].

„Soukromé vlastnictví, tolik velebený, přičinlivý, poklidný, nevinný ‚soukromý výdělek' je zřejmě na újmu plnosti života."

Svatý Sancho tu pokládá za komunismus představu několika liberálů, kteří jsou na cestě ke komunismu, a formulace některých komunistů, vyjadřujících se z velmi praktických důvodů politickou formou.

Jakmile převedl vlastnictví na „společnost", stávají se proň všichni účastníci této společnosti nuzáky a trhany, ačkoli dokonce i v *jeho* představě o komunistickém uspořádání věcí „mají" „nejvyššího vlastníka". — Navrhuje-li blahovolně komunistům, aby slovo „trhan" povýšili na čestné oslovení, jako to revoluce učinila se slovem „občan", pak je to přesvědčivým dokladem, že si komunismus plete s něčím, co je už dávno totam. Revoluce sama „povýšila" název sans-culotte „na čestné oslovení", na rozdíl od „honnêtes

* Zde chybějí v rukopisu čtyři stránky, které obsahovaly dokončení „první logické konstrukce" a začátek „druhé logické konstrukce".

gens"*, které Stirner velmi chabě překládá jako „dobré občany". Toto činí svatý Sancho, aby se naplnila slova, kteráž stojí psána u proroka Merlina o třech tisících třech stech políčcích, které si sám musí dát ten muž, jenž přijíti má:

Es menester, que Sancho tu escudero
Se dé tres mil azotes, y tre cientos
En *ambas sus valientes posaderas*
Al aire descubiertas, y de modo
Que le escuezan, le amarguen y le enfaden.
(Don Quijote, tomo II, cap. 35.)**

Svatý Sancho konstatuje, že je-li „společnost povýšena na nejvyššího vlastníka", je to „v zájmu lidskosti druhá *loupež* vůči tomu, co je osobní" (str. 155), kdežto komunismus je jen loupež dovršená na „loupeži toho, co je osobní". „Protože např." svatý Sancho „s úplnou samozřejmostí pokládá loupež za zavrženíhodnou, je přesvědčen, že pranýřuje zároveň i" komunismus, „říká-li" svrchu uvedenou „větu". („Kniha", str. 102.) „Jestliže" „Stirner" „vytušil" v komunismu „dokonce i loupež, pak to v něm přece muselo vyvolat ‚hluboký odpor' a ‚spravedlivé rozhořčení'"! (Wig., str. 156.) Vyzýváme tu „Stirnera", aby nám jmenoval měšťáka, který psal o komunismu (nebo o chartismu) a nepronesl s velkým zanícením tuto pitomost. Na tom, co měšťák pokládá za „osobní", se komunismus ovšem „loupeže" dopustí.

První dodatek.

Str. 349. „Liberalismus ihned vystoupil s prohlášením, že k podstatě člověka náleží, aby byl nikoli *vlastnictvím*, nýbrž vlast*níkem*. Protože šlo při tom o člověka vůbec, ne o jednotlivce, zůstala jednotlivcům otázka, kolik budou vlastnit, ačkoli právě tato otázka zvláště jednotlivce zajímala. *Proto* egoismu jednotlivců zůstalo v této otázce úplně volné pole, a jednotlivci z egoismu navzájem neúnavně konkurovali."

* — „slušní lidé". *(Pozn. red.)*
** ... ...především je třeba,
aby se šlehl Sancho, sluha věrný,
třitisíckrát a ještě třistakrát
přes mohutné a pevné zadní tváře,
leč na holou, a musí ho to štípat
a hodně bolet, ze sna ohněm budit!
(Don Quijote, část II., kap. 35. Překlad Zd. Šmída, str. 911, Praha 1955)
(Pozn. čes. red.)

Tj. liberalismus, i. e. liberální soukromí vlastníci dali na počátku francouzské revoluce soukromému vlastnictví jakousi liberální tvářnost tím, že je prohlásili za lidské právo. Nutilo je k tomu již jejich postavení revolucionující strany, byli dokonce nuceni dát mase francouzského venkovského lidu nejen právo na vlastnictví, ale dovolit mu také, aby si *vzal skutečné* vlastnictví, a to všechno mohli udělat proto, že tím zůstávalo nedotčeno a bylo dokonce zajištěno, „kolik" budou vlastnit oni sami, na čemž jim hlavně záleželo. — Nacházíme tu dále zjištění, že podle svatého Maxe vznikla konkurence z liberalismu, což je políček do tváře dějin na oplátku za políčky, které si předtím sám musel uštědřit. „Přesnější vysvětlení" manifestu, s nímž podle něho „*ihned* vystoupil" liberalismus, najdeme u Hegela, který o tom roku 1820 řekl:

„V poměru k vnějším věcem je v souhlase s rozumem" (tj. přísluší mně jakožto rozumu, jakožto člověku), „že vlastním majetek — — co a *kolik* vlastním, je tudíž z hlediska práva nahodilost." („Rechtsphil."[95], § 49.)

U Hegela je příznačné, že z buržoovy fráze dělá skutečný pojem, podstatu vlastnictví, a „Stirner" to věrně napodobuje. Svatý Max teď na základě uvedeného výkladu dále tvrdí, že

„komunismus vytyčil otázku, *jak velký* má být majetek, a odpověděl na ni v tom smyslu, že člověk musí mít tolik, kolik potřebuje. Bude se tím moci spokojit můj egoismus? — — — Musím mít naopak tolik, kolik jsem schopen si osvojit." (Str. 349.)

Nejprve je třeba k tomu poznamenat, že komunismus naprosto nevzešel z § 49 Hegelovy „Filosofie práva" a z jeho otázky „co a kolik". Za druhé „komunismu jako takovému" ani nenapadá, aby něco dával „člověku jako takovému", protože „komunismus jako takový" se rozhodně nedomnívá, že „člověk jako takový" by něco „potřeboval", leda krátké kritické objasnění. Za třetí autor přikládá komunismu „potřeby" dnešního buržoy, vnáší sem tedy rozlišování, které pro svou ničemnost může být nějak důležité jedině v dnešní společnosti a v jejím myšlenkovém odrazu, v Stirnerově spolku „jednotlivých křiklounů" a svobodných švadlenek. „Stirner" zase uskutečnil veliké „průhledy" do komunismu. Konečně svatý Sancho svým požadavkem, že musí mít tolik, kolik je schopen si osvojit (není-li to ovšem obvyklá buržoasní fráze, že každý má mít podle

svých schopností, že každému má náležet právo svobodného výdělku), mylně předpokládá, že už je dosaženo komunismu, aby mohl svobodně rozvíjet a uplatňovat své „schopnosti", což rozhodně nezávisí jen na něm, ani na jeho „schopnosti" samé, nýbrž i na poměrech ve výrobě a ve stycích, v nichž žije. — (Srov. níže „spolek".) Svatý Max ostatně ani sám nejedná podle svého učení, protože v celé své „Knize" „potřebuje" a spotřebovává věci, které nebyl „schopen si osvojit".

Druhý dodatek.

„Ale reformátoři nám hlásají jakési společenské právo. Tu se jednotlivec stává otrokem společnosti." (Str. 246.) „Podle mínění komunistů má každý požívat věčná lidská práva." (Str. 238.)

O výrazech právo, práce atd., jak se vyskytují u proletářských spisovatelů a jak se k nim má stavět kritika, promluvíme u „pravého" socialismu (viz díl II.). Co se týče práva, uplatňovali jsme mezi mnohým jiným i to, v čem se komunismus staví proti právu, a to jak proti právu politickému a soukromému, tak i proti právu v jeho nejobecnější formě práva lidského. Viz „Deutsch-Französische Jahrbücher", kde privilegium, výsada se chápe jako v souhlase se stavovsky vázaným soukromým vlastnictvím, a právo jako v souhlase se stavem konkurence, svobodného soukromého vlastnictví, na str. 206 a jinde; právě tak se chápe samo lidské právo jako privilegium a soukromé vlastnictví jako monopol. Dále kritika práva, uvedena do spojitosti s německou filosofií a podána jako důsledek kritiky náboženství, str. 72, a výslovně právní axiomy, které prý vedou ke komunismu, pojaty jako principy soukromého vlastnictví, např. společné právo držby jako domnělý předpoklad práva na soukromé vlastnictví, str. 98, 99.[96]

Ostatně přisuzovat uvedenou frázi Babeufovi, chápat ho jako teoretického představitele komunismu, mohlo přijít na mysl jen nějakému berlínskému školometovi. „Stirner" si však na str. 247 troufá tvrdit, že prý

komunismus, který předpokládá, „že lidé mají od přírody stejná práva. vyvrací své vlastní tvrzení tím, že lidé nemají od přírody vůbec žádná práva, Neboť nechce např. uznat, že rodiče mají práva vůči dětem, odstraňuje rodinu. Vůbec celá tato revoluční nebo babeufovská zásada (srov. „Kommunisten in

der Schweiz, Kommissionalbericht", [„Komunisté ve Švýcarsku, zpráva komise"], str. 3) spočívá na náboženském, tj. nesprávném nazírání."

Do Anglie přijde Yankee, smírčí soudce mu nedovolí, aby napráskal svému otroku, a tu rozhořčen volá: Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger?*

Svatý Sancho se tu blamuje dvojnásob. Předně vidí odstranění „stejných práv lidí" v tom, že jsou uplatňována „od přírody stejná práva" dětí vůči rodičům, že se dětem i rodičům dává *rovné* lidské právo. Za druhé vypráví Jacques le bonhomme dvě stránky před tím, že prý stát nezasahuje, když otec nabije synovi, protože prý uznává rodinné právo. Co tedy na jedné straně vydává za dílčí právo (právo rodinné), zahrnuje na druhé straně mezi „od přírody rovná práva lidí". Nakonec se nám přiznává, že zná Babeufa jen z Bluntschliho zprávy, zatímco Bluntschliho zpráva nám na str. 3 rovněž doznává, že svou moudrost čerpala z čackého L. Steina, doktora práv.[97] Z tohoto citátu je vidět, jak zevrubné znalosti o komunismu má svatý Sancho. Jako je svatý Bruno jeho zprostředkovatelem v oboru revolucí, tak je svatý Bluntschli jeho zprostředkovatelem pokud jde o komunisty. Za tohoto stavu věcí se ani nemůžeme divit, jestliže naše prostoduché slovo boží o několik řádek dále redukuje fraternité** revoluce na „rovnost dítek božích" (v kterépak křesťanské dogmatice se vyskytuje égalité***?).

Třetí dodatek.

Str. 414. Protože v komunismu vrcholí princip pospolitosti, proto komunismus = „oslavení státu lásky".

Ze státu lásky, který je jeho osobitým výrobkem, odvozuje tu svatý Max komunismus, který pak také samozřejmě zůstává výhradně stirnerovským komunismem. Svatý Sancho zná u lidí jen egoismus na jedné straně, nebo nárok na skutky lásky, slitovnost, almužny na straně druhé. Mimo toto dilema a nad ně neexistuje pro něho nic. —

* Tomuhle říkáte země svobody, když tu člověk nesmí nařezat svému černochovi? *(Pozn. red.)*

** — bratrství. *(Pozn. red.)*

*** — rovnost. *(Pozn. red.)*

Třetí logická konstrukce.

„Protože se ve společnosti projevují nejtísnivější zlořády, myslí si zvláště" (!) „utlačení" (!), „že vinu najdou ve společnosti, a berou si za úkol objevit správnou společnost." (Str. 155.)

Naopak, „Stirner" „si bere za úkol" objevit „společnost", která je „správná *pro něho*, která se *jemu* hodí, posvátnou společnost, společnost jakožto Svátost. Ti, kdo jsou dnes „ve společnosti" „utlačeni", „myslí" jen na to, aby uskutečnili společnost *pro sebe správnou*, zakládající se především na odstranění nynější společnosti, na základně výrobních sil, které tu již jsou. Protože e. g.* u nějakého stroje „se projevují tísnivé zlořády", např. že nefunguje, a ti, kteří stroj potřebují, např. aby vydělali hodně peněz, najdou zlořád ve stroji, chtějí jej předělat apod., vezmou si tedy podle svatého Sancha za úkol nikoli *spravit* jej, nýbrž objevit *správný* stroj, posvátný stroj, stroj jakožto svátost, svátost v podobě stroje, stroj na nebesích. „Stirner" jim radí, aby hledali vinu „*v sobě*". Cožpak není jejich vinou, že např. potřebují motyku a pluh? Cožpak by nemohli zahrabávat brambory do země a vyškrabávat je ze země nehty? Svatý jim o tom káže na str. 156:

„To je ten starý zjev, že se vina hledá nejdříve všude jinde, jen ne u sebe — tedy ve státě, v sobectví boháčů, zatímco je to právě naše vina."

„Utlačený", který „ve státě" hledá „vinu" masové chudoby, není, jak jsme svrchu zatím viděli, nikdo jiný než sám Jacques le bonhomme. Za druhé, „utlačený", který se spokojuje s tím, že „vina" je v „boháčově sobectví", není opět nikdo jiný než Jacques le bonhomme. Kdyby byl četl „Facts and Fictions" [„Fakta a fikce"] od krejčího a doktora filosofie Johna Wattse, „Poor Man's Companion" [„Průvodce chudáka"] od Hobsona, byl by se mohl poučit, jak je to s jinými utlačenými. A za třetí: kdo je nositelem „naší viny", je to snad proletářské dítě, které přichází na svět s krticemi, je odchováno makovým odvarem, v sedmi letech posláno do továrny — je to snad jednotlivý dělník, od něhož se tu očekává, že se na vlastní pěst „vzbouří" proti světovému trhu — je to snad děvče, které musí buďto umřít hlady nebo se stát prostitutkou?

* — exempli gratia — například. *(Pozn. red.)*

Nikoli, nýbrž jen ten, kdo „všechnu vinu", tj. „vinu" na celém dnešním stavu ve světě hledá „v sobě", totiž zase nikdo jiný než sám Jacques le bonhomme: „To je jen starý zjev" křesťanského pohroužení v sebe a pokání v germánsky-spekulativní formě, ve formě idealistické frazeologie, kde Já, skutečný, nemusím měnit skutečnost, kterou mohu změnit jen s ostatními, nýbrž musím ji změnit sám v sobě. „Je to vnitřní zápas spisovatele se sebou samým." („Svatá rodina", str. 122, srov. str. 73, str. 121 a str. 306.)[98]

Podle svatého Sancha tedy ti, které společnost utlačuje, hledají správnou společnost. Kdyby byl důsledný, museli by tedy podle něho také ti, kteří „hledají vinu ve státě", a obojí jsou u něho *tytéž* osoby, hledat *správný stát.* To však nejde, neboť se doslechl, že komunisté chtějí stát odstranit. Musí nyní vykonstruovat toto odstranění státu, a to zase svatý Sancho provádí s pomocí svého „šedého oslíka", přístavku, způsobem, který „vypadá velmi prostě":

„Protože pracující jsou ve *stavu nouze,* musí být tedy odstraněn nynější *stav věcí,* tj. *stát (status = stav)*" (tamtéž). Tedy:

Stav nouze = nynější stav věcí.
Nynější stav věcí = stav.
Stav = Status.
Status = Stát.
Závěr: stav nouze = stát.–

Co může „vypadat prostěji"? „Je jen divné", že angličtí buržoové z roku 1688 a francouzští z roku 1789 „neprovedli" tytéž „prosté úvahy" a rovnice, když přece tehdy byl ještě mnohem víc stav totéž co status a status totéž co stát. Z toho vyplývá, že všude, kde se vyskytuje „stav nouze", musí být odstraněn „stát jako takový", který je samozřejmě v Prusku týž jako v Severní Americe.

Svatý Sancho nám nyní podle svého obyčeje předkládá několik přísloví Šalomounových.

Přísloví Šalomounovo č.I.

Str. 163. „Že společnost vůbec není nějaké Já, které by mohlo dávat" atd., „nýbrž že je nástrojem, z něhož můžeme mít prospěch, že nemáme žádné

společenské povinnosti, nýbrž jedině zájmy, že nejsme společnosti povinni žádnou obětí, nýbrž obětujeme-li něco, obětujeme to sobě: na to sociálové nemyslí, protože jsou v zajetí náboženského principu a horlivě usilují o jakousi — posvátnou společnost."

Z toho vyplývají tyto „průhledy" do komunismu:

1. svatý Sancho úplně zapomněl, že On sám proměnil „společnost" v jakési „Já", a že se proto nachází pouze ve své vlastní „společnosti";

2. si myslí, že by komunisté čekali, až jim „společnost" něco „dá", kdežto ve skutečnosti si leda chtějí sami dát nějakou společnost;

3. proměňuje společnost, dříve než existuje, v jakýsi nástroj, z něhož chce mít prospěch, aniž on a jiní lidé vytvoří nějakou společnost, tedy tento „nástroj", vzájemnými společenskými vztahy;

4. si myslí, že v komunistické společnosti by se mohlo mluvit o „povinnostech" a „zájmech", o dvou vzájemně se doplňujících stránkách jednoho protikladu, který náleží pouze buržoasní společnosti (jde-li o zájem, vsunuje rozjímající buržoa vždy něco třetího mezi sebe a svůj životní projev, způsob, který se vskutku klasicky ukazuje u Benthama, jehož nos musí mít nejprve nějaký zájem, než se rozhodne čichat. Srov. „Knihu" o *právu* na svůj nos, str. 247);

5. si svatý Max myslí, že komunisté by chtěli „společnosti" „přinášet oběti", zatímco nanejvýš chtějí obětovat nynější společnost — musel by pak jejich vědomí, že jejich boj je společný všem lidem, kteří odrostli buržoasnímu režimu, označit za oběť, kterou prokazují sami sobě;

6. že sociálové jsou v zajetí náboženského principu a

7. že usilují o jakousi posvátnou společnost; to bylo vyřízeno už předtím. Viděli jsme, jak „horlivě" „usiluje" o „posvátnou společnost" svatý Sancho, aby jí mohl vyvrátit komunismus.

Přísloví Šalomounovo č. II.

Str. 277. „Kdyby byl zájem o sociální otázku méně náruživý a zaslepený, ...poznalo by *se*, že určitá společnost se nemůže stát novou společností, dokud ti, kteří ji tvoří, *a* zřizují, zůstávají staří."

„Stirner" si tu myslí, že komunističtí proletáři, kteří revolucionují společnost, kteří stavějí výrobní vztahy a způsob styků mezi lidmi na novou základnu, tj. na sebe jakožto nové, na svůj nový způsob života, zůstávají „staří". Neúnavná propaganda těchto proletářů, to, jak mezi sebou denně diskutují, dokazuje sdostatek, že sami rozhodně nechtějí zůstat „staří" a že vůbec ani nechtějí, aby lidé zůstali „staří". „Staří" by zůstali jen tehdy, kdyby se svatým Sanchem „hledali vinu v sobě", ale vědí velmi dobře, že jen za změněných poměrů přestanou být „staří", a proto jsou odhodláni změnit při první příležitosti tyto poměry. V revoluční činnosti lidé zároveň s přeměnou poměrů mění i sami sebe. — Toto veliké přísloví je objasněno neméně velikým příkladem vzatým ovšem zase ze světa „svátosti".

„Jestliže například z židovského národa měla vzejít *společnost*, která by šířila po světě novou víru, pak *tito apoštolové* nesměli přece zůstat farizeji."

První křesťané = Společnost pro šíření víry (založena anno I).
= Congregatio de propaganda fide[99] (založena 1640)
Anno I = Anno 1640
Tato společnost, která měla vzniknout = Tito apoštolové.
Tito apoštolové = Nežidé.
Židovský národ = Farizeové.
Křesťané = Nefarizeové.
= Ne židovský národ.

Co může vypadat prostěji?

Posílen těmito rovnicemi, pronáší svatý Max důstojně veliká historická slova:

„Lidé, daleci toho, aby rozvíjeli sebe, *chtěli vždy* vytvořit nějakou společnost."

Lidé, vždy daleci toho, aby chtěli vytvořit nějakou společnost, přece jen připouštěli, aby se vyvíjela společnost, protože se ustavičně chtěli rozvíjet jen jako isolovaní jednotlivci, a proto jen ve společ-

nosti a skrze společnost dosahovali svého vlastního vývoje. Ostatně jen takovému svatému, jakým je náš Sancho, může napadnout, aby vývoj „lidí" odděloval od vývoje „společnosti", ve které tito lidé žijí, a aby na tomto fantastickém podkladu pokračoval ve svém blouznění. Zapomněl ostatně na větu, kterou mu napískal svatý Bruno, kde hned předem uložil lidem mravní závazek, aby změnili sami sebe a tím svou společnost — čímž tedy ztotožňoval vývoj lidí s vývojem jejich společnosti.

Čtvrtá logická konstrukce.

Komunismus, v protikladu k státním občanům, říká u svatého Maxe na str. 156: „Naše podstata" (!) „nezáleží v tom, že jsme všichni jeden jako druhý děti státu" (!), „nýbrž v tom, že tu jsme všichni pro všechny. V tom jsme si všichni rovni, že tu jsme všichni pro všechny, že každý pracuje pro druhého, že každý z nás je pracující." Klade tedy rovnítko mezi „existovati jakožto pracující" a „existovati každý z nás *jen* skrze druhého", kdy tedy druhý „např. pracuje pro mé ošacení, Já pro potřeby jeho zábavy, on, abych se najedl, Já, aby se poučil. Tedy v tom, že pracujeme, je naše hodnota i naše rovnost. — Čím nám prospívá občanství? Zatěžuje nás. A jak vysoko se cení naše práce? Co nejníže. — — V čem se nám můžete postavit? Zase jen v práci!" „Jen za práci jsme vám povinni odškodněním"; „vaše nároky vůči nám vyplývají" „jen z toho, co potřebného pro nás vykonáte". „Chceme mít pro vás jen takovou cenu, kolik pro vás vykonáme; vy však budete vůči nám v témž postavení." „Hodnotu určují výkony, které pro nás mají nějakou hodnotu, tedy obecně prospěšné práce. — — Kdo vykonává něco užitečného, není o nic méně než ostatní, čili — všichni obecně prospěšní pracující jsou si rovni. Protože pak dělník je hoden své mzdy, budiž i mzda stejná." (Str. 157, 158.) —

U „Stirnera" začíná „komunismus" tím, že hledá „*podstatu*"; opět, tak jako dobrý „jinoch", chce jen „přijít věcem na kloub". Že je komunismus velice praktickým hnutím, které sleduje praktické cíle praktickými prostředky a které se „podstatou" může na chvíli zabývat leda v Německu, vůči německým filosofům — to se samozřejmě našeho svatého netýká. Tento stirnerovský „komunismus", který tolik prahne po „podstatě", dochází proto také jen k filosofické kategorii, k „bytí jedněch pro druhé", která se pak s pomocí několika násilných rovnic

býti jeden pro druhého = existovat *jen* skrze druhého
= existovat jako pracující, dělník
= všem společné pracovnictví

o trochu víc přibližuje empirickému světu. Vybízíme ostatně svatého Sancha, aby např. v *Owenovi* (který přece jako představitel anglického komunismu může mít pro „komunismus jako takový" stejnou platnost jako např. nekomunistický Proudhon*, z něhož si svatý Sancho vybírá a upravuje většinu obsahu výše uvedených vět) doložil nějaké místo, kde by se našlo něco z předchozích vět o „podstatě", všem společném pracovnictví atd. Není ostatně vůbec ani zapotřebí, abychom se vraceli tak daleko. Německý komunistický časopis „Die Stimme des Volks", svrchu již citovaný, říká v třetím sešitě toto:

„Čemu se dnes říká práce, je jen praubohá část mohutného, přemocného tvoření; *náboženství* a *morálka* obdařují totiž jménem *práce* jen takové tvoření, které je odporné a nebezpečné, a navíc se ještě opovažují roztrušovat o práci všelijaké průpovídky, jakoby žehnající průpovědi (anebo čarodějná zaříkadla): ‚Pracovat v potu tváře' jako zkouška Bohem seslaná; ‚práce život osladí' pro povzbuzení atd. Morálka světa, v němž žijeme, velmi obezřele dbá, aby vztahy mezi lidmi po zábavné a svobodné stránce nenazvala také prací. To zapovídá, ačkoli i to je tvoření. Nazývá to beze všeho potupně marností, lichou rozkoší, chlípností. Komunismus odhalil tuto licoměrnou kazatelku, ničemnou morálku."

Protože pro svatého Maxe komunismus znamená, že všichni jsou pracující, redukuje jej na stejnou mzdu, což je objev, který se opakuje v těchto třech „odrazech": Str. 351: „Proti konkurenci se staví princip společnosti trhanů — *dělení*. Cožpak já, který mnoho dokážu, nemám snad mít nějakou výhodu vůči těm, kteří dokážou méně?" Dále na str. 363 hovoří o jakési „všem společné sazbě za lidskou činnost v komunistické společnosti". A konečně na str. 350, kde o komunistech neprávem tvrdí, že prý „práci" pokládají za „jedinou schopnost" lidí. Svatý Max tedy vnáší zase do komunismu soukromé vlastnictví v jeho dvojí podobě, jako dělení a námezdnou práci. Jako už dříve, když mluvil o „loupeži", vyhlašuje tu svatý Max znovu nejobvyklejší a nejomezenější představy buržoů za své „osobité" „průhledy" do komunismu. Dokazuje, že je naprosto

* *Dále je v rukopise proškrtnuto (poznámka):* Proudhon, kterého komunistický dělnický list „La Fraternité" [„Bratrství"] už roku 1841 ostře kritisoval pro stejnou mzdu za práci, pro (národní dělnictvo) dělnictvo vůbec a pro všechny ostatní ekonomické předpojatosti, které se vyskytovaly u tohoto znamenitého spisovatele, a od něhož komunisté nepřejali nic jiného než jeho kritiku vlastnictví.

hoden cti, aby své vědomosti čerpal z Bluntschliho. Jako pravý maloměšťák má potom také strach, že by snad on, „který mnoho dokáže", „neměl mít nějakou výhodu vůči tomu, který dokáže méně" — ačkoli ze všeho nejvíc by se měl obávat, aby nezůstal odkázán na své vlastní „dovednosti".

Mimochodem, tento muž „mnoha schopností" si namlouvá, že státní občanství je proletářům lhostejné, když předtím učinil předpoklad, že je *mají*. Stejně si předtím namlouval, že buržoovi je prý lhostejná forma vlády. Dělníkům velmi záleží na státním občanství, tj. na *aktivním* státním občanství, vždyť tam, kde je *mají*, jako v Americe, je právě „zhodnocují", a kde je nemají, chtějí je získat. Srovnej jednání severoamerických dělníků na nesčíslných shromážděních, celé dějiny anglického chartismu a dějiny francouzského komunismu a reformátorství.

První dodatek.

„Dělník, uvědomuje si, že podstatné je na něm to, že je dělníkem, vyhýbá se egoismu a podrobuje se nejvyšší svrchovanosti společnosti pracujících, tak jako měšťák oddaně" (!) „lpěl na státu konkurence." (Str. 162.)

Dělník si nanejvýš uvědomuje, že pro buržou je na něm podstatné to, že je dělník, a proto se také jakožto dělník může uplatňovat vůči buržoovi jako takovému. Oba objevy svatého Sancha, „měšťákovu oddanost" a „*stát* konkurence", můžeme jen zaznamenat jako nové důkazy, čeho všeho je „schopen" tento muž „mnoha schopností".

Druhý dodatek.

„Cílem komunismu je prý ‚blaho všech'. *To přece opravdu vypadá tak*, jako by v tom nikdo nemohl zůstat pozadu. Ale jaképak bude toto blaho? Mají všichni totéž blaho? je všem stejně blaze při témž blahu?[...] Je-li tomu tak, jde tu o ‚pravé blaho'. Nedostáváme se tím právě tam, kde začíná despocie náboženství? — — — Společnost vyhlásila určité blaho za ‚pravé blaho' a kdyby se řeklo, že takovým blahem je např. *poctivě zasloužený požitek*, ty bys však dal přednost sladké zahálce, pak společnost — — by si určitě rozmyslela zaopatřit ti to, v čem je ti blaze. Tím, že komunismus proklamuje blaho všech, znemožňuje právě blažený život těm, kteří dosud žili ze svých důchodů" atd. (Str. 411, 412.)

„Je-li tomu tak", vyplývají z toho tyto rovnice:

Blaho všech = Komunismus
= Je-li tomu tak
= Totéž blaho všech.
= Stejně blažený život všech při témž blahu.
= Opravdové blaho.
= [Posvátné blaho, svátost, vláda svátosti, hierarchie]*
= Despocie náboženství.
Komunismus = Despocie náboženství.

„To přece opravdu vypadá tak", jako by tu „Stirner" říkal o komunismu totéž, co dosud říkal o všech ostatních věcech.

Jak hluboko náš svatý „prohlédl" komunismus, vysvítá zase z toho, že se o něm domýšlí, že chce jako „opravdové blaho" uskutečnit „poctivě zasloužený požitek". Kdopak kromě „Stirnera" a několika berlínských mistrů ševcovských a krejčovských myslí na „poctivě zasloužený požitek"!** A teď dokonce přikládat takovéhle cíle komunistům, u nichž celý tento protiklad práce a požitku ztrácí podklad. Mravný svatý může být klidný. „Dobývání poctivou prací" bude zůstaveno jemu a těm, které nevědomky zastupuje — jeho drobným řemeslnickým mistrům, ruinovaným a mravně „rozhořčeným" svobodou podnikání. Také „sladká zahálka" patří úplně k nejotřepanějším měšťáckým názorům. Korunou celé věty je však pochybnost, jakou mazaný měšťák vyslovuje vůči komunistům: chtěli by prý znemožnit „blažený život" rentiéra, a přece mluví o „blaženém životě pro všechny". Myslí si tedy, že v komunistické společnosti ještě existují rentiéři, jejichž „blažený život" by bylo třeba znemožnit. Tvrdí, že „být blažen" *jakožto rentiér* je pro individua, která jsou dnes rentiéry, čímsi inherentním, nerozlučně spjatým s jejich individualitou, domýšlí se, že pro tato individua

* Hranaté závorky pocházejí od Marxe. *(Pozn. čes. red.)*

** *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Kdo by byl kromě Stirnera schopen vkládat nemravným revolučním proletářům do úst takovéhle mravní pošetilosti? — proletářům, kteří, jak je známo v celém civilisovaném světě (k němuž ovšem Berlín, který je pouze zdělaný, nepatří) mají ten bezbožný úmysl, že si nebudou získávat „požitek" „počestnou prací", ale že si jej vydobudou!

nemůže vůbec existovat jiný „blažený život" než ten, který je podmíněn tím, že jsou rentiéry. Myslí si dále, že společnost může mít komunistické zřízení, dokud ještě musí bojovat proti rentiérům a jim podobným.* Komunistům ovšem vůbec nedělá těžkou hlavu, že svrhnou panství buržoů a že rozvrátí jejich „blažený život", jakmile budou natolik silní.** Vůbec jim na tom nesejde, zda tento „blažený život", společný jejich nepřátelům a podmíněný třídními vztahy, se jakožto osobní „blaženost" dotkne i něčí sentimentality, kterou lze pro jeho omezenost předpokládat.

Třetí dodatek.

Na str. 190 „vyvstává zase" v komunistické společnosti „starost" „v podobě práce".

Dobrý občan „Stirner", který se už těší, že se v komunismu shledává se svou milovanou „starostí", se tentokrát přece jen přepočítal. „Starost" není nic jiného než stísněné a bázlivé rozpoložení mysli, které za buržoasie nutně doprovází práci, nuzáckou činnost za skrovný výdělek. Ve své nejryzejší podobě kvete „starost" u dobrého německého občana, u něhož je vleklá a „stále stejná", ubohá a nízká, kdežto proletářova nouze nabývá prudké, ostré formy, nutí jej k boji na život a na smrt, revolucionuje ho, a proto nevytváří „starost", nýbrž vášeň. Chce-li tedy komunismus odstranit jak měšťákovu „starost", tak i proletářovu nouzi, pak je přece samozřejmé, že to nemůže učinit, aniž zruší, odstraní příčinu starosti i nouze, „práci".

Přicházíme nyní k *historickým konstrukcím* komunismu.

První historická konstrukce.

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* A nakonec klade komunistům mravní požadavek, aby se na věky věků nechali klidně vykořisťovat rentiéry, obchodníky, průmyslníky atd., protože prý nemohou odstranit toto vykořisťování, aniž zároveň nezničí „blahobyt" těchto pánů! Jacques le bonhomme, který se tu pasuje na borce velkoburžoasie, může si ušetřit námahu, aby komunistům kázal o mravnosti, o které mohou denně mnohem líp slyšet kázat jeho „dobré občany".

** *Dále je v rukopise proškrtnuto:* a právě proto si z toho vůbec nedělají svědomí, neboť si více cení „blaha všech" jakožto „individuí z masa a krve", než „blahobytu" dosavadních společenských tříd. „Blahobyt", kterému se těší rentiér jakožto *rentiér*, není „blahobyt" individua jako takového, nýbrž blahobyt rentiéra, není to blahobyt individuální, nýbrž blahobyt společný všem v rámci třídy.

„Dokud ke cti a důstojnosti člověka postačovala víra, nedalo se nic namítat ani proti sebenamáhavější práci." — „Utlačené třídy mohly všechnu svou bídu snášet jen tak dlouho, dokud byly křesťany" (nejvýš byly křesťany tak dlouho, dokud snášely svou bídu), „neboť křesťanství" (které za nimi stojí s holí) „nepřipustí, aby reptaly a bouřily se." (Str. 158.)

„Odkud jen ‚Stirner' ví tohle všechno", co mohly utlačené třídy, dozvíme se z I. sešitu „Allg. Literat.-Ztg.", kde „kritika v podobě mistra knihaře" cituje toto místo z jedné bezvýznamné knihy:[100]

„V dnešní době nabyla chudina politické povahy; dříve snášel žebrák *odevzdaně* svůj úděl a považoval jej za *dopuštění boží*, kdežto dnes se *trhan* ptá, je-li nucen protloukat bídně svůj život proto, že se náhodou narodil v hadrech."

Právě pro tuto moc křesťanství bylo osvobození nevolníků provázeno nejkrvavějšími a nejrozhořčenějšími boji proti *duchovním* feudálům, a uskutečnilo se navzdory všemu reptání a všemu pobouření křesťanství, ztělesněného v kněžích (srov. Eden, „History of the Poor" [„Dějiny chudiny"] Book I; Guizot, „Histoire de la civilisation en France" [„Dějiny civilisace ve Francii"]; Monteil, „Histoire des Français des divers états" [„Dějiny Francouzů různých stavů"][101] atd. atd.), kdežto naopak drobní kněží, zejména na počátku středověku, podněcovali nevolníky k „reptání" a k „vzpouře" proti světským feudálům (srov. mj. již známou Capitulare Karla Velikého). Srovnej také, co bylo řečeno předtím o „utlačených třídách" a jejich vzpourách ve 14. století, když se mluvilo o „tu a tam se objevujících nepokojích pracujících". —

Dřívější formy vzbouření pracujících souvisely s tím, jakého stupně vývoje dosáhla práce v té které době a jaká byla forma vlastnictví, daná tímto stupněm vývoje; komunistické vzbouření souviselo přímo či nepřímo s velkým průmyslem. Místo aby se zabýval touto obšírnou historií, předvádí svatý Max jakýsi posvátný přechod od *trpělivých* utlačených tříd k utlačeným třídám *netrpělivým*:

„Dnes, kdy každý *má* v sobě pěstovat *člověka*" („odkud jen vědí" např. katalánští pracující, že „každý má v sobě pěstovat člověka"?), „znamená připoutanost člověka k práci na strojích totéž co otroctví." (Str. 158.)

Křesťanství tedy ještě před Spartakem a válkou otroků nedopustilo, aby „připoutanost člověka k práci na strojích" byla „totéž co otroctví"; a v Spartakově době byl tento vztah zrušen pojmem

člověk, který také teprve stvořil otroctví. Anebo snad Stirner „dokonce" něco slyšel o souvislosti dělnických nepokojů v novější době se strojovou výrobou a chtěl to zde naznačit? V tom případě neproměňovalo zavádění práce na strojích dělníky v buřiče, nýbrž zavádění pojmu „člověk" proměnilo práci na strojích v otroctví. – „Je-li tomu tak", pak „to přece opravdu vypadá tak", jako by tohle byla „jedinečná" historie hnutí pracujících.

Druhá historická konstrukce.

„Buržoasie hlásala evangelium hmotného požitku, a teď se diví, že toto učení nachází stoupence mezi námi proletáři." (Str. 159.)

Právě chtěli dělníci uskutečnit pojem „člověka", svátost; nyní chtějí uskutečnit „hmotný požitek", to, co je světské; předtím „soužení" práce, teď už jen práce užívání. Svatý Sancho se tu mlátí přes ambas sus valientes posaderas*, nejdříve přes materiální dějiny, pak přes dějiny stirnerovské, svaté. Podle materiálních dějin to byla aristokracie, která první nahradila užívání evangelia evangeliem užívání světa; střízlivá buržoasie se nejprve pustila do práce místo aristokracie a velice mazaně ji nechávala, ať si užívá, protože buržoasii samé zakazovaly požitek její vlastní zákony (takže moc aristokracie se v podobě peněz přestěhovala do kapes buržoasie).

Podle stirnerovských dějin se buržoasie spokojovala s tím, že hledala „svátost", že se věnovala kultu státu a že „všechny existující objekty proměňovala v objekty v představě", a bylo zapotřebí jesuitů, aby „zachránili smyslovost před naprostým zánikem". Podle týchž stirnerovských dějin strhla buržoasie revolucí všechnu moc na sebe, tedy i své evangelium, hlásající hmotný požitek, ačkoli podle týchž stirnerovských dějin jsme nyní dospěli až tam, že „ve světě vládnou jen myšlenky". Stirnerova hierarchie je tedy nyní „entre ambas posaderas"**.

Třetí historická konstrukce.

Str. 159. „Buržoasie přinesla osvobození od rozkazování a zvůle jednotlivců. Jenže zbyla taková zvůle, která pramení z toho, jak se právě utvářejí poměry, a kterou je možno nazvat nahodilostí okolností. Zůstalo štěstí a zůstali ti, kterým štěstí přálo."

* – obě své mohutné sedací tváře. *(Pozn. red.)*
** – mezi oběma sedacími tvářemi. *(Pozn. red.)*

Podle svatého Sancha pak komunisté nacházejí „zákon a nový řád, který skoncuje s tímto kolísáním" (s tím tentononc) — a o tomto řádu ví tolik, že komunisté prý teď zvolají: „Tento řád pak budiž posvátný!" (zatímco by spíše on měl teď zvolat: Neuspořádanost mých výmyslů budiž posvátným řádem komunistů). — „Tuť jest moudrost" (Zjev. Jan. 13, 18). „Kdo má rozum, sečtiž počet" nesmyslů, které tu do několika řádků směstnal Stirner, jenž jindy vykládá všechno zeširoka a stále znovu přežvykuje, co už řekl.

V nejobecnější versi znamená první věta toto: Když buržoasie odstranila feudální zřízení, zbyla tu buržoasie. Anebo když bylo v „Stirnerově" představě odstraněno panství osob, zbývalo udělat pravý opak. „Tohle přece opravdu vypadá tak", jako by bylo možno dvě údobí dějin, která jsou si nejvíce vzdálená, uvádět do nějaké souvislosti, která je souvislostí posvátnou, souvislostí jakožto svátost, souvislostí na nebesích.

Tomuto výroku svatého Sancha nestačí ostatně uvedený mode simple* nesmyslu, musí to dotáhnout až k mode composé a bi-composé** nesmyslu. Za prvé totiž svatý Max věří buržoům, kteří *se* osvobozují, že tím, že *se* osvobodili od rozkazování a zvůle jednotlivců, osvobodili od rozkazování a zvůle jednotlivců vůbec ohromnou většinu společnosti. Za druhé se realiter*** neosvobodili od „rozkazování a zvůle jednotlivců", nýbrž od vlády stavovských institucí, cechů, stavů, a proto teprve pak mohli jako *skuteční* jednotliví buržoové provádět vůči dělníkovi „rozkazování a zvůli". Za třetí odstranili jen plus ou moins† idealistické zdání dosavadního rozkazování a dosavadní zvůle jednotlivců, aby je nahradili tímto rozkazem a touto zvůlí, v jejich hmotné drsnosti. On, buržoa, chtěl, aby už ho v jeho „rozkazování a zvůli" přestalo omezovat dosavadní „rozkazování a zvůle" politické moci, soustředěné v panovníkovi, v šlechtě a v stavovských institucích, chtěl se podřídit leda společným zájmům celé buržoasní třídy, které by vyslovili buržoové v zákonech. Neučinil nic víc, než že odstranil rozkazování a zvůli *nad* rozkazováním a zvůlí jednotlivých buržoů (viz politický liberalismus).

* — jednoduchý způsob. *(Pozn. red.)*
** — způsob složený a dvojnásob složený. *(Pozn. red.)*
*** — ve skutečnosti, opravdu. *(Pozn. red.)*
† — více méně. *(Pozn. red.)*

Svatý Sancho, místo aby podal skutečný rozbor konjunktury* vztahů, ze které se nástupem panství buržoasie stala docela jiná konjunktura úplně jiných vztahů, líčí věc tak, jako by tu zbyla obecná kategorie „konjunktura etc.", a obdařuje ji ještě neurčitějším názvem „nahodilost okolností" — jako by už samo „rozkazování a zvůle jednotlivců" neznamenaly „konjunkturu vztahů" — odstraňuje tím tedy reálnou základnu komunismu, totiž *určitou* konjunkturu vztahů za vlády buržoasie, a tímto postupem může pak také z komunismu, který takto rozředil, udělat svůj posvátný komunismus. „To přece opravdu vypadá tak", jako by „Stirner" byl „člověk jen pomyslného", domnělého historického „bohatství" — *„dovršený trhan"*. (Viz „Knihu", str. 362.)

Tuto velkou konstrukci či spíše její vrchní návěst nám autor ještě jednou s velkým zanícením opakuje na str. 189 v této podobě:

„Politický liberalismus zrušil nerovnost pánů a sluhů; nastolil řád *bez pánů*, anarchii" (!); „pán byl nyní oddělen od jednotlivce, egoisty, a tak se stal *přízrakem*: místo něho tu je zákon neboli stát."

Vláda přízraků = (Hierarchie) = stav bez pánů, rovná se panství „všemohoucích" buržoů. Jak vidíme, je tato vláda přízraků spíše vládou *mnoha* skutečných pánů; komunismus *mohl být* tedy stejným právem pojat jako osvobození od této vlády mnohých, ale to svatý Sancho nesměl, sic by se byly zhroutily jeho logické konstrukce komunismu i celá konstrukce „svobodných". Ale tak to vypadá v celé „Knize". Jediný závěr z těchto osobitých premis našeho svatého, jediný historický fakt — a celé řady průhledů a resultátů se svalí.

Čtvrtá historická konstrukce.

Na str. 350 odvozuje svatý Sancho komunismus přímo z odstranění nevolnictví. —

I. *Vrchní návěst.*

„Bylo získáno nesmírně mnoho, když si lidé vymohli, aby se na ně *pohlíželo*" (!) „jako na majetníky. Tím bylo zrušeno nevolnictví a každý, kdo byl dosud sám *vlastnictvím*, stal se nyní *pánem*."

* Slova „konjunktura" je tu použito v původním významu „shoda okolností (stav věcí) mající vliv na vývoj něčeho". („Příruční slovník jazyka českého", díl II.) *(Pozn. čes. red.)*

(V mode simple nesmyslu to zase znamená: Nevolnictví bylo zrušeno, jakmile bylo zrušeno.) Mode composé tohoto nesmyslu je, že si svatý Sancho myslí, že s pomocí zbožného hloubání, „pohlížení" a „bytí pohlíženu" se lidé stali „majetníky", zatímco pro lidi bylo obtížné, aby se stali „majetníky", a pak, když už se jimi stali, byli za ně samo sebou považováni; a mode bicomposé záleží v tom: když zrušení nevolnictví, které bylo zprvu jen ojedinělé, začalo vyvozovat své důsledky, takže k němu docházelo všude, nemohli se už lidé „domáhat", aby se na ně „pohlíželo" tak, že *stojí za to*, aby byli něčím majetkem (pro majetníka bylo už příliš nákladné, aby si udržoval a vydržoval ty, kteří byli jeho majetkem); a tak většina lidí, „kteří byli dosud sami vlastnictvím", tj. pracovali z donucení, se tím stali nikoli „pány", nýbrž svobodnými dělníky, pracujícími.

II. *Historická dolejší návěst*, která zahrnuje zhruba osm století a na které „ovšem nikdo nepozná, jak je závažná a obsažná" (srov. Wigand, str. 194).

„Jenže *v budoucnu už ne*stačí, *že* máš a *co* máš, a *už* se k tomu *ne*přihlíží; *naproti tomu* se začíná cenit, že pracuješ a jak pracuješ. Vážíme si *nyní* toho, jak *zmdháš* věci, tak jako *dříve*" (?) „jsme si vážili toho, že je máš. V práci je tvá moc. Jsi teď pánem nebo majetníkem toho, co sis vydělal, ne toho, cos zdědil." (Tamtéž.)

„V budoucnu" — „už ne" — „naproti tomu" — „nyní" — „tak jako dříve" — „nyní" — „nebo" — „ne" — to je obsah této věty.

Ačkoli „Stirner" „nyní" dospěl k tomu, že Ty (totiž Szeliga) jsi pánem toho, co sis vydělal, ne toho, cos zdědil, přesto mu „nyní" spíše napadá, že toho času je tomu právě naopak — a to ho vede k tomu, že předvádí komunismus jako podvržené dítko těchto dvou nedochůdných vrchních návěstí.

III. *Komunistický závěr.*

„Protože *však* TOHO ČASU je všechno zděděné a každý groš, který ti patří, není poznamenán prací, nýbrž dědictvím" (vrcholný nesmysl), „musí být TEDY všechno přetaveno."

Z čehož se nyní Szeliga může domýšlet, že dospěl jak k vzniku a zániku středověkých občin, tak i ke komunismu devatenáctého století. A čímž svatý Max, navzdory všemu, co „zdědil" a čeho se

„dopracoval", vůbec nemůže říci, že „zmohl věc", nýbrž leda že je „majetníkem" nesmyslu.

Milovníci konstrukcí se teď ještě mohou podívat na str. 421, jak svatý Max, když už zkonstruoval komunismus z nevolnictví, konstruuje ho teď ještě jakožto nevolnictví *pod* jedním lenním pánem, společností — podle téhož vzoru, jako už předtím z prostředku, jímž něco získáváme, dělá „svátost", z jejíž „milosti" je nám něco dáno. Teď už jen na závěr několik „průhledů do komunismu", jež vyplývají z uvedených premis.

Nejprve podává „Stirner" novou *teorii exploatace*, která záleží v tom, že

„dělník v továrně na špendlíky pracuje jen na jednotlivém kuse, pracuje jen druhému do ruky, a tento druhý ho využívá, exploatuje". (Str. 158.)

Zde tedy „Stirner" objevuje, že dělníci určité továrny exploatují jeden druhého, protože si vzájemně „pracují do ruky", kdežto továrník, jehož ruce vůbec nepracují, není ani s to exploatovat dělníky. „Stirner" tu podává přesvědčivý příklad chmurné situace, do níž komunismus přivedl německé teoretiky. Jsou teď nuceni zabývat se i všedními věcmi, jako jsou továrny na špendlíky atd., při čemž si počínají jako praví barbaři, jako indiánský kmen Odžibwejů a divoši z Nového Zélandu.

„Naproti tomu se nyní praví" v stirnerovském komunismu, cit. m.:

„Účelem jakékoli práce má být uspokojení ‚*Člověka*'. Proto je třeba, aby se v ní také stal" („Člověk") „*mistrem*, tj. aby ji *mohl* vytvořit v celém jejím rozsahu." — „Člověk" jako takový se musí stát mistrem! —

„Člověk" jako takový nepřestává dělat hlavičky k špendlíkům, ale má uklidňující vědomí, že špendlíkové hlavičky patří k špendlíkům, a že *může* udělat celý špendlík. Únava a hnus z toho, že stále znovu a znovu dělá hlavičky k špendlíkům, se tímto vědomím proměňují v „uspokojení Člověka". Ó, Proudhone! —

Další průhled.

„Protože komunisté prohlašují, že teprve *svobodná činnost* je podstatou" (iterum Crispinus) „člověka, potřebují, jako každé *smýšlení pro všední den*, nějakou *neděli*, nějaké povznesení a povzbuzení kromě své *duchaprázdné práce*."

Nehledě k „podstatě člověka", kterou sem nešťastný Sancho propašoval, musí „svobodnou činnost", tj. u komunistů tvůrčí životní projev, pramenící ze svobodného rozvíjení všech schopností, anebo, aby tomu „Stirner" porozuměl, z rozvíjení „celého chlapíka", musí tuto svobodnou činnost proměnit v „duchaprázdnou práci", protože totiž Berlíňan pozoruje, že tu nejde o „trpkou práci myšlenky". S pomocí této prosté proměny je nyní také možno udělat z komunismu „smýšlení pro všední den". Jako se měšťák shledává v komunismu se svým všedním dnem, nachází v něm pak ovšem i svou neděli.

Str. 161. „Nedělní stránkou komunismu je to, že v tobě komunista spatřuje člověka, bratra."

Komunista zde tedy vystupuje jako „člověk" a jako „dělník". O tom říká svatý Sancho na cit. m., že „komunista dává člověku dvojí *postavení*, jeden úřad hmotného výdělku a jeden výdělku duchovního".

Zde tedy zase vnáší dokonce i „výdělek" a byrokracii do komunismu, který tím ovšem „dosahuje svého posledního záměru" a přestává být komunismem. Autor to ostatně musí udělat, protože později v jeho „spolku" dostane rovněž každý „dvojí postavení" jako člověk a jako „jedinec". Tento dualismus legitimuje prozatím tak, že jej svaluje na komunismus, což je metoda, s kterou se ještě shledáme, až bude mluvit o svém lenním zřízení a o zhodnocování.

Na str. 344 si „Stirner" myslí, že „komunisté" by chtěli „řešit otázku vlastnictví po dobrém", a podle str. 413 prý dokonce vyzývají lidi, aby byli obětaví, a kapitalistům radí, aby přiměli sami sebe k sebezapření!* Od časů Babeufových sice vystoupilo několik komunistických *měšťáků*, kteří nesmýšleli revolučně, ale těch bylo velmi poskrovnu; obrovskou většinou jsou komunisté ve všech zemích revoluční. Jaký je názor komunistů na „smysl boháčů pro sebezapření" a na „obětavost lidí", mohl by svatý Max vyčíst z několika míst u Cabeta, právě toho komunisty, který ještě nejspíš může

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Svatý Max si tu zase osobuje moudrost vztáhnout ruku a udeřit, ale zatím celý ten jeho povyk s bouřícím se proletariátem je nepodařená travestie Weitlinga a jeho proletariátu, který krade — Weitlinga, jednoho z mála komunistů, které svatý Max z milosti Bluntschliho zná.

vyvolat zdání, že vyzývá k dévoûment, k obětavosti.* Tato místa jsou namířena proti republikánům a zejména proti tomu, jak komunisty napadl pan Buchez, který ještě stojí v čele velmi malého počtu dělníků v Paříži:

„Stejně je tomu s obětavostí (dévoûment); to je učení pana Bucheze, tentokrát zbaveno katolického roucha, protože se pan Buchez bezpochyby obává, že jeho katolictví odpuzuje a odrazuje většinu dělníků. ‚K důstojnému plnění své *povinnosti* (devoir) je zapotřebí *obětavosti* (dévoûment),' říká Buchez. Pochop, kdo můžeš, jaký je rozdíl mezi devoir a dévoûment. — ‚Požadujeme obětavost od všech, jak pro velkou národní jednotu, tak i pro sdružení dělníků... je třeba, abychom byli svorni, abychom vždy byli hotovi k oběti (dévoués), jedni pro druhé.' — Je třeba, je třeba — to se snadno říká, a říká se to už velmi dlouho, a bude se to říkat ještě velmi dlouho bez velkého úspěchu, když se nepomýšlí na jiné prostředky! Buchez si naříká na sobectví boháčů; ale k čemu takové nářky? Buchez prohlašuje za nepřátele všechny, kteří nechtějí být hotovi k oběti."

„‚Jestliže se někdo,' říká, ‚pod tlakem svého egoismu zdráhá obětovat se pro druhé, co je nutno učinit? ... Ani chvilku nezaváháme a odpovíme: *Společnost* má vždy *právo* vzít nám to, co jí máme obětovat, poslušni příkazu vlastní povinnosti... Obětavost je jediný prostředek, jak splnit svou povinnost. Každý z nás se musí obětovat, vždy a všude. Ten, kdo se z egoismu zdráhá splnit svou povinnost oběti, musí být k tomu *donucen*.' — Tak volá Buchez na všechny lidi: Obětujte se, obětujte se! Myslete jen na to, abyste se obětovali! Cožpak to neznamená neuznávat a pošlapávat lidskou přirozenost? Což to není nesprávný názor? Skoro bychom řekli: *dětinský, pošetilý* názor?" („Réfutation des doctrines de l'Atelier", par Cabet [„Odmítnutí učení Atelieru" od Cabeta], str. 19, 20.) — Cabet pak na str. 22 dokazuje republikánu Buchezovi, že nevyhnutelně dospěje k jakémusi „šlechtictví obětavosti" různých stupňů, a potom se ironicky ptá: „Co si teď počne dévoûment? Kam se podělo dévoûment, je-li člověk obětavý jen proto, aby dosáhl nejvyšších vrcholů *hierarchie*?... Takový systém by se mohl vylíhnout v hlavě tomu, kdo by to chtěl dotáhnout na papeže nebo na kardinála — ale v hlavách dělníků!!!" — „Pan Buchez nechce, aby se práce stala *příjemným rozptýlením*, ani aby člověk pracoval pro vlastní blaho a aby si vytvářel nové požitky. Tvrdí..., že ‚člověk byl přiveden na svět jen proto, aby splnil nějaké *poslání*, nějakou *povinnost* (une fonction, un devoir)'. ‚Ne,' káže komunistům, ‚člověk, tato veliká síla, není stvořen sám pro sebe (n'a point été fait pour lui-même)... To je hrubá myšlenka. Člověk je na světě dělníkem (ouvrier), musí uskutečnit dílo (oeuvre), které jeho činnosti ukládá mravnost, je to jeho

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Ve Francii všichni komunisté vytýkají saint-simonistům a fourieristům mírumilovnost a liší se od fourieristů hlavně tím, že se vzdávají jakéhokoli „řešení po dobrém", tak jako se v Anglii chartisté liší hlavně týmž kritériem od socialistů.

povinnost... Neztrácejme nikdy ze zřetele, že máme splnit *vysoké poslání* (une haute fonction), poslání, které začalo prvním dnem člověka a skončí až se zánikem lidstva.' — Ale kdopak panu Buchezovi odhalil všechny tyhle pěkné věci? (Mais qui a révélé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même — Stirner by to přeložil: Odkud jen Buchez ví to všechno, co má člověk dělat?) — Du reste, comprenne qui pourra.* — Buchez pokračuje: ‚Jakže! Člověk by byl musel čekat tisíce staletí, aby se od vás komunistů naučil, že je udělán pro sebe sama a že nemá jiný cíl, než aby žil ve všech možných požitcích?... Ale nelze takto zbloudit. Nesmí se zapomínat, že *jsme stvořeni proto, abychom pracovali (faits pour travailler)*, abychom *stále* pracovali, a že jediné, co můžeme požadovat, je to, *čeho je zapotřebí k životu* (la suffisante vie), tj. blahobyt, který postačuje, abychom mohli náležitě plnit své povolání. Mimo tento okruh je všechno *absurdní* a *nebezpečné*.' — Ale dokažte to tedy! Dokažte to! A nespokojujte se s tím, že věštíte jako nějaký prorok! Hned na začátku mluvíte o *tisících staletí*! A pak, kdo tvrdí, že jsme byli očekáváni ve *všech* staletích? Ale vás asi očekávali se všemi vašimi teoriemi o dévoûment, devoir, nationalité française, association ouvrière?** — ‚Na závěr prosíme,' říká Buchez, ‚abyste se necítili dotčeni tím, co jsme řekli.' — Také my jsme zdvořilí Francouzi, i my prosíme, abyste nebyli dotčeni." (Str. 31.) — „*Věřte nám*," říká Buchez, „že tu je communauté***, která je zřízena už dlouhou dobu a jejímiž členy jste i vy." — „Věřte nám, Buchezi," říká na závěr Cabet, „staňte se komunistou!"

„Obětavost", „povinnost", „společenská povinnost", „právo společnosti", „poslání, určení člověka", „dělník posláním člověka", „mravní skutek", „sdružení dělníků", „vytváření toho, co je nezbytné k životu" — což to nejsou tytéž věci, které svatý Sancho vytýká komunistům, jichž *nedostatek* vytýká komunistům pan Buchez, jehož slavnostním výtkám se Cabet vysmívá? Což v tom není už i Stirnerova „hierarchie"?

Nakonec svatý Sancho dobíjí komunismus na str. 169, když vyhrkne tuto větu:

„Socialisté, odnímajíce i vlastnictví" (!), „nevidí, že vlastnictví i nadále potrvá v podobě osobitosti. Což jsou vlastnictvím jen peníze a majetek, a není snad každé mínění mé vlastní, osobité? Je *tedy* nutno zrušit nebo odosobnit jakékoli mínění."

Anebo je mínění svatého Sancha, pokud se nestane i míněním druhých, nějakým imperativem nad něčím, třeba i nad cizím

* Ostatní pochop, kdo můžeš. *(Pozn. red.)*
** — obětavost, povinnost, francouzská národnost, sdružení dělníků. *(Pozn. red.)*
*** — společenství. *(Pozn. red.)*

míněním? Tím, že tu svatý Max uplatňuje kapitál svého mínění proti komunismu, nedělá zase nic jiného, než že proti němu vznáší nejstarší a nejotřepanější námitky buržoů, a myslí si, že řekl něco nového, protože pro něho, zdělaného Berlíňana, jsou tyto žvásty nové. Mezi mnoha jinými a po mnoha jiných řekl totéž mnohem lépe Destutt de Tracy asi tak před třiceti lety a později v knize, kterou jsme tu uvedli. Např.:

„Bylo vyvoláno učiněné soudní řízení proti vlastnictví a předneseny důvody pro i proti, jako by záviselo na nás, rozhodnout, aby vlastnictví bylo nebo nebylo na tomto světě; ale to znamená naprosté nepochopení naší přirozenosti." („Traité de la volonté" [„Pojednání o vůli"], Paříž 1826, str. 18.)

A nyní se pan Destutt de Tracy pouští do důkazů, že propriété, individualité a personalité* jsou totožné, že v moi** je obsaženo i mien***, a nachází přirozenou základnu soukromého vlastnictví v tom, že

„příroda obdařila člověka nevyhnutelným a nezcizitelným vlastnictvím, vlastnictvím jeho individua". (Str. 17.) — Individuum „jasně vidí, že toto *Já* je výhradním vlastníkem těla, které oduševňuje, orgánů, kterými hýbe, všech jejich schopností, všech jejich sil, všech účinků, které vytvářejí, všech jejich vášní a činů; neboť koncem i počátkem toho všeho je toto Já, jen skrze toto Já všechno to existuje, pohybuje se jen jeho akcí; a žádná jiná osoba nemůže používat týchž nástrojů, ani jimi nemůže být podněcována stejným způsobem." (Str. 16.) — „Vlastnictví existuje, ne-li zrovna všude, kde existuje nějaké cítící individuum, tedy alespoň všude, kde existuje nějaké individuum vybavené vůlí." (Str. 19.)

Takto ztotožnil soukromé vlastnictví s osobností, a pak, podobně jako „Stirner" používá slovní hříčky „mé" [Mein] a „mínění" [Meinung], *vlastnictví* [Eigentum] a *zvláštnost*, *osobitost* [Eigenheit], vyvozuje Destutt de Tracy pomocí slovní hříčky s *propriété* a *propre*† tento závěr:

„Je tedy naprosto zbytečné přít se o to, zda by nebylo lépe, aby nikomu z nás nebylo nic vlastní (de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût *propre* à chacun de nous) — tak nebo tak to znamená ptát se, zda by nebylo

* Vlastnictví (osobitost), jedinečnost, osobnost. *(Pozn. red.)*
** Já. *(Pozn. red.)*
*** — můj, moje. *(Pozn. red.)*
† — vlastnictví, vlastní. *(Pozn. red.)*

záhodno, abychom byli úplně jiní, než jsme, a zkoumat dokonce, zda by nebylo lépe, abychom vůbec nebyli." (Str. 22.)

„To jsou velmi snadno srozumitelné", už odedávna opakované námitky proti komunismu, a právě proto „není divu, že Stirner" je opakuje.

Říká-li omezený buržoa komunistům: Tím, že zrušíte vlastnictví, tj. mou existenci jakožto kapitalisty, jakožto statkáře, jakožto továrníka, a svou existenci jakožto dělníků, zrušíte moji i svoji individuálnost; tím, že mi znemožníte, abych vás, dělníky, vykořisťoval, abych shraboval své zisky, úroky nebo renty, znemožňujete mi, abych existoval jako individuum. — Prohlašuje-li tedy buržoa komunistům: Tím, že zrušíte moji existenci *jakožto buržoy*, zrušíte moji existenci *jakožto individua*, ztotožňuje-li tedy sebe jakožto buržou se sebou jakožto individuem, je třeba alespoň uznat, že se vyslovuje upřímně a bez ostychu. U buržoy je tomu skutečně tak; myslí si, že je individuum jen potud, pokud je buržoou.

Jakmile však k tomu přijdou teoretikové buržoasie a dají tomuto tvrzení obecný výraz, jakmile i teoreticky ztotožní vlastnictví buržoy s individuálností a jakmile chtějí logicky ospravedlnit toto ztotožnění, začíná teprve nesmysl nabývat slavnostní a posvátné povahy.

„Stirner" předtím vyvrátil komunistické zrušení soukromého vlastnictví tím, že soukromé vlastnictví proměnil v „majetek" a pak prohlásil sloveso „míti" za nepostradatelné slovo, za jakousi věčnou pravdu, protože prý i v komunistické společnosti se může stát, že „má" bolení břicha. Zrovna tak zde odůvodňuje neodstranitelnost soukromého vlastnictví tím, že je proměňuje v pojem vlastnictví, využívá etymologické souvislosti mezi „vlastnictvím" [Eigentum] a „zvláštním" [eigen] a slovo „zvláštní" prohlašuje za věčnou pravdu, protože i v komunistickém zřízení se přece může stát, že má „zvláštní" bolení břicha. Celý tento teoretický nesmysl, hledající útočiště v etymologii, by byl nemožný, kdyby skutečné soukromé vlastnictví, které chtějí komunisté zrušit, nebylo proměněno v abstraktní pojem „vlastnictví jako takové". Tím je možno jednak ušetřit si námahu říci nebo i jen vědět něco o skutečném soukromém vlastnictví, jednak to usnadňuje dojít k závěru, že si komunismus

odporuje, neboť *po* zrušení *(skutečného)* vlastnictví je arci snadné objevit ještě všelicos, co lze zahrnout do „vlastnictví jako takového". Ve skutečnosti je tomu ovšem právě naopak.* Ve skutečnosti mám soukromé vlastnictví jen potud, pokud mám něco, s čím mohu čachrovat, kdežto se svou zvláštností, osobitostí třeba vůbec čachrovat nemohu. Můj kabát je mým soukromým vlastnictvím jen potud, pokud jej mohu alespoň nějak zašantročit, zastavit nebo prodat, pokud s ním lze čachrovat. Pozbude-li této vlastnosti, roztrhá-li se, může mít pro mne ještě všelijaké vlastnosti, kvůli nimž má *pro mne* cenu, může se stát dokonce mou vlastností a udělat ze mne otrhané individuum. Ale žádnému ekonomovi nenapadne, aby jej hodnotil jako mé soukromé vlastnictví, protože mi ještě neumožňuje nějak rozhodovat ani o sebemenší částečce cizí práce. Něco takového může snad ještě blábolit právník, ideolog soukromého vlastnictví. Soukromé vlastnictví odcizuje nejen individuálnost lidí, nýbrž i individuálnost věcí. Půda nemá nic společného s pozemkovou rentou, stroj nemá nic společného se ziskem. Pro statkáře má půda význam pouze jako pozemková renta; statkář dává své pozemky do pachtu a vybírá rentu; vlastnost, kterou půda může ztratit, aniž ztratí nějakou ze svých inherentních vlastností, např. část své úrodnosti, vlastnost, jejíž rozsah, ba dokonce i existence závisí na společenských vztazích, které se vytvářejí a ruší bez přičinění jednotlivého statkáře. Stejně je tomu u stroje. Jak málo mají peníze, nejobecnější forma vlastnictví, společného s osobní svérázností, jak velice jsou přímo jejím protikladem, věděl lépe než náš teoretisující maloměšťák už Shakespeare:

„Hle, hrstka toho zde, co černé bílým,
a krásným učiní, co šeredno;
zlo dobrem, podlost čackou, stáří mladým
a chabost rekovností...
Žlutavý ten otrok...
šeď malomoci milou učiní...
...zvadlé vdově dá zas ženicha
a tu, jež v nemocnici k dávení

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Skutečné soukromé vlastnictví je právě ze všeho to nejobecnější, a s individuálností nemá vůbec nic společného, ba přímo ji vylučuje. Pokud platím za soukromého vlastníka, potud neplatím za individuum – zásada, kterou dennodenně potvrzují sňatky pro peníze.

i kvasící by vředy přivedla,
zas vonnou učiní jak v máji den...
...ty viditelný bože,
jenž bratří nemožnosti, působí,
že líbají se..."[102]

Zkrátka pozemková renta, zisk atd., skutečné formy, v nichž existuje soukromé vlastnictví, jsou *společenské*, určitému stupni výroby odpovídající *vztahy*, a „*individuální*" jsou jen potud, pokud se ještě nestaly poutem daných výrobních sil.

Kdyby měl pravdu Destutt de Tracy, byla by musela většina lidí, proletáři, už dávno ztratit jakoukoli individuálnost, ačkoli dneska to vypadá tak, jako by se individuálnost ještě tak nejvíce rozvíjela právě mezi nimi. Pro buržou je tím snadnější podat důkaz totožnosti merkantilních a individuálních či obecně lidských vztahů ze své řeči proto, že sama tato řeč je produkt buržoasie, a proto jak ve skutečnosti, tak i v řeči byly kšeftařské vztahy vzaty za základ všech vztahů ostatních. Např. propriété vlastnictví [Eigentum] a vlastnost [Eigenschaft], property vlastnictví a zvláštnost [Eigentümlichkeit], „vlastní" [eigen] ve smyslu merkantilním a individuálním, valeur, value, hodnota [Wert] — commerce, styk [Verhehr] — échange, exchange, směna [Austausch] a jiné a jiné výrazy, které se používají pro obchodní poměry i pro vlastnosti a vztahy individuí jako takových. V ostatních moderních jazycích je tomu právě tak. Začne-li svatý Max vážně těžit z této dvojsmyslnosti, může se mu snadno stát, že udělá řadu skvělých nových ekonomických objevů, a přitom nebude o ekonomii vědět ani slovo; ostatně i jeho nové údaje z ekonomie, k nimž se ještě dostaneme, vůbec neopouštějí tento okruh synonymiky.

Dobromyslný a lehkověrný Jacques bere buržoovu slovní hříčku s vlastnictvím a vlastností tak doslovně, s takovou posvátnou vážností, že se dokonce snaží stavět se k svým vlastním vlastnostem jako soukromý vlastník, jak uvidíme později. —

Na str. 421 dává „Stirner" nakonec komunismu ponaučení, že

„se" (totiž komunismus) „*ve skutečnosti* neútočí proti vlastnictví, nýbrž proti odcizení vlastnictví".

V tomto novém zjevení nám svatý Max pouze opakuje starý

vtip, z kterého např. hodně těžili už saint-simonisté. Srov. např. „Leçons sur l'industrie et les finances" [„Přednášky o průmyslu a financích"],[103] Paříž 1832, kde se mj. říká:

„Vlastnictví se neodstraňuje, nýbrž mění se jeho forma, — — stane se teprve *pravým zosobněním*, — — dostane se mu teprve jeho skutečné individuální povahy." (Str. 42, 43.)

Protože tuto frázi, kterou dali do oběhu Francouzi a kterou zveličoval zejména Pierre Leroux, přijali němečtí spekulativní socialisté s velikým uspokojením a dále o ní spekulují, a protože nakonec dala podnět k reakčním pletichám a k praktickému taškářství, nebudeme se jí zabývat ani na tomto místě, kde nemá význam, nýbrž později, až přijde na řadu pravý socialismus.

Svatý Sancho, po vzoru Wönigera, z něhož těžil Reichardt, s oblibou dělá z proletářů a tím i z komunistů „*trhany*". Na str. 362 definuje svého „trhana" tak, že je to prý „člověk jen pomyslného bohatství". Až jednou Stirnerovi „trhani" založí království trhanů jako pařížští žebráci v patnáctém století, stane se svatý Sancho králem trhanů, protože je „dovršeným" trhanem, člověkem, který nemá ani pomyslné bohatství, a proto také žije z úroků kapitálu svého mínění.

C. Humánní liberalismus

Svatý Max si modifikoval liberalismus a komunismus jakožto nedokonalé formy existence filosofického „člověka" a tudíž i novější německé filosofie vůbec (na to měl právo v tom smyslu, že nejen liberalismus, nýbrž i komunismus nabyl v Německu maloměšťácké a zároveň přepjatě ideologické podoby), takže nejnovější formy německé filosofie, „humánní liberalismus", jak on tomu říká, může teď snadno vydávat za dovršený liberalismus a komunismus a zároveň i za kritiku jednoho i druhého.

Z této posvátné konstrukce pak vyplynou tyto tři roztomilé obměny (srov. také Ekonomii Starého zákona):

1. Jednotlivec *není* člověk, proto nic neznamená — žádnou osobní vůli, žádné nařizování — „jehož jméno pojmenujme": „Bez pánů" — politický liberalismus, jímž jsme se už svrchu zabývali.

2. Jednotlivec *nemá* nic lidského, proto neplatí, co je moje nebo tvoje, ani žádné vlastnictví: „bez majetku" — komunismus, jímž jsme se už rovněž zabývali.

3. Jednotlivec má prý v kritice ustoupit člověku jako takovému, jenž byl teprve nyní nalezen: „bez boha" = totožnost „bez pána" a „bez majetku" — humánní liberalismus. (Str. 180, 181.) — V bližším rozvedení této poslední záporné jednoty shrnuje Jacques svou neoblomnou pravověrnost k tomuto vrcholu: str. 189:

„Egoismus vlastnictví přišel i o to poslední, i když už nemá smysl říkat ‚můj Bůh', *neboť*" (veliké Neboť!) „Bůh jest jen tehdy, záleží-li mu na spáse jednotlivce, tak jako jednotlivec u něho hledá svou spásu."

Podle toho by francouzský buržoa „přišel" o své „poslední" „vlastnictví" teprve tehdy, až by bylo z jazyka vymýceno slovo adieu*. Docela v souladu s dosavadní konstrukcí se tu vlastnictví Boha, posvátné vlastnictví na nebesích, vlastnictví fantasie, fantasie vlastnictví prohlašuje za vlastnictví nejvyšší a za poslední útočiště vlastnictví.

Z těchto tří ilusí o liberalismu, komunismu a německé filosofii si pak autor splichtil svůj nový — tentokrát, díky „svátosti", poslední — přechod k „Já". Než ho doprovodíme na tomto přechodu, podívejme se ještě na jeho poslední „trpký životní boj" s „humánním liberalismem".

Poté, co náš poctivec Sancho prošel celé dějiny ve své nové úloze jako caballero andante**, a to jako caballero de la tristissima figura***, když byl všude potíral a „svým dechem zaháněl" duchy a přízraky, „draky a mladé pštrosy, příšery a noční přeludy, šelmy a potvory hrozné, pelikány a výry" (srov. Isaiáš 34, 11—14), jak blaze je mu jistě nyní, když po tom všem konečně přichází ze všech těchto rozličných končin na svůj ostrov Barataria,[104] do „Země" jako takové, kde se prohání „Člověk" in puris naturalibus!† Připamatujme si ještě jednou jeho Velikou větu, dogma, které si nechal nabulíkovat a na němž se zakládá celá jeho konstrukce dějin: že

* — sbohem. *(Pozn. red.)*
** — potulný rytíř. *(Pozn. red.)*
*** — rytíř postavy nejsmutnější. *(Pozn. red.)*
† — v čisté přirozenosti, nahý. *(Pozn. red.)*

„pravdy vyplývající z pojmu *člověka jako takového* jsou uctívány jako zjevení právě tohoto pojmu a — pokládány za svaté"; „i kdyby byla odstraněna některá pravda, kterou předtím pokládali za zjevení tohoto pojmu", „nepozbyla by zjevení tohoto posvátného pojmu své posvátnosti". (Str. 51.)

Sotva je třeba, abychom opakovali, co jsme svatému autoru dokázali na všech jeho příkladech, že si lidé dodatečně konstruují, zpodobňují, představují, utvrzují a obhajují jako zjevení pojmu „Člověk" empirické vztahy, vytvářené skutečnými lidmi v jejich skutečném styku, rozhodně ne posvátným pojmem člověka. Čtenář nechť si připomene i jeho hierarchii. Nyní k humánnímu liberalismu.

Na str. 44, kde svatý Max „v krátkosti" „staví proti sobě theologický názor Feuerbachův a svůj názor opačný", se proti Feuerbachovi především nestaví nic než fráze. Jak už jsme viděli při výrobě přízraků, kde „Stirner" umisťuje svůj žaludek mezi hvězdy (třetí dioskur[105], světec, ochránce proti mořské nemoci), protože on a jeho žaludek jsou „různé názvy pro naprosto rozdílné věci" (str. 42) — vystupuje tu podstata také nejprve jako existující věc, a „tak se nyní praví" na str. 44:

„Nejvyšší podstata *je* arciť podstata člověka, ale právě proto, že je to jeho *podstata* a ne on sám, je konec konců *úplně jedno*, spatřujeme-li ji mimo něj a pokládáme-li ji za ‚boha', anebo ji nacházíme v něm a nazveme ji ‚podstatou člověka' nebo ‚Člověkem'. *Já* není ani Bůh, ani Člověk, ani nejvyšší podstata, ani Moje podstata, a proto je v zásadě lhostejné, *myslím-li* Já podstatu v sobě nebo mimo sebe."

„Podstata člověka" se tu tedy předpokládá jako nějaká existující věc, *je* to „nejvyšší podstata", *není* to „Já", a svatý Max, místo aby něco řekl o „podstatě", omezuje se na jednoduché prohlášení, že je fuk, „*myslím*-li" ji „Já v sobě nebo mimo sebe", *myslím*-li si ji v tom či onom vymezení. Že tato lhostejnost vůči podstatě není rozhodně jen nedbalost slohu, vysvítá již z toho, že autor sám rozlišuje mezi podstatným a nepodstatným, že u něho na str. 71 může figurovat dokonce i „*ušlechtilá podstata* egoismu" jako takového. Co ostatně dosud řekli němečtí teoretikové o podstatném a nepodstatném, je všechno mnohem lépe řečeno již u Hegela v „Logice".

Shledali jsme, že bezmezná „Stirnerova" důvěřivost v správ-

nost ilusí německé filosofie se soustřeďuje v tom, že ustavičně podloudně vydává „člověka jako takového" za jedinou jednající osobu dějin a věří, že „člověk jako takový" dělal dějiny. Nyní se s tím shledáme i u Feuerbacha, jehož iluse Stirner věrně akceptuje, aby z nich vycházel při dalších konstrukcích.

Str. 77. „Feuerbach vůbec dosahuje *jen určitého přemístění subjektu a predikátu*, dosahuje jen toho, že predikát je postaven do popředí. Protože však sám říká: ‚Láska není posvátná tím' (a nikdy ji také proto lidé nepokládali za posvátnou), ‚že je predikátem božím, nýbrž je predikátem Boha proto, že sama sebou a pro sebe je božská', mohl si uvědomit, že musí dojít k boji i přímo proti predikátům, proti lásce a všem svátostem. Jak mohl doufat, že lidi odvrátí od *Boha*, ponechal-li jim to, *co je boží*? A jestliže jim nikdy nešlo především o Boha samého, jak Feuerbach říká, nýbrž jen o jeho predikáty, mohl jim tedy přece i nadále ponechat pozlátko, vždyť jim zbyla loutka, vlastní jádro."

Protože to tedy říká „*sám*" Feuerbach, pokládá to Jacques le bonhomme za dostatečný důvod, aby mu *věřil*, že lidem láska něco znamenala, protože „sama sebou a pro sebe je božská". Bylo-li tomu právě *naopak*, než jak říká Feuerbach — a „troufáme si to říci" (Wigand, str. 157) — jestliže lidem nikdy nešlo především o Boha, ani o jeho predikáty, jestliže i toto je jen náboženská iluse německé teorie — pak to tedy s naším Sanchem dopadá právě tak, jak to s ním dopadlo už u Cervantesa, když mu pod sedlo postavili čtyři kůly, zatímco spal, a odvedli zpod něho jeho oslíka.

Opíraje se o tyto Feuerbachovy výpovědi, pouští se Sancho do boje, který už rovněž napověděl Cervantes v devatenácté kapitole, neboť hidalgo ingenioso* bojuje proti predikátům, zakuklencům, kteří nesou pohřbít mrtvolu světa, a zapleteni do svých hábitů a smutečních rouch nemohou se hýbat, takže náš hidalgo je může svou píkou snadno porazit a notně jim nařezat. Poslední pokus těžit dál z dočista vymrskané kritiky náboženství, jako by to byla zvláštní oblast, zastavit se v mezích předpokladů německé teorie a přece si dodávat zdání, že se tyto meze překračují, vařit z této do poslední nitky ohlodané kosti ještě řídkou žebráckou polévku à la Rumford pro „Knihu", tento poslední pokus záležel v tom, že autor vyvrací materiální vztahy ne v jejich skutečné po-

* — důmyslný rytíř. *(Pozn. red.)*

době, ba ani ne ve světské ilusi těch, kdo jsou prakticky v zajetí dnešního světa, nýbrž v nebeském výtažku světské podoby těchto materiálních vztahů jakožto predikáty, emanace boží, anděly. Království nebeské bylo tedy znovu zalidněno a pro starou manýru využívání tohoto nebeského království bylo zase dodáno nemálo nového materiálu. Tak byl zase skutečný boj podloudně nahrazen bojem proti náboženské ilusi, proti Bohu. Svatý Bruno, jehož živností je theologie, se ve svých „trpkých životních bojích" proti substanci stejně pokouší pro aris et focis*, jako theolog opustit území theologie. Jeho „substance" není nic jiného než predikáty boží shrnuté do jednoho názvu; kromě osobnosti, kterou si vyhrazuje — predikátů božích, které zase nejsou nic jiného než nadpozemské názvy představ lidí o jejich určitých empirických vztazích, představ, které si později z praktických důvodů licoměrně ponechávají. S teoretickou výzbrojí zděděnou po Hegelovi nelze ovšem empirickému, materiálnímu chování těchto lidí dokonce ani porozumět. Tím, že Feuerbach ukázal, že náboženský svět je jen iluse pozemského světa, existujícího u něho už jen jako *fráze*, vyvstala samo sebou i pro německou teorii otázka, kterou Feuerbach nezodpověděl: Jak to, že si lidé „vzali do hlavy" tyto iluse? Tato otázka otvírala i německým teoretikům cestu k materialistickému nazírání světa, které by *nebylo bez předpokladů*, nýbrž by empiricky zkoumalo skutečné materiální předpoklady jako takové, a proto by to bylo teprve *skutečně* kritické nazírání na svět. Tento postup byl už naznačen v „Deutsch-Französische Jahrbücher" v „Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva" a v stati „K židovské otázce". Tehdy to bylo ještě provedeno filosofickou frazeologií, a proto filosofické výrazy jako „lidská podstata", „rod" atd., které se sem vloudily z tradice, poskytují německým teoretikům žádoucí důvod, aby neporozuměli skutečnému vývoji a aby si myslili, že tu jde zase jen o nějaké nové přešívání jejich obnošených teoretických kabátců — vždyť i dottore Graziano německé filosofie, doktor Arnold Ruge, si myslil, že se tu ještě může ustavičně rozhánět svými nemotornými končetinami a stavět na odiv svou pedantsky burleskní masku. Je třeba „nechat filosofii stranou" (Wigand, str. 187, srov. Hess, „Die

* — za oltář a krby, za vlast a víru. *(Pozn. red.)*

letzten Philosophen" [„Poslední filosofové"], str. 8), je třeba vyloupnout se z ní a pustit se jako obyčejný člověk do studování skutečnosti, k čemuž je po ruce i obrovský literární materiál, který ovšem filosofové neznají; a přijde-li zase jednou člověku do cesty takový *Krummacher* nebo „*Stirner*", ukáže se, že už jsou dávno „za" ním a pod ním. Filosofie a studium skutečného světa jsou v takovém poměru jako onanie a pohlavní láska. Svatý Sancho se zastavuje ve světě čistých myšlenek přes svou oproštěnost od myšlenek, kterou jsme u něho shovívavě konstatovali a kterou on sám konstatuje s velkým zápalem, a tak se ovšem z tohoto světa čistých myšlenek může spasit jedině za pomoci nějakého mravního postulátu, postulátu „*oproštěnosti od myšlenek*", bezmyšlenkovitosti (str. 196 „Knihy"). Je to měšťák, jenž s pomocí banqueroute cochonne[106] uniká řízení, které by z něho ovšem neudělalo proletáře, nýbrž nemajetného zbankrotělého měšťáka. Nestává se člověkem znalým světa, nýbrž zbankrotělým filosofem bez myšlenek.

Feuerbachem tradované predikáty boží jakožto skutečné síly vládnoucí nad lidmi, jakožto síly hierarchie, jsou pro empirický svět podvržené dítko, které nachází „Stirner". Natolik se celá jeho „osobitost" zakládá jen na tom, co mu bylo „vnuknuto". Jestliže „Stirner" (viz také str. 63) vytýká Feuerbachovi, že nikam nedochází, protože z predikátu dělá subjekt a naopak, pak sám může dosáhnout jen ještě mnohem méně, neboť tyto predikáty, z nichž Feuerbach udělal subjekty, naprosto věrně přijímá jako skutečné osobnosti ovládající svět, tyto fráze o vztazích přijímá jako skutečné vztahy, připojuje k nim predikát „posvátný", *proměňuje tento predikát v subjekt*, ve „svátost", dělá tedy úplně totéž, co vytýká Feuerbachovi a pak, když se takto dočista zbavil určitého obsahu, o který šlo, vyhlašuje svůj boj, tj. svou „nevoli" této „svátosti", která samozřejmě zůstává stále stejná. U Feuerbacha, což mu svatý Max vytýká, je ještě vědomí, „že u něho jde ‚pouze o zničení určité iluse'" (str. 77 „Knihy") — ačkoli Feuerbach přikládá boji proti této ilusi až příliš velkou důležitost. U „Stirnera" i toto vědomí „zmizlo", Stirner opravdu věří ve vládu abstraktních myšlenek ideologie v dnešním světě, věří, že svým bojem proti „predikátům", proti pojmům neútočí už proti nějaké ilusi, nýbrž proti skutečným

vládnoucím silám světa. Z toho plyne jeho zvyk stavět všechno vzhůru nohama, z toho plyne jeho neúměrná lehkověrnost, s jakou věří doslova všem svatouškovským ilusím, všem licoměrným ujišťováním buržoasie. Jak málo je ostatně „loutka" „vlastním jádrem" „pozlátka" a jak toto krásné podobenství pokulhává, ukazuje se nejlépe na „Stirnerově" vlastní „loutce" — „Knize" — v níž vůbec neexistuje žádné „jádro", ani „vlastní", ani ne-„vlastní", a kde i to málo, co se vyskytuje na těch 491 stránkách, stěží zasluhuje názvu „pozlátko". — Máme-li v ní však vůbec najít nějaké „jádro", pak je tímto jádrem — *německý maloměšťák*.

Co je ostatně zdrojem nenávisti svatého Maxe k „predikátům", o tom nás sám velice prostomyslně poučuje v apologetickém komentáři. Cituje z „Podstaty křesťanství", str. 31, toto místo: „Pravým atheistou je jen ten, jemuž *predikáty* boží bytosti, jako např. láska, moudrost, spravedlnost nejsou ničím, ale ne ten, jemuž není ničím pouze subjekt těchto predikátů"[107] — a volá pak vítězoslavně: „*Není tomu tak u Stirnera?*" — „Tuť jest moudrost." Svatý Max usoudil, že uvedený citát je pokyn, jak si počínat, aby se člověk dostal „*co nejdále*". Věří Feuerbachovi, že to, co říká na citovaném místě, je „podstata" „*pravého atheisty*", a přijímá pak od něho „úkol" stát se „pravým atheistou". „Jedinec" je „*pravý atheista*".

Ještě mnohem lehkověrněji než vůči Feuerbachovi „machinuje" vůči svatému Brunovi neboli „Kritice". Postupně uvidíme, co všechno si nechá nabulíkovat „Kritikou", jak se podrobuje jejímu policejnímu dozoru, jak mu „Kritika" vnuká jeho způsob života, jeho „poslání". Zatím postačí jako ukázka jeho víry v kritiku, že na str. 186 se ke „kritice" a k „mase" staví jako k dvěma osobám, které bojují jedna proti druhé a „snaží se vymanit z egoismu", a na str. 187 o obou „předpokládá, že jsou tím, zač *se — vydávají*".

Bojem proti humánnímu liberalismu se končí dlouhý boj Starého zákona, kde byl člověk pěstounem Jedince; a aj, čas naplnil se a evangelium milosti a radosti se vylévá na hříšné lidstvo.

Boj o „Člověka" je naplnění slov, kteráž stojí psána u Cervantesa v hlavě dvacáté první, „která jedná o velkolepém dobrodružství, v němž byla ukořistěna slavná přilba Mambrinova". Náš

Sancho, který se ve všem opičí po svém bývalém pánu a nynějším sluhovi, „přísahal, že dobude přilby Mambrinovy" — člověka jako takového. Poté, co na svých různých „výpadech" marně hledal kýženou přilbu u starých a nových, u liberálů a komunistů, „vidí jezdce, kterému se na hlavě cosi třpytilo tak, jakoby to bylo ze zlata", a praví Donu Quijotovi-Szeligovi: „Nemýlím-li se, blíží se muž, který má na hlavě přilbu Mambrinovu, při které, jak víš, jsem přísahal." „Dejte si, Milosti, dobrý pozor na to, co říkáte, a ještě víc na to, co hodláte činit," odvětí Don Quijote, jenž postupem času zmoudřel. „Copak opravdu nevidíš tamhle toho jezdce, který k nám přijíždí na sivákovi a má na hlavě zlatou přilbu?" „Co vidím a dobře vidím," odvětí Don Quijote, „je jen člověk, který sedí na hnědém oslu, jako je váš, a má na hlavě něco, co se blýská." — „A to je právě ta přilba Mambrinova," praví Sancho.

Zatím pokojně přicválal na svém oslíku-kritice svatý lazebník *Bruno*, maje na hlavě svou holičskou misku; svatý Sancho naň namíří své kopí, svatý Bruno skočí s osla, nechá misku na zemi (však jsme také viděli, že zde na koncilu vystupuje bez této misky) a dá se po pláni na útěk, „protože je to sám kritik". Svatý Sancho rozradován zvedne přilbu Mambrinovu, a když Don Quijote podotkne, že se docela podobá holičské míse, odpoví Sancho: „Tato skvělá, očarovaná přilba, jež se stala ‚přízračnou', se asi dostala do rukou člověku, jenž nepoznal a neuměl odhadnout její cenu, roztavil jednu polovici a z druhé poloviny udělal tuto jakoby holičskou misku, jak povídáš; ale ať se ostatně světským očím jeví jakkoli, Mně, který znám její hodnotu, je to jedno."

„Nyní je dobyto druhé svrchovanosti, druhého vlastnictví!"

Teď, když už vydobyl „člověka", svou přilbu, staví se proti němu, chová se k němu jako k svému „nejnesmiřitelnějšímu nepříteli" a prohlašuje mu od plic (později uvidíme, proč), že on (svatý Sancho) není „lidský tvor", nýbrž „netvor, nelidské samo". Jakožto toto „nelidské" se nyní odebírá na Sierru Morenu, aby se mnohým pokáním připravil na svrchovanost Nového zákona. Tam se svléká „do naha" (str. 184), aby dosáhl své osobitosti a aby předčil to, co činí jeho předchůdce u Cervantesa v hlavě dvacáté páté: „Svlékl si rychle spodky, zůstal jen v košili a pak, jako by se

nechumelilo, udělal dva kotrmelce, postavil se dvakrát na hlavu a obnažil takové věci, že jeho věrný zbrojnoš obrátil Rosinanta, aby je nemusil vidět." „Nelidské" daleko předčí svůj světský vzor. „*Obrací se odhodlaně zády samo k sobě* a tím se odvrací i od znepokojujícího kritika" a „nechává ho stát". „Nelidské" se pak pouští do rozpravy s kritikou, kterou „nechalo stát", „pohrdá samo sebou", „myslí si sebe ve srovnání s někým jiným", „poroučí Bohu", „hledá své lepší nitro mimo sebe", kaje se za to, že dosud nebylo jedinečné, prohlašuje se za Jedinečné, za „egoistické a *jedinečné po výtce*" — ačkoli sotva bylo zapotřebí ještě tohle prohlašovat, neboť už se *samo k sobě* odhodlaně obrátilo zády. To všechno vykonalo „nelidské" samo ze sebe (viz *Pfister*, „Geschichte der Teutschen" [„Dějiny Němců"]), a očištěné a vítězné vjíždí na svém šedém oslíku do říše Jedince.

Konec Starého zákona

NOVÝ ZÁKON: „JÁ"

1. Ekonomie Nového zákona

Jestliže ve Starém zákoně jsme se pobavili „jedinečnou" logikou v mezích *minulosti*, pak nyní máme před sebou *přítomnost* v mezích „jedinečné" logiky. Již jsme sdostatek osvětlili „Jedince" v jeho rozmanitých, předpotopních „odrazech", jakožto muže, kavkazského Kavkazana, dovršeného křesťana, pravdu humánního liberalismu, negativní jednotu realismu a idealismu atd. atp. S historickou konstrukcí „Já" padá „Já" samo. Toto „Já", které je zakončením jedné historické konstrukce, není Já „z masa a krve", tělesně zplozené mužem a ženou, které k tomu, aby existovalo, nepotřebuje žádné konstrukce; je to „Já" zplozené duchovně dvěma kategoriemi, „idealismem" a „realismem", pouhá myšlenková existence.

Nový zákon, který je zrušen už se Starým zákonem, svým předpokladem, má dočista stejně moudré hospodářství jako Starý

zákon, totiž „v mnoha obměnách" totéž, jak to vyplývá z následujícího přehledu:

I. *Osobitost* = staří, dítě, černoch atd. v jejich *pravdě*, totiž vymanění ze „světa věcí" k „osobitému" nazírání a přisvojení tohoto světa. U starých se došlo k oproštěnosti od světa, u nových k oproštěnosti od ducha, u liberálů k oproštěnosti od osoby, u komunistů k oproštěnosti od vlastnictví, u humánních k oproštěnosti od boha, došlo se tedy vůbec ke kategorii oproštěnosti (svobody) jakožto cíli. Negovaná kategorie *oproštěnosti* je *osobitost*, jejímž obsahem není ovšem nic jiného než tato oproštěnost. Osobitost je filosoficky konstruovaná vlastnost všech vlastností Stirnerových individuí.

II. *Osobitý* – jako takový přišel Stirner na kloub *nepravdivosti* světa věcí i světa ducha, tedy *noví*, úsek křesťanství v mezích logického vývoje – jinoch, Mongol. – Jako se noví rozkládají v svobodné, určené trojím způsobem, rozkládá se osobitý v tři další určení:

1. *Moje moc*, odpovídající *politickému liberalismu*, kde vychází najevo *pravdivost práva*, kde právo jakožto moc „člověka" přechází v moc jakožto právo „Já". Boj proti *státu jako takovému.*

2. *Mé obcování*, odpovídající *komunismu*, kdy vychází najevo *pravdivost společnosti* a kdy společnost jakožto obcování zprostředkované „člověkem" (ve svých formách jakožto společnost na způsob vězení, jakožto rodina, stát, měšťácká společnost atd.) přechází v obcování „Já".

3. *Můj požitek ze sebe sama*, odpovídající kritickému, *humánnímu liberalismu*, kde vychází najevo *pravdivost kritiky*, pohlcování, rušení a pravdivost absolutního sebeuvědomění jakožto pohlcování sebe, a kdy se kritika jakožto rušení v zájmu člověka mění v rušení v zájmu „Já".

Zvláštnost individuí přešla, jak jsme viděli, v obecnou kategorii osobitosti, která byla negací oproštěnosti, svobody obecně. Popsat jednotlivé vlastnosti individua je tedy možno zase jen na podkladě

negace této „svobody" v jejích třech „odrazech"; každou z těchto negativních svobod proměňuje nyní autor její negací v určitou positivní vlastnost. Samozřejmě, stejně jako se ve Starém zákoně chápala oproštěnost od světa věcí i od světa myšlenek už jako osvojení obou těchto světů, podává se i zde tato osobitost či osvojení věcí a myšlenek zase jako dovršená oproštěnost.

„Já" se svým vlastnictvím, se svým světem, který záleží v právě „signalisovaných" vlastnostech, jest *osobitý* vlastník... Jakožto užívající sebe sama a sebe sama pohlcující je to „Já" na druhou, osobivší si osobitého, vlastník vlastníka, od něhož se oprostilo a jenž mu zároveň i patří, je to tedy „absolutní negativita" ve svém dvojím určení jakožto netečnost, lhostejnost a jakožto negativní vztah k sobě, osobitému. Jeho vlastnictví světa a jeho oproštěnost od světa se nyní proměnily v tento negativní vztah k sobě, v toto sebezrušování a sobě samu náležení osobitého. Já, takto určeno, je

III. *Jedinec*, jehož obsahem není tedy zase nic jiného než osobitý, vlastník plus filosofické určení „negativního vztahu k sobě". Důmyslný Jacques se tváří, že o tomto Jedinci není třeba nic říkat, protože je to tělesné, nekonstruovatelné individuum. Ale je tomu spíše stejně jako s Hegelovou absolutní ideou na konci „Logiky" a s absolutní osobností na konci „Encyklopedie", o nichž rovněž není třeba nic říci, neboť konstrukce totiž obsahuje všechno, co lze říci o takových vykonstruovaných osobnostech. Hegel to ví a neváhá to přiznat, kdežto Stirner pokrytecky tvrdí, že jeho „Jedinec" je ještě něco jiného než vykonstruovaný Jedinec, ale něco, co nelze vyslovit — totiž tělesné individuum. Toto licoměrné zdání zmizí, podíváme-li se na věc z druhé strany, určíme-li Jedince jakožto osobitého a řekneme-li o osobitém, vlastníku, že jeho obecným určením je obecná kategorie osobitosti; tím pak je nejen řečeno vše, co o jedinci „*lze říci*", nýbrž i vše, čím vůbec *jest* — minus iluse, jaké o něm má Jacques le bonhomme.

„Ó hlubokosti bohatství, i moudrosti, i umění Jedincova! Jak jsou nezbadatelné myšlenky Jeho, a nevystižitelné cesty Jeho!"

„Aj, toť jsou jen částky cest jeho, a jak nevystižitelné jest i to maličko, což jsme slyšeli o něm." (Job, 26, 14.)

2. Fenomenologie egoisty se sebou shodného čili učení o ospravedlnění

Jak jsme už viděli v ekonomii Starého zákona a později, nelze si opravdového, se sebou shodného egoistu svatého Sancha plést s obyčejným všedním egoistou, s „*egoistou v obvyklém smyslu*". Jeho předpokladem je naopak tento egoista (ten, kdo je v zajetí světa věcí, dítě, černoch, starý atd.) i egoista obětavý (ten, kdo je v zajetí světa myšlenek, jinoch, Mongol, nový atd.). Jenže tkví v povaze jedincových záhad, že o tomto protikladu a o negativní jednotě z něho vznikající — o „*egoistovi se sebou shodném*" — je možno uvažovat teprve zde, v Novém zákoně.

Protože svatý Max chce podat „pravého egoistu" jako cosi úplně nového, jako cíl dosavadních dějin, musí za prvé dokázat obětavým hlasatelům dévouement*, že jsou proti své vůli egoisty, a egoistům v obvyklém smyslu, že jsou obětavými, že nejsou pravými, svatými egoisty. — Začněme těmi prvními, obětavými.

Nesčíslněkrát jsme viděli, že ve světě, jaký nám předvádí Jacques le bonhomme, jsou všichni posedlí svátostí. „Jenže je v tom přece jen rozdíl", zda „je kdo vzdělaný či nevzdělaný". Vzdělaní, kteří se zabývají čistou myšlenkou, se nám tu jeví jako „posedlí" svátostí par excellence. Ve své praktické podobě jsou to „obětaví".

„Kdo je tedy obětavý? Naprosto" (!) „obětavý je přece" (!!) „zajisté" (!!!) „ten, kdo všechno ostatní podřizuje *jednomu, jednomu* účelu, *jedné* vůli, *jedné* vášni. — — Ovládá ho jediná vášeň, které obětuje všechny ostatní. A cožpak snad tito obětaví nejsou zištní? Protože *mají* jen *jednu* hlavní vášeň, dbají také jen o *jedno* ukojení, ale o to se starají tím horlivěji. Všechno jejich konání a počínání je egoistické, ale je to *egoismus jednostranný, zaslepený, omezený*: je to posedlost." (Str. 99.)

Podle svatého Sancha tedy *mají* jen *jednu* hlavní vášeň; mají se starat i o vášně, které *mají* ne *oni*, nýbrž *druzí*, aby se povznesli k všestrannému, probudilému, neomezenému egoismu, aby byli v souhlase s tímto *cizím* měřítkem „svatého" egoismu?

Mimochodem se na tomto místě uvádí také „skrblík" a „*požitkář*" (protože si Stirner patrně myslí, že on sám se stará

* — obětavost, oddanost. *(Pozn. red.)*

o „Požitek" jako takový, o svatý požitek, ne o skutečné, rozmanité požitky) i „Robespierre např., Saint-Just atd." (str. 100) jako ukázky „obětavého, posedlého egoisty". „Z jistého hlediska mravnosti mudrují lidé" (tj. náš svatý, „se sebou shodný egoista", ze svého osobitého hlediska, pramálo se sebou shodného) „asi takto":

„Obětuji-li však jedné vášni jiné vášně, pak proto ještě neobětuji této vášni *Sebe* a neobětuji nic z toho, co ze Mne *vpravdě* dělá Mne sama." (Str. 386.)

Obě tyto „se sebou neshodné" věty nutí svatého Maxe k „ničemnému" rozlišení, že je zajisté možno obětovat šest „např.", sedm „atd." vášní jedné jediné jiné vášni, aniž přestaneme být „vpravdě Já sám", ale ani za nic na světě deset nebo dokonce ještě více vášní. Robespierre a Saint-Just ovšem nebyli „*vpravdě* Já sám", ani nebyli vpravdě „člověkem", ale byli to *vpravdě* Robespierre a Saint-Just, tato jediná, nesrovnatelná individua.

Eskamotáž, kterou se „obětavým" dokazuje, že jsou egoisty, je starý trik, používaný dost a dost již Helvétiem a Benthamem. „Osobitým" trikem svatého Sancha je přeměna „egoistů v obvyklém smyslu", buržoů, v neegoisty. Helvétius a Bentham ovšem buržoům dokazují, že svou omezeností si *prakticky* škodí, ale „osobitý" trik svatého Maxe záleží v tom, že jim dokazuje, že neodpovídají „ideálu", „pojmu", „podstatě", „poslání" atd. egoisty a že se nestavějí sami k sobě jakožto absolutní negace. Zase má na mysli jen svého německého maloměšťáka. Mimochodem řečeno: zatímco na str. 99 figuruje „skrblík" jako „obětavý egoista", řadí náš svatý na str. 78 „hrabivce" naopak k „egoistům v obvyklém smyslu", k „nečistým, nesvatým".

Tato druhá třída dosavadních egoistů je na str. 99 definována takto:

„Tito lidé" (buržoové) „nejsou tedy obětaví, zanícení, nemají ideály, nejsou důslední, nejsou to nadšenci; *v obvyklém smyslu* jsou to *egoisté*, zištní lidé, myslí jen na svůj prospěch, jsou střízliví, vypočítaví atd."

Protože „Kniha" nepostupuje po pořádku, měli jsme už u „brouka v hlavě" a u „politického liberalismu" příležitost poznat, jak Stirner svého triku, jímž proměňuje buržoy v neegoisty, dosahuje hlavně svou velikou neznalostí skutečných lidí a poměrů. Zde je mu nápomocna táž neznalost.

„Tomu" (tj. Stirnerově smyšlence o nezištnosti) „se vzpírá zarputilá hlava světského člověka, ale tisíce a tisíce let podléhala alespoň natolik, že musela sklonit zatvrzelou šíji a ctít vyšší mocnosti." (Str. 104.) Egoisté v obvyklém smyslu „si počínají napůl pátersky a napůl světsky, slouží Bohu i mamonu" (str. 105).

Na str. 78 se dovídáme: „Nadpozemský mamon i pozemský Bůh* požadují oba naprosto *stejný* stupeň *sebezapření*" — z čehož nelze uhodnout, jak je možno stavět sebezapření pro mamon a sebezapření pro Boha jedno proti druhému jako „světské" a „páterské".

Na str. 105 si Jacques le bonhomme klade otázku:

„Jenže jak to, že egoismus těch, kdo hájí osobní zájem, přece jen vždy znovu podléhá zájmu páterskému či školometskému, tj. zájmu nějaké ideje?"

(Zde je třeba mimochodem „signalisovat", že na tomto místě jsou buržoové vypodobněni jako zastánci *osobních* zájmů.) Důvod je v tomto:

„Vlastní osoba jim připadá příliš malá, příliš nepatrná, bezvýznamná, a je také vskutku příliš málo významná, než aby mohla požadovat všechno a úplně se prosadit. Bezpečně se to ukazuje v tom, že se sami rozdělují na dvě osoby, jednu věčnou a jednu časnou, v neděli dbají o tu věčnou, ve všední den o tu časnou. Mají pátera v sobě, proto se ho nezbaví."

Sancho se nad tím pozastavuje, starostlivě se ptá, což jestli to snad s osobitostí, s egoismem v neobvyklém smyslu „dopadne zrovna tak"?

Uvidíme, že tato úzkostlivá otázka není kladena bez důvodu. Než kohout dvakrát zakokrhá, „*zapře*" svatý Jakub (Jacques le bonhomme) třikrát sebe sama.

K veliké své nelibosti objevuje v dějinách, že z těch dvou stránek, jež se v nich objevují, ze soukromého zájmu jednotlivců a z tak zvaného zájmu všeobecného, je vždy jeden provázen druhým. A jako obvykle objevuje tento fakt v nesprávné podobě, v jeho podobě posvátné, po stránce ideálních zájmů, svátosti, iluse. Táže se: Jak to, že obyčejní egoisté, zastánci osobních zájmů, jsou zároveň v područí zájmů všeobecných, v područí školometů, hierarchie?

* U Marxe a Engelse: „Der Mammon des Himmels und der Gott der Erde." U Stirnera: „Der Mammon der Erde und der Gott des Himmels." *(Pozn. čes. red.)*

Na svou otázku odpovídá v tom smyslu, že měšťáci atd. „si připadají příliš malí", což se podle jeho domnění „bezpečně ukazuje" v tom, že si počínají nábožně, že se totiž rozdělují na osobu časnou a věčnou, tj. vysvětluje jejich nábožné chování jejich nábožným chováním, když byl předtím proměnil boj všeobecných a osobních zájmů v převrácený obraz tohoto boje, v jednoduchý reflex v mezích náboženské fantasie. — Jak je tomu s vládou ideálu, viz výše o hierarchii.

Přeložíme-li Sanchovu otázku z její povznesené podoby do obyčejné řeči, pak to „znamená":

Jak to, že z osobních zájmů se navzdor osobám vždy vyvinou zájmy třídní, společné zájmy, které se vůči jednotlivým osobám osamostatňují, osamostatněny nabývají podoby *všeobecných*, všem společných zájmů, jako takové se ocitají v protikladu k skutečným individuím a mohou pak v tomto protikladu, kdy jsou určeny jakožto zájmy *všeobecné*, figurovat v představě vědomí jako *ideální*, ba dokonce náboženské, posvátné zájmy? Jak to, že za tohoto osamostatnění osobních zájmů v zájmy třídní se musí osobní vztah individua zvěcnit, odcizit, a že tu zároveň tento vztah existuje bez něho jako na něm nezávislá síla, vytvořená stykem, že se proměňuje ve společenské vztahy, v množství sil, jež ho určují, podrobují, a jeví se proto v představě jako síly „posvátné"? Kdyby byl Sancho vůbec pochopil fakt, že za určitých *výrobních způsobů*, samozřejmě nezávislých na chtění, se nad lidi vždy stavějí cizí praktické síly, nezávislé nejen na jednotlivých jednotlivcích, nýbrž dokonce i na souhrnu všech takových jednotlivců, pak pro něj mohlo být celkem lhostejné, zda se o tomto faktu vytváří náboženská představa, anebo je-li tento fakt v domnění egoisty, nad nějž se v náboženské představě staví všechno, zkomolen v tom smyslu, že nad sebe sama nestaví nic. Sancho by pak byl vůbec sestoupil z oblasti spekulace do oblasti skutečnosti, byl by se obrátil od toho, co si lidé domýšlejí, k tomu, co jsou, od toho, co si představují, k tomu, jak si počínají a jak si za určitých okolností musí počínat. Co se mu zdá být produktem *myšlení*, byl by pochopil jako produkt *života*. Nebyl by se uchýlil k pošetilosti, která je ho hodna, aby vykládal nesouhlas mezi osobními a všeobecnými zájmy tím, že si lidé tento nesouhlas

představují *také* nábožensky a že si tak nebo tak *připadají*, což je však jen jiný výraz pro slovo „představovati si".

Ba dokonce i v nechutné maloměšťácky německé podobě, v jaké Sancho chápe rozpor osobních a všeobecných zájmů, byl by ostatně musel dojít k poznání, že individua, jak ani jinak nemohla, vždy vycházela sama ze sebe, a že tedy obě stránky, o nichž se zmiňuje, jsou stránky osobního vývoje individuí, obě jsou výplodem stejně empirických životních podmínek individuí, obě jsou jen výrazy *téhož* osobního vývoje lidí, obě jsou tedy jen v *zdánlivém* protikladu. Pokud jde o postavení, jehož se individuu dostalo zvláštními okolnostmi vývoje a dělbou práce, zda představuje spíše tu či onu stránku protikladu, zda se jeví spíše jako egoista nebo spíše jako obětavý, byla naprosto podřadná otázka, která nabývala jakéhosi významu dokonce jedině tehdy, jestliže byla vyslovena za určitých období v dějinách vzhledem k určitým individuím. Jinak mohla vést jen k frázím moralistních mastičkářů. Ale Sancho tu jako dogmatik podléhá klamu a neumí si pomoci jinak, než že přivádí na svět Sancho Panzy a Dony Quijoty a pak vtlouká Sanchům do hlavy hloupé žvásty o Donech Quijotech — jako dogmatik si školometsky vybírá jednu stránku, prohlašuje, že přísluší individuím jako takovým a vyslovuje svou nevoli vůči stránce druhé. Jakožto dogmatikovi mu proto také druhá stránka připadá jednak jako pouhé *citové rozpoložení*, dévouement, jednak jako pouhý „*princip*", ne jako vztah, vyplývající nutně z dosavadního způsobu přirozené existence individuí. Prý také stačí „vytlouci si" „princip" důsledně „z hlavy", ačkoli podle Sanchovy ideologie vytváří tento princip všelijaké empirické věci. Tak např. na str. 180 „vytvořil" „princip života či společenskosti"* „společenský život, všechnu družnost, všechno sbratření a to všechno". Lepší je to opačně: Život vytvořil princip.

Komunismus je našemu svatému dočista nepochopitelný proto, že komunisté neuplatňují ani egoismus proti obětavosti, ani obětavost proti egoismu, a teoreticky nevyslovují tento protiklad ani v oné citové, ani v oné nadnesené, ideologické podobě, zjišťují naopak, z čeho se tento protiklad materiálně rodí, dokazují, že zmizí sám

* *U Marxe a Engelse:* „das Lebens- oder Sozietätsprinzip". Stirner: „das Liebes- oder Sozietätsprinzip". *(Pozn. čes. red.)*

sebou zároveň s tímto svým zdrojem. Komunisté vůbec nehlásají žádnou *morálku*, což dělá Stirner jak jen může. Nevznášejí na lidi mravní požadavek: Milujte se vespolek, nebuďte egoisty atd.; vědí naopak velmi dobře, že egoismus stejně jako obětavost *je* za určitých poměrů nezbytnou formou uplatnění individuí. Komunisté tedy ani dost málo nechtějí, jak si myslí svatý Max a jak po něm bezmyšlenkovitě opakuje jeho věrný Dottore Graziano (Arnold Ruge) (začež o něm svatý Max říká, Wigand str. 192, že je to „nesmírně mazaná a politická hlava"), zrušit kvůli „obecnému" obětavému člověku „člověka soukromého" — což je výmysl, o němž by se oba byli mohli jaksepatří poučit už v „Deutsch-Französische Jahrbücher". Teoretičtí komunisté, jediní, kteří mají čas zabývat se dějinami, se vyznačují právě tím, že jediní *objevili*, že v celých dějinách vytvářejí „všeobecný zájem" individua určená jakožto „soukromí lidé". Vědí, že tento protiklad je jen *zdánlivý*, protože jedna stránka, to, čemu se říká „obecné", je ustavičně vytvářena stránkou druhou, soukromým zájmem, a rozhodně není vůči soukromému zájmu nějakou samostatnou silou se samostatnou historií, že tedy tento protiklad je ustavičně prakticky vyhlazován i vytvářen. Nejde tedy o nějakou hegelovskou „negativní jednotu" dvou stránek jednoho protikladu, nýbrž o materiálně podmíněné odstranění dosavadního materiálně podmíněného způsobu existence individuí, a zmizí-li tento způsob existence, zmizí pak zároveň onen protiklad i se svou jednotou.

Vidíme tedy, jak „se sebou shodný egoista" v protikladu k „egoistovi v obvyklém smyslu" a k „obětavému egoistovi" se od samého začátku zakládá na ilusi o obou druzích egoistů i o skutečných vztazích skutečných lidí. Představitel osobních zájmů je „egoista v obvyklém smyslu" pouze proto, že je nutně v protikladu k zájmům pospolitým, které se v rámci dosavadních poměrů ve výrobě a ve vzájemných stycích osamostatňují jakožto zájmy společné všem, všeobecné, a jsou představovány a prosazovány ve formě zájmů určité ideje. Představitel pospolitých zájmů je „obětavý" pouze proto, že je v protikladu k osobním zájmům, ustáleným jakožto zájmy soukromé, protože pospolité zájmy jsou určeny jakožto zájmy všem společné, všeobecné a ideální.

Oba, „občtavý egoista" i „egoista v obvyklém smyslu", se nakonec setkávají v *sebezapírání.*

Str. 78: „Tak je sebezapírání společné svatým i nesvatým, čistým i nečistým: Nečistý *zapírá* všechny lepší city, všechen stud, ba i přirozenou bojácnost, a poslouchá jen žádost, která ho ovládá. Čistý zapírá svůj přirozený vztah k světu — —. Puzen žádostivostí peněz zapírá hrabivec všechny výstrahy svědomí, všechen smysl pro čest, všechnu laskavost a všechen soucit; nemá žádných ohledů: schvacuje ho žádost. Stejně je tomu u světce: počíná si tak, že je světu pro posměch, je ‚tvrdošíjný' a ‚přísně' spravedlivý; neboť ho schvacuje touha."

„Hrabivec", který tu vystupuje jako nečistý, nesvatý egoista, tedy jako egoista v obvyklém smyslu, není nic jiného než postava, do omrzení omílaná mravokárnými přáteli dítek a mravoličnými romány, ve skutečnosti však jen postava vyskytující se jako cosi abnormálního, rozhodně to není představitel hrabivých buržoů, kteří naopak vůbec nemají zapotřebí zapírat „výstrahy svědomí", „smysl pro čest" atd., ani se nemusí omezovat na náruživost hrabivosti. Jejich hrabivost je naopak provázena množstvím jiných, politických a všelijakých podobných náruživostí, jejichž ukájení buržoové rozhodně neobětují. Nebudeme se tu tím dále zabývat a všimneme si hned blíže Stirnerova „sebezapírání".

Svatý Max tu na místo subjektu [das Selbst], který se zapírá, pašuje jiný subjekt [das Selbst], existující jen v představě svatého Maxe. Staví věc tak, jako by „nečistý" obětoval obecné vlastnosti, např. „lepší city", „stud", „bojácnost", „smysl pro čest" apod., a vůbec se neptá, zdali nečistý vůbec tyto vlastnosti má. Cožpak „nečistý" musí nevyhnutelně mít všechny tyto kvality? Ale i kdyby je měl „nečistý" všechny, přesto obětovat tyto vlastnosti by ještě vůbec neznamenalo *sebe*zapření, nýbrž by se pouze ukázal fakt, ospravedlnitelný i v morálce „shodné se sebou", že jedné vášni se obětuje několik jiných. A konečně je podle této teorie „sebezapřením" všechno, co Sancho činí nebo nečiní. Ať už se nějak chová nebo nechová[...]*

* *Pokračování tohoto místa v rukopise chybí. Dále je v rukopise proškrtnuto:* je egoistou, jeho vlastní sebezapření. Jde-li za určitým zájmem, popírá lhostejnost vůči tomuto zájmu, koná-li něco, popírá nekonání. Není nic snadnějšího než dokázat *„egoistovi v obvyklém smyslu"*, který je jeho kamenem úrazu, že stále popírá sám sebe, protože vždycky popírá opak toho, co dělá, a nikdy nepopírá svůj skutečný zájem.

Ačkoli tedy svatý Max říká na str. 420*:

„Nad branami našeho [věku] není napsáno...: Poznej Sebe sama, nýbrž: Uplatni svoji hodnotu" (přičemž náš kantor zase ze skutečného uplatňování hodnoty, jaké tu bylo před ním, dělá mravní příkaz uplatňování hodnoty)

— musí pak místo pro dosavadního „obětavého" znít „ona apollinská"[108] slova pro „egoistu v obvyklém smyslu":

„Jen zase *poznejte sebe*, poznejte jen, co skutečně jste, a zanechte své bláhové snahy být něčím jiným, než jste!"

„Neboť":

„Odtud pramení zjev *oklamaného* egoismu, kdy Já neuspokojuje sebe, nýbrž jednu ze svých žádostí, např. touhu po blaženosti. — Všechno vaše počínání je tajný, zastřený... egoismus... *egoismus neuvědomělý*, není *proto* vůbec egoismem, nýbrž porobou, službou, sebezapíráním. *Jste egoisty a nejste jimi, neboť svůj egoismus zapíráte.*" (Str. 217.)

„Žádná ovce, žádný pes se nesnaží stát se správným" egoistou (str. 443); „žádné zvíře" nevolá na druhá zvířata: jen se zase poznejte, poznejte jen, co skutečně jste, — „vaše povaha je už

Podle jeho teorie sebezapření může Sancho zvolat na str. 80: „Je tedy snad nezištnost neskutečná a nevyskytuje se nikde? Naopak, není nic obvyklejšího!"

Radujeme se opravdu z „nezištnosti" vědomí německých maloměšťáků...

Podává hned dobrý příklad této nezištnosti tím, že ...takového sirotčincového Francka, O'Connella, svatého Bonifáce, Robespierra, Theodora Körnera...

...O'Connell, to ví v Anglii každé dítě. Jen v Německu a zejména v Berlíně si ještě může někdo myslit, že snad je O'Connell „nezištný", O'Connell, který „neúnavně pracuje", aby zaopatřil své nemanželské děti a aby zvětšil své jmění, který ne nadarmo vyměnil svoji výnosnou advokátskou praxi (10.000 liber ročně) za praxi agitátora, která je (zvláště v Irsku, kde nenašel žádnou konkurenci) ještě mnohem výnosnější (20.000—30.000 liber ročně), který jako middleman[109] „nemilosrdně" vykořisťuje irské sedláky, nechává je bydlet pohromadě s prasaty, kdežto on, král Dan, udržuje ve svém paláci na Merrion-Square knížecí dvůr a přitom ustavičně běduje, jakou tihle sedláci mají nouzi, „neboť ho schvacuje žádost"; který vede hnutí vždycky jen tak daleko, jak je zapotřebí k tomu, aby mu byl zajištěn jeho national tribute [národní daň] a jeho postavení vůdce, a vždycky rok po sebrání dávky zanechá jakékoli agitace, aby na svém statku v Derrynane pečoval o své tělo. Svým dlouholetým právnickým šarlatánstvím a naprosto nestoudným vykořisťováním jakéhokoli hnutí, na kterém se podílel, upadl dokonce i u anglických buržoů v opovržení, třebaže by byl jinak docela k potřebě.

Že ostatně svatý Max jako objevitel opravdového egoismu má velký zájem na tom, aby prokázal, že v dosavadním světě vládne nezištnost, je nabíledni. Proto také vyslovuje (Wigand, str. 165) tu velikou větu, že svět „už po staletí není egoistický". Připouští nanejvýš, že jednou za čas vystoupil „Egoista" jako Stirnerův avant-coureur [předchůdce] a „přivedl národy k pádu".

* *Nahoře na stránce Marxova poznámka:* III. Vědomí.

zkrátka" egoistická, „jste" egoistické „povahy, tj." jste egoisté. „Ale právě proto, že jimi už jste, není třeba, abyste se jimi teprve stávali" (tamtéž). K tomu, co jste, patří i vaše vědomí, a protože jste egoisty, máte tedy i vědomí odpovídající vašemu egoismu, neexistuje tedy žádný důvod, abyste se byť jen sebeméně řídili Stirnerovým mravokárným kázáním, že prý máte jít do sebe a činit pokání.

Stirner tu opět využívá starého filosofického vtipu, k němuž se později vrátíme. Filosof neříká přímo: Nejste vůbec lidmi. Stále jste byli lidmi, ale chybělo vám *vědomí* toho, čím jste byli, a právě proto jste ani nebyli ve skutečnosti *opravdovými* lidmi. Proto váš jev nebyl v souhlase s vaší podstatou. Byli jste lidmi a nebyli jste jimi. — Filosof tu oklikou doznává, že určitému vědomí odpovídají také určití lidé a určité okolnosti. Ale zároveň se mylně domnívá, že jeho mravní požadavek vůči lidem, aby změnili své vědomí, vytvoří opravdu toto změněné vědomí, a v lidech, které změnily změněné empirické vztahy, kteří pak ovšem mají i jiné vědomí, v těchto lidech nevidí nic jiného než změněné [vědomí]. — Stejně je tomu s vaším [vědomím, po němž v skrytu] toužíte; [v tom] jste [skrytými, neuvědomělými] egoisty — tj. jste skutečně egoisty, pokud jste *neuvědomělí*, ale jste neegoisty, pokud jste *uvědomělí*. Čili: Vaše nynější vědomí je založeno na nějakém určitém bytí, které není takovým bytím, jaké Já požaduji; vaše vědomí je vědomím egoisty, jaký nemá být, a ukazuje proto, že sami jste egoisty, jací nemají být — anebo že *máte být* jiní, než *skutečně jste*. Celé toto oddělování vědomí od individuí, na nichž je založeno, a od jejich skutečných vztahů, tento výmysl, že prý egoista dnešní buržoasní společnosti nemá vědomí odpovídající jeho egoismu, je jen starý vrtoch filosofů, který tu Jacques le bonhomme důvěřivě přijímá a napodobuje.* Zůstaňme u Stirnerova „dojemného příkladu" hrabivce. Tomuto hrabivci, který není „hrabivcem" vůbec, nýbrž hrabivcem „Pepíkem nebo Toníkem", úplně individuálně určitým „jedinečným" hrabivcem, a jehož hrabivost

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* V nejsměšnější podobě vystupuje tento vrtoch v dějinách, kde má pozdější údobí samozřejmě jiné vědomí o údobí dřívějším, než je vědomí tohoto dřívějšího údobí o sobě samém, a kde například Řekové měli o sobě vědomí Řeků, ne to vědomí, jaké o nich máme my, a kde výtka Řekům, pročpak neměli sami o sobě toto naše vědomí, tj. „vědomí o tom, čím přece skutečně byli", vyúsťuje ve výtku: proč byli Řeky.

není kategorií „hrabivosti" jako takové (abstrakcí svatého Maxe o jeho obsáhlém, složitém, „jedinečném" životním projevu) a „nezávisí na tom, do jaké přihrádky ji zařadí druzí" (např. svatý Max) — tomuto hrabivci chce mravokárně kázat, aby „neuspokojoval sebe, nýbrž jednu ze svých žádostí". [Ale „jen v okamžiku jsi sám sebou, jen jakožto okamžitý, chvilkový jsi skutečně. To, co je odděleno od tebe, chvilkového", je něco naprosto vyššího, jsou např. peníze. Ale „že pro tebe" jsou peníze „naopak" vyšším požitkem, že jsou anebo nejsou pro tebe něčím „naprosto vyšším",]*... snad „zapřel" sám sebe? — Zjišťuje, že hrabivost mě má v moci ve dne v noci; ale tak tomu je jen v jeho reflexi. Právě on z těch mnoha momentů, v nichž jsem stále chvilkový, v nichž jsem stále sám sebou, v nichž jsem stále skutečný, dělá „den a noc", stejně jako jen on shrnuje různé momenty mého životního projevu v jeden mravní soud a říká, že prý jsou uspokojováním hrabivosti. Usuzuje-li svatý Max, že uspokojuji jen jednu ze svých žádostí, ne sebe, pak mne jakožto úplnou celistvou bytost staví proti mně samému. „A v čem záleží tato úplná celistvá bytost? Právě nikoli v tvé chvilkové bytosti, ne v tom, čím jsi okamžitě, v této chvíli" — tedy podle svatého Maxe samého v — posvátné „bytosti", „podstatě". (Wigand, str. 171.) Říká-li „Stirner", že musím změnit své vědomí, pak já naopak vím, že mé chvilkové, okamžité vědomí patří také k mému chvilkovému bytí a že svatý Max, upíraje mi toto vědomí, napadá jako skrytý moralista celý způsob mého života.** A pak „jsi jen tehdy, myslíš-li na sebe, jsi jen skrze uvědomování sebe?" (Wigand, str. 157, 158.) Jak mohu být něčím jiným než egoistou? Jak např. může být Stirner něčím jiným než egoistou, ať už zapírá egoismus nebo ne? „Jste egoisty a nejste jimi, neboť zapíráte egoismus," kážeš.

Nevinný, „oklamaný", „nepřiznaný" školomete! Je tomu právě naopak. My, egoisté v obvyklém smyslu, my buržoové, víme velmi dobře: Charité bien ordonnée commence par soi-même***, a průpovídku: Miluj svého bližního jako sebe sama, jsme si už dávno vyložili v tom smyslu, že každý je sám sobě bližním nejbližším. Ale

* *Zde následuje místo, které úplně sežraly myši.*
** *Nahoru na stránku připsal Marx opět:* III. (Vědomí)
*** Správně chápaná láska k bližnímu začíná u sebe sama. *(Pozn. red.)*

popíráme, že bychom byli malichernými egoisty, vykořisťovateli, obyčejnými egoisty, jichž srdce se nedovedou pozvednout k vznešenému citu, aby zájmy svých bližních přijali za své vlastní zájmy — což znamená, mezi námi řečeno, že o svých zájmech tvrdíme, že to jsou zájmy našich bližních. Popíráš „obyčejný" egoismus jedinečného egoisty jen proto, že „zapíráš" své „přirozené vztahy ke světu". Proto nechápeš, proč dovršujeme praktický egoismus právě v tom, že zapíráme egoismus, pokud se o něm jen mluví — my, jimž jde o uplatňování skutečných egoistických zájmů, ne o posvátný zájem egoismu. Dalo se ostatně předvídat — a s tím se buržoa k svatému Maxovi chladnokrevně obrací zády — že vy, němečtí školometi, kdybyste se jednou pustili do obhajování egoismu, hlásali byste nikoli skutečný, „světský" egoismus, který je „úplně zřejmý" („Kniha", str. 455), tedy „ne už to, čemu se říká" egoismus, nýbrž egoismus v neobvyklém, školometském smyslu, filosofický neboli ničemný egoismus.

Egoista v neobvyklém smyslu je tedy „nyní teprve nalezen". „Podívejme se tedy pozorněji na tento nový nález." (Str. 11.)

Z toho, co tu bylo právě řečeno, vyplynulo už, že dosavadním egoistům stačí, když změní své vědomí, a hned se stanou egoisty v neobvyklém smyslu; že tedy se sebou shodný egoista se od dřívějších liší jen vědomím, tj. jakožto vědoucí, jakožto filosof. Z celého názoru svatého Maxe na dějiny dále vyplývá, že poněvadž dosavadní egoisté byli ovládáni jen „svátostí", stačí opravdovému egoistovi, aby bojoval proti „svátosti". „Jedinečné" dějiny ukázaly, jak svatý Max přeměňoval historické vztahy v ideje a potom udělal z egoisty rušitele těchto idejí, jak každé egoistické uplatňování bylo proměněno v prohřešek proti těmto idejím, moc privilegovaných v prohřešek proti ideji rovnosti, despotismus; u ideje svobody konkurence mohlo být proto v „Knize" řečeno, že autor pohlíží na soukromé vlastnictví jako na věc „osobní povahy" (str. 155)... nutně a nezdolně bojovat... proti obětavému egoistovi... jen tím, že je proměňuje ve svaté a pak ujišťuje, že u nich ruší svatost, tj. že ruší svou svatou představu o nich, že je samé tedy ruší jen potud, pokud existují v něm, který je sám *svatý*.*

* *Následující místo se zachovalo v rukopise jen zčásti. (Pozn. red.)*

Str. 50.* „Jaký jsi *v každém okamžiku*, jsi sám svým stvořením, a právě pro toto své *stvoření* nechceš ztratit sám sebe, *stvořitele* tohoto stvoření. Sám jsi bytost vyšší než jsi ty, tj. že nejsi jen stvořením, nýbrž stejně tak i svým stvořitelem, to právě jakožto nedobrovolný egoista nechápeš, a proto je pro tebe vyšší bytost něčím — cizím."

V trochu jiné poloze zní táž moudrost na str. 239 „Knihy" takto:

„Rod není *nic*" (později se stává vším možným, viz požitek ze sebe sama), „a povznese-li se jednotlivec přes hranice své individuálnosti, pak je to spíše právě on sám jakožto jednotlivec, jest jedině tím, že se povznáší, jest jedině tím, že nezůstává, čím jest, sic by byl hotov, mrtev."

K těmto větám, svému „stvoření", zaujímá Stirner ihned postoj „stvořitele", neboť „neztrácí pro ně sebe sama":

„Jen *v okamžiku* jsi, jen jakožto okamžitý, chvilkový jsi skutečně... Jsem v každém okamžiku cele to, co jsem... to, co je odděleno od tebe, chvilkového," je „něco absolutně vyššího"... (Wigand, str. 170); a na str. 171 tamtéž je „tvá bytost" určena jakožto „tvá chvilková bytost".

V „Knize" svatý Max říká, že prý má ještě nějakou jinou, vyšší bytost než bytost chvilkovou, kdežto v apologetickém komentáři je „chvilková bytost" jeho individua ztotožňována s jeho „plnou celou bytostí" a každá bytost jakožto „bytost chvilková" je proměňována v jakousi „absolutně vyšší bytost". V „Knize" je tedy každým okamžikem bytostí vyšší než to, čím jest v tomto okamžiku, kdežto v komentáři všechno, čím není bezprostředně v tomto okamžiku, je jakousi „absolutně vyšší bytostí", bytostí posvátnou. — A proti celému tomuto rozporu na str. 200 „Knihy":

„Nevím nic o rozporu ‚*nedokonalého*' ‚a' ‚*dokonalého*' Já."

„Se sebou shodný egoista" se už nepotřebuje obětovat ničemu vyššímu, neboť je sám sobě vyšším a tento rozkol mezi něčím „vyšším" a něčím „nižším" přemisťuje sám do sebe. Tak vskutku (svatý Sancho contra Feuerbach, „Kniha" str. 243) „v nejvyšší bytosti nedošlo k ničemu jinému než k jakési metamorfose". Opravdový egoismus svatého Maxe záleží v egoistickém postoji ke skutečnému egoismu, k sobě samému, jaký je „v každém okamžiku". Tento

* *Nahoře na stránce Marxova poznámka:* II. (Tvůrce a stvoření). *(Pozn. red.)*

egoistický postoj k egoismu je obětavost. Svatý Max jakožto stvoření je po této stránce egoistou v obvyklém smyslu, jakožto stvořitel je egoistou obětavým. Seznámíme se i s opačnou stránkou, neboť obě stránky se prokazují jako nefalšovaná reflexivní určení tím, že prodělávají absolutní dialektiku, v níž každá z nich sama o sobě je svým opakem.

Než se začneme blíže zabývat tímto mystériem v jeho esoterické podobě, je třeba, abychom je zkoumali v jeho jednotlivých trpkých životních bojích.

[Nejobecnější kvalitu, egoistu, jakožto stvořitele uvést do souladu se sebou samým z hlediska světa ducha, tento výkon provádí Stirner na str. 82, 83:

„Cílem křesťanství bylo osvobodit nás od přirozeného určení (abychom nebyli určováni přírodou), vymanit nás z žádostí, které jsou nám popudem, chtělo tedy, aby se člověk nedal určovat svými žádostmi. To neznamená, že *člověk* nemá *mít* žádné žádosti, nýbrž že žádosti nemají mít jej, že se nemají stát žádostmi utkvělými, nepodmanitelnými, kterých by nebylo možno se zbavit. Ale to, co křesťanství dělalo proti žádostem, *mohli bychom* přece uplatnit i pro náboženský příkaz, který stanoví, že nás má určovat duch. Z *toho* by pak vyplynulo zrušení ducha, odstranění všech myšlenek. Tak jako se tam nutně říkalo — — —, řeklo by se nyní: Máme mít sice ducha, ale duch nemá mít Nás."]

„Kteříž pak jsou Kristovi, ti své tělo ukřižovali s vášněmi a se žádostmi" (Galatským 5, 24) — přičemž podle Stirnera nakládají s ukřižovanými vášněmi a žádostmi jako opravdoví vlastníci. Sancho přejímá křesťanství na pokračování, ale nechce se omezit jen na ukřižovanou tělesnost, nýbrž chce ukřižovat i svého ducha, tedy „celého chlapíka".

Křesťanství nás chtělo vymanit z nadvlády tělesnosti a „žádostí, které jsou nám popudem", jen proto, že naši tělesnost, naše žádosti pokládalo za něco, co je nám cizí; chtělo nás vykoupit z určenosti přírodou jen proto, že se domnívalo, že naše vlastní přirozenost se pro nás nehodí. Jestliže totiž nejsem sám přírodou, jestliže mé přirozené žádosti, celá moje přirozenost — a tak to hlásá křesťanství — nepatří ke mně samému, pak se mi jakákoli určenost přírodou, ať už mou vlastní přirozeností nebo tak zvanou vnější přírodou, jeví jako určenost něčím cizím, jako pouto, jako nátlak, který je na mně páchán, jako *heteronomie, v protikladu k autonomii ducha.* Svatý

Max bez dlouhého uvažování akceptuje tuto křesťanskou dialektiku a aplikuje ji pak i na našeho ducha. Vždyť křesťanství ostatně nikdy nedospělo tak daleko, aby nás zbavilo nadvlády žádostí byť jen ve smyslu šosácké prostřednosti, jak mu ji podloudně připisuje svatý Max; zůstává na pouhém mravním příkazu, který je v praxi bez výsledků. Stirner chápe mravní příkaz jako skutečný čin a doplňuje jej dalším kategorickým imperativem: „Máme mít sice ducha, ale duch nemá mít nás" — a proto celý jeho se sebou shodný egoismus se „blíže", jak by řekl Hegel, rozplývá do roztomilé jakož i povznášející a rozjímavé mravovědy.

Stane-li se nějaká žádost utkvělou či nikoli, tj. stane-li se silou výlučně nás ovládající, což však přesto nevylučuje, že se takový stav později změní, závisí na tom, zda materiální okolnosti, „obyčejné" světské poměry dovolují normálně uspokojovat tuto žádost a mimoto i normálně rozvíjet všechny žádosti jako celek. Toto pak zase závisí na tom, zda žijeme v okolnostech, které nám dovolují všestrannou činnost a tím i rozvíjení všech našich vloh, sklonů. Právě tak závisí na utváření skutečných poměrů i na možnosti vývoje, dané v těchto poměrech pro každé individuum, zda se myšlenky stanou utkvělými či nikoli — stejně jako např. utkvělé myšlenky německých filosofů, těchto „obětí společnosti", qui nous font pitié*, jsou nerozlučně spjaty s německými poměry. Nadvláda žádosti je ostatně u Stirnera pouhá fráze, která mu dává punc absolutního svatého. Tedy, abychom zůstali u „dojemného příkladu" hrabivce:

„Hrabivec není osobitý, je to sluha, a nemůže učinit nic kvůli sobě samému, aniž to zároveň učinil kvůli svému pánu." (Str. 400.)

Nikdo nemůže něco učinit, aniž to zároveň učiní kvůli nějaké své potřebě a kvůli orgánu této potřeby — pročež se u Stirnera z této potřeby a z jejího orgánu dělá pán nad ním, tak jako dříve už z *prostředku* k uspokojení nějaké potřeby (srov. politický liberalismus a komunismus) udělal pána nad sebou. Stirner nemůže jíst, aniž zároveň jedl kvůli svému žaludku. Zabrání-li mu světské poměry uspokojit žaludek, stane se tento jeho žaludek jeho pánem, žádost jídla se stane utkvělou žádostí a myšlenka na jídlo se stane

* — kterých je nám líto, které litujeme. *(Pozn. red.)*

utkvělou myšlenkou — což mu zároveň poskytuje příklad vlivu světských okolností na fixaci jeho žádostí a myšlenek. Sanchova „vzpoura" proti fixaci žádostí a myšlenek vyúsťuje podle toho v nemohoucí mravní příkaz sebeovládání a podává nový doklad o tom, že dovede ideologicky nabubřele formulovat jen ty nejhrubší názory maloměšťáků.*

V tomto prvním příkladu bojuje tedy jednak proti svým tělesným žádostem, jednak proti svým duchovním myšlenkám, na jedné straně proti své tělesnosti, na druhé straně proti svému duchu, když se tato jeho stvoření chtějí osamostatnit vůči němu, stvořiteli. Jak náš svatý svádí tento boj, jak se chová ke svým stvořením jako stvořitel, uvidíme nyní.

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Komunisté tím, že útočí na hmotnou základnu, na které spočívá doposud nezbytná fixovanost žádostí či myšlenek, jsou jediní, jejichž dějinná akce skutečně dosáhne toho, aby utkvívající žádosti a myšlenky byly realisovány, uvolněny, a kdy toto uvolnění přestane být nemohoucí mravní modlitbou, jak tomu bylo u všech dosavadních moralistů „až po" Stirnera. Komunistická organisace působí na žádosti vytvářené v individuu dnešními vztahy dvojím způsobem; část těchto žádostí, totiž ty, které budou existovat za jakýchkoli vztahů a které se různými společenskými vztahy mění jen co do formy a zaměření, budou i v této společenské formě změněny jen tím, že jim budou dány prostředky, aby se mohly normálně vyvíjet; naproti tomu druhá část, totiž takové žádosti, které za svůj vznik vděčí jen určité společenské formě, určitým podmínkám ve výrobě a ve stycích, budou úplně a dočista zbaveny svých životních podmínek. A to, které žádosti se v komunistické organisaci pouze změní a které zaniknou, dá se rozhodnout jen v praxi, změnou skutečných, praktických „žádostí", a ne historickým srovnáváním s dřívějšími historickými vztahy.

Ovšem oba výrazy: „utkvělý" a „žádosti", kterých jsme právě použili, abychom mohli Stirnerovi vyvrátit tento „jedinečný" fakt, jsou naprosto nevhodné. Fakt, že v dnešní společnosti je možno u určitého individua uspokojit jednu potřebu na úkor všech ostatních, a že tohle „nemá být" a že se to plus ou moins děje u všech individuí v dnešním světě a že se tím znemožňuje svobodné rozvíjení celého individua, vyslovuje Stirner, protože nic neví o empirické spojitosti tohoto faktu s nynějším uspořádáním světa, v tom smyslu, že u egoistů se sebou neshodných „se žádosti fixují". Žádost je už pouhou svou existencí něco „utkvělého", a jen svatému Maxovi a jemu podobným může napadnout, aby například nenechávali „fixovat" svůj pohlavní pud, který však už je utkvělý a může přestat být utkvělý jedině vykleštěním nebo impotencí. Každá potřeba, na které se zakládá nějaká „žádost", je rovněž cosi „utkvělého", a svatý Max, i kdyby se sebevíc namáhal, nedokáže odstranit tuto „fixaci" a dospět například k tomu, aby v rozmezí „utkvělých" časových úseků nemusel jíst. Komunisty ani nenapadne odstraňovat tuto fixovanost svých žádostí a potřeb, jak to Stirner ve svém smyšleném světě od nich i od všech ostatních lidí požaduje; usilují jen o takovou organisaci výroby a styků, která jim umožní normální, tj. pouze samými potřebami omezené uspokojení všech potřeb.

U křesťana „v obvyklém smyslu (Fourier tomu říká chrétien „simple"*) vládne jedině *duch*, a nebere se už vůbec zřetel na domluvy *‚tělesnosti'*. Přesto však mohu zlomit tyranii *ducha* jedině *‚tělesností'*; neboť jen tehdy, vnímá-li člověk i svou *tělesnost*, vnímá cele sebe, a jedině tehdy, vnímá-li se *cele*, umí vnímat čili je rozumný. — — — Dostane-li se však ke slovu *tělesnost* a promlouvá-li, jak ani jinak nelze, vášnivě — — — zdá se mu" (prostému křesťanu), „že slyší hlasy ďáblovy, hlasy proti *duchu* — — — a právem proti nim horlí. Nesměl by být křesťanem, kdyby je strpěl." (Str. 83.)

Chce-li se tedy duch svatého Maxe vůči němu osamostatnit, tu náš svatý zavolá na pomoc svou tělesnost, a když se začíná bouřit jeho tělesnost, vzpomene si, že je také duchem. Co dělá křesťan po jedné stránce, dělá svatý Max po obou stránkách. Je chrétien „composé"**, prokazuje znovu, že je dovršeným křesťanem.

Zde v tomto příkladu svatý Max, duch, vystupuje ne jako stvořitel své tělesnosti, a naopak; shledává, že má tělo i ducha, a jen tehdy, vzbouří-li se jedna stránka, vzpomene si, že má v sobě ještě i tu druhou, a uplatňuje pak tuto druhou stránku proti ní jako své opravdové Já. Svatý Max je tu tedy stvořitelem jen potud, pokud je *„také-jinak-určený"*, pokud má ještě nějakou jinou kvalitu než tu, kterou se mu právě zachtělo zařadit do kategorie stvoření. Celá jeho tvůrcovská činnost tu záleží v dobrém předsevzetí vnímat sebe sama, a to vnímat se *cele* čili být *rozumný****, vnímat sebe jako „plnou, celou bytost", jako bytost odlišnou od „jeho okamžité bytosti", ba právě v protikladu k tomu, jakou bytostí je „okamžitě".

[Přejděme nyní k jednomu z těch „trpkých životních bojů" našeho svatého:

Str. 80, 81: „Má horlivost nemusí být menší než horlivost největšího fanatika, ale zároveň vůči svému účelu zůstávám ledově chladný, nedůvěřuji mu nikdy a vždy jsem jeho nejnesmiřitelnějším nepřítelem; zůstávám jeho *soudcem*, protože mi náleží."

Abychom dali smysl tomu, co o sobě svatý Sancho vypovídá]; jeho tvůrčí činnost se tu omezuje na to, že ve své horlivosti nepře-

* — „prostý" křesťan. *(Pozn. red.)*

** — „složený", „složitý" křesťan. *(Pozn. red.)*

*** *Marxova a Engelsova poznámka:* Zde tedy svatý Max úplně ospravedlňuje Feuerbachův „dojemný příklad" hetéry a milenky. U první „vnímá" určitý člověk *jen svou tělesnost* anebo jen její tělesnost, u druhé vnímá *cele sebe* nebo cele jí. Viz Wigand, str. 170, 171.

stává mít jakési vědomí o své horlivosti, že o tomto vědomí rozjímá, že se jakožto rozjímající Já staví k sobě jakožto k Já skutečnému. Je to vědomí, které svévolně označuje jménem „stvořitel". Je „stvořitelem" jen potud, pokud je *vědomý*.

„Pro tohle bys zapomněl na sebe sama v sladkém sebezapomnění — — — Jsi však jen tehdy, myslíš-li na sebe, a *zahyneš, zapomeneš-li* na sebe? Kdo by na sebe nezapomínal každou chvíli, kdo by sám sebe neztrácel z očí *tisíckrát za hodinu?*" (Wigand, str. 157, 158.)

Tohle ovšem svatý Sancho svému „sebezapomnění" nemůže zapomenout, a proto „zůstává zároveň jeho nejnesmiřitelnějším nepřítelem".

Svatý Max, stvoření, je nesmírně horlivý v téže chvíli, kdy svatý Max, stvořitel, zároveň s pomocí své reflexe překonal tuto svou horlivost; anebo skutečný svatý Max horlí, a rozjímající svatý Max si myslí, že tuto horlivost překonal. Tento akt, kdy v reflexi překonává to, čím skutečně je, je pak románovými frázemi roztomile a napínavě popisován v tom smyslu, že autor nechává svou horlivost existovat dál, tj. že to se svým nepřátelstvím vůči ní nemyslí doopravdy, ale že se vůči ní chová „ledově chladně", „nedůvěřivě", že je jejím „nejnesmiřitelnějším nepřítelem". — Pokud svatý Max horlí, tj. pokud je horlivost jeho skutečnou vlastností, nestaví se vůči ní jako stvořitel, a pokud se k ní staví jako stvořitel, nehorlí skutečně, horlivost je mu cizí, je to jeho ne-vlastnost. Dokud horlí, není vlastníkem horlivosti, a jakmile se stane jejím vlastníkem, přestane horlit. On, celkový souhrn, je každým okamžikem jakožto stvořitel i vlastník vrcholným pojmem všech svých vlastností, minus jedna, kterou vůči sobě, vrcholnému pojmu všech ostatních, staví do protikladu jakožto stvoření a vlastnictví, takže je mu vždy *cizí* právě *ta* vlastnost, kterou zdůrazňuje jakožto *svou vlastnost*.

Jakkoli přepjatě tu zní ve vědomí svatého Maxe jeho opravdový příběh o jeho hrdinstvích v něm samém, přesto je notorickým faktem, že jsou rozjímající individua, která si myslí, že ve své reflexi a skrze ni se nad všechno povznášejí*, protože ve skutečnosti nikdy nevycházejí z reflexe.

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Ve skutečnosti je tohle všechno jen nabubřelý výraz pro buržou, který střeží každý svůj vznět, aby v ničem nedošel úhony,

Tohoto triku, jak se uplatnit vůči nějaké určité vlastnosti jako také-jinak-určený, totiž v uvedeném příkladu jako *majitel reflexe o opačném*, lze znovu použít s potřebnými obměnami u jakékoli vlastnosti. Např. má lhostejnost nemusí být menší než lhostejnost nejznuděnějšího člověka; ale zároveň vůči ní zůstávám žhavě zanícený, nedůvěřuji jí a jsem stále jejím nejnesmiřitelnějším nepřítelem atd.

[Nesmíme zapomínat, že celkový souhrn všech Sanchových vlastností, osobitý, v jehož podobě se svatý Sancho staví v reflexi vůči jedné vlastnosti, není v tomto případě nic jiného než prostá Sanchova reflexe o této jedné vlastnosti, kterou proměnil ve své Já tím, že místo celkového souhrnu uplatňuje pouze jednu kvalitu, kvalitu reflexe, a vůči každé své vlastnosti i vůči řadě vlastností uplatňuje jen jedinou kvalitu reflexe, Já], a sebe jakožto Já v představě.

Toto nevražívé chování vůči sobě samému, tuto okázalou parodii Benthamova účetnictví[110] o vlastních zájmech a vlastnostech vyslovuje nyní sám takto:

Str. 188: „Ať už jde o jakýkoli zájem: nemohu-li se ho zbavit, podmaňuje si Mne, a pak už není Mým vlastnictvím, Já jsem jeho vlastnictvím. Vezměme si tedy k srdci, k čemu nás kritika nabádá, libujme si jen v destrukci."

„My"! Kdo je to „My"? Ani „Nám" nenapadne, abychom si „vzali k srdci", „k čemu nás kritika nabádá". — Svatý Max, který je v této chvíli pod policejním dohledem „Kritiky", požaduje zde tedy „tentýž blažený život pro všechny", „stejně blažený život všech u téhož", „přímou tyranii *náboženství*". — Jeho zainteresovanost v neobvyklém smyslu se tu ukazuje jako nebeská nezainteresovanost, nevšímavost. — Není ostatně vůbec třeba, abychom se tu ještě zabývali tím, že v nynější společnosti rozhodně nezávisí na svatém Sanchovi, zda nějaký „zájem" „si ho podmaní" a „on se už

ale na druhé straně se chvástá spoustou vlastností, jako například lidumilnou horlivostí, vůči níž se prý musí stavět „mrazivě chladně, nedůvěřivě a jako nejnesmiřitelnější nepřítel", aby jí nepozbyl sebe sama jakožto vlastníka, nýbrž aby zůstal vlastníkem filantropie. Ale svatý Max se zříká vlastnosti, k níž se staví jako „nejnesmiřitelnější nepřítel", ve prospěch svého reflektujícího Já, ve prospěch své reflexe, kdežto buržoa obětuje své náklonnosti a žádosti vždycky nějakému určitému *skutečnému* zájmu.

nemůže dostat z jeho područí". Fixace zájmů dělbou práce a třídními vztahy je ještě mnohem zřejmější než fixace „žádostí" a „myšlenek".

K tomu, aby předčil kritickou kritiku, býval by musel náš svatý dojít alespoň až k destrukci destrukce, neboť jinak je destrukce zájmem, jehož se nemůže zbavit, který si jej podmanil. Destrukce už není jeho vlastnictvím, nýbrž on je vlastnictvím destrukce. [Kdyby snad chtěl být důsledný v právě uvedeném příkladu, musel by se svou horlivostí vůči své „horlivosti" nakládat jako s nějakým „zájmem" a chovat se k ní jako „nesmiřitelný nepřítel". Musel by si však také hledět své „ledově chladné" nevšímavosti vůči své „ledově chladné" horlivosti a stát se právě tak „ledově chladným" — čímž by samozřejmě svému původnímu „zájmu" a tedy i sobě ušetřil „pokušení" točit se dokola na spekulativním podpatku.] — Místo toho klidně pokračuje (tamtéž):

„Budu se jen starat, abych si zajistil své vlastnictví" (tj. abych se zajistil před svým vlastnictvím), „a abych si je zajistil, vezmu si je vždy zpátky k sobě, zničím v něm jakýkoli náběh k samostatnosti a pohltím je, dříve než se bude moci fixovat a stát se utkvělou myšlenkou nebo manií."

Jak asi Stirner „pohlcuje" osoby, které jsou jeho vlastnictvím!

Stirner se tu tváří, jakoby mu „Kritika" právě uložila jakési „poslání". Tvrdí, že toto „poslání" hned zase pohltí, neboť říká na str. 189:

„Nedělám to však kvůli svému lidskému poslání, nýbrž proto, že si to sám ukládám."

Neuložím-li si to sám, jsem, jak jsme předtím slyšeli, v područí, nejsem vlastníkem, nejsem opravdovým egoistou, nestavím se vůči sobě jako stvořitel, což musím činit jako opravdový egoista; pokud tedy chce být někdo opravdovým egoistou, musí si sám uložit toto poslání, uložené mu „Kritikou". Je to tedy poslání všeobecné, poslání pro všechny, nejen *jeho* poslání, nýbrž i jeho *poslání*. — Naproti tomu tu opravdový egoista vystupuje jako nějaký ideál, nedosažitelný většině individuí, neboť (str. 434) „od přírody omezené hlavy tvoří nesporně nejpočetnější třídu lidí" — a jakž by tyto „omezené hlavy" mohly vniknout do mystéria neomezeného po-

hlcování sebe a světa. — Tyto strašidelné výrazy: zničit, pohltit atd. jsou ostatně jen jakousi novou variací dříve uvedeného „ledově chladného nejnesmiřitelnějšího nepřítele".

Nyní jsme konečně s to nějak pochopit Stirnerovy námitky proti komunismu. Nebylo to nic jiného než prozatímní, skryté ospravedlnění jeho se sebou shodného egoismu, v němž zase v celé své tělesné podobě vstávají z mrtvých. [„*Stejně blažený život všech v témž*" ožívá znovu, že prý „si *My* máme libovat jen v destrukci". „Starost" zase ožívá v jedinečné „starosti" zajistit si své Já jako vlastnictví; ale „časem" ožívá zase „starost, jak" by se dalo dosáhnout určité jednoty, totiž jednoty stvořitele a stvoření. A nakonec se zase objevuje humanismus, který v podobě opravdového egoisty vystupuje vůči empirickým individuím jako nedosažitelný ideál.] Místo na 117. str. „Knihy" musí znít tedy takto: Když se to tak vezme, chce vlastně se sebou shodný egoismus proměnit každého člověka v jakýsi „stát ovládaný tajnou policií". Vyzvědač a slídič „reflexe" střeží každé hnutí ducha i těla a všechno konání i myšlení, každý životní projev je pro něj věcí reflexe, tj. věcí policie. V této rozpolcenosti člověka na „přirozený pud" a „reflexi" (vnitřní luzu, stvoření, a vnitřní policii, stvořitele) záleží se sebou shodný egoista.*

Hess vytkl našemu svatému („Die letzten Philosophen", str. 26):

„Ustavičně je pod dozorem tajné policie svého kritického svědomí. — — — Nezapomněl na ‚nabádání kritiky — — — abychom si libovali jen v destrukci' — — —. Jeho kritické svědomí mu neustále připamatovává: Egoista se o nic nesmí zajímat natolik, aby se cele oddal svému předmětu" atd. —

Svatý Max „zmocňuje sám sebe" takto na to odpovědět:

Jestliže „Hess říká o Stirnerovi, že prý je ustavičně atd. — není tím vlastně řečeno nic víc, než že kritisuje-li, nechce kritisovat jen tak nazdařbůh" (tj. asi tolik co: jedinečně), „klábosit, nýbrž právě skutečně" (tj. lidsky) „kritisovat".

Co bylo „vlastně řečeno tím", že Hess mluvil o tajné policii atd., je z uvedeného citátu z Hesse tak jasné, že ani nelze „jedinečné"

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Uvádí-li tu ostatně svatý Max výrok „jednoho vysokého pruského důstojníka": Každý Prus nosí v hrudi svého četníka, pak to musí znamenat: králova četníka, jen „se sebou shodný egoista" nosí v hrudi *svého vlastního, osobitého* četníka.

porozumění svatého Maxe této větě vykládat jen jako záměrné neporozumění. Jeho „virtuosnost v myšlení" se tu proměňuje ve virtuositu v lhaní, kterou mu nemáme za zlé, zvláště když tu proň byla jediným východiskem z nouze – což se však velmi špatně shoduje s tím velejemným rozlišováníčkem o právu lhát, jaké provádí na jiném místě v „Knize". Ostatně to, že Sancho, „kritisuje-li", naprosto nekritisuje „skutečně", nýbrž že „kritisuje jen tak nazdařbůh" a „klábosí", dokázali jsme mu víc, než si zasluhuje.

Zprvu tedy bylo chování opravdového egoisty jakožto stvořitele k sobě jakožto stvoření určeno v tom smyslu, že proti nějakému určení, v němž se fixoval jakožto stvoření, například proti sobě jakožto myslícímu, jakožto duchu, uplatňuje opravdový egoista sebe jakožto také-jinak-určeného, jakožto tělesného. Později už neuplatňoval sebe jakožto *skutečně* také-jinak-určeného, nýbrž jakožto *pouhou představu také-jinak-určenosti* vůbec, tedy v uvedeném příkladu jakožto také-nemyslícího, bezmyšlenkovitého nebo lhostejného vůči myšlení, což je představa, kterou zase pouští k vodě, jakmile se ukáže, jaký je to nesmysl. Viz výše krouživý pohyb na spekulativním podpatku. Tvůrčí činnost tu tedy záležela v reflexi, že tato jedna určenost, v tomto případě myšlení, mu také může být lhostejná – v reflexivní činnosti vůbec; čímž samozřejmě také vytváří jen reflexivní určení, pokud vůbec něco vytváří (např. představu protikladu, jejíž prostinkou podstatu zastírá všelijakými kudrlinkami soptícími oheň).

Co se pak týče jeho *obsahu* jakožto stvoření, viděli jsme, že nikde nevytváří tento obsah, tyto určité vlastnosti, např. své myšlení, svou horlivost atd., nýbrž jen reflexivní určení tohoto obsahu jakožto stvoření, představu, že tyto určité vlastnosti jsou jeho stvoření. U něho se vyskytují všechny jeho vlastnosti, a je mu lhostejné, jak k nim přišel. Nepotřebuje je tedy ani rozvíjet, např. naučit se tančit, aby ovládal své nohy, nebo na předmětech, které nejsou dány každému a které si každý nemůže zaopatřit, tříbit své myšlení, aby se stal vlastníkem svého myšlení – ani se nepotřebuje starat o poměry ve světě, na nichž ve skutečnosti závisí, nakolik se určité individuum může rozvinout.

Stirner se skutečně zbavuje jedné vlastnosti jen jinou vlastností

(tj. potlačením svých ostatních vlastností touto „jinou" vlastností). Ve skutečnosti však toho dosahuje jen potud, pokud tato vlastnost nejen dospěla k svobodnému rozvinutí, pokud nezůstala pouhým sklonem, [nýbrž i pokud mu poměry ve světě dovolily stejnoměrně rozvíjet *totalitu* vlastností, tj. tedy dělbou práce, a odtud převážné provozování jedné jediné náruživosti, např. psaní knih — jak jsme už ukázali. Vůbec je pošetilé, když někdo, jako svatý Max, předstírá, že prý je možno uspokojit nějakou náruživost odděleně od všech ostatních náruživostí, že prý je možno ji uspokojit] a neuspokojovat přitom *sebe*, celé živé individuum. Nabude-li tato náruživost nějaké abstraktní, oddělené povahy, staví-li se tedy vůči mně jako nějaká cizí síla, jeví-li se tedy uspokojování individua jako jednostranné uspokojování jedné jediné náruživosti — pak to rozhodně nezáleží ve vědomí nebo v „dobré vůli", a už vůbec ne v nedostatku reflexe o pojmu vlastnosti, jak si představuje svatý Max.

Nezáleží to ve *vědomí*, nýbrž — v — *bytí*; nikoli v myšlení, nýbrž v životě; záleží to v empirickém rozvíjení a v životním projevu individua, a to zase závisí na poměrech ve světě. Jestliže okolnosti, v nichž toto individuum žije, mu dovolují pouze jednostranně rozvíjet jednu vlastnost na úkor všech ostatních vlastností, poskytují-li mu materiál a čas k rozvíjení pouze této jedné vlastnosti, pak se takové individuum zmůže jen na jednostranný, zmrzačený vývoj. Nepomáhá žádné mravokárné kázání. A způsob, jakým se rozvíjí tato jedna vlastnost, obdařená na vrub všech ostatních, závisí zase jednak na materiálu k rozvoji, jaký je jí poskytován, jednak na stupni a způsobu, jak zůstávají potlačeny ostatní vlastnosti. Právě tím, že např. myšlení je myšlením tohoto určitého individua, zůstává *jeho* myšlením určovaným jeho individuálností a poměry, v nichž žije; není tedy třeba, aby myslící individuum nejprve s pomocí zdlouhavé reflexe o myšlení jako takovém prohlásilo své myšlení za své vlastní myšlení, za své vlastnictví, je to už od začátku jeho vlastní, osobitě určité myšlení, [a právě osobitost svatého Sancha se u něho prokázala jako „opak" osobitosti, jako osobitost, která je osobitostí „*o sobě*".] U takového individua např., jehož život obsáhá veliký okruh rozmanitých činností a praktických vztahů k světu, které tedy žije mnohostranným životem, má myšlení

touž povahu universálnosti jako každý jiný životní projev tohoto individua. Jeho myšlení se tedy ani nefixuje jako myšlení abstraktní, ani není zapotřebí obšírných triků reflexe, přechází-li individuum od myšlení k nějakému jinému životnímu projevu. Vždy je to od začátku podle *potřeby* mizící a znovu se vytvářející moment v celkovém životě individua.

Naopak u nějakého lokalisovaného berlínského kantora nebo spisovatele, jehož činnost se omezuje jednak na trpkou práci a jednak na požitek z myšlení, jehož svět sahá od Moabitu ke Köpenicku a za Hamburskou branou[111] je uzavřen prkennou ohradou, jehož vztahy k tomuto světu jsou pro jeho ubohé postavení v životě redukovány na minimum, u takového individua je ovšem nevyhnutelné, má-li potřebu myslit, že jeho myšlení zabstraktní právě tak jako samo toto individuum i jeho život, že vůči němu, který je naprosto neschopen se bránit, stává se utkvělou silou, a když se individuum touto silou zabývá, umožňuje mu to, aby na chvíli uteklo ze svého „všedního světa", aby mělo na chvíli nějaký požitek. Těch několik málo ostatních žádostí, pramenících ani ne tak ze styku se světem, jako spíše z uzpůsobenosti lidského těla, se u takového individua projevují jen *reperkusí*; tj. v rozsahu svého omezeného vývoje nabývají téže jednostranné a brutální povahy jako myšlení, dostavují se jen v dlouhých intervalech a podníceny zbytněním nejnaléhavější žádosti (podporovány bezprostředně fysickými příčinami, [např. stlačením břicha) a projevují se prudce, násilně, potlačujíce velmi hrubě obvyklou, přirozenou žádost tím, že šíře ovládnou myšlení. Že školometské myšlení rozjímá a mudruje o tomto empirickém faktu školometsky, rozumí se samo sebou. Ale pouhé návěští o tom, že Stirner vůbec „vytváří" své vlastnosti, nevysvětluje ani jejich určitý vývoj.] Nakolik se tyto vlastnosti rozvíjejí universálně nebo lokálně, nakolik překračují lokální omezenost anebo zůstávají v jejím zajetí, nezávisí na něm, nýbrž na stycích ve světě a na podílu, jaký na nich má on a místo, kde žije. Naprosto ne to, že si individua ve své reflexi domýšlejí nebo usmýšlejí, že rozbijí svou lokální omezenost, nýbrž to, že ve své empirické skutečnosti a určena empirickými potřebami dospěla k tomu, že vytvářejí styky ve světě — pouze tento fakt umožňuje

jednotlivcům, aby se za určitých příznivých poměrů vymanili ze své lokální omezenosti.*

Jediné, k čemu dospívá náš svatý svou trpkou reflexí o svých vlastnostech a náruživostech, je to, že si svým ustavičným pipláním a šťouráním v těchto svých vlastnostech a náruživostech ztrpčuje jejich prožívání a uspokojování.

Jak již bylo řečeno dříve, vytváří svatý Max pouze sebe jakožto stvoření, tj. omezuje se na to, že zahrnuje sám sebe do této kategorie stvoření. [Jeho činnost jakožto stvořitele záleží v tom, že pohlíží na sebe jako na stvoření, přičemž se nedostává ani k tomu, aby tuto rozpolcenost v sobě jakožto stvořiteli a jakožto stvoření opět zrušil jako svůj vlastní výtvor. Rozpolcenost na „podstatné" a „nepodstatné" se u něho stává permanentním životním procesem, tedy pouhým zdáním, tj. jeho faktický život existuje jen v „čisté" reflexi, vůbec není ani skutečnou existencí, neboť protože jeho existence je v každém okamžiku mimo něj a mimo jeho reflexi, marně se snaží podat svou reflexi jako podstatnou.

„Ale tím, že se tento nepřítel" (totiž opravdový egoista jakožto stvoření)] „tvoří svou porážkou, tím, že vědomí, protože si jej fixuje, místo aby se ho naopak zbavilo, stále u něho prodlévá, a stále si sebe prohlíží, jak je znečištěno, a tím, že zároveň tímto obsahem jeho snažení je to nejnižší, vidíme tedy jen jakousi osobnost omezenou na sebe a své drobné konání" (nečinnost) „a *hloubající o sobě*, stejně *nešťastnou* jako *ubohou*." (Hegel.)[112]

Co jsme dosud řekli o Sanchově rozpolcení na stvořitele a stvoření, vyslovuje nyní nakonec sám logickou formou: stvořitel a stvoření se proměňují v předpokládající a předpokládané, resp. (pokud jeho předpoklad [jeho Já] je určitým *kladením*) v kladoucí a kladené Já:

„Já za svou osobu vycházím z určitého předpokladu tak, že *předpokládám* Sebe; ale Můj předpoklad se nepachtí za svým dovršením" (spíše se svatý Max pachtí za ponížením svého předpokladu), „nýbrž slouží mi jen k tomu, abych jej

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Na jednom pozdějším, světském místě uznává svatý Max, že Já dostává od světa jakýsi (fichtovský) „popud". Že komunisté mají v úmyslu tento „popud", který ovšem, nespokojíme-li se s pouhou frází, se stává krajně spletitým a mnohostranně určovaným „popudem", vzít pod kontrolu, to je samozřejmě pro svatého Maxe myšlenka příliš ztřeštěná, než aby se s ní mohlo něco začínat.

užíval a vstřebával" (záviděníhodný požitek!). „Vstřebávám právě jedině svůj předpoklad a jsem jedině potud, pokud jej vstřebávám. Ale *proto*" (veliké „proto"!) „není však onen předpoklad vůbec žádným předpokladem: *neboť protože*" (veliké „neboť protože"!) „jsem Jediný" (čti opravdový, se sebou shodný egoista), „nevím nic o dvojitosti nějakého předpokládajícího a předpokládaného Já (‚nedokonalého' a ‚dokonalého' Já nebo člověka)" — čti: záleží dokonalost mého Já jen v tom, že každým okamžikem vím o sobě jakožto o nedokonalém Já, jakožto o stvoření — „*nýbrž*" (převeliké „nýbrž"!) „to, že vstřebávám Sám Sebe, znamená jen, že jsem." (Čti: Že jsem, znamená tu jen, že u sebe domněle vstřebávám kategorii předpokládaného.) „Nepředpokládám se, protože se vůbec každým okamžikem teprve kladu nebo tvořím" (totiž kladu a tvořím jakožto předpokládaného, kladeného nebo stvořeného), „a protože jsem jen tak, že nejsem předpokládán, nýbrž kladen" (čti: a protože jsem jen tak, že, mám-li být kladen, předpokládá to mne samého), „a zase kladen jedině v tom momentu, kdy kladu sebe, tj. jsem stvořitelem i stvořením v jednom."

Stirner je „skladitý muž", neboť je vždy nějakým kladeným Já a jeho Já je „*také* mužem" (Wigand, str. 183). „Proto" je skladitým mužem; „*neboť protože*" ho náruživosti nikdy nestrhnou k výstřelkům, je „*tedy*" tím, čemu měšťané říkají skladitý, usedlý muž, „*nýbrž*" že je usedlým mužem, „znamená jen", že stále vede účty o svých vlastních obměnách a odrazech.

Co dosud, abychom po Stirnerovi mluvili také jednou s Hegelem, bylo jen „pro nás", že totiž obsahem celé jeho tvůrčí činnosti nebylo nic jiného než obecná reflexivní určení, to nyní „klade" sám Stirner. Boj svatého Maxe proti „*podstatě*" zde totiž dosahuje svého „posledního záměru" v tom, že sám sebe ztotožňuje s podstatou, a to s podstatou ryzí, spekulativní. [Poměr stvořitele a stvoření se proměňuje v jakousi explikaci *předpokládání sebe sama*, tj. Sancho proměňuje v krajně „nemotornou" a zpřeházenou představu to, co říká Hegel v „učení o podstatě" o reflexi. Protože totiž svatý Max vyjímá *jeden* moment své reflexe, kladoucí reflexi, stávají se jeho fantasie „negativními", totiž tím, že proměňuje sebe atd. v „předpoklad sebe sama", kvůli odlišení mezi sebou jakožto kladoucím a kladeným, a reflexi proměňuje v mystický protiklad stvořitele a stvoření.] Mimochodem je tu třeba podotknout, že Hegel v tomto oddíle „Logiky" probírá „machinace" „tvůrčího Nic", z čehož také vysvítá, proč svatý Max už na str. 8 musel „klást" sebe jako toto „tvůrčí Nic".

„Vložme tu jako episodu" několik vět z Hegelova výkladu předpokládání sebe sama pro porovnání s výkladem svatého Maxe. Protože však Hegel nepíše páté přes deváté a „jen tak nazdařbůh", jako náš Jacques le bonhomme, jsme nuceni posbírat si tyto věty z různých stránek „Logiky", abychom je uvedli v soulad s velkou Sanchovou větou.

„Podstata předpokládá sama sebe, a rušení tohoto předpokladu je ona sama, protože je odpuzováním sebe od sebe čili lhostejností vůči sobě, negativním vztahem k sobě, klade se tudíž naproti sobě samé... kladení nemá žádný předpoklad... to druhé je kladeno pouze podstatou samou... Reflexe jest tedy pouze jakožto negativno sebe samé. Jakožto předpokládající je po výtce kladoucí reflexí. Záleží tedy v tom, že je sama sebou a není sama sebou v jedné jednotě" („stvořitelem a stvořením v jednom"). (Hegelova „Logika", II, str. 5, 16, 17, 18, 22.)

Nyní by se bývalo mělo od Stirnera očekávat, že při své „virtuositě v myšlení" bude pokračovat v dalších výzkumech Hegelovy „Logiky". Od toho však prozíravě upustil. Byl by pak totiž shledal, že jest pouze jakožto „kladené" Já, jakožto stvoření, tj. že jest, pokud má *jsoucnost*, pouhým *zdánlivým* Já, a že je *„podstatou"*, *stvořitelem* jen potud, pokud tu *není* jsoucí, pokud se pouze představuje. Viděli jsme už a ještě dále uvidíme, že všechny jeho vlastnosti, všechna jeho činnost a všechno jeho chování vůči světu je pouhé zdání, které si představí, že to není nic než „kejklířské triky na laně objektivna". Jeho Já je stále němým, skrytým „Já", je skryto v jeho *Já* myšleném v představě jakožto *podstata*.

Protože tedy opravdový egoista ve své tvůrčí činnosti je jen parafrází spekulativní reflexe čili ryzí podstaty, vychází „podle mythu" „přirozeným rozmnožováním" najevo, co se ukázalo už při úvaze o „trpkých životních bojích" opravdového egoisty, že jeho „stvoření" se omezují na nejjednodušší reflexivní určení, [jako je totožnost, odlišnost, shodnost, neshodnost, protiklad apod. — reflexivní určení, která si Stirner usiluje objasnit na „Sobě", o němž „zvěst pronikla až do Berlína". O jeho Já *bez předpokladů* se ještě později „doslechneme slovíčko dvě".] Viz mj. „Jedince".

Tak jako ve své konstrukci dějin dělá *Sancho*, podle Hegelovy metody, z pozdějšího historického jevu příčinu, stvořitele jevu dřívějšího, tak u egoisty se sebou shodného dělá z dnešního Stirnera

stvořitele Stirnera včerejšího, ačkoli, abychom hovořili jeho řečí, dnešní Stirner je stvořením včerejšího Stirnera. Reflexe to ovšem obrací a v reflexi, jakožto produkt reflexe, jakožto představa, je včerejší Stirner stvořením Stirnera dnešního, právě tak jako poměry ve světě v rozsahu reflexe jsou *stvoření* jeho reflexe.

Str. 216. „Svobodu, která vás právě připravuje o vás samé, *nehledejte* v ‚sebezapření', ale *hledejte* sami sebe" (tj. hledejte sami sebe v sebezapření), „*staňte se egoisty*, staň se každý z vás *všemohoucím* Já!"

Po tom, co jsme právě probrali, se nesmíme divit, chová-li se svatý Max později k této větě zase jako stvořitel a nejnesmiřitelnější nepřítel, a že svůj vznešený mravní postulát: „staň se *všemohoucím* Já" „ruší" v tom smyslu, že beztak každý dělá, co může, a může, co dělá, čímž je samozřejmě pro svatého Maxe „všemohoucí". — V uvedené větě je ostatně shrnuta nesmyslnost se sebou shodného egoisty. Za prvé mravní příkaz hledání, a to hledání sebe sama. To je určeno v tom smyslu, že se máme stát něčím, čím ještě nejsme, totiž egoistou, a tento egoista je určen v tom smyslu, že je „všemohoucím Já", v němž se svérázná, osobitá mohoucnost ze skutečné mohoucnosti rozplynula v Já, ve všemohoucnost, v přelud mohoucnosti. Hledat sebe sama znamená tedy stát se něčím jiným než jsme, a to stát se *všemohoucím*, tj. ničím, čímsi neexistujícím, fantastickou vidinou.

*

Pronikli jsme nyní tak daleko, že je možno odhalit a rozluštit jedno z nejhlubších mystérií Jedincových a zároveň i problém, který už delší dobu udržoval v úzkostném napětí civilisovaný svět.

Kdo je Szeliga? Tuto otázku si od té doby, co vychází kritický časopis „Literatur-Zeitung" (viz: „Svatá rodina" atd.), položí každý, kdo sledoval vývoj německé filosofie. Kdo je Szeliga? Všichni se ptají, všichni zbystří sluch, ozve-li se barbarský zvuk tohoto jména — nikdo neodpovídá.

Kdo je Szeliga? Svatý Max nám podává klíč k tomuto „tajemství všech tajemství".

Szeliga je Stirner jakožto stvoření, Stirner je Szeliga jakožto stvořitel. Stirner je „Já", Szeliga je „Ty" „Knihy". Stirner, stvořitel, se

tudíž k Szeligovi, stvoření, staví jako k svému „nejnesmiřitelnějšímu nepříteli". Jakmile se chce Szeliga vůči Stirnerovi osamostatnit — o to se neblaze pokusil v časopise „Norddeutsche Blätter" — „bere" ho svatý Max zase „zpátky do sebe", což je experiment, provedený proti tomuto Szeligovu pokusu na str. 176—179 apologetického komentáře u Wiganda. Jenže boj stvořitele proti stvoření, Stirnerův boj proti Szeligovi, je jen zdánlivý: [Szeliga se nyní pouští do boje proti svému stvořiteli, vyzbrojen frázemi tohoto stvořitele — např. „že pouhé, holé tělo je bezmyšlenkovitost" (Wigand, str. 148). Svatý Max, jak jsme viděli, myslil jen na holou tělesnost, na tělo před jeho utvořením, a při této příležitosti určil tělo jako „to, co je protilehlé myšlence" [„das Andere des Gedankens"], aby bylo ne-myšlenkou a ne-myslícím,] tedy bezmyšlenkovitostí; ba na jednom pozdějším místě rovnou vyslovuje, že *jen* bezmyšlenkovitost, oproštěnost od myšlenek (tak jako předtím *jen* tělesnost, což znamená, že je tu ztotožňuje) ho prý zachraňuje před myšlenkami (str. 196). — Důkazu ještě mnohem přesvědčivějšího o této tajemné souvislosti se nám dostává u Wiganda. Viděli jsme už na sedmé straně „Knihy", že „Já", tj. Stirner, je „Jedinec". Na 153. stránce komentáře pak oslovuje svého „Ty": „*Ty*" — — „jsi *obsah fráze*", totiž obsah „Jedince", a na téže stránce se praví: „*Szeliga* nedbá, že *je sám tímto obsahem fráze.*" „Jedinec" je fráze, jak svatý Max doslova říká. Chápán jako „*Já*", tj. jako *stvořitel*, je *vlastníkem frází* — toto je *svatý Max*. Chápán jako „Ty", tj. jako *stvoření*, je *obsahem fráze* — toto je *Szeliga*, jak nám bylo právě prozrazeno. Szeliga, stvoření, vystupuje jako obětavý egoista, jako zbědovaný Don Quijote; Stirner, stvořitel, jako egoista v obvyklém smyslu, jako svatý Sancho Panza.

Zde se tedy setkáváme s druhou stránkou protikladu stvořitele a stvoření, kdy každá z obou stránek má sama v sobě svůj opak. Sancho Panza Stirner, egoista v obvyklém smyslu, tu překonává Dona Quijota Szeligu, obětavého a ilusorního egoistu, právě *jakožto* Don Quijote, svou vírou, že svátost vládne světu. [Co jiného byl vůbec Stirnerův egoista v obvyklém smyslu než Sancho Panza, co jiného byl jeho obětavý egoista než Don Quijote, a co jiného byl jejich vzájemný poměr v dosavadní podobě než poměr Sancho

Panzy Stirnera k Donu Quijotovi Szeligovi? Nyní, jako Sancho Panza, náleží Stirner sobě jakožto Sanchovi jen proto, aby namluvil Szeligovi jakožto Donu Quijotovi, že ho předčí v donquijotovství a že v souhlase s takovou úlohou, jakožto předpokládané všeobecné donquijotství, nepodnikne nic proti donquijotovství svého bývalého pána (na které přísahá v nejpevnější služebnické víře)] a že přitom uplatní svou mazanost vylíčenou už u Cervantesa. Podle skutečné náplně je tudíž zastáncem praktického maloměšťáka, ale bojuje proti vědomí odpovídajícímu maloměšťákovi, kteréžto vědomí se konec konců redukuje na idealisující představy maloměšťáka o buržoasii, pro něj nedosažitelné.

Don Quijote nyní tedy jakožto Szeliga vykonává u svého bývalého zbrojnoše práci služebníka.

Nakolik si Sancho ještě podržel ve své nové „obměně" staré zvyky, ukazuje na každé stránce. Ještě stále je jednou z jeho hlavních vlastností „pohlcování" a „vstřebávání", stále ho ještě tolik ovládá jeho „přirozená bojácnost", takže se mu král pruský a kníže Jindřich LXXII. proměňují v „císaře čínského" nebo v „sultána" a on si troufá mluvit jen o „n.....* sněmovnách"; ještě stále kolem sebe trousí přísloví a mravokárné průpovídky ze svého tlumoku, stále se ještě bojí „přízraků", ba prohlašuje, že pouze přízraky jsou strašlivé; jedině v tom je rozdíl, že Sancha v jeho bezbožnosti, nesvatosti napálili sedláci v krčmě, kdežto on nyní ve stavu svatosti napaluje ustavičně sám sebe.

Vraťme se však k Szeligovi. Snad už každý dávno objevil, že ve všech těch „frázích", které svatý Sancho vkládal do úst svému „Ty", má prsty Szeliga. A nejen ve frázích, které pronáší „Ty", nýbrž i ve frázích, v nichž Szeliga vystupuje jako stvořitel, tedy jako *Stirner*, lze ustavičně sledovat Szeligovy stopy. Ale protože je Szeliga stvoření, mohl Szeliga ve „Svaté rodině" vystupovat jen jako „*tajemství*". O odhalení tajemství se zasloužil Stirner stvořitel. Tušili jsme ovšem, že tu jde vlastně o nějaké veliké, posvátné dobrodružství. A nezklamali jsme se. Jedinečné dobrodružství je skutečně dosud nevídané a neslýchané a předčí dobrodružství s valchovnou, o němž vypráví Cervantes v kapitole dvacáté.

* – německých. *(Pozn. red.)*

3. Zjevení Jana Theologa aneb „Logika nové moudrosti"

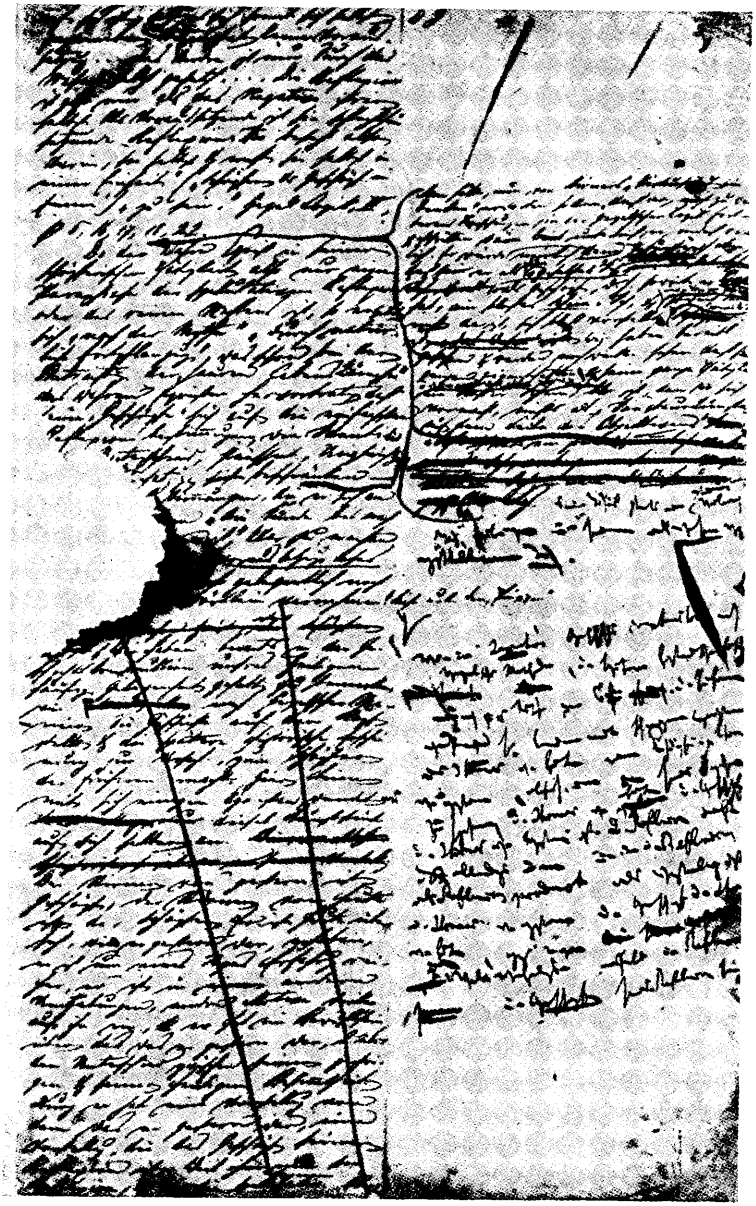
Na počátku bylo Slovo, logos. V něm život byl a život byl světlo lidí. A to světlo v temnostech svítí, ale tmy ho *neobsáhly*. Tentoť byl to pravé světlo, na světě byl, ale svět ho nepoznal. Do *svého vlastního* přišel, ale vlastní jeho nepřijali ho. Kteříž pak koli přijali jej, dal jim moc státi se vlastníky, [těm, kteříž věří ve jméno Jediného. Ale cožpak kdo kdy spatřil Jediného?

Zkoumejme nyní toto „světlo světa" v „logice nové moudrosti", protože svatý Sancho se nespokojuje s dřívějšími destrukcemi.

U našeho „jedinečného" autora se rozumí samo sebou, že základ jeho geniálnosti záleží ve skvělé řadě osobních předností, které tvoří jeho osobitou virtuositu v myšlení. Protože] jsme již předtím obsáhle prokázali všechny tyto přednosti, stačí tu krátký výčet předností nejpřednějších: ledabylost v myšlení — zmatenost — neuspořádanost — doznaná neohrabanost — nekonečná opakování — ustavičné rozpory se sebou samým — nesrovnatelná podobenství — pokusy zastrašovat čtenáře — soustavné podloudné apelování na myšlenky druhých s pomocí pák „Ty", „Ono", „Se" atd. a hrubým zneužíváním spojek neboť, proto, tudíž, protože, jelikož, nýbrž apod. — nevědomost — těžkopádné ujišťování — velebná lehkomyslnost — revoluční fráze a mírumilovné myšlenky — jazyková hlučnost — nabubřelá hrubost a koketování s lacinými neslušnostmi — povyšování povaleče Nanta[113] na absolutní pojem — závislost na hegelovských tradicích a na všedních berlínských frázích — zkrátka, učiněná fabrikace řídké polévky pro chudáky (491 stran) à la Rumford.

V této polévce pro chudáky pak plove jako kosti celé množství *přechodů*, z nichž tu nyní pro veřejné obveselení už beztak tolik tísněného německého obecenstva uvedeme několik ukázek:

„Zdali bychom nemohli — tu však je — časem se dělívá — tu se může — k účinnosti... náleží zejména to, o čem je často... slyšet mluvit — a to znamená — abychom tedy skončili, je patrně jasné — zatím — tak je možno mimochodem připomenout — neměl by — nebo nebyl by snad — postup od... v tom smyslu, že... není těžké — na určitém stanovisku někdo mudruje třeba tak — např. *atd.*" — apod. a „tak je tomu" ve všech možných „obměnách".



Stránka Marxova a Engelsova rukopisu „Německé ideologie".
Z kapitoly „Svatý Max"

Můžeme se tu hned zmínit [o jednom logickém triku, o němž nelze rozhodnout, zda za svou existenci vděčí vychvalované Sanchově zdárnosti anebo nezdárnosti jeho myšlenek. Tento trik záleží v tom, že se u nějaké představy, u nějakého pojmu, majícího několik určitě vyhraněných stránek, vybere *jedna* stránka jako stránka dosud samojediná, že se podloudně vtělí do onoho pojmu jako jeho *samojediná určitost*, a vůči této stránce se pak každá jiná stránka uplatňuje pod nějakým novým názvem jako něco originálního. Tak se to děje se svobodou a s osobitostí, jak později uvidíme.]

Mezi kategoriemi, které za svůj vznik vděčí ani ne tak Sanchově osobnosti, jako spíše všeobecné tísni, v jaké jsou toho času němečtí teoretikové, stojí na předním místě *ničemné odlišnosti*, dovršení ničemnosti. Protože se náš svatý ohání „duši trýznícími" protiklady, jako jednotlivé a obecné, soukromý zájem a všeobecný, všem společný zájem, obyčejný egoismus a obětavost apod., dochází nakonec na nejničemnější ústupky a transakce mezi oběma stránkami, jež se zase zakládají na nejtitěrnějších odlišnostech — na odlišnostech, u nichž to, že existují jedna vedle druhé, je vyjadřováno slůvkem „*také*", a jsou-li jedna od druhé odděleny, udržuje se to pak zase chatrným slovíčkem „*pokud*". Takovým ničemným rozlišováním je např.: jak lidé *těží* jeden z druhého, ale přesto to nedělají *na úkor druhého*; nakolik je mi něco *vlastní* a nakolik *vnuknuto*; konstruování *lidské* práce a *jedinečné* práce, které existují jedna vedle druhé; to, co je nepostradatelné pro *lidský* život, a to, co je nepostradatelné pro život *jedinečný*; co patří ryzí osobnosti a co je věcně nahodilé, v kterémžto případě, pohlížeje na věc ze svého stanoviska, postrádá svatý Max jakékoli kriterium; co náleží k *hadrům* a co ke *kůži* individua; od čeho se popřením zcela *oprošťuje* anebo co si popřením *osvojuje*; pokud obětuje pouze svou svobodu anebo pouze svou osobitost, kdy také obětuje, ale jen *pokud* vlastně neobětuje, co mne přivádí do nějakého vztahu k druhým jako pouto a co jako osobní styk. Takovéto rozlišování je zčásti naprosto ničemné, zčásti, alespoň u Sancha, pozbývá jakéhokoli smyslu a podkladu. Za dovršení tohoto ničemného rozlišování lze považovat rozlišování mezi *stvořením světa* individuem a mezi *popudem*, který individuum dostává od světa. Kdyby se tu např.

zabýval popudem v celém rozsahu a mnohotvárnosti, jak na něj takový popud působí, [vyšel by u něho nakonec najevo rozpor, že je právě tak *slepě závislý* na světě, jako jej egoisticko-ideologicky *vytváří*. (Viz: „Můj požitek ze sebe sama".) Jeho slovíčka „*také*" a „*pokud*" by se nevyskytovala jedno vedle druhého, ani by nevystupovala „lidská práce" vedle práce „jedinečné", ani by jedno neuvádělo druhé v pochybnost, ani by jedno nenapadalo záludně druhé, a „*se sebou shodný egoista*" by nebyl podřizován naprosto sám sobě — ale víme, že toho není třeba teprve podřizovat], nýbrž že se od něho vycházelo už od samého začátku.

Tato ničemnost rozlišování se vine celou „Knihou", je hlavní pákou i ostatních logických triků a projevuje se zejména v morální kasuistice, stejně samolibé jako směšně laciné. Tak je nám na příkladech objasňováno, nakolik smí opravdový egoista lhát a nakolik lhát nesmí, jak dalece je a není „podlé", zklame-li někdo něčí důvěru, jak dalece směli císař Zikmund a František I. Francouzský porušit přísahy a nakolik si přitom počínali „ničemně", a jiné takovéto výtečné doklady z historie. Vzhledem k tomuto pracnému rozlišování a k takovýmto kvestiím se pak zase velmi pěkně vyjímá lhostejnost našeho Sancha, které je všechno jedno a která úplně opomíjí všechny skutečné, praktické i myšlenkové odlišnosti. Celkem vzato můžeme už teď říci, že jeho dovednost v rozlišování se ani zdaleka nevyrovná jeho dovednosti nerozlišovat, vidět pod zatemňujícími křídly svátosti všechny krávy černé a redukovat cokoli na cokoli — dovednost, která v *přístavku* dochází svého adekvátního výrazu.

Obejmi svého „šedého oslíka", Sancho, zde ses s ním opět shledal! Vesele ti cválá v ústrety, nedbaje kopanců, které slízl, a vítá tě zvučným hlasem. Poklekni před ním, vezmi ho kolem krku a vyplň své poslání, k němuž tě Cervantes povolal v třicáté kapitole.

Přístavek je šedý oslík svatého Sancha, jeho logická a historická lokomotiva, na svůj nejstručnější a nejjednodušší výraz redukovaná hybná síla „Knihy". Aby bylo možno proměnit jednu představu v jinou anebo dokázat totožnost dvou úplně nesourodých věcí, vyhledá si náš autor několik spojujících článků, které lze jednak

podle smyslu, jednak podle etymologie, jednak pouze podle zvuku upotřebit k zhotovení jakési zdánlivé souvislosti mezi oběma základními představami. Ty pak v podobě přístavku přivěsí k první představě, a to tak, že se stále více vzdalujeme od toho, z čeho se vyšlo, a stále více se přibližujeme tomu, kam se chce autor dostat. Když je řetěz přístavků natolik připraven, aby bylo možno bez nebezpečí učinit závěr, pak se s pomocí pomlčky přivěsí závěrečná představa rovněž jako přístavek a trik je hotov. Toto je velmi doporučeníhodná manýra pašování myšlenek, která je tím účinnější, čím více se z ní dělá páka hlavních výkladů. Když už byl tento trik několikrát úspěšně proveden, je možno, po vzoru svatého Sancha, ponenáhlu vynechávat některé spojující články a nakonec redukovat řadu přístavků na svorky, bez kterých by to opravdu nešlo.

Jak jsme už předtím viděli, je pak možno přístavek i zkomolit a dospět tak k novým, složitějším trikům a k obdivuhodnějším výsledkům. Viděli jsme na témž místě, že přístavek je logická forma nekonečné matematické řady.

Svatý Sancho používá přístavku dvojím způsobem, jednak čistě logicky, při kanonisaci světa, kdy mu slouží k tomu, aby proměnil jakoukoli světskou věc ve „svátost", jednak historicky, při výkladech souvislosti a při shrnutí různých epoch, kdy každý stupeň dějin je redukován na jediné slovo a na konci se dochází k výsledku, že poslední článek v historické řadě není ani o vlásek dál než první a že veškeré epochy řady jsou nakonec shrnuty v jedné jediné abstraktní kategorii, dejme tomu v kategorii idealismus, závislost na myšlenkách atd. Má-li být do řady historických přístavků vneseno zdání nějakého pokroku, děje se to tak, že závěrečná fráze je pojata jako dovršení první epochy v řadě a mezičlánky jako vývojové stupně ve vzestupném pořadí až k poslední, dovršené frázi.

Bok po boku s přístavkem jde *synonymika*, z níž svatý Sancho těží po všech stránkách. Souvisí-li dvě slova etymologicky nebo třeba jen podobně znějí, je jim rovným dílem uložena vzájemná odpovědnost, anebo má-li nějaké slovo více významů, je tohoto slova používáno podle potřeby jednou v tom, jindy zase v jiném významu, a to zdánlivě tak, jako by svatý Sancho mluvil o jedné a téže věci

v různých „odrazech". Zvláštní oddíl synonymiky tvoří ještě *překlad*, kdy určitý francouzský nebo latinský výraz je doplněn výrazem německým, který napůl vyjadřuje onen cizí výraz a navíc ještě něco úplně jiného, např., jak jsme už viděli, když slovo „respektovati" se překládá „pociťovati posvátnou úctu a bázeň" apod. Vzpomeňme si na stát, status, stav, stav nouze atd. U komunismu jsme už měli příležitost spatřit vydatné ukázky takového používání výrazů, které mají dvojí smysl. Uveďme nyní ještě stručně jeden příklad etymologické synonymiky.

„Slovo ‚*Gesellschaft*' [společnost] pochází od slova ‚*Sal*' [síň]. Hostí-li nějaký *Saal* mnoho lidí, pak tento *Saal* způsobuje, že tito lidé jsou ve společnosti [in Gesellschaft]. *Jsou* ve společnosti a tvoří nanejvýš *salónní společnost* [Salon-Gesellschaft], hovoříce v tradičních *salónních obratech* [Salon-Redensarten]. Dojde-li ke skutečnému *obcování*, styku, pak je třeba je považovat za nezávislé na společnosti." (Str. 286.)

Protože slovo „Gesellschaft" pochází od slova „Sal" (což mimochodem není pravda, protože *prvotní* kořeny všech slov jsou *slovesa*), tedy nevyhnutelně „Sal" = „Saal". Sal však ve staré horní němčině znamená nějakou *budovu* [Gebäude], a Kisello, Geselle (z něhož pochází Gesellschaft), znamená *příslušníka nějakého domu* [Hausgenosse]; „Saal" se sem proto dostal úplně svévolně. Ale to nic; „Saal" je vzápětí proměněn v „salon", jako by mezi starohornoněmeckým „Sal" a novofrancouzským „salon" neleželo mezidobí asi tak tisíc let a tolik a tolik mil. Tak je společnost [Gesellschaft] proměněna v salónní společnost [Salon-Gesellschaft], ve které se podle představy německého šosáka děje pouze obcování ve frázích a z níž je vyloučeno jakékoli skutečné obcování. — Vždyť ostatně svatému Maxovi jde jen o to, aby společnost proměnil ve „svátost", takže by býval mohl celou věc odbýt mnohem stručněji, kdyby býval nakládal s etymologií trošku přesněji a kdyby se podíval do jakéhokoli slovníku mluvnických kořenů. Jaký by to proň býval objev, kdyby tam byl objevil etymologickou souvislost mezi „Gesellschaft" a „selig" [blažený, spasený] — společnost — blažený — spasený — svatý — svátost — co může vypadat prostěji?

Kdyby byla „Stirnerova" etymologická synonymika v pořádku, pak by komunisté hledali opravdové hrabství [Grafschaft],

hrabství jakožto svátost. Tak jako Gesellschaft pochází od slova Sal, budova, pochází Graf [hrabě] (gotsky garâvjo) z gotského râvo, dům. Sal, budova = râvo, dům, tedy Gesellschaft = Grafschaft. Předpony a koncovky jsou u obou slov stejné, kmenové slabiky mají stejný význam — posvátná společnost komunistů je tedy posvátné hrabství, hrabství jako svátost — co může vypadat prostěji? Svatý Sancho to tušil, když v komunismu viděl dovršení lenního zřízení, tj. soustavy hrabství.

Synonymika slouží našemu svatému dílem k tomu, aby proměňoval empirické vztahy ve vztahy spekulativní tím, že určitého slova, vyskytujícího se v praxi i v spekulaci, používá v jeho spekulativním významu, o tomto spekulativním významu pronese několik frází a předstírá pak, jako by tím byl kritisoval i skutečné vztahy, jež bývají označovány týmž slovem. Tak např. u *spekulace*. Na str. 406 se „spekulace" „jeví" po dvou stránkách jako *nějaká* bytost, která si dodává „dvojího jevu" — ó, Szeligo! Láteří na *filosofickou* spekulaci a myslí si, že se tím vypořádal i s *obchodní* spekulací, o které nic neví. — Na druhé straně slouží tato synonymika našemu autoru, tajnému maloměšťákovi, k tomu, aby buržoasní vztahy (viz, co je výše u „komunismu" řečeno o souvislosti jazyka s buržoasními vztahy) proměňoval ve vztahy osobní, individuální, kterých se nelze dotknout, aniž se dotkneme individua v jeho individuálnosti, „osobitosti" a „jedinečnosti". Tak např. těží Sancho z etymologické souvislosti mezi penězi a platností [Geld und Geltung], mezi jměním, mohoucností [Vermögen] a býti schopen, uměti [vermögen] atd.

Synonymika ve spojení s přístavkem je hlavní pákou jeho *eskamotáže*, kterou jsme už nesčíslněkrát odhalili. Abychom podali ukázku, jak je toto umění snadné, zkusme to také s eskamotáží podle Sanchova vzoru.

Změna jakožto *změna* [Wechsel als Wechsel] je zákon jevu, říká Hegel. *Odtud*, mohl by pokračovat „Stirner", jev přísnosti zákona proti falešným *směnkám* [Wechsel]; neboť tu jde o zákon povznesený nad jev, o zákon jako takový, o posvátný zákon, o zákon jakožto svátost — o svátost, proti níž se hřeší a kterou mstí zákon trestem. Anebo: *Wechsel* „ve svém dvojím jevu" jakožto směnka (lettre

de change) a změna (changement) vede k *propadnutí*, k *rozkladu* [Verfall] (échéance a décadence). *Rozklad* jako důsledek *změny* se v dějinách objevuje mimo jiné při zániku říše římské, feudálního řádu, německého císařství a panství Napoleonova. „Postup od" těchto velkých *krizí v dějinách* „k" *obchodním krizím* našich dnů „není těžký", a z toho pak také vysvítá, proč tyto obchodní krize jsou vždy podmíněny *propadnutím směnek* [durch den Verfall von Wechseln].

Anebo, stejně jako odůvodnil etymologicky jmění a peníze, mohl by odůvodnit i směnku a mohl by „na určitém stanovisku mudrovat třeba takto": Komunisté chtějí mimo jiné odstranit *směnku* (lettre de change). Ale cožpak právě ve *změně* (changement) nezáleží hlavní užívání světa? Chtějí tedy to, co je mrtvé, nehybné, chtějí *Čínu* — tj. dovršený Číňan je komunista. „Proto" komunisté tolik řečňují proti směnkám, *směnečným* listům [*Wechsel*briefe] a *směnárníkům* [Wechsler]. Vždyť přece každý list je *směnný* list, list konstatující nějakou *směnu*, *výměnu*, a každý člověk je *měnící se* [ein Wechselnder], *proměnný* [Wechsler]!

K tomu, aby prostotě své konstrukce a svých logických triků dodal zdání náležité rozmanitosti, potřebuje svatý Sancho *episodu*. Občas vkládá „jako episodu" nějaké místo, které by patřilo do jiné části knihy anebo by se bylo mohlo docela dobře vynechat, a tak ještě více porušuje už beztak notně zpřetrhanou nit svého tak zvaného výkladu. To se pak prostince vysvětluje tak, že prý „nepostupujeme po pořádku", a po několikerém opakování to u čtenáře vyvolává určitou otrlost vůči jakékoli, byť sebevětší nesouvislosti. Čte-li někdo „Knihu", zvykne si na všechno a spolkne nakonec docela rád i to nejhorší. Tyto episody, [jak se ani jinak nedalo od svatého Sancha očekávat, jsou ostatně také jen zdánlivé, ve skutečnosti je to jen opakování frází vyskytnuvších se už stokrát pod jinou hlavičkou.

Svatý Max se tedy ukázal ve svých osobních kvalitách, poté se v rozlišování, v synonymice a v episodě odhalil jako „*zdání*" a jako „*podstata*", a nyní se dostáváme k skutečnému vrcholu a dovršení logiky, k „*pojmu*".

Pojem je „Já" (viz Hegelovu „Logiku", 3. díl), logika jakožto Já. Je to ryzí vztah Já k světu, vztah oproštěný od všech pro něj

existujících reálných vztahů, vzorec pro všechny rovnice, na které světec převádí světské pojmy. Svrchu již bylo odhaleno], jak Sancho v tomto vzorci jen bezvýsledně „usiluje" objasnit si na všech možných věcech různá ta čistě reflexivní určení, jako je totožnost, protiklad atd.

Začněme hned s nějakým určitým příkladem, např. se vztahem „Já" a lidu.

Já nejsem lid.
Lid = Ne—Já.
Já = Ne—lid.

Já jsem tedy negace lidu, lid je v Já zrušen.

Druhou rovnici je možno také chápat ve vedlejší rovnici:

Lidové Já není.
anebo: Já lidu je ne [das Nicht] Mého Já.

Celé umění tedy záleží 1. v tom, že negace, která na počátku patřila k sponě, je připojena nejprve k podmětu a pak k přívlastku; 2. že negace, „ne" [das „Nicht"], je chápáno, vždy podle potřeby, jako výraz odlišnosti, jako rozdíl, jako protiklad a přímé zrušení. V uvedeném příkladu je pojato jako naprosté zrušení, jako úplná negace; shledáme, že se ho používá i v jiných významech, podle toho, jak se to svatému Maxovi hodí. Tak se tedy tautologická věta, že Já nejsem lid, mění v ohromný nový objev, že Já je zrušení lidu.

K dosavadním rovnicím nebylo ani zapotřebí, aby měl svatý Sancho jakoukoli představu o lidu; stačilo, když věděl, že Já a lid jsou „úplně odlišné názvy pro úplně odlišné věci"; postačovalo, že tato dvě slova nemají ani jedinou písmenku společnou. Má-li se nyní dále spekulovat o lidu ze stanoviska egoistické logiky, stačí připojit k lidu a k „Já" zvenčí, z každodenní zkušenosti jakékoli otřepané rčení, což dává podnět k novým rovnicím. Je tu zároveň dosaženo zdání, jako by byla různým způsobem kritisována různá určení. Takto nyní spekulujme o svobodě, štěstí a bohatství:

Základní rovnice: Lid = Ne-Já.
Rovnice č. I: Svoboda lidu = Ne Moje svoboda.
Svoboda lidu = Moje ne-svoboda.
Svoboda lidu = Moje nesvoboda.

(Toto je nyní možno i obrátit, takže se dojde k veliké větě: Moje nesvoboda = poroba je svoboda lidu.)

Rovnice č. II: Štěstí lidu = Ne Moje štěstí.
Štěstí lidu = Moje ne-štěstí.
Štěstí lidu = Moje neštěstí.

(A obráceně: Moje neštěstí, Moje nouze jest štěstí lidu.)

Rovnice č. III: Bohatství lidu = Ne Moje bohatství.
Bohatství lidu = Moje ne-bohatství.
Bohatství lidu = Moje chudoba.

(A obráceně: Moje chudoba jest bohatství lidu.) V tomto je pak možno ad libitum* pokračovat a rozšířit tento vzorec na jiná určení.

Kromě velice povšechné znalosti takových představ, které lze spojovat s „lidem" v jedno slovo, není k vytváření těchto rovnic zapotřebí nic víc než znalost positivního výrazu pro výsledek získaný v záporné formě, tedy např. chudoba pro ne-bohatství atd.; tedy právě tolik znalosti jazyka, jakou si lze získat v každodenních hovorech, naprosto postačuje, aby se tímto způsobem dospělo k neobyčejně překvapivým objevům.

Celé umění tu tedy záleželo v tom, že Ne Mého bohatství, Mého štěstí, Mé svobody je proměněno v Moje ne-bohatství, v Moje ne-štěstí, v Moji nesvobodu. Ne, které je v první rovnici obecnou negací, může vyjádřit všechny možné formy odlišnosti, které např. může obsahovat pouze to, že je to Naše společné bohatství, nikoli výhradně Moje bohatství, [stává se v druhé rovnici popřením Mého bohatství, Mého štěstí atd. a přisuzuje Já ne-štěstí, neštěstí, porobu. Protože Mně je upíráno určité bohatství, bohatství lidu, naprosto ne bohatství vůbec, musí Mně být podle Sanchova mínění přisouzena chudoba. Ale toho se pak dosahuje i tím, že Moje ne-svoboda je přeložena také positivně a tak je proměněna v Moji „nesvobodu". Ale Moje ne-svoboda může být přece spoustou jiných věcí než tímhle — např. „nesvobodou", mou ne-svobodou vůči mému tělu atd.]

Vycházeli jsme právě z druhé rovnice: Lid = Ne-Já. Byli

* — podle libosti. *(Pozn. red.)*

bychom mohli vycházet i z rovnice třetí: Já = Ne-lid, kde by se pak např. u bohatství podle svrchu uvedeného receptu nakonec ukázalo, že „Moje bohatství jest chudoba lidu". Zde by si však svatý Sancho takto nepočínal, nýbrž byl by zrušil vůbec majetkové poměry lidu i lid sám a došel by pak k výsledku: Moje bohatství jest zničení nejen bohatství lidu, nýbrž lidu samého. Ukazuje se tu tedy, jak svévolně si svatý Sancho počínal, když právě ne-bohatství proměnil v chudobu. Náš svatý používá těchto různých metod na přeskáčku a těží z negace jednou v tom, jindy zase v druhém významu. Jaký z toho potom vzniká zmatek, „uzná okamžitě" i „každý, kdo Stirnerovu knihu nečetl" (Wigand, str. 191).

Stejně „postupuje" „Já" vůči státu.

Já nejsem stát.
Stát = Ne-Já.
Já = Ne státu.
Nic státu = Já.

Anebo jinými slovy: Já jsem „tvůrčí Nic", v němž stát zanikl.

Tento prostinký nápěv je pak možno zpívat do omrzení na jakýkoli námět.

Všechny tyto rovnice se zakládají na této veliké větě: Já nejsem Ne-Já. Tomuto Ne-Já dává autor různé názvy, které mohou být jednak čistě logické, jako např. bytí o sobě, jinaké bytí, jednak to mohou být názvy konkrétních představ, jako lid, stát atd. To mu pak dává možnost vyvolat zdání jakéhosi výkladu tím, že vychází z těchto názvů a pak je zase s pomocí rovnice nebo řady přístavků ponenáhlu redukuje na Ne-Já, na němž byly od začátku založeny. Protože reálné vztahy, takto sem vnesené, vystupují pouze jako různé, a to jen podle jména různé, modifikace Ne-Já, není tedy vůbec zapotřebí ztrácet o těchto reálných vztazích samých slůvko. Je to tím komičtější, [že reálné vztahy jsou vztahy individuí samých a že právě tím, že je autor prohlašuje za vztahy Ne-Já,] dokazuje, že o nich nic neví. Zjednodušuje to věc natolik, že i „velká většina skládající se z hlav od přírody omezených" se může nanejvýš za deset minut naučit tomuto triku. Zároveň to poskytuje kritérium pro „jedinečnost" svatého Sancha.

Ne-Já, stojící proti Já, určuje pak svatý Sancho v tom smyslu, že to je to, co je Já *cizí*, že to je cizí po výtce. „Proto" je vztah Ne-Já k Já vztah odcizení. Právě jsme podali logický vzorec, jak svatý Sancho podává jakýkoli objekt nebo vztah jako to, co je Já cizí, jako odcizení Já; na druhé straně, jak uvidíme, může pak zase svatý Sancho podávat jakýkoli objekt nebo vztah jako objekt či vztah, který vytvořilo Já a *který* mu náleží. Nehledě především k tomu, s jakou svévolností podává nebo nepodává jakýkoli vztah jako vztah odcizení (protože všechno je možno zařadit do uvedených rovnic), vidíme už zde, [že u něho nejde o nic jiného než o to, aby mohl všechny skutečné vztahy i skutečná individua vylíčit jakožto existující odcizeně (abychom tu zatím ještě podrželi tento filosofický výraz), aby je proměnil v úplně abstraktní frázi o odcizení; tedy místo úkolu podat skutečná individua v jejich skutečném odcizení a v empirických vztazích tohoto odcizení, dochází tu k tomu, co už tu bylo, že se totiž výklad všech čistě empirických vztahů nahrazuje pouhou myšlenkou odcizení, myšlenkou cizího po výtce, svátosti po výtce. Že se sem pašuje *kategorie* odcizení] (zase kategorie reflexivního určení, které je možno chápat jako protiklad, odlišnost, ne-totožnost atd.), dochází svého posledního a nejvyššího výrazu v tom, že „cizí" je zase proměňováno v „*svátost*", odcizení ve vztah Já k jakékoli věci jakožto svátosti. Raději znázorníme ten logický proces na Sanchově vztahu k svátosti, protože tento vzorec tu převládá, a mimochodem poznamenáváme, že „cizí" je také chápáno jako „*trvající*", „*nyní jsoucí*" (per appos.)*, jako to, co trvá beze Mne, jako trvající nezávisle na Mně, per appos., jako to, co je samostatné skrze Moji nesamostatnost, takže svatý Sancho může tedy všechno, co trvá nezávisle na něm, např. horu Brocken[114], líčit jako svátost.

Protože svátost je cosi cizího, proměňuje Sancho všechno cizí ve svátost, protože každá svátost je nějaký svazek, nějaké pouto, proměňuje každý svazek, každé pouto ve svátost. Tímto už svatý Sancho dosáhl, že všechno cizí se proň stává pouhým *zdáním*, pouhou *představou*, které se zbavuje jednoduše tím, že proti ní protestuje a prohlašuje, že tuto představu nemá. Stejně jako jsme viděli

* — pomocí přístavku. *(Pozn. red.)*

u egoisty se sebou neshodného, že lidem stačí, když změní své vědomí, a všechno bude na světě all right*.

Celý náš výklad ukázal, jak svatý Sancho všechny skutečné vztahy kritisuje tím, že je prohlašuje za „svátost", a bojuje proti nim tím, že bojuje proti své svaté představě o nich. Tento prostinký trik, přeměnit všechno ve svátost, se uskutečnil, jak jsme už předtím vrchovatou měrou viděli, tím, že Jacques le bonhomme v plné víře akceptoval iluse filosofie, pojal ideologický, spekulativní výraz skutečnosti, oddělený od své empirické základny, jako skutečnost samu, [a právě tak iluse maloměšťáků o buržoasii mylně pokládal za „posvátnou podstatu" buržoasie], a mohl se proto domýšlet, že tu má co dělat jen s myšlenkami a představami. Stejně snadno se i lidé proměnili ve „svátost" tím, že poté, co od nich a od jejich empirických vztahů byly odděleny jejich myšlenky, mohli pak být chápáni jako pouhé nádoby těchto myšlenek, a tak byl např. buržoa proměněn ve svatého liberála.

Positivní vztah [až do samého konce věřícího Sancha k svátosti (které on říká *respekt*) tu vystupuje i pod jménem „láska". „Láska" znamená uznávající poměr k „člověku jako takovému",] k svátosti, k ideálu, k vyšším bytostem, anebo takovýto lidský, svatý, ideální, bytostný vztah. Co je tedy jinak vyslovováno jako jsoucnost *svátosti*, např. stát, žaláře, mučení, policie, všelijaké počínání a podnikání apod., může Sancho pojímat i jako „jiný příklad" „*lásky*". Toto nové názvosloví mu umožňuje napsat nové kapitoly o tom, co zavrhl už pod firmou svátosti a respektu. Je to stará historie o kozách pastýřky Torralvy, ovšem v posvátné podobě, která mu slouží k tomu, aby sebe a čtenáře, jako tehdy svého pána, vodil po celou knihu za nos, aniž ji však tak duchaplně přerušil, jako kdysi, kdy byl ještě obyčejným zbrojnošem. Svatý Sancho vůbec od chvíle, kdy byl prohlášen za svatého, ztratil všechen svůj původní přirozený důvtip.

První potíž, jak se zdá, se dostavuje proto, že tato svátost je sama v sobě velmi rozmanitá a že tedy i při kritice nějaké určité svátosti bylo třeba nechat svatost stranou a kritisovat přímo dotyčný určitý obsah. Svatý Sancho se tomuto úskalí vyhýbá tím, že všechno

* — docela v pořádku. *(Pozn. red.)*

určité uvádí jen jako „*příklad*" svátosti; stejně jako je v Hegelově Logice vedlejší, zda se pro ilustraci „bytí pro sebe" uvádí atom nebo osoba, zda se jako příklad přitažlivosti uvede sluneční soustava, magnetismus nebo pohlavní láska. Hemží-li se „Kniha" *příklady*, není to tedy rozhodně náhodou, nýbrž záleží to v nejniternější podstatě metody výkladu, v ní prováděné. Je to pro svatého Sancha „jedinečná" možnost, jak vnést do knihy jakési zdání obsahu, čehož pravzor najdeme už u Cervantesa, kde se Sancho rovněž stále vyjadřuje v příkladech. Pak tedy může Sancho říci: „Jiným příkladem svátosti jako takové" (tj. toho, oč vůbec nejde), „je práce". Mohl by pokračovat: jiným příkladem je stát, jiným příkladem je rodina, jiným příkladem je pozemková renta, jiným příkladem je svatý Jakub (Saint-Jacques, le bonhomme), jiným příkladem je svatá Voršila a jejích jedenáct tisíc panen. Všechny tyto věci pak mají sice v jeho představě společné to, že jsou „svátost". Ale zároveň jsou to věci lišící se naprosto jedna od druhé, a právě to je jejich určenost. [Pokud se o nich mluví v jejich určenosti, mluví se o nich potud, pokud nejsou „svátost".

Práce není pozemková renta a pozemková renta není stát, záleží tedy na tom, aby se stanovilo, nakolik jsou státem, pozemkovou rentou, prací, nehledě k jejich svatosti v představě, nu, a svatý Max to dělá takto: Tváří se, jako by mluvil o státu, o práci atd., označí pak stát „vůbec" za skutečnost nějaké ideje, lásky, bytí jedněch pro druhé, toho, co trvá, toho, co má moc nad jednotlivci, a, s pomocí pomlčky — „svátosti", což by býval mohl říci rovnou. Anebo se řekne o práci, že prý platí za životní úkol, za poslání, osud — za „svátost".] Tj. stát a práce jsou nejprve zahrnuty do nějakého už předtím stejným způsobem sestrojeného, zvláštního *druhu* svátosti, a tato *zvláštní*, dílčí svátost je pak zase převedena na „svátost" *obecnou*; což se všechno může stát, aniž se něco řekne o práci a státě. Týž ožvýkaný canc je pak možno znovu přežvykovat při každé příležitosti, neboť všechno, co, jak by se zdálo, je předmětem kritiky, slouží našemu Sanchovi jen za záminku, aby abstraktní ideje a v subjekty proměněné predikáty (které nejsou nic jiného než roztříděná svátost a kterých je stále dostatečné množství na skladě) prohlásil za to, co z nich udělal už na začátku,

za *svátost.* Vskutku všechno redukoval na všestranný, klasický výraz, když o tom řekl, že to je „jiný příklad svátosti". Určení, která sem jsou vnášena z doslechu a mají se týkat obsahu, jsou úplně zbytečná, a všimneme-li si jich blíže, zjistíme pak také, že sem nevnášejí ani nějaké určení, ani nějaký obsah, a že se redukují na nicotnosti nevědomce. Tuto lacinou „virtuositu v myšlení", o níž nelze říci, s kterým předmětem by se nedovedla vypořádat, ještě než ho vůbec zná, si může samozřejmě osvojit každý, a ne jako předtím za deset, ale za pět minut. Svatý Sancho nám v Komentáři hrozí *„pojednáními"* o Feuerbachovi, o socialismu, o měšťácké společnosti a jen svátost ví o čem všem ještě. Tato pojednání je možno už zde prozatím redukovat na jejich nejjednodušší výraz takto:

První pojednání: Jiným příkladem svátosti je *Feuerbach.*

Druhé pojednání: Jiným příkladem svátosti je *socialismus.*

Třetí pojednání: Jiným příkladem svátosti je *občanská společnost.*

Čtvrté pojednání: Jiným příkladem svátosti je zestirnerovštělé „pojednání".

atd. in infinitum*.

Druhé úskalí, na němž by svatý Sancho nutně musel ztroskotat, kdyby trochu uvažoval, je jeho vlastní tvrzení, že každé individuum je individuem, které se naprosto liší od všech ostatních, že je jedinečné. Protože každé individuum je něco úplně jiného než druhé, není rozhodně nutné, aby to, co je pro jedno individuum cizí, posvátné, bylo cizí, posvátné pro jiné individuum, ba dokonce ani být *nemůže.* A společný název, jako stát, náboženství, mravnost atd., nás nesmí mýlit, neboť tyto názvy jsou jen abstrakce skutečného vztahu jednotlivých individuí, a tyto předměty naprosto odlišným vztahem jedinečných individuí, vůči nim se pro každého z nich stávají předměty *jedinečnými,* tedy naprosto rozdílnými předměty, které mají společný jen název. Svatý Sancho by byl tedy mohl nanejvýš říci: Stát, náboženství atd. jsou pro mne, svatého Sancha, tím, co je cizí, jsou mi svátostí. Místo toho musí být u něho absolutní svátostí, svátostí pro všechna individua — vždyť jinak by byl přece nemohl zhotovit své vykonstruované Já, svého se sebou shodného egoistu atd., jinak by byl nemohl vůbec napsat celou svou „Knihu".

* — do nekonečna. *(Pozn. red.)*

Že vůbec pramálo pomýšlí na to, aby každého „Jedince" učinil měřítkem své vlastní „jedinečnosti", že své „jedinečnosti" používá jako měřítka, jako mravní normy pro všechna ostatní individua a jako pravý moralista je vtěsnává do svého Prokrustova[115] lože, vysvítá mimo jiné už z jeho soudu o v Pánu zapadlém Klopstockovi. Tomu staví před oči mravní pravidlo: byl by se prý měl „postavit vůči náboženství úplně *osobitě*", a pak, jak by se správně usoudilo (závěr, k němuž „Stirner" sám dochází nesčíslněkrát, např. u peněz), nebyl by dospěl k nějakému *osobitému náboženství*, nýbrž prý k „zrušení a pohlcení náboženství" (str. 85), k všeobecnému místo k osobitému, jedinečnému výsledku. Vždyť přece Klopstock ve skutečnosti dospěl také k jakémusi „zrušení a pohlcení náboženství", a to k úplně osobitému, jedinečnému zrušení, jaké mohl „vykonat" jen tento jediný, jedinečný Klopstock, k takovému zrušení, jehož jedinečnost mohl „Stirner" seznat už z těch mnoha nepodařených napodobenin. Klopstockův postoj k náboženství prý vůbec nebyl „osobitý", ačkoli to byl úplně svérázný postoj k náboženství, a to takový, který právě dělá Klopstocka Klopstockem. „Osobitě" by se byl asi k náboženství stavěl teprve tehdy, kdyby se k němu byl stavěl ne jako Klopstock, nýbrž jako moderní německý filosof.

„Egoista v obvyklém smyslu", který není tak poslušný jako Szeliga a měl už předtím důvod k všelijakým námitkám, namítá tu našemu svatému toto: Zde, ve skutečnosti, a to vím velmi dobře – rien pour la gloire* – mi jde o můj prospěch, o nic jiného. Mimoto nalézám zalíbení v tom, když si myslím ještě i prospěch na nebi, když si myslím, že jsem nesmrtelný. Mám se zříci této egoistické představy kvůli pouhému vědomí se sebou shodného egoismu, které mi není platné ani zlámanou grešli? Filosofové mi říkají: To je nelidské. Co je mi po tom? Cožpak nejsem člověk? Cožpak všechno, co dělám a protože to dělám, není lidské, a starám se snad vůbec, „do jaké přihrádky druzí zařadí" mé činy? Jsi sice také filosof, Sancho, ale filosof zkrachovaný, a už pro tu svou filosofii nezasloužíš žádný peněžní úvěr a pro tu svou zkrachovanost žádný úvěr na své myšlenky, a ty mi budeš povídat, že prý se nestavím k náboženství osobitě. Říkáš mi tedy totéž, co říkají

* – nic pro slávu. *(Pozn. red.)*

ostatní filosofové, jenže u tebe, jako obvykle, to ztrácí jakýkoli smysl, neboť „osobitým" nazýváš to, co oni nazývají „lidským". Cožpak bys jinak mohl mluvit o nějaké jiné osobitosti než o své vlastní a mohl bys jinak vlastní, osobitý postoj proměnit zase v postoj všem společný? Také já, chceš-li, se stavím svým způsobem kriticky k náboženství. Někdy vůbec neváhám zříci se ho, jakmile chce rušivě zasáhnout do mého commerce*, jindy zase poslouží mým obchodům, platím-li za náboženského (tak jako prospívá mému proletáři, jestliže koláčky, které já jím tady, jí on alespoň v nebi), a konečně dělám z nebes své vlastnictví. Nebesa jsou une propriété ajoutée à la propriété**, ačkoli už Montesquieu, který byl přece jinačí chlapík, než jsi ty, mi chtěl namluvit, že prý nebesa jsou une terreur ajoutée à la terreur***. Tak jak se k nebi stavím já, nestaví se k němu nikdo jiný, a tímto jedinečným vztahem, který jsem si s ním smluvně ujednal, je jedinečným předmětem, jedinečným nebem. Kritisuješ tedy nejvýš svou představu o mém nebi, nikoli mé nebe. A natož pak nesmrtelnost! Tady jsi mi už k smíchu. Zapírám svůj egoismus, jak tvrdíš kvůli filosofům, protože jej zvěčňuji a protože zákony přírody a myšlení prohlašuji za neplatné, jakmile chtějí mé existenci určit nějaké poslání, které nevytvářím já sám, které je mi krajně nepříjemné, totiž smrt. Říkáš o nesmrtelnosti, že prý to je „protivná stabilita" — ale vždyť přece mohu vést ustavičně „pohnutý" život, jakmile se na tomto nebo na onom světě daří obchodům a já mohu kšeftovat s jinými věcmi než s tvojí „Knihou". A co může být „stabilnějšího" než smrt, která ukončí můj pohyb proti mé vůli a ponoří mne do obecna, do přírody, do rodu, do — svátosti? A natož pak stát, zákon, policie! Možná, že některým „Já" se zdá, že to jsou cizí mocnosti; já vím, že to jsou mé vlastní mocnosti. Ostatně — a s tím se zase buržoa k našemu svatému obrací zády, pokynuv mu tentokrát vlídně hlavou — pro mne za mne si povykuj dál proti náboženství, nebi, Bohu apod. Vždyť vím, že ve všem, co se týká mého zájmu, v soukromém vlastnictví, v hodnotě, v ceně, v penězích, v koupi a prodeji, vidíš vždy „osobité".

* — obchodování. *(Pozn. red.)*
** — vlastnictví přidané k vlastnictví. *(Pozn. red.)*
*** — hrůza připojená k hrůze. *(Pozn. red.)*

Viděli jsme právě, jak se individua liší jedno od druhého. Ale každé individuum je zase odlišné samo v sobě. Sancho tím, že uvažuje sebe v nějaké z těchto vlastností, tj. tím, že pojímá, *určuje* sebe jako „Já" v jedné z těchto určeností, může tedy určit předmět ostatních vlastností i tyto ostatní vlastnosti samé jako to, co je cizí, jako svátost, a tak po řadě se všemi svými vlastnostmi. Tak např. to, co je předmětem pro jeho tělesnost, je svátostí pro jeho ducha, anebo co je předmětem pro jeho potřebu odpočinku, je svátostí pro jeho potřebu pohybu. Na tomto triku se zakládá jeho výše uvedená přeměna všeho konání i nekonání v sebezapírání. Jeho Já není ostatně Já *skutečné*, nýbrž je to jen Já výše uvedených rovnic, totéž Já, které ve formální logice v učení o soudech figuruje jako *Caius*.

„Jiným příkladem", totiž obecnějším příkladem kanonisace světa je přeměna praktických kolisí, tj. kolisí individuí s praktickými podmínkami jejich života, v kolise ideové, tj. v kolise těchto individuí s představami, které si vytvářejí anebo vymýšlejí. Tento trik je zase velmi prostý. Tak jako už dříve svatý Sancho osamostatňoval myšlenky individuí, tak zde převrácený ideový obraz skutečných kolisí odděluje od těchto kolisí a osamostatňuje jej. Skutečné rozpory, v nichž se individuum nachází, se přeměňují v rozpory individua s jeho představou, anebo, jak to svatý Sancho vyslovuje i prostěji, s představou jako takovou, se Svátostí. To mu umožňuje přeměnit skutečnou kolisi, která je originálem svého ideového snímku, v nějaký důsledek tohoto ideologického zdání. Dospívá tak k resultátu, že *nejde* o praktické zrušení praktické kolise, nýbrž pouze o to, *upustit od představy této kolise*, k čemuž, jako dobrý moralista, lidi naléhavě vyzývá.

Svatý Sancho takto nejdříve přeměnil veškeré rozpory a kolise, v nichž se určité individuum nachází, v pouhé rozpory a kolise tohoto individua s jednou z jeho představ, která na něm přestala být závislá a podrobila si ho, proměnila se tudíž „snadno" v představu po výtce, v posvátnou představu, ve Svátost, a pak tedy individuu už nezbývá učinit nic než spáchat hřích proti duchu svatému, abstrahovat od této představy a prohlásit svátost za přízrak. Tento logický úskok, jehož se individuum dopouští samo

na sobě, pokládá náš svatý za jednu z největších vymožeností egoisty. Naproti tomu však každý dojde k náhledu, jak je snadné prohlásit tímto způsobem všechny konflikty a pohyby, k nimž dochází v dějinách, z egoistického stanoviska za podřadné, a přitom o nich nic nevědět, totiž tak, že stačí jen vybrat některé z frází, provázejících takové dějinné konflikty a pohyby, přeměnit je uvedeným způsobem ve „svátost", říci o individuích, že jsou v područí této svátosti, a sebe potom jakožto pohrdajícího „svátostí jako takovou" uplatňovat i proti ní samé.

Další rozšíření tohoto logického triku, a to oblíbený manévr našeho svatého, je využívání slov určení, povolání, poslání, úkol atd., což mu nesmírně usnadňuje proměnit cokoli ve svátost. V povolání, poslání, úkolu atd. se totiž individuum jeví ve své vlastní představě jako něco jiného, než čím jest skutečně, jako to, co je cizí, tedy jako svátost, a svou představu o tom, čím má být, uplatňuje vůči svému skutečnému bytí jako to, co je oprávněné, ideální, svaté. Takto svatý Sancho tam, kde mu na tom záleží, může následující řadou přístavků všechno proměnit ve svátost: určovat se, tj. stanovit si nějaké určení, poslání (dosaď sem libovolný obsah), stanovit si Poslání jako takové, stanovit si svaté poslání, stanovit si poslání jakožto svátost, tj. stanovit svátost za poslání. Anebo: Býti určen, tj. míti nějaké určení, míti Určení, posvátné určení, určení jakožto svátost, svátost jakožto určení, míti určenou svátost, míti určení svátosti.

Teď už samozřejmě nemusí dělat nic jiného než rázně lidi vybídnout, aby si stanovili určení oproštěnosti od určení, povolání oproštěnosti od povolání, úkol oproštěnosti od úkolů — ačkoli v celé „Knize" „až dolů ke" Komentáři nedělá nic jiného, než že lidem stanoví samá určení, ukládá úkoly a jako hlas volajícího na poušti je povolává k evangeliu opravdového egoismu, o kterém arciť stojí psáno: všichni jsou povolaní, ale jen jeden — *O'Connell* — je vyvolen.

Viděli jsme už výše, jak svatý Sancho odděluje představy individuí od jejich životních vztahů, od jejich praktických kolisí a rozporů, aby je pak přeměnil ve svátost. Zde se nyní tyto představy objevují v podobě *určení, povolání, poslání, úkolu.* Povolání má u svatého Sancha podobu dvojí; za prvé jakožto povolání, které

mi stanoví druzí, čehož ukázky jsme už viděli výše u novin, které jsou samá politika, a u žalářů, které náš svatý mylně pokládal za polepšovny*. Poté se ještě povolání objevuje jako nějaké povolání, poslání, ve které samo individuum věří. Je-li Já vytrženo ze všech svých empirických životních vztahů, ze své činnosti, z podmínek své existence, je-li odděleno od světa, který je mu podkladem, a od svého vlastního těla, pak ovšem nemá jiné poslání ani určení, než aby představovalo Caia logických soudů a aby svatému Sanchovi napomáhalo k svrchu uvedeným rovnicím. Naproti tomu ve skutečnosti, kde mají individua potřeby, mají už tím nějaké *povolání* a nějaký *úkol*, a přitom je zprvu ještě lhostejné, dělají-li z tohoto povolání i v představě své poslání. Je však samozřejmé, že individua, protože mají vědomí, dělají si také určitou představu o tomto povolání, daném jim jejich empirickou existencí, a tím svatému Sanchovi poskytují příležitost, aby se upjal na slovo „povolání", na výraz skutečných podmínek jejich života v představě, a aby nechal bez povšimnutí samy tyto životní podmínky. Např. proletář, jehož povoláním, posláním je, aby uspokojoval své potřeby jako každý jiný člověk, a který nemůže uspokojit dokonce ani ty potřeby, které má společné s jakýmkoli jiným člověkem, kterého nutnost čtrnáctihodinové práce stlačuje na úroveň soumara, z kterého konkurence dělá pouhou věc, pouhý předmět, s nímž se obchoduje, proletář, kterého z jeho postavení pouhé výrobní síly, z jediného postavení, které mu je ponecháno, vytlačují jiné, mocnější výrobní síly — pro tohoto proletáře je už z těchto důvodů skutečným úkolem revolucionovat své poměry. To si arci může představit jako své „poslání", může také, chce-li dělat propagandu, vyjádřit toto své „poslání" tak, že je lidským posláním proletáře, aby dělal to a ono, tím spíše, že jeho postavení mu nedovoluje uspokojit ani potřeby pramenící z jeho bezprostřední lidské přirozenosti. Svatý Sancho se nestará o realitu, na které je založena tato představa, nevšímá si praktického účelu tohoto proletáře — setrvává na slově „poslání"

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* O tomto druhu poslání, kdy jednu z životních podmínek určité třídy vyzdvihnou individua, na kterých se tato třída zakládá, a vytyčí ji jako všeobecný požadavek všem lidem, kdy buržoa z politiky a mravnosti, bez jejichž existence se neobejde, učiní poslání všech lidí, o tom jsme obšírně hovořili už předtím.

a prohlašuje je za svátost a proletáře za služebníka svátosti — což je nejsnadnější způsob, jak se pokládat za silnějšího a „jít dál".

Zejména za dosavadních poměrů, kdy vládla vždy nějaká třída, kdy životní podmínky určitého individua vždy splývaly s životními podmínkami určité třídy, kdy tedy praktický úkol každé nově nastupující třídy muselo každé individuum této třídy pokládat za úkol *společný všem*, všeobecný a kdy skutečně každá třída mohla svou předchůdkyni svrhnout jedině tím, že individua *všech* tříd zbavila jednotlivých dosavadních pout — zejména za těchto okolností bylo nutné, aby úkol individuí třídy, usilující o vládu, byl podáván jako úkol všeobecný, společný všem lidem.

Když ostatně např. buržoa tvrdí proletáři, že prý jeho, proletářovým lidským úkolem je pracovat čtrnáct hodin denně, pak má proletář úplně pravdu, když odpoví stejnou řečí: naopak, jeho úkolem je svrhnout celý režim buržoů.

Často jsme už viděli, jak svatý Sancho vytyčuje množství úkolů, které všechny vyúsťují v konečný, pro všechny lidi existující úkol opravdového egoismu. Ale i tehdy, když nereflektuje, když neuvažuje sebe jakožto stvořitele a stvoření, i tehdy to dotáhne k nějakému úkolu pomocí tohoto ničemného rozlišení:

Str. 466: „Zda se chceš šíře zabývat myšlením, záleží na tobě. *Jestliže* chceš v myšlení dospět k něčemu význačnému, pak" (pro tebe začnou podmínky a určení) „pak — — — ten, kdo chce myslit, má tedy arciť určitý úkol, který si *on* onou vůlí *vědomě* či *nevědomě* klade; ale úlohu myslit nemá žádný."

Především, necháme-li stranou ostatní obsah této věty, je už i ze stanoviska svatého Sancha nesprávná potud, pokud se sebou shodný egoista má arciť, ať chce či nechce, „úkol" myslit. Musí myslit jednak proto, aby držel na uzdě tělesnost, kterou dokáže zkrotit jen duch, myšlení, jednak proto, aby mohl splnit určení své reflexe jakožto stvořitel a stvoření. Proto také celé spoustě oklamaných egoistů klade za „úkol" poznávat sebe sama — „úkol", který asi nebude možno splnit bez myšlení.

Abychom nyní tuto větu dostali z formy ničemného rozlišování do formy logické, je především třeba odstranit to, co je „význačné". To „význačné", k čemu to chce každý člověk ve svém myšlení

přivést, je pro každého něco jiného, podle stupně jeho vzdělání, podle jeho životních poměrů a podle jeho okamžitého účelu. Svatý Max nám tu tedy vůbec nepodává nějaké pevné kriterium k tomu, *kdy* začíná úkol, který si myšlením klademe, kam až můžeme myslit a neukládat si přitom žádný úkol — omezuje se na relativní výraz „význačný". „Význačné" je však pro mne všechno, co ode mne naléhavě vyžaduje myšlení, „význačné" je vše, o čem přemýšlím. Proto místo: Jestliže chceš v myšlení dospět k něčemu význačnému, je třeba říci: Jestliže chceš vůbec *myslit*. To však vůbec nezávisí na tom, chceš-li či nechceš, protože máš vědomí a protože své potřeby můžeš uspokojovat jen nějakou činností, při níž musíš použít *také* svého vědomí. Dále je třeba odstranit hypothetickou formu. „*Jestliže chceš* myslit" — pak si už od začátku kladeš za „úkol" myslit; nebylo zapotřebí, aby svatý Sancho vytrubovat tak okázale tuto tautologickou větu. Celá věta byla vůbec zahalena do této podoby ničemného rozlišení a okázalé tautologie jen proto, aby byl zakryt obsah: Jakožto *určitý*, skutečný máš nějaké *určení*, nějaký úkol, ať už si to uvědomuješ nebo ne.* — Toto určení, tento úkol vyplývá z tvé potřeby a z její souvislosti s daným světem. Celá Sanchova moudrost pak vlastně záleží v tom, že na tvé vůli závisí, zda myslíš, žiješ atd., zda vůbec jsi v nějaké určenosti. Jinak, obává se Sancho, by určení přestalo být tvým sebeurčením. Jestliže ztotožníš svoji niternou podstatu [das Selbst] se svou reflexí anebo podle potřeby se svou vůlí, pak je samozřejmé, že v této abstrakci není sebeurčením nic, co není kladeno tvou reflexí nebo tvou vůlí, tedy např. i tvůj dech, oběh tvé krve, tvé myšlení, tvůj život atd. U svatého Sancha však sebeurčení nezáleží dokonce ani ve vůli, nýbrž, jak jsme už viděli u opravdového egoisty, v reservatio mentalis** netečnosti vůči každé určenosti, což je netečnost, která se tu zase objevuje v podobě oproštěnosti od určení. V jeho „osobité" řadě přístavků by to vypadalo takto: Vůči každému skutečnému

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Nemůžeš žít, ani jíst, ani spát, ani se pohybovat, nemůžeš cokoli učinit, aniž si zároveň nevytyčuješ nějaké poslání, nějaký úkol — teorie, která tedy, místo aby se zbavila toho vytyčování úkolů, toho poslání, jak předstírá, proměňuje teprve jaksepatří jakýkoli projev života, ba dokonce i život sám, v nějaký „úkol".

** Viz pozn. na str. 140. *(Pozn. čes. red.)*

určování si ukládá jako určení oproštěnost od určenosti, v každém okamžiku od sebe odlišuje oproštěného od určenosti, je takto v každém okamžiku i někým jiným, než jest, třetí osobou, a to jiným po výtce, svatým jiným, jiným stojícím v protikladu k jakékoli jedinečnosti, oproštěným od určenosti, všeobecným, obecným — trhanem.

Zachraňuje-li se svatý Sancho před určením skokem do oproštěnosti od určenosti (což je už také určení, a to určení nejhorší ze všech), pak praktickou, mravní náplní celého tohoto triku, nehledě k tomu, co bylo vyloženo už výše u opravdového egoisty, je jen apologie poslání, které na sebe až dosud muselo vzít každé individuum. Jestliže se např. dělníci domáhají ve své komunistické propagandě, aby posláním, určením, úkolem každého člověka bylo rozvíjet se všestranně, rozvíjet všechny své vlohy, např. *také* vlohu myslit, pak v tom svatý Sancho vidí jen povolání k něčemu cizímu, uplatňování „svátosti", od níž chce individuum osvobodit tím, že je, tak jako bylo na úkor sebe sama zmrzačeno dělbou práce a zařazeno do nějakého jednostranného povolání, bere v ochranu proti jeho *vlastní* potřebě změnit se, o které mu druzí *řekli*, že je to jeho povolání, poslání. Co se tu uplatňuje v podobě nějakého povolání, určení, je právě popření povolání, prakticky dosud vytvářeného dělbou práce, popření jediného skutečně existujícího povolání — tedy popření povolání vůbec. Všestranné uskutečňování individua přestane být v představě ideálem, povoláním apod. teprve tehdy, až individua budou moci kontrolovat vlivy světa, které naléhavě požadují od individuí, aby skutečně rozvíjela své vlohy; tak to chtějí komunisté.

Celé to žvanění o poslání má konec konců v egoistické logice zase poslání umožnit svatému, aby nahlédl do věcí a aby byl schopen je zničit, aniž je třeba se jich dotknout. Tedy např. ten či onen pokládají práci, obchodní život atd. za své povolání. Tím se práce, obchodní život stávají posvátnou prací, posvátným obchodním životem, svátostí. Opravdový egoista je nepokládá za poslání, povolání: tím zrušil posvátnou práci a posvátný obchodní život. Zůstávají tedy, čím jsou, a on zůstává, čím byl. Nepřišlo mu na mysl, aby zkoumal, zda práce, obchodní život atd., tyto způsoby

existence individuí, nevedou svým skutečným obsahem a procesem nutně k ideologickým představám, proti nimž on bojuje jako proti samostatným bytostem, což u něho znamená, že je kanonisuje.

Stejně jako svatý Sancho kanonisuje komunismus, aby svou posvátnou představu o něm mohl pak ve spolku tím lépe udat jako „osobitý" vynález, zrovna tak láteří na „povolání, určení, poslání, úkol" jen proto, aby je v celé své knize reprodukoval jako *kategorický imperativ*. Všude, kde vznikají obtíže, roztíná je Sancho nějakým takovým kategorickým imperativem: „Uplatni svoji hodnotu", „Poznejte zase sami sebe", „Staň se každý všemohoucím Já" atd. O kategorickém imperativu viz „Spolek", o „povolání" atd. viz „Požitek ze sebe sama".

Předvedli jsme nyní hlavní logické triky, kterými svatý Sancho kanonisuje a tím i kritisuje a pohlcuje nynější svět. Ve skutečnosti pohlcuje jen to, co je ve světě svátostí, a světa samého se přitom ani nedotkne. Rozumí se, že si proto v praxi musí počínat úplně konservativně. Kdyby chtěl kritisovat, pak by světská, všední kritika začínala právě tam, kde přestává eventuální svatozář. Čím víc se zvětšuje protiklad mezi normální formou obecných styků ve společnosti a tím i podmínkami vládnoucí třídy a mezi pokročilými výrobními silami, čím více se tedy zvětšuje rozštěpenost ve vládnoucí třídě samé a její rozkol s ovládanou třídou, tím více ztrácí samozřejmě na pravdivosti vědomí odpovídající původně této formě obecných styků, tj. přestává být vědomím, které by bylo v souhlase s touto formou; z dřívějších dochovaných představ o těchto poměrech ve stycích, kdy se o skutečných osobních zájmech apod. říkalo, že jsou obecné, všem společné, se tím více stávají pouhé idealisující fráze, vědomá iluse, záměrná licoměrnost, pokrytectví. Čím více je však život usvědčuje ze lži a čím méně znamenají pro samo vědomí, tím rozhodněji jsou prosazovány, tím víc nabývá mluva této normální společnosti rázu pokrytectví, moralisování a svatouškování. Čím se tato společnost stává pokrytečtější, tím snadnější je pro takového lehkověrného muže, jakým je Sancho, objevovat všude představu svátosti, ideálna. Ze všeobecného pokrytectví společnosti může on, lehkověrný, abstrahovat všeobecnou víru ve svátost, vládu svátosti, a může dokonce pokládat mylně

tuto svátost za piedestal svátosti samé. Právě jej tato licoměrnost napálila, zatímco z ní měl dojít právě k opačnému závěru.

Svět svátosti nakonec vyúsťuje v „Člověka". Jak jsme už viděli v celém Starém zákoně, vydává Sancho podloudně „Člověka" za činný subjekt celých dosavadních dějin; v Novém zákoně rozšiřuje tuto vládu „Člověka" na celý existující, nynější fysický a duchovní svět i na vlastnosti nyní existujících individuí. Všechno je „Člověka", a svět je tedy proměněn v „svět Člověka". Svátost jakožto osoba je „Člověk", který je pro Sancha jen jiným názvem pro pojem jako takový, pro ideu jako takovou. Je ovšem nutné, že ani představy a ideje lidí, oddělené od skutečných věcí, nejsou založeny na skutečných individuích, nýbrž na individuích filosofické představy, na individuu odděleném od jeho skutečnosti, na pouze myšleném individuu, na „Člověku" jako takovém, na pojmu člověka. Tím je dovršena jeho víra ve filosofii.

Nyní, když už je všechno proměněno ve „svátost" anebo v to, co náleží „Člověku", může náš svatý pokročit k *osvojení* tím, že se vzdává představy „svátosti" nebo „člověka" jako síly, která stojí nad ním. Tím, že to, co je cizí, bylo proměněno ve svátost, v pouhou představu, je ovšem tato představa cizího, kterou mylně považuje za to, co je skutečně cizí, jeho vlastnictvím. Základní vzorce pro osvojování světa člověka (způsob, jak si Já přisvojuje svět, když už nemá žádnou úctu k svátosti) jsou obsaženy už v rovnicích výše uvedených.

Jak jsme viděli, je svatý Sancho pánem svých vlastností už jako se sebou shodný egoista. Aby se stal pánem světa, nemusí učinit nic víc než udělat z něho svou vlastnost. Nejjednodušeji to může učinit tak, že vlastnost „Člověka" s celým tím nesmyslem, který v tom vězí, označí přímo za *svou* vlastnost. Tak např. si osobuje jakožto vlastnost Já nesmysl *všeobecné lásky k lidem* tím, že tvrdí, že miluje „*každého*" (str. 387), a to s vědomím egoismu, protože „láska ho obšťastňuje". Kdo má takovou šťastnou náturu, patří ovšem k těm, o nichž stojí psáno: Běda vám, kteříž pohoršíte *jednoho z těchto maličkých*!

Druhá metoda je taková, že svatý Sancho chce něco uchovat jako *svou vlastnost*, zatímco totéž, jeví-li se mu to úplně nutně jako

vztah, proměňuje v nějaký vztah, v nějaký způsob jsoucna „Člověka", v *posvátný vztah*, a tím to zamítá. Tohle dělá svatý Sancho i tehdy, když vlastnost, oddělena od vztahu, který ji realisuje, vyúsťuje v holý nesmysl. Tak např. na str. 322 chce podržet národní hrdost tím, že prohlašuje „národnost za *svou vlastnost*, národ za *svého vlastníka* a pána". Mohl by pokračovat: *Náboženskost* je Má vlastnost, jsem dalek vzdát se jí jako své vlastnosti — náboženství je Mým pánem, je to svátost. Láska v rodině je Má vlastnost, rodina je Mým pánem. Spravedlnost je Má vlastnost, právo je Mým pánem, politikaření je Má vlastnost, stát je Mým pánem.

Třetího způsobu osvojování používá tam, kde nějakou cizí sílu, jejíž tlak prakticky pociťuje, odmítá beze zbytku jakožto posvátnou, a přitom si ji neosvojuje. V tomto případě vidí v cizí síle svou vlastní nemohoucnost, a tuto nemohoucnost uznává za svou vlastnost, za své stvoření, nad něž je jakožto stvořitel v každém ohledu povznesen. Tak je tomu např. u státu. Také zde šťastně dospívá k tomu, že tu nemá co dělat s něčím cizím, nýbrž jen se svou vlastní vlastností, u níž stačí, postaví-li se vůči ní jako stvořitel, a už ji překonává. V nejhorším případě tedy pokládá i nedostatek vlastnosti za svou vlastnost. Hladoví-li svatý Sancho, není to způsobeno nedostatkem potravin, nýbrž tím, že on sám má hlad, jeho vlastní vlastností hladovění. Vypadne-li z okna a zlomí si vaz, nestane se to proto, že ho srazila dolů síla přitažlivosti, nýbrž proto, že nedostatek křídel, neschopnost létat je jeho vlastní vlastností.

Čtvrtá metoda, které používá se znamenitým úspěchem, záleží v tom, že všechno, co je předmětem jedné z jeho vlastností, prohlašuje jako svůj předmět za své vlastnictví, protože je s ním jednou ze svých vlastností v nějakém styku, ať už je tento styk jakýkoli. Čemu se tedy dosud říkalo vidět, slyšet, pociťovat atd., tomu tento nevinný hrabivec Sancho říká: nabývati vlastnictví. Výkladní skříň, na kterou se dívám, je jakožto spatřená předmětem mého oka, a její odraz na mé sítnici je vlastnictvím mého oka. Tak se stává výkladní skříň jeho vlastnictvím mimo vztah k oku a ne pouze vlastnictvím oka — stává se jeho vlastnictvím, které je vzhůru nohama stejně jako obraz výkladní skříně na jeho sítnici. Spustí-li hlídač v obchodě roletu (nebo podle Szeligy „záclony

a opony"), pak je konec s jeho vlastnictvím, a zůstává mu, jako zkrachovanému buržoovi, už jen truchlivá vzpomínka na zašlou nádheru. Jde-li „Stirner" kolem dvorní kuchyně, nabývá ovšem vlastnictví vůně z bažantů, které tam pečou, ale co se týče bažantů samých, ani je nezahlédne. Jediným trvalejším vlastnictvím, kterého se mu při tom dostane, je více nebo méně hlasité kručení v jeho žaludku. Co a kolik uvidí, závisí ostatně nejen na nynějším stavu světa, který naprosto není jeho dílem, nýbrž i na jeho měšci a na postavení v životě, jaké mu připadlo dělbou práce, které mu možná k lecčemu nedovoluje přístup, i když má velmi lačné oči i uši.

Kdyby byl svatý Sancho rovnou řekl, že všechno, co je předmětem jeho představy, je jako předmět, který si představuje, tj. jako jeho představa určitého předmětu, jeho představou, id est jeho vlastnictvím (právě tak u nazírání atd.), pak by čtenář jen obdivoval dětinskou prostomyslnost tohoto muže, který si myslí, že takovouto triviálností objevil bůhvíco a získal kdovíjaké jmění. Že však toto spekulativní vlastnictví podloudně vydává za vlastnictví vůbec, muselo arciť nesmírně okouzlit německé ideology, kteří žádné vlastnictví nemají.

Jeho předmětem jsou i všichni ostatní lidé v jeho okolí, „a jakožto jeho předmět – jeho vlastnictvím", jeho stvořením. Každé Já říká druhému Já (viz str. 184): „Mně jsi jen tím, čím jsi pro Mne" (např. mým vykořisťovatelem), „totiž Mým předmětem, a protože jsi *Mým* předmětem, jsi Mým vlastnictvím." Tedy i Mým stvořením, které Já jako stvořitel mohu kdykoli pohltit a vzít zpátky do Sebe. Každé Já tedy chápe druhé Já ne jako nějakého vlastníka, nýbrž jako své vlastnictví: ne jako „Já" (viz str. 184), nýbrž jako bytí-pro-Něho, jako objekt; ne jako náležející sobě, nýbrž jako náležející *jemu*, někomu jinému, jako *sobě* odcizené. „Dejme tomu tedy, že oba jsou tím, zač se vydávají" (str. 187), že to jsou vlastníci, že náleží sobě, „i tím, zač pokládají jeden druhého", že jsou vlastnictvím, že náleží cizímu. Jsou i nejsou to vlastníci, jsou i nejsou osobití (srov. str. 187). Pro svatého Sancha je však důležité, aby ve všech vztazích k druhým nebral vztah skutečný, nýbrž to, co si každý může *domýšlet*, čím je každý o sobě ve své reflexi.

Protože všechno, co je pro „Já" *předmětem*, je prostřednictvím některé jeho vlastnosti i *jeho* předmětem, tj. tedy *jeho vlastnictvím*, např. výprask, který slízne, jako předmět *jeho* končetin, *jeho* citu, *jeho* představy, je *jeho* předmětem, tudíž jeho vlastnictvím, proto se může vyhlásit za vlastníka každého pro něj existujícího předmětu, a svět kolem sebe, byť od něho sebevíce zkoušel a byl jím snižován na „člověka jen pomyslného bohatství, na trhana", může prohlásit za své vlastnictví a sebe za jeho vlastníka. Naproti tomu, protože každý předmět je pro „Já" nejen *mým* předmětem, nýbrž i mým *předmětem*, je možno každý *předmět* s touž lhostejností k obsahu prohlásit za to, co je ne-vlastní, cizí, svaté. Týž předmět a týž vztah je tedy možno stejně hbitě a úspěšně prohlásit za svátost i za Moje vlastnictví. Všechno záleží na tom, zda se důraz klade na *Moje* nebo na *předmět*. Metody osvojování a kanonisace jsou jen dva různé „odrazy" jednoho „obratu".

Všechny tyto metody jsou jen positivní výrazy pro negaci toho, co se ve svrchu uvedených rovnicích klade proti Já jako to, co je mu cizí; jen se tu opět, stejně jako před tím, pojímá negace v různých určeních. Negaci je předně možno určit čistě formálně tak, že se vůbec nedotýká obsahu, jako svrchu u lásky k lidem a ve všech případech, kde se celá změna obsahu omezuje na připojení vědomí lhostejnosti. Nebo je možno negovat celou oblast objektu či predikátu, celý obsah, jako u náboženství a státu, anebo za třetí lze negovat jedině sponu, můj dosud cizí vztah k predikátu, a položit důraz na *Moje*, takže se Já stavím jako vlastník k tomu, co mi náleží, např. u peněz, které se stávají mincí Mého osobitého ražení. V posledním případě může vlastnost člověka jako takového i jeho vztah pozbýt jakéhokoli smyslu. Každá z vlastností člověka jako takového tím, že ji Já beru nazpět do Sebe, je vyhlazena v Mém Jáství. Nelze už o ní říci, co jest. Je už jen podle jména tím, čím byla. Jako „*Moje*", jako určenost rozplynuvší se ve Mně, nemá už vůbec žádnou určenost ani vzhledem k ostatním, ani vzhledem ke Mně, Já ji pouze kladu, je to *zdánlivá* vlastnost. Tak např. Moje myšlení. Zrovna tak jako s Mými vlastnostmi je tomu i s věcmi, které jsou v nějakém vztahu ke Mně a, jak jsme už předtím viděli, jsou vlastně zase jen Mými vlastnostmi — jako např. Moje výkladní skříň, na

kterou Já pohlížím. Pokud se tedy ve Mně myšlení naprosto liší od všech ostatních vlastností, jako např. zase zlatnický výklad od uzenářského krámu, dostává se sem odlišnost zase jako odlišnost zdání a uplatňuje se zase i navenek, v Mém projevu pro druhé. Tímto se zase šťastně vrátila tato rozplynuvší se určenost, a pokud je ji vůbec možno slovně vyjádřit, musí být rovněž podána ve starých výrazech. (O neetymologických ilusích svatého Sancha o řeči ostatně ještě také uslyšíme slovíčko dvě.)

Na místo svrchu uvedené prosté rovnice tu nastupuje *antithese*. V nejjednodušší podobě vypadá např. takto:

Myšlení člověka — Moje myšlení, egoistické myšlení,

přičemž *Moje* tu znamená tolik, že člověk může být i bez myšlenek, že tedy toto *Moje* ruší, odstraňuje *myšlení*. Spletitější se už antithese stává v tomto příkladu:

Peníze jakožto prostředek směny člověka — Peníze mého vlastního ražení, jakožto egoistův prostředek směny,

kdy se nesmysl stává zřejmým. Antithese se stává ještě spletitější, když svatý Max přijde s nějakým určením a rád by docílil zdání, že podává obsáhlý výklad. Zde se z jednotlivé antithese stává řada antithesí. Nejprve se např. praví:

Právo vůbec jakožto právo člověka — právo je to, co je správné pro mne, co se mi hodí,

kdy by na místo práva mohl zrovna tak dosadit jakékoli jiné slovo, protože, jak doznává, nemá už vůbec žádný smysl. Ačkoli se sem zároveň ustavičně vkrádá tento nesmysl, přesto svatý Max, aby pokročil dál od tohoto určení, musí přijít s nějakým jiným, *notorickým* určením práva, kterého lze použít v čistě osobním i v ideologickém smyslu — třeba *moc* jako základna práva. Teprve teď, kdy právo v první thesi má ještě nějakou jinou určenost, zachycenou v antithesi, může antithese zplodit nějaký obsah. Nyní se praví:

Právo — moc člověka jako takového — moc — právo Já,

což pak zase jednoduše vyúsťuje v toto:

Moc jakožto právo Já = Moje Moc.

Tyto antithese nejsou nic víc než positivní převracení svrchu uvedených negativních rovnic, u nichž se nakonec už stále docházelo k antithesím. Předčí ještě ony rovnice jednoduchou velikostí a velikou jednoduchostí.

Tak jako dříve mohl svatý Sancho všechno považovat za *cizí*, existující bez něho, svaté, může nyní stejně snadno pokládat všechno za svůj výtvor, za existující jen skrze něj, za své vlastnictví. Protože totiž všechno proměňuje ve své vlastnosti, stačí, staví-li se k tomu nyní tak, jak se stavěl k svým prvotním vlastnostem jako se sebou shodný egoista, což je postup, který tu není třeba opakovat. Tímto se náš berlínský kantor stává naprostým pánem světa — „tak je tomu arciť i s každou husou, s každým psem, s každým koněm". (Wig., str. 187.)

Vlastní logický experiment, který je podkladem všech těchto forem osvojování, je pouhá forma *mluvení*, totiž *parafráze*, opsání určitého vztahu jakožto výrazu, jakožto způsobu existence nějakého jiného vztahu. Jako jsme právě viděli, že každý vztah bylo možno podat jako ukázku vlastnictví, právě tak je možno jej podat jako vztah lásky, moci, exploatace atd. Tento způsob parafráze už našel svatý Sancho hotový ve spekulaci, kde hraje hlavní úlohu. Viz níže „teorii exploatace".

Z různých kategorií osvojování se stávají kategorie *citové*, jakmile se začíná zdát, že jde o praxi, a jakmile se má brát osvojování doopravdy. Citovou formou uplatňování Já vůči cizímu, vůči svátosti, vůči světu „Člověka" je *holedbání*. Tomu, co je svaté, se upírá povinná úcta (povinnou úctu, vážnost atd., tyto citové kategorie pokládá Sancho za vztah k svátosti anebo k něčemu třetímu jakožto svátosti), a tyto vleklé výpovědi jsou povýšeny do hodnosti činu, činu, který vypadá ještě fraškovitěji tím, že ustavičně bojuje jen proti přízraku své posvěcující představy. Protože však svět s ním nakládá docela nesvatě, ačkoli upřel svátosti povinnou úctu, blaží ho naopak vnitřní uspokojení, že světu prohlásil, že stačí, nabude-li vůči němu moci, a už s ním bude nakládat bez jakékoli úcty. Tato hrozba se svou reservatio mentalis*, znamenající zkázu

* Viz pozn. na str. 140. *(Pozn. čes. red.)*

světa, je vrcholem směšnosti. K první formě holedbání patří, jak svatý Sancho na str. 16 „nepociťuje strach" ani „před hněvem *Poseidonovým*, ani před mstícími *Eumenidami*[51]", jak se na str. 58 „nebojí kletby", na str. 242 „nechce žádné odpuštění" atd., a nakonec ujišťuje, že páše „nejnehoráznější znesvěcení" svátosti. K druhé formě patří jeho vyhrožování Měsíci na str. 218:

„Jen kdybych na tebe dosáhl, chytil bych tě doopravdy, a jen až najdu prostředek, dostat se k tobě tam nahoru, nebudeš mě strašit — — nepoddávám se ti, nýbrž jen čekám, až přijde můj čas. I když zatím nepomýšlím na to, abych se tebou zabýval, přece na tebe nezapomínám!" —

apostrofa, ve které náš svatý klesá pod úroveň Pfeffelova mopslíka v příkopě — stejně i na str. 425, kde se „nezříká moci nad životem i smrtí" atd. — Nakonec se vychloubačská praxe může zase stát pouhou praxí v mezích teorie, když náš svatý velice okázalými slovy předstírá, že učinil věci, které nikdy neučinil, přičemž se snaží vpravit sem podloudně tradiční omšelosti s pomocí zvučných frází jako originální výtvory. Sem vlastně patří *celá kniha*, zejména její konstrukce dějin, kterou nám autor vnucuje jako nějaký výklad, která je však jen špatně opsána, potom ujištění, že „se zdá, že „Kniha" „je napsána proti Člověku" (Wig., str. 168), a bezpočtu jednotlivých ubezpečování, jako „Jedním závanem živoucího Já odfouknu celé národy" (str. 219 Knihy), „Pustím se zčerstva do toho" (str. 254), na str. 285: „Lid je mrtev", dále ujištění, že „se přehrabuje v útrobách práva" na str. 275 a vyzývavé volání na str. 280 po „nějakém soupeři z masa a krve", vyšperkované citáty a průpovídkami.

Holedbání je už samo o sobě a pro sebe sentimentální. Mimoto se však *sentimentálnost* vyskytuje v knize ještě i jako výslovná kategorie, docházející uplatnění zejména u positivního osvojování, které už není pouhým obhajováním vůči cizímu. Jakkoli byly dosavadní metody osvojování prosté, musí být při bližším výkladu přece jen dosaženo zdání, jako by tím Já nabývalo i vlastnictví „v obvyklém smyslu", a toho lze dosáhnout jen naléhavým zdůrazňováním tohoto Já, jen tím, že autor sebe i druhé obestírá sentimentálním kouzlem. Sentimentálnosti se vůbec nelze vyhnout, jakmile si autor

nepředloženě osobuje predikáty „Člověka" jako své vlastní, např. „miluje" „*každého*" „z egoismu" — a tak svým vlastnostem dodává přemrštěné nabubřelosti. Tak na str. 351 prohlašuje „úsměv dítěte" za „své vlastnictví" a na témž místě velice dojemnými výrazy líčí stupeň civilisace, kdy už nejsou zabíjeni starci, jako čin přímo těchto starců atd. K této sentimentálnosti také naprosto patří jeho poměr k Maritornes.

Jednotou sentimentálnosti a holedbání je *vzpoura, rozhořčení.* Směřuje-li vzpoura, rozhořčení navenek, proti druhým, je to holedbání; zaměřeno dovnitř, jako reptání v sobě, je to sentimentálnost. Vzpoura, rozhořčení je specifickým výrazem nemohoucí šosákovy nevole. Šosáka pobuřuje myšlenka atheismu, terorismu, komunismu, kralovraždy atd. Předmět, proti němuž se bouří svatý Sancho, je *svátost*; proto rozhořčení, které je arciť charakterisováno i jako *zločin*, je konec konců *hřích*. Rozhořčení se tedy vůbec nemusí projevit jako nějaký *čin*, protože je pouze „hříchem" proti „svátosti". Svatý Sancho se proto spokojuje s tím, že si „vyhání z hlavy" „svatost" nebo „ducha cizosti" a že si jej ideologicky osvojuje. Ale tak jako se mu vůbec v hlavě velmi plete přítomnost s budoucností, tak jako jednou tvrdí, že si už všechno osvojil, jindy zase, že si to teprve musí vydobýt, tak i při rozhořčení mu tu a tam docela náhodou napadá, že to, co je *skutečně* cizí, stojí proti němu ještě i tehdy, když se vypořádal se svatozáří cizího. V tomto případu nebo spíše nápadu je pak rozhořčení proměňováno v ilusivní čin a Já v jakési „My". O tom se blíže poučíme později. (Viz „*Vzpoura*".)

Opravdový egoista, který se podle dosavadního líčení osvědčil jako veliký konservátor, sbírá nakonec drobty „světa člověka", dvanáct košů plných; neboť „ani zdání, že by něco přišlo nazmar!" Protože se celá jeho akce omezuje na to, že na světě myšlenek, dochovaném mu filosofickou tradicí, zkouší několik tuctových, kasuistických triků, je samozřejmé, že skutečný svět pro něho vůbec neexistuje, a proto také nepřestává existovat. Obsah Nového zákona nám to dokáže v jednotlivých případech.

Tak „přicházíme před *soud dospělosti* a jsme prohlášeni za zletilé". (Str. 86.)

4. Osobitost

„Založit si *vlastní, osobitý svět* znamená vystavět si nebe." (Str. 89 „Knihy".)*

Nejhlubší, nejskrytější svátost tohoto nebe jsme už „prohlédli". Nyní se budeme snažit seznámit se s „více věcmi" tohoto nebe. V Novém zákoně se však shledáme s týmž pokrytectvím, kterého už byl plný Starý zákon. Tak jako ve Starém zákoně byly historické údaje jen názvy pro několik prostých kategorií, tak i zde v Nové smlouvě jsou všechny světské vztahy jen jiná roucha, jiná pojmenování pro hubený obsah, který jsme sestavili ve Fenomenologii a v Logice. Tváře se, že hovoří o skutečném světě, mluví svatý Sancho vždy jen o těchto hubených kategoriích.

„Nechceš *svobodu* mít všechny tyto pěkné věci... chceš je mít skutečně... chceš, aby ti patřily jako *tvé vlastnictví*... je třeba, abys byl nejen *svobodný*, je třeba, abys byl i *osobitý*, abys byl vlastníkem." (Str. 205.)

Jedna z nejstarších formulí, k jakým dospělo začínající sociální hnutí, protiklad socialismu v jeho nejbědnější podobě vůči liberalismu, se tu povyšuje na výrok „se sebou shodného egoisty". Jak starý je tento protiklad dokonce i pro Berlín, může náš svatý zjistit už z toho, že se na něj s hrůzou poukazuje už v Rankově „Historisch-politische Zeitschrift" [„Historicko-politický časopis"], Berlín 1831.

„Jak ji" (svobodu) „používám, závisí na mé osobitosti." (Str. 205.)

Veliký dialektik by to mohl také obrátit a říci: Jak používám svou osobitost, závisí na mé svobodě. — Pak pokračuje:

„Svoboden — od čeho?"

Zde se tedy svoboda s pomocí pomlčky už proměňuje v svobodu *od něčeho*, per apposit.** od „všeho". Tentokrát je však přístavek po-

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Filosofové dosud určovali svobodu dvojím způsobem; jednak jako moc, jako vládu nad okolnostmi a poměry, v nichž individuum žije — tak ji určují všichni materialisté; jednak jako sebeurčení, jako oproštěnost od skutečného světa, jako pouze imaginární svobodu ducha — tak ji určují všichni idealisté, zejména němečtí. — Předtím jsme už viděli, jak opravdový egoista svatého Maxe hledá ve Fenomenologii svůj egoismus v destrukci, ve vytváření oproštěnosti, idealistické svobody, takže teď vyhlíží komicky, jak v kapitole o osobitosti uplatňuje proti „oproštěnosti" protichůdné určení, moc nad okolnostmi, které jej určují, materialistickou svobodu.

** — pomocí přístavku. *(Pozn. red.)*

dáván v podobě zdánlivě blíže určující věty. Když totiž Sancho dospěl k tomuto velikému resultátu, stává se sentimentálním:

„Ach, co všechno je možno odhodit!" Především „jho nevolnictví", pak celou spoustu jiných pout, která nakonec nepozorovaně vedou k tomu, že „nejdokonalejší sebezapření není nic než svoboda, svoboda... od vlastního subjektu [das Selbst], a usilování o svobodu jako o něco absolutního... nás připravilo o *osobitost*".

Osvobození od nevolnictví, které znamenalo uplatnění individuálnosti nevolníků a zároveň odstranění určitého empirického omezení, je tu s pomocí krajně nedůmyslné řady pout ztotožňováno s mnohem dřívější křesťansko-idealistickou svobodou z epištol Římanům a Korintským, a tím je svoboda vůbec proměňována v sebezapření. Takto bychom už byli hotovi se svobodou, protože teď je to bezesporu „svátost". Svatý Max proměňuje určitý historický akt osvobození sebe sama v abstraktní kategorii „Svobody", a tuto kategorii pak zase blíže určuje docela jiným historickým zjevem, který je rovněž možno zahrnout do kategorie „Svobody". To je celý ten trik, jak proměnit vysvobození od nevolnictví v sebezapírání.

Aby svou teorii svobody co možno zpřístupnil německému měšťákovi, začíná nyní *Sancho* deklamovat vlastní řečí měšťáka, speciálně měšťáka berlínského:

„Čím více se však osvobozuji, čím jsem svobodnější, tím větší nátlak se mi vrší před očima, tím nemohoucnější se cítím. Nesvobodné dítě divočiny nepociťuje ještě nic ze všech těch omezení tísnících zdělaného člověka: připadá si svobodnější než dnešní lidé. Podle toho, kolik si vydobývám svobody, vytvářím si také nové zábrany a nové úkoly; když jsem vynalezl železnici, připadám si zase slabý, protože dosud nedovedu brázdit vzduch jako pták, a když jsem rozluštil problém, jehož temnosti se strachoval můj duch, očekávají mne už nesčíslné další" atd. (Str. 205, 206.)

Ó, „nemotorný" beletristo pro měšťany i venkovany!

Nikoli „nesvobodnému dítěti divočiny", nýbrž „vzdělaným lidem" „připadají" divoši svobodnější než vzdělanci. Že „dítě divočiny" (které uvedl na jevišti F. Halm[116]) nezná zábrany vzdělaného člověka, neboť je nemůže zakusit, je zrovna tak jasné, jako to, že „vzdělaný" berlínský měšťan, který zná „dítě divočiny" jen z divadla, neví nic o zábranách divocha. Jednoduchý fakt je toto:

Zábrany divocha nejsou zábrany člověka civilisovaného. Srovnání, které náš svatý mezi nimi provádí, je fantastické srovnání „vzdělaného" Berlíňana, jehož vzdělání záleží v tom, že nic neví ani o jednom ani o druhém. Je možno si vysvětlit, že nic neví o zábranách divocha, ačkoli není zrovna nic těžkého něco o nich vědět, máme-li tu tolik cestopisů novějšího data; že nezná ani zábrany vzdělaného člověka, dokazuje jeho příklad o železnicích a o létání. Nečinný maloměšťák, který přišel k železnici jako slepý k houslím a který si právě proto myslí, že ji sám vynalezl, blouzní o vzduchoplavbě, jakmile se jednou svezl po železnici. Ve skutečnosti přišel *nejprve* balón a potom železnice. Svatý Sancho to musel obrátit, protože jinak by každý uviděl, že vynálezem balónu se ještě zdaleka nedostavil postulát železnic, kdežto obráceně si to lze snadno představit. Vůbec staví empirický vztah na hlavu. Když už forman a nákladní vůz nepostačovali rozvinutým potřebám dopravy, když mj. velký průmysl zcentralisoval výrobu, a tím vyvstala potřeba nových prostředků k rychlejšímu a hromadnému dopravování ohromných množství jejích výrobků, byla vynalezena lokomotiva a tím i použití železnic pro velkou dopravu. Vynálezci a akcionářům záleželo na zisku, obchodu vůbec na snížení výrobních nákladů; možnost, ba naprostá nutnost vynálezu tkvěla v empirických vztazích. Zavádění nového vynálezu v různých zemích spočívalo v různých empirických vztazích, např. v Americe v nutnosti sjednotit jednotlivé státy obrovského území a spojit polocivilisované okrsky v nitru země s mořem a se skladišti jejich výrobků. (Srov. mj. M. Chevalier, „Lettres sur l'Amérique du Nord" [„Dopisy o Severní Americe"].) V jiných zemích, kde při každém novém vynálezu jen litují, že nedovršuje říši vynálezů, jako např. v Německu — v takových zemích po dlouhém odmítání zavrženíhodných železnic, které nedávají křídla, vyvolává nakonec konkurence nutnost smířit se s nimi a pustit k vodě vozku i dostavník, tak jako patriarchální, ctihodný kolovrat. Protože se v Německu nedostávalo jiných možností investovat výhodně kapitál, stalo se tu budování železnic předním odvětvím průmyslu. Rozvoj jeho železničních staveb a jeho neúspěchy na světovém trhu šly ruku v ruce. Nikde se však železnice nestavějí kvůli kategorii „Svobody *od*", jak mohl svatý Max zjistit už z toho,

že nikdo nebuduje železnice proto, aby se *osvobodil od* svého měšce. Positivním jádrem měšťákova ideologického pohrdání železnicí z touhy po ptačím letu je záliba ve formanech, dostavnících a silnicích. Sancho touží po „vlastním, osobitém světě", kterým, jak jsme předtím viděli, je nebe. Proto chce lokomotivu nahradit ohnivým vozem Eliášovým a vstoupit na nebesa.

Tomuto nečinnému a nevědomému divákovi se tedy skutečné odstranění zábran, které zároveň znamená velmi positivní rozvíjení výrobní síly, reálnou energii a uspokojování nevyhnutelných potřeb, rozšiřování moci individuí, proměnilo v pouhé osvobození *od* nějaké zábrany — což si zase může logicky modifikovat jako postulát osvobozování od zábrany *jako takové* — a nyní pak na konci celého výkladu vychází najevo to, co bylo předpokládáno už na začátku:

„Být svoboden od něčeho — znamená jen: *zbavit se* něčeho nebo *oprostit se* od něčeho." (Str. 206.)

Podává o tom hned velice nešťastný příklad: „Osvobodil se od bolestí hlavy je totéž jako: oprostil se od nich", jako by se tato „oproštěnost" od bolení hlavy nerovnala úplně positivní schopnosti volně nakládat se svou hlavou, jako by nebyla totéž co vlastnictví mé hlavy, zatímco po dobu, kdy mě hlava bolela, byl jsem vlastnictvím své nemocné hlavy.

„Tímto ‚oproštěním' dovršujeme svobodu uloženou nám křesťanstvím, že jsme bez hříchu, bez boha, bez mravů atd." (Str. 206.)

Proto také nachází náš „dovršený křesťan" svou osobitost teprve v „oproštěnosti od myšlenek", v „oproštěnosti od určení", v „oproštěnosti od poslání", v „oproštěnosti od zákona", v „oproštěnosti od ústavy" atd. a vyzývá své bratry v Kristu, aby „si libovali jen v destrukci", tj. ve vytváření „oproštěnosti", „dovršené", „křesťanské svobody".

Pokračuje:

„Musíme se snad vzdát svobody, protože vychází najevo, že to je křesťanský ideál? Ne, *nic nesmí přijít nazmar*" (voilà notre conservateur tout trouvé*), „ani svoboda; ale musí se stát naším *vlastnictvím*, a tím se ve formě svobody stát nemůže." (Str. 207.)

* — hle, tady máme našeho konservátora. *(Pozn. red.)*

Náš „se sebou" (toujours et partout*) „shodný egoista" tu zapomíná, že už ve Starém zákoně jsme se s pomocí křesťanského ideálu svobody, tj. s pomocí iluse svobody, stali „vlastníky" „světa věcí"; zapomíná rovněž, že podle toho stačilo, abychom se už jen oprostili od „světa myšlenek", a hned jsme se také stali jeho „vlastníky"; že tu pro něj „osobitost" vyplynula jako *důsledek* svobody, oproštěnosti.

Náš svatý si tedy svobodu modifikoval jako osvobozenost *od* něčeho a tu pak zase jako „oproštěnost", tuto oproštěnost jako křesťanský ideál svobody a tudíž svobody „Člověka", takže na tomto preparovaném materiálu může pak provést praktický kurs své logiky. První nejprostší antithesa je tato:

Svoboda Člověka — svoboda Já,

kdy v antithesi přestává svoboda existovat „ve formě svobody". Anebo:

Oproštěnost v zájmu Člověka — oproštěnost v zájmu Já.

Obě tyto antithesy, doprovázeny četnými deklamacemi, se vinou celou kapitolou o osobitosti, ale kdyby byl náš dobyvatel světa Sancho odkázán jen na ně, nedošel by daleko, ani ne k ostrovu Barataria. Předtím, když pozoroval počínání lidí ze svého „vlastního, osobitého světa", ze svého „nebe", dal si stranou při své abstrakci svobody dva momenty skutečného osvobození. První bylo to, že individua, osvobozujíce sama sebe, uspokojují tím nějakou určitou, skutečně pociťovanou potřebu. Odstraněním tohoto momentu se na místo skutečných individuí dostal „*Člověk*" a na místo uspokojování skutečné potřeby usilování o nějaký fantastický ideál, o svobodu jako takovou, o „svobodu Člověka".

Druhý moment bylo to, že schopnost existující v osvobozujících se individuích dosud jen jako sklon, vloha, projevuje se jako skutečná moc nebo se jako už existující moc zvětšuje teprve odstraněním určité zábrany. Ovšem odstranění zábrany, které je pouze *následkem* vytvoření nové moci, je možno považovat za hlavní věc. Ale k této ilusi se dochází jen tehdy, pokládá-li se buďto politika za

* — vždy a všude. *(Pozn. red.)*

základnu empirických dějin, anebo, jak je tomu u Hegela, je-li všude nutno dokládat negaci negace, nebo konečně tehdy, rozjímá-li někdo jako nevědomý berlínský občan o nové moci, když už byla vytvořena. — Tím, že si svatý Sancho dává stranou tento druhý moment pro svou vlastní potřebu, dostává pak určitost, kterou může postavit proti tomu, co zbylo, proti abstraktnímu caput mortuum* „Svobody". Tím dochází k těmto novým antithesím:

Svoboda, bezobsažné odstranění cizí moci — osobitost, skutečné držení vlastní, osobité moci.

Nebo také:

Svoboda, odvrácení cizí moci — osobitost, držba vlastní, osobité moci.

Nakolik si svatý Sancho svou *vlastní, osobitou* „moc", kterou zde staví proti svobodě, vyeskamotoval právě z této svobody a kejklířsky dostal do sebe sama, k tomu nebudeme odkazovat na materialisty ani na komunisty, nýbrž jen na „Dictionnaire de l'académie" [„Slovník akademie"], kde se může dočíst, že liberté** se vyskytuje nejčastěji ve významu puissance***. Ale kdyby snad svatý Sancho tvrdil, že nebojuje proti „*liberté*", nýbrž proti „*svobodě*", pak nechť se poučí u Hegela o záporné a kladné svobodě. Jako německý maloměšťák si třeba smlsne na závěrečné poznámce v této kapitole.

Antithesi je možno vyslovit i takto:

Svoboda, idealistické usilování o oproštěnost a boj proti jinakému bytí [Anderssein] — Osobitost, *skutečná* oproštěnost a užívání vlastní, osobité jsoucnosti [Dasein].

Takto s pomocí levné *abstrakce odlišil* osobitost od svobody, a pak se tváří, že teprve teď začíná vykládat tento rozdíl, a volá:

„Jaký to rozdíl mezi svobodou a osobitostí!" (Str. 207.)

Že si nedal stranou nic kromě povšechných antithesí a že vedle tohoto určení osobitosti se mu sem zároveň ustavičně plete velice roztomile i osobitost „v obvyklém smyslu", ukáže se dále.

* — mrtvé pozůstatky; doslovně: smrtí hlava; v alchymii a v analytické chemii to, co zbude z tělesa po odebrání všech tekutých a plynných součástí. *(Pozn. red.)*

** — svoboda. *(Pozn. red.)*

*** — moc. *(Pozn. red.)*

„Vnitřně je možno být svoboden, i když je člověk otrokem, ačkoli může být svoboden zase jen od *mnohého*, ne od *všeho*; ale od pánova karabáče, od jeho rozkazovačných choutek atd. se nemůže *osvobodit*."

„Osobitost naopak, toť *celá* má podstata a jsoucnost, jsem to Já sám. Svoboden jsem vůči tomu, od čeho jsem *oproštěn*, osobně mi náleží to, co mám ve Své *moci* anebo co zvládnu. *Sám sobě náležím* kdykoli a za jakýchkoli okolností, *dovedu*-li mít sám sebe a nezahazuji-li se pro druhé. Nemohu doopravdy *chtít* být svoboden, protože to nedovedu učinit...: mohu si to jen přát a snažit se o to, *neboť* je to stále jen ideál, strašidlo. Pouta skutečnosti se mi každou chvíli krvavě zařezávají do těla. Nepřestávám však *náležet sám sobě*. Jako nevolník v područí pána *myslím* jen na Sebe a na Svůj prospěch; zasahují mne sice jeho rány: nejsem od nich *svoboden; ale snáším je jen proto, že je Mi to k užitku*, třeba proto, abych ho oklamal předstíranou trpělivostí a ukolébal ho v jistotu, nebo i proto, abych si odbojností nevysloužil něco ještě horšího. Protože však mám stále na zřeteli Sebe a Svůj vlastní prospěch" (zatímco rány mají stále v držbě jej i jeho hůlka), „chopím se nejbližší vhodné příležitosti" (tj. „přeje si", „usilovně vyhlíží" nějakou nejbližší vhodnou příležitost, která však „je stále jen ideál, strašidlo"), „abych otrokáře zahubil. To, že se pak *osvobodím* z jeho moci a z moci jeho biče, je jen důsledek mého předchozího egoismu. Možná, že tu někdo řekne, že i jako otrok jsem byl svoboden, totiž svoboden ‚o sobě' nebo ‚vnitřně'; jenže být ‚svoboden o sobě' neznamená být ‚svoboden skutečně', a ‚vnitřně' je něco jiného než ‚navenek'. Kdežto osobitý, *sám sobě náležející* jsem byl *úplně a zcela*, vnitřně i *navenek*. Mé tělo není ‚svobodné' vůči mukám a ranám biče, když mi vládne krutý pán; *ale Mé kosti jsou to, které praskají v mučidlech, Mé všechny žilky se zachvívají pod ranami, a Já sténám, protože sténá Mé tělo. Že vzdychám a třesu se Já, dokazuje, že Já jsem ještě při sobě, že Já ještě náležím sám sobě.*" (Str. 207, 208.)

Náš Sancho, který zde opět vystupuje v úloze beletristy pro maloměšťáky invenkovany, tu dokazuje, že i když byl tolikrát bit, jak vypráví už Cervantes, stále zůstal svým „vlastníkem", stále náležel sám sobě a tyto výprasky patřily naopak k jeho „osobitosti". Svůj „vlastní", „osobitý" je „kdykoli a za všech okolností", *dovede-li* mít sám sebe. Zde je tedy osobitost hypothetická a závisí na jeho dovednosti, na jeho rozumu, čímž rozumí jakousi kasuistiku otroka. Tento rozum se pak také později stává *myšlením*, když „myslí" na nebe a na svůj „prospěch" — a toto myšlení a tento myšlený „prospěch" jsou jeho myšleným „vlastnictvím". Tento rozum je dále vykládán v tom smyslu, že snáší rány, když je mu to k „užitku": tehdy osobitost zase spočívá v *představě* „užitku" a rozum „trpělivě snáší" zlo, aby se nestal „vlastníkem" něčeho „ještě horšího". Později se rozum ukazuje i jako „vlastník" výhrady jakési „nej-

bližší vhodné příležitosti", tedy pouhé reservatio mentalis*, a konečně jako „zahubení" „otrokáře" v anticipaci ideje, kdy je pak „vlastníkem" této anticipace, kdežto otrokář ho v přítomnosti skutečně hubí. Zatímco se zde tedy ztotožňuje se svým *vědomím*, které usiluje uklidnit se všelijakými obezřelými zásadami, ztotožňuje se nakonec se svým *tělem*, takže úplně a zcela, vnitřně i navenek „náleží sám sobě", dokud má v sobě ještě alespoň jiskru života a třeba už jen života bez vědomí. Zjevy, jako praskání „kostí", chvění žilek atd., zjevy přenesené z řeči *jedinečné* přírodní vědy do řeči patologické, zjevy, kterých je možno docílit galvanismem na jeho mrtvole, je-li zavčas sňata z šibenice, na které se svrchu oběsil, zjevy, které je možno vyvolat dokonce i u mrtvé žáby, takové zjevy zde pokládá za důkazy o tom, že ještě „úplně a zcela", „vnitřně i navenek" „náleží sám sobě", že je ještě sebe mocen. Totéž, na čem se ukazuje moc a osobitost otrokáře, že dostává výprask právě *on* a nikdo jiný, že právě *jeho* kosti „praskají", *jeho* žilky se zachvívají, aniž na tom může něco změnit, to zde právě náš svatý pokládá za důkaz své vlastní osobitosti a moci. Leží-li tedy natažen v surinamském spanso bocko[117], kde nemůže hýbat ani rukama, ani nohama, ani jakýmkoli údem, a musí si dát všechno líbit, pak jeho moc a osobitost nezáleží v tom, že může disponovat svými údy, nýbrž ve faktu, že to jsou *jeho* údy. Svou osobitost tu zase zachránil tím, že pojímal sebe vždy jakožto jinak určeného, jednou jako pouhé vědomí, jindy zase jako tělo bez vědomí (viz Fenomenologii).

Svatý Sancho ovšem „trpělivě snáší" svůj výprask s větší důstojností než skuteční otroci. Byť si jim misionáři v zájmu otrokářů sebevíce namlouvali, že mají rány „trpělivě snášet k svému užitku", otroci si takové žvásty nedají nabulíkovat. Neuvažují chladně a bázlivě, že by si jinak „vysloužili něco ještě horšího", ani se nedomnívají, že „svou trpělivostí oklamou otrokáře" – vysmívají se naopak svým trapičům, posmívají se jim, že jsou tak bezmocní, že je ani nedovedou přinutit, aby se pokořili, a potlačují jakýkoli „sten", jakýkoli nářek, pokud jim to dovolí fysická bolest. (Viz Charles Comte, „Traité de législation" [„Pojednání o zákonodár-

* Viz pozn. na str. 140. *(Pozn. čes. red.)*

„ství"].) Nejsou tedy ani „vnitřně", ani „navenek" svými „vlastníky", nýbrž pouze „vlastníky" svého vzoru, což je možno stejně dobře vyslovit i tak, že nejsou ani „vnitřně", ani „navenek" „svobodni", nýbrž že jsou svobodni pouze v jednom ohledu, totiž „vnitřně" svobodni od sebeponižování, jak ukazují i „navenek". Pokud „Stirner" dostává výprask, je vlastníkem výprasku a tudíž je svoboden od ne-výprasku, a tato svoboda, tato oproštěnost patří k jeho osobitosti.

Z toho, že svatý Sancho vkládá jakýsi zvláštní znak osobitosti do výhrady, že při „nejbližší vhodné příležitosti" uteče, a že ve svém takto provedeném „osvobození" vidí „jen důsledek svého předchozího egoismu" (*svého*, tj. se sebou shodného egoismu), z toho vyplývá, že si myslí, že bouřící se černoši na Haiti[118] a prchající otroci ve všech koloniích nechtějí osvobodit *sebe*, nýbrž „Člověka". Otrok, který se rozhodne, že se osvobodí, nutně už překonal hledisko, že otroctví je jeho „osobitost". Musí být „*svoboden*" od této „*osobitosti*". Ale „osobitost" určitého individua může ovšem záležet v tom, že se „*zahazuje*". Kdyby chtěl „někdo" tvrdit opak, znamenalo by to soudit „podle cizího měřítka".

Nakonec se svatý Sancho mstí za svůj výprask tímto oslovením „vlastníka" své „osobitosti", otrokáře:

„Má *noha* není ‚svobodná' vůči pánovu obušku, ale je to *Má* noha a *nelze* ji ode mne *odtrhnout*. Jen ať mi ji utrhne a podívá se, má-li ještě Mou nohu! Nezůstane mu v ruce nic než — mrtvola Mé nohy, která už rozhodně není Mou nohou, tak jako mrtvý pes už není pes." (Str. 208.)

Jen ať se on — Sancho, který si myslí, že otrokáři jde o jeho *živou* nohu, patrně proto, aby jí sám používal — „podívá", co mu ještě zbylo z té jeho nohy, kterou od něho „nelze odtrhnout". Nezůstalo mu nic než ztráta jeho nohy a stal se jednonohým vlastníkem své utržené nohy. Musí-li po osm hodin denně chodit v šlapacím mlýně, pak je to *on*, kdo z toho časem zblbne, a blbost je pak *jeho* „osobitost". Ať se „podívá" soudce, který ho k tomu odsoudil, „má-li" ještě „v ruce" Sanchův rozum. Chudákovi Sanchovi je to však pramálo platné.

„Je vydobyto první vlastnictví, první svrchovanost!"

Poté, co náš svatý na těchto příkladech hodných askety odhalil se značným vynaložením beletristického umu rozdíl mezi svobodou a osobitostí, prohlašuje na str. 209 docela nečekaně, že

„mezi svobodou a osobitostí zeje ještě *hlubší* propast než pouhý rozdíl ve slovech".

Tato „hlubší propast" záleží v tom, že se svrchu uvedené určení svobody opakuje „ve všelijakých obměnách" a „odrazech" a s mnoha „episodickými vložkami". Z určení „Svobody" jakožto „Oproštěnosti" vyplývají otázky: od čeho se mají lidé osvobozovat (str. 209) atd., tahanice o toto „od čeho" (ibid.) (jako německý maloměšťák tu zase v zápolení skutečných zájmů vidí jen svár o určení tohoto „od čeho", přičemž mu pak samozřejmě připadá velmi divné, že „občan" se nechce osvobodit od „občanství", str. 210), potom opakování věty, že zrušení určité zábrany je kladení nějaké nové zábrany v takové podobě, že „v touze po nějaké určité svobodě je vždy zahrnut i úmysl nějaké nové vlády", str. 210 (přičemž se dovídáme, že buržoům šlo v revoluci nikoli o jejich vlastní vládu, nýbrž o „vládu zákona" — viz výše o liberalismu), pak resultát, že se lidé nechtějí oprostit od toho, co jim „je docela vhod, např. od pohledu milenky, kterému nelze odolat" (str. 211). Dále vychází najevo, že svoboda je „fantom" (str. 211), „sen" (str. 212); potom se mimochodem dovídáme, že „hlas přírody" se někdy také stává „osobitostí" (str. 213), kdežto „hlas boží a hlas svědomí" je třeba považovat za „dílo ďáblovo", a pak se Sancho vychloubá: „Jsou takoví bezbožní lidé" (kteří to považují za dílo ďáblovo); „jak se s nimi vypořádáte?" (Str. 213, 214.) Ale příroda nemá určovat Mne, nýbrž Já mám určovat Svou přirozenost, praví se sebou shodný egoista. A mé svědomí je také takový „hlas přírody".

Při této příležitosti pak také vychází najevo, že zvíře „postupuje velmi správně" (str. 213). Dále slyšíme, že „svoboda mlčí o tom, co se má dále stát, když už je Já osvobozeno" (str. 215). (Viz „Píseň Šalomounova".) Exposice svrchu uvedené „hlubší propasti" je uzavřena tím, že svatý Sancho znovu předvádí výjev s výpraskem a vyslovuje se tentokrát trochu zřetelněji o osobitosti.

„I když jsem nesvobodný, i když jsem svázán tisíci pouty, Já přesto existuji, a ne snad že bych Já byl teprve v budoucnosti a v naději, jako svoboda, nýbrž Já tu jsem nyní, přítomný, i jako nejopovrženější z otroků". (Str. 215.)

Zde tedy staví do protikladu *sebe* a „*Svobodu*" jako dvě osoby, a osobitost se stává pouhým výskytem, přítomností, a to přítomností „nejopovrženější". Zde je osobitost jako pouhé konstatování osobní totožnosti. Stirner, který se už předtím ustavil jako „stát tajné policie", vystupuje tu jako pasová kancelář. „Ani zdání", že by ze „světa člověka" „přišlo něco nazmar"! (Viz „Píseň Šalomounova".)

Podle str. 218 je možno také „vzdát se" své osobitosti tím, že jsme „oddaní", že se „poddáme", ačkoli podle svrchu řečeného nemůže být osobitosti konec, dokud vůbec *jsme*, byť i sebevíc „opovrženi" nebo „poddáni". Nebo snad otrok „nejopovrženější" není „nejpoddanější"? Podle jednoho z dřívějších vylíčení osobitosti je možno „vzdát se" své osobitosti jen tím, že se vzdáme svého *života*.

Na str. 218 je pak zase osobitost uplatňována jako jedna stránka svobody, jakožto moc, proti svobodě jakožto oproštěnosti, a mezi prostředky, o nichž Sancho předstírá, že jimi zajišťuje svou osobitost, uvádí „pokrytectví", „podvod" (prostředky, kterých Moje osobitost používá proto, že se musela „poddat" poměrům ve světě) atd., „neboť prostředky, kterých Já používám, se řídí tím, čím jsem Já". Viděli jsme už, že mezi těmito prostředky má hlavní úlohu *ne*majetnost, stav, kdy je člověk *bez* prostředků, jak se také opět ukazuje v jeho sporu s Měsícem (viz výše, Logika). Pak je zase svoboda pro změnu pojata jako „sebeosvobození", „tj. že Já může mít jen tolik svobody, kolik si jí svou osobitostí zaopatřím", kdy určení svobody vyskytující se u všech ideologů, zvláště u německých, vystupuje jako *sebeurčení*, jako osobitost. Autor nám to objasňuje tím, že prý „ovcím" není nic „platné", „je-li jim poskytnuta svoboda projevu" (str. 220). Jak otřepané je tu jeho pojetí osobitosti jakožto osvobození sebe sama, je vidět už z toho, jak opakuje nejznámější fráze o oktrojované svobodě, propuštění na svobodu, osvobození se atd. (str. 220, 221). Protiklad mezi svobodou jakožto oproštěností a osobitostí jakožto negací této oproštěnosti je pak vypodobněn i poeticky:

„Svoboda ve vás vyvolává zlobu proti všemu, čím nejste" (je to tedy *zlobná* osobitost, anebo snad podle svatého Sancha nemají žlučovité povahy, např. Guizot, žádnou „osobitost"? A neprožívám snad Já sebe v zlobě vůči druhým?), „egoismus ve vás probouzí *radost* ze sebe samých, vybízí vás, abyste užívali sami sebe" (je to tedy radující se svoboda; seznámili jsme se ostatně s radostí a s požitkem ze sebe sama u se sebou shodného egoisty). „Svoboda je a zůstane touhou[...]" (jako by touha nebyla také určitou osobitostí, sebeprožíváním zvláště uzpůsobených individuí, zejména křesťansko-germánských — a má snad touha „přijít nazmar"?). „Osobitost je realita, která *sama sebou* odstraňuje právě tolik nesvobody, kolik vám zahrazuje vaši osobitou, vlastní cestu" (přičemž, ještě než je odstraněna nesvoboda, je má osobitost *zahrazenou* osobitostí. Je opět příznačné pro německého maloměšťáka, že všechny zábrany a překážky mu padají „samy sebou", protože k tomu nikdy nehne prstem, a z takových zábran, které nepadnou „samy sebou", dělá ze zvyku svou osobitost. Mimochodem podotýkáme, že tu osobitost vystupuje jako jednající *osoba*, ačkoli později je redukována na pouhý *popis* osobitého). (Str. 215.)

Táž antithese se nám objevuje znovu v této podobě:

„Jako *osobití* náležející sami sobě, jste *skutečně od všeho oproštěni*, a co na vás ulpívá, to jste přijali, to je vaše volba a vaše rozhodnutí. Kdo je osobitý, kdo náleží sobě, ten se *zrodil svoboden*, je svobodný odjakživa, kdežto svobodný jen *lační po svobodě*."

Ačkoli na str. 252 svatý Sancho „přiznává", „že každý se *rodí* jako *člověk*, že tedy novorození jsou si v tom rovni".

Od čeho nejste jako osobití „oproštěni", to je „vaše volba a rozhodnutí", jako předtím u otroka výprask. — Nechutná parafráze! — Osobitost se tu tedy redukuje na mylnou domněnku, že svatý Sancho ze svobodné vůle přijal a podržel všechno, od čeho není „oproštěn", např. hlad, když je bez peněz. Nehledě k mnoha věcem, jako je např. nářečí, krtice, zlatá žíla, chudoba, ztráta nohy, to, že ho dělba práce nutí, aby se zabýval filosofováním atd. atp. — nehledě k tomu, že ani trochu nezávisí na něm, zda „přijme" či nepřijme tyto věci, pak, i když se na chvilku smíříme s předpoklady, z nichž vychází, má přesto na vybranou vždy jen mezi určitými věcmi, které se nacházejí v jeho okruhu a které rozhodně nejsou určovány jeho osobitostí. Jako irský sedlák má např. na vybranou jen to, že buď bude jíst brambory, nebo umře hlady, a ani o tom nemůže někdy svobodně rozhodovat. Je třeba ještě upozornit na krásný přístavek ve výše uvedené větě, s jehož pomocí je, stejně jako

u práva, beze všeho ztotožňováno „přijetí" s „volbou" a „volným rozhodnutím". Co ostatně svatý Sancho rozumí „odjakživa svobodným", nelze říci ani v této souvislosti, ani mimo ni.

A není snad i takový pocit, kterého se mu dostalo, jeho přijatým pocitem? A nedozvídáme se na str. 84, 85, že pocity, kterých se nám „dostalo", pocity „vnuknuté", nejsou „osobité", „vlastní" pocity? Ukazuje se tu ostatně, jak jsme už viděli u Klopstocka (který je zde uváděn jako příklad), že „osobité" chování se naprosto nekryje s chováním individuálním; ačkoli se zdá, že Klopstockovi bylo křesťanství „docela vhod" a že mu rozhodně „nezahrazovalo cestu".

„Není *třeba*, aby se osobitý teprve *osvobozoval*, protože hned od začátku odmítá všechno mimo sebe... I když je v zajetí povinné dětské úcty, přesto už *miluje ‚vysvobodit se'* z tohoto zajetí."

Protože osobitému není *třeba*, aby se teprve osvobozoval, *miluje* už jako dítě, aby se vysvobodil, a to všechno proto, že, jak jsme viděli, je *„odjakživa svobodný"*. „V zajetí povinné dětské úcty" rozjímá už nezaujatě, totiž osobitě, o této své vlastní, osobité zaujatosti. Tomu se však nesmíme divit — už na začátku Starého zákona jsme viděli, jaké to zázračné dítě byl se sebou shodný egoista.

„V malém egoistovi se projevuje osobitost a *dobývá* pro něj toužebné ‚svobody'."

Ne „Stirner", nýbrž „osobitost" žije, „projevuje se" a „dobývá" o něm. Dovídáme se tu, že osobitost není *popisem* osobitého, nýbrž osobitý je jen *opisem* osobitosti.

„Oproštěnost", jak jsme viděli, byla na svém nejvyšším vrcholu oproštěností od sebe sama [das Selbst], zapírání sebe sama. Viděli jsme rovněž, že naproti tomu uplatňoval osobitost jako utvrzování, obhajobu sebe sama, jako vlastní prospěch, zištnost. Ale viděli jsme také, že sama tato zištnost byla zase zapíráním sebe sama.

Bolestně jsme už delší dobu postrádali „svátost". Zčistajasna se s ní shledáváme na str. 224 na konci osobitosti, kde, samé rozpaky, se domáhá svých práv tímto novým obratem:

„K věci, kterou Já provádím" (nebo také vůbec neprovádím) „kvůli vlastnímu prospěchu, mám *jiný* poměr než k takové, které slouží nezištně" (anebo také kterou provádím).

Nespokojen ještě s touto podivuhodnou tautologií, kterou svatý Max „přijal" „volbou a rozhodnutím", objevuje se pojednou zase dlouho už nezvěstné „Se" jako ponocný konstatující identitu svátosti a míní, že

„by mohl uvést toto poznávací znamení: proti věci, které Já slouží nezištně, se mohu *prohřešit* anebo spáchat proti ní *hřích*" (znamenitá tautologie!), „kdežto o tu, kterou provádím kvůli osobnímu prospěchu, se mohu jedině *lehkomyslně připravit*, zahodit ji, přijít o ni, tj. provést hloupost". (Mohu se tedy o sebe připravit, přijít o sebe, být o sebe připraven — odpraven.) „Na *svobodu obchodu* se pohlíží tak i tak, neboť" je částečně pokládána za svátost, částečně nikoli, anebo jak to zdlouhavěji vyslovuje sám Sancho, „neboť ji částečně považují za takovou svobodu, kterou lze *za určitých okolností* poskytnout nebo odejmout, částečně za takovou, kterou je třeba *za jakýchkoli okolností* pokládat za *posvátnou*." (Str. 224, 225.)

Sancho tu opět ukazuje, že „osobitě" „prohlédl" otázku svobody obchodu a ochranných cel. „Povoláváme" ho při této příležitosti, aby uvedl jen jediný případ, kdy je svoboda obchodu pokládána za „posvátnou" 1. *proto, že* je to „*svoboda*" a 2. „*za jakýchkoli okolností*". — Svátost je užitečná pro cokoli.

Nejdříve, jak jsme viděli, byla tedy osobitost s pomocí logických antithes a fenomenologického „bytí-také-jinak-určenu" *vykonstruována* z předem přizpůsobené „svobody", přičemž svatý Sancho všechno, co mu zrovna bylo vhod (např. výprask), „uvrhl" do osobitosti, a všechno, co mu nebylo vhod, do svobody, a nyní se nakonec dovídáme, že to všechno ještě nebyla opravdová osobitost.

„Osobitost," praví se na str. 225, „není *idea*, jako třeba svoboda atd., je to jen jakýsi popis toho, kdo je — *osobitý*, kdo náleží sám sobě."

Uvidíme, že tento „popis osobitého" záleží v tom, aby popřel svobodu v jejích třech odrazech, které jí podloudně přisuzuje svatý Sancho, totiž v liberalismu, komunismu a humanismu, aby ji pojal v její *pravdě*, pravdivosti, a aby tento krajně prostinký myšlenkový postup podle vyložené logiky nazval popisem jakéhosi skutečného Já.

Celá kapitola o osobitosti se redukuje na velice omšelé omluvy sebe sama, jimiž se německý maloměšťák utěšuje nad vlastní nemohoucností. Domnívá se zrovna tak jako Sancho, že v boji bur-

žoasních zájmů se zbytky feudálního zřízení a absolutní monarchie v jiných zemích jde jen o zásadní otázku, *od čeho* se má „Člověk" osvobodit. (Viz také výše politický liberalismus.) Ve svobodě obchodu vidí tedy jen určitý druh svobody a stejně jako Sancho klábosí s náramnou důležitostí o tom, zda „Člověk" musí či nemusí mít „za jakýchkoli okolností" svobodu obchodu. A když pak, jak ani za těchto poměrů nelze jinak, toto jeho usilování o svobodu žalostně končí, je mu útěchou, opět jako Sanchovi, že „člověk jako takový" čili on sám se přece nemůže „osvobodit od všeho", že svoboda je pojem velice neurčitý a že prý i sám Metternich a i Karel X. se mohli dovolávat „opravdové svobody" (str. 210 „Knihy", přičemž jen podotýkáme, že právě pro reakcionáře, zejména pro historickou školu a romantiky[119], právě tak jako pro Sancha, znamená opravdová svoboda osobitost, např. osobitost tyrolských sedláků, vůbec svérázné rozvíjení individuí a dále jednotlivých územních oblastí, provincií a stavů) — a že jako Němec, i když není svoboden, přece je za všechny útrapy odškodněn svou nepopíratelnou osobitostí. Zase jako Sancho nevidí ve svobodě moc, kterou si získává, a proto svou nemohoucnost prohlašuje za moc.

To, co si německý maloměšťák ve vší skrytosti své mysli potichu říká pro útěchu, vytrubuje Berlíňan halasně jako duchaplný obrat. Pyšní se svou ničemnou osobitostí a osobitou ničemností.

5. Osobitý

O tom, jak se „osobitý" rozpadá v tři „odrazy": „Moje moc", „Moje obcování" a „Můj požitek ze sebe sama", viz Ekonomii Nového zákona. Přejděme hned k prvnímu z těchto odrazů.

A. Moje moc

Kapitola o moci je opět trichotomicky rozdělena, neboť se v ní jedná 1. o právu, 2. o zákonu a 3. o zločinu — a ve snaze zakrýt tuto trichotomii používá Sancho velice často „episody". Pojednáme o tom celém přehledně, s potřebnými episodickými vložkami.

I. Právo

A. Kanonisace obecně

Jiným příkladem *svátosti* je *právo.*

Právo není Já	= ne Moje právo	Svátost
	= cizí právo	
	= nynější právo.	
Všechno nynější právo	= cizí právo	
	= právo *od* cizích (ne ode Mne)	
	= právo dané cizími	
	= (právo, které *se* Mně dává, které *se* Mně zjedná). Str. 244, 245.	

Poznámka č. 1. Čtenář se podiví, proč konkluse z rovnice č. 4 se zčistajasna objevuje v rovnici č. 5 jako vrchní návěst ke konklusi z rovnice č. 3, takže na místo „práva" nastupuje pojednou jako vrchní návěst „všechno nynější právo". Děje se tak proto, aby bylo dosaženo zdání, že svatý Sancho mluví o *skutečném*, nynějším právu, což však ani dost málo nemá v úmyslu. Mluví o právu jen potud, pokud je právo myšleno jako svatý „predikát".

Poznámka č. 2. Když bylo právo určeno jako „cizí právo", může pak být obdařeno jakýmkoli jménem, např. „právo sultánovo", „právo lidu" atd., podle toho, jak zrovna chce svatý Sancho určit toho cizího, od něhož se mu dostává práva. Je pak možno dále říci, že je „cizí právo dáno od přírody, od boha", že pochází „z rozhodnutí lidu atd." (str. 250), tedy „ne ode Mne". Jenže je naivní, jak se náš svatý snaží s pomocí synonymiky vnést do svrchu uvedených prostomyslných rovnic zdání jakéhosi výkladu.

„Dá-li mi právo [za pravdu] hlupák" (ale což když tím hlupákem, který mu dává právo [za pravdu], je on sám?), „zmocní se mne nedůvěra k mému právu [zmocní se mne nedůvěra, mám-li pravdu]" (přáli bychom „Stirnerovi" v jeho vlastním zájmu, aby tomu tak bylo). „Ale i když mi dá právo [za pravdu] někdo moudrý, přesto stále ještě nemám právo [pravdu], nezávisí vůbec na tom, zda mi je dá blázen nebo mudrc [zda mi dá blázen nebo mudrc za pravdu],

Dosud jsme však přesto usilovali o *toto právo* [pravdu]. Hledáme *právo* [Recht] a za tím účelem se obracíme k *soudu* [Gericht]... Co tedy hledám u tohoto soudu? Hledám právo sultánovo, ne své právo, hledám cizí právo... tedy před vrchním censurním soudem hledám právo censury." (Str. 244, 245.)

Je hodno podivu, jak mazaně bylo v této mistrné větě použito synonymiky. Recht geben [dáti za pravdu] v obvyklém hovorovém významu a Recht geben [dáti, zjednati právo] ve významu právnickém je tu jedno a totéž. Ještě podivuhodnější je víra, která hory přenáší, víra, že se snad někdo „obrací k soudu" pro to potěšení, aby se mu dostalo práva, aby se mu dalo za pravdu — víra, pro kterou je smyslem soudů urputná svárlivost [Rechthaberei].*

Konečně si zaslouží povšimnutí i prohnanost, s níž Sancho stejně jako výše u rovnice č. 5 sem *předem* vpašoval konkrétnější název, zde „právo sultánovo", aby *dodatečně* mohl tím bezpečněji uplatnit svou obecnou kategorii „cizí právo".

Cizí právo = ne Moje právo.
Míti Moje cizí právo = nemíti pravdu
= *nemíti žádné právo*
= *míti bezprávnost* (str. 247).
Moje právo = ne tvé právo
= *tvé bezpráví.*
Tvé právo = Moje bezpráví.

Poznámka. „Chcete být vůči druhým v právu" (čti: být ve svém právu). „To nelze, vůči nim zůstanete vždy ‚v neprávu'; *vždyť* by to nebyli vaši protivníci, kdyby i oni nebyli ve ‚svém' právu. Nikdy vám nedají ‚za pravdu'... Setrváte-li na půdě práva, setrváváte ve — svárlivosti [Rechthaberei]." (Str. 248, 253.)

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Jak si Saint Jacques le bonhomme vůbec představuje soud, vysvítá už z toho, že za příklad uvádí vrchní censurní soud, který může být pokládán za soud leda v pruské představě, soud, jehož úkolem je pouze usnášet se na správních opatřeních, a ne vyhlašovat tresty, řešit civilní spory. Že je možné, aby základnou individuí byly dvojí úplně rozdílné poměry ve výrobě, kdy soud a správa jsou odděleny a kdy patriarchálně splývají, o to se takový svatý, který se vždycky zabývá *skutečnými* individui, vůbec nestará.

Výše uvedené rovnice jsou tu proměněny v „poslání", „určení", „úkol", mravní příkazy, které svatý Max svému věrnému sluhovi Szeligovi, jemuž tu jako pruský poddůstojník oniká (mluví z něho jeho osobitý „četník"), vtlouká do jeho zkormouceného svědomí. Ponechal si nezkrácené právo jíst atd. *Právo* jíst nikdo nikdy proletářům „nezkracoval", ale přesto se „samo sebou" stává, že velmi často nemohou toto právo „vykonávat".

„Vezměme věc zatím z jiné stránky" (str. 246). Když tu svatý Sancho jaksepatří dokázal, jak se vyzná v právu, může se nyní omezit jen na to, že ještě jednou určí právo jako svátost a že při této příležitosti zopakuje některá přídavná jména, která už předtím udělil svátosti, s dodatkem „právo".

„Což právo není *náboženský pojem*, tj. cosi svatého, *posvátného*?" (Str. 247.)

„Cožpak někdo může, nezastává-li *náboženské stanovisko*, dbát o ‚právo'?" (Tamtéž.)

„Právo *‚o sobě a pro sebe'*. Tedy bez vztahu ke Mně? *‚Absolutní* právo'! Tedy oddělené ode Mne. — *‚Jsoucí o sobě a pro sebe'! — Absolutní! Věčné* právo, jako nějaká věčná pravda" — *svátost*. (Str. 270.)

„Lekáte se druhých, protože se vám zdá, že vedle nich vidíte *přízrak práva*!" (Str. 253.)

„Ploužíte se sem tam, abyste získali *strašidlo* pro sebe." (Tamtéž.)

„Právo je *brouk v hlavě*, utkvělá představa, pocházející od *strašidla*" (sloučení předchozích dvou vět). (Str. 276.)

„Právo je... *utkvělá myšlenka.*" (Str. 269.)

„Právo je *duch*..." (Str. 244.)

„Protože právo může pocházet jen od nějakého *ducha.*" (Str. 275.)

Nyní svatý Sancho vykládá ještě jednou, co už vykládal ve Starém zákoně — totiž co je „utkvělá myšlenka", jen s tím rozdílem, že se sem pokaždé připlete „právo" jako „jiný příklad" „utkvělé myšlenky".

„Právo je původně Moje myšlenka, čili její" (!) „původ je ve Mně. Jestliže však ze Mne vzešla" (vulgo vzala nohy na ramena), „jestliže je ‚slovo' venku, pak se stalo *tělem* (toho se svatý Sancho může dosyta najíst), „*utkvělou myšlenkou*" — čili celá Stirnerova kniha se skládá z „utkvělých myšleněk", které „z" něho „vzešly", my jsme je však zase polapili a zavřeli je do „polepšovny", tolik vychvalované. „*Nyní* se už nemohu vyprostit ze zajetí myšlenky" (ale vždyť předtím se přece myšlenka vyprostila *z něho*!); „ať dělám co dělám, mám ji stále před Sebou." (Kdežto cop mu visí vzadu.[120]) „*Tak* lidé, kteří sami stvořili myšlenku ‚práva', už ji nezvládli. Výtvor už je neposlouchá. *To je absolutní právo*, kterému jsem udělil *absolutorium*" (ó, synonymiko) „a které se ode mne *odloučilo*. Uctívajíce je jako absolutno, nemůžeme je pozřít nazpět do sebe, zbavuje nás tvůrčí síly, stvoření je víc než stvořitel, jest o sobě a pro sebe. Nedopusť už, aby si právo mohlo dělat, co chce..." (Uposlechneme hned touto větou této rady a uvážeme je tu až na další na řetěz.) (Str. 270.)

Svatý Sancho takto vláčel právo všemi možnými zkouškami ohněm i vodou, aby osvědčil jeho svatost a aby je kanonisoval, a tím je tedy nakonec popřel, zničil.

„Pomine-li absolutní právo, *pomine* zároveň i *právo samo*, bude zároveň vyhlazena i *vláda právního pojmu*" (hierarchie). „*Neboť* nelze zapomínat, že nás dosud ovládaly pojmy, ideje a principy a že mezi těmito *vládci* zaujímal právní pojem *neboli* pojem spravedlnosti jednu z nejvýznamnějších úloh." (Str. 276.)

Že se tu právní vztahy znovu objevují jako vláda *pojmu* práva a že Sancho vyhlazuje právo už tím, když je prohlašuje za pojem a tím za svátost, na to jsme si už zvykli a odkazujeme k tomu na „Hierarchii". Právo nevzniká z materiálních vztahů lidí a z jejich vzájemných sporů, pramenících z těchto vztahů, nýbrž vzniká z jejich sporu s představou, kterou si prý musí „vyhnat z hlavy". Viz „Logika".

K této poslední formě kanonisace práva patří ještě tyto tři poznámky.

Poznámka 1.

„Dokud je toto *cizí* právo v souhlasu s *Mým* právem, najdu v něm Já ovšem *také* své právo." (Str. 245.)

Ať si svatý Sancho třebas zatím rozjímá o této větě.

Poznámka 2.

„Jakmile se začal uplatňovat nějaký *egoistický zájem*, byla společnost zkažena... jak např. vidíme u Římanů v jejich vyspělém *soukromém právu*." (Str. 278.)

Podle toho byla patrně římská společnost hned od začátku *zkaženou* římskou společností, neboť v deseti deskách[121] se egoistický zájem uplatňuje ještě mnohem výrazněji než ve „vyspělém soukromém právu" z doby císařství. V této nešťastné reminiscenci z Hegela je tedy soukromé *právo* pojato jako znak *egoismu*, ne jako znak *svátosti*. Ať i zde svatý Sancho uváží, nakolik soukromé *právo* souvisí se soukromým *vlastnictvím* a nakolik je soukromým právem dáno celé množství jiných právních vztahů (srov. „Soukromé vlastnictví, stát a právo"), o kterých svatý Max nedovede říci nic víc, než že to jsou svátosti.

Poznámka 3.

„*Třebaže* právo pochází z *pojmu, přesto* vstupuje do *existence* pouze proto, že *prospívá* potřebám."

Tolik Hegel („Rechtsphil.", § 209, doložka) — od kterého náš svatý převzal hierarchii pojmů v moderním světě. Hegel tedy vy-

světluje *existenci* práva empirickými *potřebami* jednotlivců a zachraňuje *pojem* jen prostým ujištěním. Vidíme, jak neskonale materialističtěji postupuje Hegel než naše „Já z masa a krve", svatý Sancho.

B. Osvojení prostou antithesí:

a)	Právo člověka	—	Právo Já.
b)	Lidské právo	—	Egoistické právo.
c)	Cizí právo = dostati právo od cizích	—	Mé právo = dostati právo ode Mne, od Sebe.
d)	Právo je to, co je pro člověka správné, co je mu vhod	—	Právo je to, co je pro Mne správné, co je Mně vhod.

„Toto je egoistické právo, tj. pro Mne je to tak správné, Mně je to vhod, proto je to právo.)" (Passim*, poslední věta str. 251.)

Poznámka 1.

„Já si sám dávám právo vraždit, jestliže si to sám nezakáži, jestliže se Já sám nebojím vraždy jako nějakého bezpráví." (Str. 249.)

Správně by se muselo říci: *Vraždím* tehdy, jestliže Si to sám nezakáži, jestliže se *nebojím* vraždy. Celá tato věta je vychloubavou náplní druhé rovnice v antithesi c, kde „dostati právo" ztratilo smysl.

Poznámka 2.

„Já rozhoduji, zda je to *ve Mně* správné; *mimo Mne* není právo." (Str. 249.) – „Jsme tím, co je *v nás*? Nikoli, stejně jako nejsme tím, co je mimo nás... Právě proto, že nejsme duch, který *v nás* sídlí, musili jsme jej umístit *mimo sebe*... myslit si jej existujícího *mimo nás*... *na onom světě*." (Str. 43.)

Podle své vlastní věty na str. 43 musí tedy svatý Sancho přemístit právo, které je „v něm", zase „mimo sebe", a to „na onen svět". Ale chce-li si už takovýmto způsobem přisvojovat, pak může „do sebe" přemístit morálku, náboženství, celou „svátost", a může rozhodnout, zda to, co je pak „v něm", je mravné, náboženské, svaté; „mimo něj není" morálka, náboženství, svatost, ale vzápětí

* – všude. *(Pozn. red.)*

je podle str. 43 umisťuje zase mimo sebe, na onen svět. Tím je dokončeno „navrácení všech věcí" podle křesťanského vzoru.

Poznámka 3.

„Mimo Mne není právo. Hodí-li se to Mně, je to právo. Možná, že ostatním to proto ještě není po chuti [recht]." (Str. 249.)

Správně má být řečeno: Hodí-li se to pro Mne, je to Mně po chuti [recht], ne ještě ostatním. Měli jsme tu dosti ukázek, jaké synonymické „bleší skoky" provádí svatý Sancho se slovem „Recht". Používá tu bez ladu a skladu jednou právo [Recht], jindy zase správný, vhodný [recht], právnické „právo", to, co je mravně „správné", to, co se mu hodí, co je „správné" pro něj atd., jak to zrovna vyhovuje. Svatý Max by se měl pokusit reprodukovat své poučky o právu v nějaké jiné řeči, kde by úplně vyšel najevo celý ten nesmysl. Protože v oddílu „Logika" bylo zevrubně pojednáno o této synonymice, stačí, když zde na to odkážeme.

Táž svrchu uvedená věta je předvedena ještě v těchto třech „obměnách":

A. „Zda mám Já pravdu nebo ne, o tom nemůže rozhodnout nikdo jiný než Já. Druzí mohou usuzovat a rozhodovat pouze o tom, zda vysloví souhlas s Mým právem a zda i pro ně je to právo." (Str. 246.)

B. „Společnost si sice přeje, aby se *každému* dělo po právu, ale zde přece jde jen o právo sankcionované společností, o společenské právo, ne skutečně o právo *jeho*" (mělo by být psáno *Jeho*; právo je tu slovo, které vůbec nic neříká. A nyní se dále holedbá:) „Já si však dávám nebo beru právo z vlastního oprávnění... jakožto osobitý, jakožto vlastník a tvůrce svého práva" („tvůrce" pouze v tom smyslu, že nejprve prohlašuje právo za svou myšlenku a pak ujišťuje, že tuto myšlenku stáhl do sebe) „Já neuznávám žádný jiný zdroj práva než — Sebe, neuznávám ani Boha, ani stát, ani přírodu, ani člověka, ani boží, ani lidské právo." (Str. 269.)

C. „Protože *lidské* právo je vždy právo dané, jde ve skutečnosti konec konců vždy o právo, které lidé *dávají* jeden druhému, tj. které si *postupují*." (Str. 251.) Naproti tomu je právo egoistické takové právo, které *Si Já dávám* nebo *beru*.

Jenže, „abychom tedy skončili, je patrně jasné", že egoistické právo v Sanchově mileniu*, o němž se lidé vzájemně „*dorozumějí*", neliší se přespříliš od práva, které si lidé vzájemně „*dávají*" nebo „*postupují*".

* — tj. v tisíciletém království. Viz Zjevení Janovo, kap. 20. *(Pozn. čes. red.)*

Poznámka 4.

„Nakonec musím pak ještě odvolat polovičatý způsob vyjadřování, kterého jsem *chtěl* používat jen potud, pokud jsem se přehraboval v útrobách práva a pokud jsem alespoň *slovo* ponechával nedotčeno. Ale s pojmem vskutku pozbývá zároveň smyslu i slovo. Čemu jsem říkal *Moje* právo, to už vůbec není právo." (Str. 275.)

Proč svatý Sancho ponechává ve svrchu uvedených antithesích nedotčeno „*slovo*" právo, vidí každý na první pohled. Protože totiž vůbec nehovoří o *obsahu* práva, natož aby jej kritisoval, může si jen tím, že ponechá nedotčeno *slovo* právo, dodat zdání, že mluví o právu. Jestliže se v *anti*thesi vypustí *slovo* právo, pak se v ní neříká nic než „Já", „Moje" a ostatní mluvnické tvary zájmena první osoby. Obsah se sem také může pokaždé dostat teprve s pomocí příkladů, které však, jak jsme viděli, nebyly nic jiného než tautologie, jako: Vraždím-li Já, pak Já vraždím atd., a v nichž slova „právo", „oprávněný" apod. byla umístěna pouze proto, aby byla zastřena prostá tautologie a aby byla uvedena do nějaké spojitosti s antithesemi. I *synonymika* měla toto poslání, aby vyvolala dojem, že tu snad jde o nějaký obsah. Ostatně je hned zřejmé, jak vydatný pramen *holedbání* poskytuje tento prázdný žvást o právu.

Celé to „přehrabování v útrobách práva" záleželo tedy v tom, že svatý Sancho používal „polovičatého způsobu vyjadřování" a „ponechával nedotčeno alespoň *slovo*", protože vůbec nic nedovedl říci o *věci*. Má-li mít antithese nějaký smysl, tj. chtěl-li v ní „Stirner" prostě osvědčit svoji nevoli vůči právu, pak je spíše třeba říci, že to nebyl on, kdo se přehraboval „v útrobách práva", nýbrž že právo se „přehrabovalo" v *jeho* útrobách, že on, Stirner, pouze protokolárně zaznamenával, že právo mu není vhod. „Ponechal si toto právo v neztenčeném rozsahu", Jacques le bonhomme!

Aby se do této prázdnoty dostal nějaký obsah, musí svatý Sancho provést ještě jiný logický úskok, který s velikou „virtuositou" náležitě střídá nazdařbůh s kanonisací a s jednoduchou antithesí a nadobro ji zastírá hojnými episodami, takže německé obecenstvo a němečtí filosofové tomu arciť nemohli přijít na kloub.

C. Osvojení s pomocí složité antithese

„Stirner" sem musí nyní vpravit nějaké empirické určení práva, které je možno přiřknout jednotlivci, tj. musí v právu uznat ještě něco jiného než svatost. Byl by si při tom mohl ušetřit všechny ty své nemotorné machinace, neboť počínaje už Machiavellim, Hobbesem, Spinozou, Bodinem aj. v novější době, nehledě už vůbec k dřívějším myslitelům, byla za základnu práva prohlašována moc; což vedlo k tomu, že se teoretické nazírání politiky vymanilo ze zajetí morálky a že tím byl vytyčen jen postulát samostatného přístupu k politice. Později, ve Francii v osmnáctém století a v Anglii ve století devatenáctém, bylo veškeré právo redukováno na právo soukromé, o kterém svatý Max nemluví, a soukromé právo bylo redukováno na zcela určitou moc, na moc soukromých vlastníků, přičemž se však rozhodně nespokojovali s pouhou frází.

Svatý Sancho si tedy z *práva* vybírá určení *moc* a objasňuje si je takto:

„Obyčejně dělíváme státy podle různého způsobu, jak je rozdělena ‚nejvyšší *moc* [Gewalt]'... tedy nejvyšší násilí [Gewalt]! Moc vůči komu? Vůči jednotlivci ...stát vykonává násilí... počínání státu je *násilnost*, a svému *násilí* říká *právo*... Celek... má moc [Gewalt], o které se říká, že je oprávněná, tj. je právem." (Str. 259, 260.)

S pomocí první osoby množného čísla a opakovacího slovesa dochází náš svatý k svému vytouženému násilí a může se teď sám „opakovat".

Právo, moc člověka — Moc, právo Já.

Pomocné prostředkující rovnice:

Býti oprávněn = Býti obdařen mocí.
Dáti si právo = Dáti si moc.

Antithese:

Býti oprávněn člověkem, míti právo od člověka } — Dostali moc ode Mne.

První antithese:

Právo, moc člověka — Moc, právo Já

se nyní proměňuje v antithesi:

Právo člověka — { *Moc Já*, *Moje moc*,

protože v thesi je právo totožné s mocí a v antithesi musí být „odvolán" „polovičatý způsob vyjadřování", když už právo, jak jsme viděli, „ztratilo jakýkoli smysl".

Poznámka 1. Ukázky nabubřelého a vychloubačného opisu svrchu uvedených antithesí a rovnic:

„K čemu máš moc, abys tím byl, k tomu máš právo." — „Já vyvozuji všechno právo a všechno oprávnění ze *Sebe*, Já jsem *oprávněn* ke všemu, k čemu Já mám *moc*." — „Já nepožaduji žádné právo, proto také Já nepotřebuji nějaké právo uznávat. Co Si Já dovedu vynutit, vymoci, to Si Já vymohu, a co Si nevymohu, na to také nemám žádné právo atd. — Oprávněn či neoprávněn — na tom Mi vůbec nezáleží; stačí, když jsem Já *mocný*, pak jsem už sám sebou *zmocněn* a Já nepotřebuji žádné jiné zmocnění ani oprávnění." (Str. 248, 275.)

Poznámka 2. — Ukázky, jak svatý Sancho vykládá moc jako reálnou základnu práva:

„Tak říkají ‚komunisté *vůbec*'" (odkudpak jen „Stirner" ví tohle všechno, co říkají komunisté, vždyť přece kromě Bluntschliho zprávy, Beckerovy knížky ‚Volksphilosophie' [„Filosofie lidu"] a několika málo jiných věcí nemá o nich vůbec ponětí?): ‚Stejná práce opravňuje lidi k stejnému požitku... Nikoli, stejná práce tě k tomu neopravňuje, nýbrž jedině stejný požitek tě opravňuje k stejnému požitku. Užívej, a budeš oprávněn užívat... Vezmete-li si požitek, pak na něj máte právo; kdežto prahnete-li jen po něm, aniž po něm vztáhnete ruku, pak stejně jako dříve zůstane řádně nabytým právem těch, kteří mají výsadu užívat. Požitek je jejich právo, tak jako se stane vaším právem, vezmete-li si je.'" (Str. 250.)

K tomu, co se tu neprávem přikládá komunistům, ať čtenář srovná výše oddíl „Komunismus". Svatý Sancho tu zase klamně líčí proletáře jako jakousi „semknutou společnost", které stačí, aby se usnesla „vztáhnout ruku", a nazítří už skoncuje šmahem s celým dosavadním pořádkem ve světě. Ve skutečnosti však proletáři k této jednotě dospívají teprve dlouhým vývojem, takovým vývojem, ve kterém má určitou úlohu i to, že se dovolávají svého práva. Ostatně dovolávajíce se svého práva, používají jen jednoho z prostředků, jak ze sebe učinit „sebe", revoluční, svornou masu. — Jinak je tato věta od začátku do konce skvělý příklad tautologie, což je zřejmé, jakmile se vynechá moc i právo, a to se může stát, aniž to je nějak na úkor obsahu. Za druhé sám svatý Sancho rozlišuje mezi osobní a věcnou mohoucností [Vermögen], čímž tedy rozce-

znává užívání a moc užívat. Mohu mít velikou *osobní* moc (schopnost) užívat, a přitom to neznamená, že musím mít i *věcnou* moc (peníze apod.). Mé skutečné „užívání", můj „požitek" je tedy stále ještě hypothetický.

„Že se dítě královské staví nad jiné děti," pokračuje školomet ve svých příkladech, které by se hodily pro Přítele dítek, „to je už jeho čin, který mu zajišťuje přednost, a že ostatní děti schvalují a uznávají tento čin, je *jejich* čin, pro který si zasluhují, aby byly v poddanství." (Str. 250.)

Společenský vztah, který zaujímá královské dítě k ostatním dětem, je v tomto příkladu pojat jako moc, a to jako *osobní* moc královského dítěte a jako nemohoucnost ostatních dětí. Jestliže budeme chápat jako „*čin*" ostatních dětí to, že si nechají poroučet od královského dítěte, pak to leda dokazuje, že to jsou egoisté. „V malých egoistech se projevuje osobitost" a ponouká je, aby exploatovali královské dítě, aby od něho pochytili nějaký prospěch.

„Říká se (totiž Hegel říká), že prý trest je právo zločince. Jenže i beztrestnost je jeho právo. Povede-li se mu jeho podnik, děje se mu po právu, a nepovede-li se, děje se mu rovněž po právu. Podstoupí-li někdo s šílenou odvahou nebezpečí a zahyne přitom, pak jistě řekneme: stalo se mu po zásluze, po právu, vždyť to sám chtěl. Ale když přemůže nebezpečí, tj. když zvítězí jeho *moc*, pak je to prý také po *právu*. Hraje-li si dítě s nožem a řízne se, děje se mu po zásluze, po právu; ale když se neřízne, je to také po právu. Zločinci se tedy ovšem děje po právu, stihne-li ho to, co riskoval; vždyť proč to také riskuje, ví-li, jaké to může mít následky?" (Str. 255.)

V závěru této věty, v otázce zločincovi: pročpak to riskoval, se skrývá školometská nesmyslnost toho celého. Děje-li se zločinci po právu, když při vloupání do domu spadne a zlomí si nohu, stane-li se dítěti po zásluze, když se řízne — u těchto důležitých otázek, kterými se může zabývat jen někdo Sanchova druhu, vychází tedy najevo jen to, že tu je *náhoda* prohlašována za Moji moc. „Moje moc" bylo tedy v prvním příkladu jeho konání, v druhém příkladu společenský vztah na něm nezávislý, v třetím náhoda. Ale tato zmatená určení jsme už viděli u osobitosti.

Mezi svrchu uvedené příklady, hodné Přítele dítek, vkládá Sancho ještě tuto vsuvku pro zasmání:

„*Jinak totiž* má právo v sobě cosi lživého. Tygr, který Mne přepadne, je

v právu, a Já, který tygra skolím, jsem také v právu. Já vůči němu nebráním Své právo, nýbrž Sebe." (Str. 250.)

Ve vrchní návěsti se svatý Sancho staví do jakéhosi právního vztahu vůči tygrovi, a v závěru mu napadá, že tu přece v zásadě žádný právní vztah neexistuje. *Proto* „má totiž právo v sobě cosi lživého". Právo „Člověka" vyúsťuje v právo „Tygra".

Tím je skončena kritika práva. Věděli jsme už dávno od spousty dřívějších autorů, že právo vzešlo z násilí, ale nyní nám ještě navíc zvěstuje svatý Sancho, že „právo" je „násilí člověka", čímž šťastně odstranil všechny otázky po souvislosti práva se *skutečnými* lidmi a jejich vztahy a dokázal sestrojit svou antithesi. Nedělá nic víc, než že ruší právo v tom smyslu, jak je klade, totiž jakožto svátost, tj. ruší svátost, a právo nechává být právem.

Tato kritika práva je vyšňořena spoustou episod, totiž všelijakým žvástem, o němž se „hovořívá" od dvou do čtyř odpoledne u Stehelyho.[122]

Episoda 1. „*Lidské právo*" a „*řádně nabyté právo*".

„Když revoluce vtiskla ‚rovnosti' pečeť ‚práva', utekla se do oblasti *náboženské*, na pole *svátosti, ideálu. Z toho* od té doby pramení boj za posvátná, nezadatelná lidská práva. Vůči věčnému lidskému právu je docela přirozeně a stejně oprávněně uplatňováno ‚řádně nabyté právo toho, co existuje'; právo proti právu, přičemž jedno právo spílá samozřejmě druhému právu, že je bezpráví. To je právní spor datující se od revoluce." (Str. 248.)

Nejprve se opakuje, že lidská práva jsou „svátost", a *z toho* pak od té doby pramení boj za lidská práva. Tímhle jen svatý Sancho dokazuje, že materiální základna tohoto boje mu zůstala posvátná, tj. cizí.

Protože „lidské právo" i „řádně nabyté právo" jsou „práva", jsou tedy „stejně oprávněná", a to v tomto případě „oprávněná" v *historickém* smyslu. Protože jedno i druhé jsou „práva" v *právním* smyslu, jsou v *historickém* smyslu „stejně oprávněna". Takovýmto způsobem je možno všechno odbýt obratem ruky, přičemž o věci není třeba vědět nic; je možno např. říci o boji za obilní zákony v Anglii: Vůči zisku (prospěchu) „je pak docela přirozeně a stejně oprávněně uplatňována" renta, která je také zisk (prospěch). Prospěch proti prospěchu, „přičemž jeden spílá samozřejmě druhému.

To je boj" za obilní zákony, datující se v Anglii od roku 1815. — Stirner ostatně mohl hned předem říci: Existující právo je právo Člověka, lidské právo. Někdy se tomu „říkává", z určité stránky, „řádně nabyté právo". Kam se tedy poděl rozdíl mezi „lidským právem" a „řádně nabytým právem"?

Víme už, že cizí, posvátné právo je to, co je mi dáno někým cizím. Protože pak lidským právům se také říká přirozená, vrozená práva, a protože u svatého Sancha je název už věc sama, jsou to tedy práva daná mi přírodou, tj. od narození.

Ale „řádně nabytá práva znamenají konec konců *totéž*, pramení totiž nakonec v přirozenosti, v přírodě, která Mně dává nějaké právo, tj. mají svůj počátek ve zrození *a dále* v dědictví" a *tak* dále. „Zrodil jsem se jako člověk rovná se: Zrodil jsem se jako kralevic",

str. 249, 250, kde se pak i Babeufovi vytýká, že prý neměl tuto dialektickou vlohu k rušení rozdílu. Protože „Já" je „za všech okolností" „také" člověk, jak později připouští svatý Sancho, a tomuto Já tudíž „také" přísluší to, co má jakožto člověk, jako mu např. jakožto Berlíňanu přísluší berlínský Tiergarten, tak mu „také" „za všech okolností" přísluší lidské právo. Protože se však určitě nenarodí „za všech okolností" jako „kralevic", pak mu rozhodně „za všech okolností" nepřísluší „řádně nabyté právo". Na půdě práva je tedy mezi „lidským právem" a „řádně nabytým právem" podstatný rozdíl. Kdyby byl nemusel zastírat svoji logiku, pak „by tu bylo třeba říci": Nyní, když už si myslím, že jsem pojem práva zrušil takovým způsobem, jako vůbec „obvykle" ruším, pak tedy boj o tato dvě speciální práva je boj v rámci pojmu, který jsem ve Svém mínění zrušil, a „proto" není vůbec třeba, abych si ho dále všímal.

Pro ještě větší důkladnost by byl mohl svatý Sancho dodat navíc tento nový obrat: Také *lidské právo* je nabyto, je tedy řádně nabyto, a *řádně nabyté právo* je právo lidské, právo, které mají lidé, je to *právo člověka*.

Že ostatně takové pojmy, oddělíme-li je od empirické skutečnosti, na které jsou založeny, je možno obrátit naruby jako rukavici, dokázal sdostatek zevrubně už Hegel, u kterého byla tato metoda vůči abstraktním ideologům oprávněna. Není tedy třeba, aby ji

svatý Sancho teprve zesměšňoval svými „neohrabanými" „machinacemi".

Řádně nabyté právo a lidské právo až dosud „znamenaly konec konců *totéž*", aby svatý Sancho mohl vniveč rozprášit celý ten boj, existující mimo jeho hlavu v dějinách. Nyní nám náš svatý dokazuje, že jeho důvtip v rozlišování si v ničem nezadá s jeho všemohoucností, s jakou všechno zpřehází páté přes deváté, aby dokázal vytvořit nový strašlivý boj, existující v „tvůrčí nicotě" jeho hlavy.

„Dobrá, připouštím" (velkomyslný Sancho), „že každý se narodí jako člověk" (tedy podle výše uvedeného naučení, vytčeného Babeufovi, i jako „kralevic"), „že tedy *novorození* jsou si v tom *rovni*... jen proto, že se dosud neukazují ani neprojevují jinak než jako pouhé — lidské děti, nazí človíčkové." Naproti tomu dospělí jsou „děti svého vlastního stvoření". „Mají víc než pouze vrozená práva, oni práv *nabyli*." (Myslí si snad Stirner, že dítě vyšlo z matčina lůna bez svého vlastního činu, což je čin, kterým teprve *nabylo* „práva" existovat mimo matčino lůno; a neukazuje se, neprojevuje se snad každé dítě hned od začátku jako dítě „jedinečné"?) „Jaký to protiklad, jaké to kolbiště! Starý boj vrozených práv a práv řádně nabytých!" (Str. 252.)

Jaký to boj vousáčů proti nemluvňátkům!

Sancho ostatně mluví pouze proti lidským právům, protože „v novější době" se zase proti nim „mluvívalo". Po pravdě řečeno i on „nabyl" těchto vrozených lidských práv. V osobitosti jsme už měli „svobodného od narození", kdy Sancho učinil z osobitosti vrozené lidské právo tím, že se jako pouze zrozený ukazoval a projevoval už jako svobodný. Ba co víc: „Každé Já se už *od narození* těžce prohřešuje proti státu", vždyť zločin proti státu se stává vrozeným lidským právem a dítě se už těžce prohřešuje proti něčemu, co ještě pro ně neexistuje, nýbrž pro co existuje dítě. „Stirner" konečně později mluví o „hlavách *od narození* omezených", o „*rozených* básnících", o „*rozených* hudebnících" atd. Protože moc (hudební, básnická, resp. omezená *mohoucnost* [Vermögen]) je tu vrozena a protože právo = moc, vidíme, jak „Stirner" přisuzuje „Já" vrozená lidská práva, třebaže tentokrát se mezi nimi nevyskytuje rovnost.

Episoda 2. Privilegovaný (obdařený většími právy) a *rovnoprávný*. Náš Sancho proměňuje boj o výsadu a o rovné právo nejprve v boj

o pouhé „*pojmy*“ privilegovaný a rovnoprávný. Tím ze sebe shazuje nutnost vědět něco o středověkém způsobu výroby, jehož politický výraz je výsadní právo, privilegium, a o novodobém výrobním způsobu, jehož výrazem je *právo* po výtce, *rovné právo*, i o poměru obou těchto výrobních způsobů k právním vztahům, které jim odpovídají. Může dokonce oba výše uvedené „pojmy“ redukovat na ještě jednodušší výraz rovný a nerovný a dokazovat, že totéž (např. ostatní lidé, pes atd.) může být pro určitého jednotlivce vždy podle okolností buďto lhostejné, tj. stejné, anebo ne lhostejné, tj. ne stejné, různé, především ostatním důležité atd. atd.

„Chlubiž se pak bratr ponížený v povýšení svém.“ Saint-Jacques le bonhomme[123] 1, 9.

II. Zákon

Stojí tu před námi úkol odhalit čtenáři veliké mystérium našeho svatého muže — že totiž celé své pojednání o právu začíná povšechným výkladem práva, který mu „vyklouzne“, dokud mluví o právu, a který zase autor polapí teprve pak, když začne mluvit o něčem docela jiném, totiž o zákonu. Tehdy evangelium zavolalo na našeho svatého: Nesuďtež, abyste nebyli souzeni — a on, otevřev ústa svá, učil, řka:

„*Právo je duch společnosti.*“ (Společnost pak je svátost.) „*Má*-li společnost vůli, *pak právě* tato vůle jest právo: společnost *trvá pouze* právem. *Protože* však *trvá pouze tím*“ (nikoli právem, nýbrž *pouze* tím), „že *vládne* jednotlivcům, je *tedy* právo její *vůle vládnout.*“ (Str. 244.)

Tj. „*právo*... jest... má... tedy... právě..., trvá pouze... protože... trvá však pouze tím... že... tedy... *vůle vládnout.*“ Tato věta je dokonalý Sancho.

Našemu svatému tehdy „vyklouzla“ tato věta, protože se nehodila do jeho thesí, a teď ji zase zčásti polapil, protože teď se mu zase zčásti hodí.

„Státy trvají tak dlouho, dokud je tu nějaká *vládnoucí vůle* a dokud je tato *vládnoucí vůle* pokládána za souznačnou s vůlí osobitou. Pánova vůle je zákon.“ (Str. 256.)

Vůle společnosti vládnout = Právo,
Vládnoucí vůle = Zákon —
Právo = Zákon.

„Časem", t. j. jako hospodský vývěsní štít jeho „pojednání" o zákoně, vyjde také najevo ještě jeden rozdíl mezi právem a zákonem, který má kupodivu s jeho „pojednáním" o zákoně skoro tak málo společného jako „vyklouzlá" definice práva s „pojednáním" o „právu":

„Ale to, co je *právo*, co je v určité společnosti po právu, dostává se *také* k slovu — v *zákoně*." (Str. 255.)

Tato věta je „neohrabaná" napodobenina Hegela:

„Co je v souhlase se zákonem, je zdrojem poznání toho, co jest právo anebo vlastně co je po právu."

O čem Sancho říká, že se „dostává k slovu", o tom říká Hegel, že je také „kladeno", „uvědomováno" atd. Rechtsphilosophie, § 212 a násl.

Proč svatý Sancho musel ze svého „pojednání" o právu vyloučit právo jakožto „vůli" společnosti nebo její „vůli vládnout", je velmi pochopitelné. Jen pokud bylo *právo* určeno jako *moc* člověka, mohl do sebe stáhnout právo jako *svoji moc*. Musil by tedy kvůli své antithesi podržet materialistické určení „moci" a dopustit, aby „uklouzlo" idealistické určení „*vůle*". Proč nyní, kdy hovoří o „zákoně", polapil zase „vůli", uvidíme v antithesích o zákoně.

Teoretikové, kteří pokládali *moc* za základnu práva, byli ve skutečných dějinách v naprostém protikladu k těm, kteří za základnu práva pokládali *vůli* — protiklad, který by svatý Sancho mohl pojímat i jako protiklad realismu (dítě, starý, černoch atd.) a idealismu (jinoch, nový, Mongol atd.). Je-li za základnu práva vzata moc, jak to činí Hobbes aj., pak právo, zákon atd. jsou jen příznakem, výrazem *jiných* vztahů, na nichž spočívá státní moc. Materiální život individuí, který rozhodně nezávisí jen na jejich „vůli", způsob výroby i forma jejich styků, což se vzájemně podmiňuje, je reálnou základnou státu a zůstává touto základnou na všech stupních, kdy je ještě zapotřebí dělby práce a soukromého vlastnictví, úplně nezávisle na *vůli* individuí. Tyto skutečné vztahy rozhodně nevy-

tvořila státní moc, naopak, právě tyto vztahy jsou síla, která ji vytváří. Individua vládnoucí za těchto vztahů, nehledě k tomu, že jejich moc se musí ustavit jako *stát*, nutně dávají své vůli podmíněné těmito určitými vztahy nějaký obecný výraz jako vůle státu, zákon — výraz, jehož obsah je vždy dán vztahy této třídy, jak dokazuje naprosto jasně soukromé a trestní právo. Tak jako nezávisí na jejich idealistické vůli nebo zvůli, jsou-li jejich těla těžká, nezávisí na ní ani, uplatňují-li svou vlastní, osobitou vůli formou zákona a kladou-li ji zároveň nezávisle na osobní zvůli kteréhokoli jednotlivce mezi sebou. Jejich osobní vláda se musí zároveň ustavit jako vláda průměru. Jejich osobní moc spočívá na životních podmínkách, které se rozvíjejí jako podmínky mnohým společné, jejich další trvání musí jakožto vládnoucí hájit proti ostatním a zároveň o nich tvrdit, že platí pro všechny. Výrazem této vůle podmíněné jejich společnými zájmy je zákon. Právě to, že navzájem na sobě nezávislá individua uplatňují sebe a svou vlastní, osobitou vůli, což se na této základně musí v jejich vzájemném chování dít egoisticky, vyvolává u nich nutnost sebezapření v zákoně a právu, sebezapření ve výjimečném případě, obhajování jejich zájmů ve většině případů (což tedy neznamená sebezapření pro *ně*, nýbrž jen pro „se sebou shodného egoistu"). Totéž platí o ovládaných třídách, na jejichž vůli rovněž pramálo závisí, zda existuje zákon a stát. Např. dokud ještě nejsou výrobní síly vyvinuty natolik, aby už nebylo zapotřebí konkurence, a dokud by tedy vždy znovu a znovu vyvolávaly konkurenci, usilovaly by ovládané třídy o něco nemožného, kdyby měly „vůli" odstranit konkurenci a s ní i stát a zákon. Dokud ostatně nedospěly poměry tak daleko, aby mohly vytvořit takovou vůli, vzniká také tato „vůle" pouze ve fantasii ideologů. Když dospějí poměry tak daleko, aby ji vytvořili, může si pak ideolog představovat, že tato vůle je pouze svévolná a že tedy může vzniknout kdykoli a za jakýchkoli okolností.

Tak jako právo, nevzniká ani zločin, tj. boj isolovaného jednotlivce proti panujícím poměrům, z pouhopouhé zvůle. Má naopak tytéž podmínky jako ona vláda. Stejní blouznivci, kteří v právu a zákonu spatřují vládu nějaké obecné vůle pro sebe samostatné, mohou vidět v zločinu pouhé porušení práva a zákona. Stát tedy

netrvá vládnoucí vůlí, nýbrž stát zakládající se na materiálním způsobu života individuí má i podobu jakési vládnoucí vůle. Přestane-li tato vůle vládnout, pak se změnila nejen vůle, nýbrž i materiální existence a život individuí, a pouze proto se změnila jejich vůle. Je možné, že právo a zákony „se dědí dál"[124], ale pak už ani nevládnou, nýbrž jsou už jen podle jména, což dokazují dějiny starého římského a anglického práva přesvědčivými příklady. Viděli jsme už dříve, jak v důsledku toho, že filosofové oddělovali myšlenky od individuí, na nichž byly založeny, i od empirických vztahů těchto individuí, bylo možno dojít k výkladu a dějinám samotných myšlenek. Stejně tak je zase možno v tomto případě oddělit právo od jeho reálné základny, a tím pak dostaneme jakousi „vůli vládnout", která se v různých dobách různě modifikuje a ve svých výtvorech, zákonech má vlastní samostatné dějiny. Tím pak politické a občanské dějiny ideologicky vyúsťují v jakési dějiny vlády posloupných zákonů. To je specifická iluse právníků a politiků, kterou Jacques le bonhomme sans façon* přejímá. Podléhá téže ilusi jako třeba Bedřich Vilém IV., který také považuje zákony za pouhé vrtochy panovníkovy vůle, vůle vládnout, a proto vždy dochází k náhledu, že ztroskotávají na „něčem nejapném"[125] ve světě. Stěží realisuje nějaký ze svých neškodných rozmarů dále než v panovníkových nařízeních. Jen ať nařídí pětadvacetimiliónovou půjčku, stodesátý díl anglického státního dluhu, a uvidí, čí vůle je jeho vůle vládnout. Zjistíme ostatně i později, že Jacques le bonhomme používá fantómů či přízraků svého vladaře a berlínského krajana jako dokladů, aby z nich spřádal vlastní osobité teoretické výmysly o právu, zákonu, zločinu atd. Nesmíme se tomu divit, tím spíše ne, že dokonce i přízrak listu „Vossische Zeitung" mu často něco „představuje", např. právní stát. Nejzběžnější pohled na zákonodárství ve všech zemích, např. na zákonodárství o chudině, ukáže, jak daleko to přivedly vládnoucí vrstvy, když si domýšlely, že budou moci něco prosadit pouhou svou „vůlí vládnout", tj. jako pouze chtějící. Svatý Sancho musí ostatně akceptovat ilusi právníků a politiků o vůli vládnout, aby ve svých rovnicích a antithesích, kterými se za chvíli obveselíme, mohl ukázat v celé

* – beze všeho. *(Pozn. red.)*

nádheře svou vlastní vůli, a aby dospěl k tomu, že si může zase vyhnat z hlavy nějakou myšlenku, kterou si předtím vzal do hlavy.

„Za největší radost mějte, bratři moji, když v rozličná pokušení upadáte." Saint-Jacques le bonhomme 1, 2.

Zákon = vůle státu vládnout,
= vůle státu.

Antithese:

Vůle státu, cizí vůle — Vůle Já, osobitá vůle.
Vůle státu vládnout — Osobitá vůle Já
— Moje svévole.

Poddaní státu, kteří jsou nositeli zákona státu — „Sami sobě poddaní (Jedinci), kteří nosí svůj zákon sami v sobě." (Str. 268.)

Rovnice:

A) Vůle státu = Ne Moje vůle.
B) Moje vůle = Ne vůle státu.
C) Vůle = Chtění.
D) Vůle Já = Nechtění státu
= Vůle proti státu
= Nevole vůči státu.
E) Chtíti ne-stát = Svévole.
Svévole = Nechtít stát.
F) Vůle státu = Nicota Mé vůle
= Nedostatek Mé vlastní vůle.
G) Nedostatek Mé vlastní vůle = Bytí vůle státu.

(Již z předchozího víme, že bytí *vůle státu* se rovná bytí *státu*, z čehož plyne tato nová rovnice:)

H) Nedostatek vlastní vůle Já = Bytí státu.
I) Ne nedostatku vlastní vůle Já = Nebytí státu.
K) Svévole = Nicota státu.
L) Moje vůle = Nebytí státu.

Poznámka 1. Již podle dříve citované věty na str. 256

„trvají státy tak dlouho, dokud je *vládnoucí* vůle *pokládána* za souznačnou s vůlí *osobitou*".

Poznámka 2.

„Kdo k tomu, aby existoval" (hovoří se státu do svědomí), „musí předpokládat, že druhým se *nedostává vlastní vůle*, je *zplozeninou* těchto druhých, tak jako je pán zplozeninou sluhy." (Str. 257.) (Rovnice F, G, H, I.)

Poznámka 3.

„*Osobitá vůle Já* je *zhoubce* státu jako takového. Stát ji proto pranýřuje jako *svévoli*. *Osobitá vůle* a stát jako takový jsou zavile nepřátelské síly, mezi nimiž není možný věčný mír." (Str. 257.) — „Proto si" (stát) „také opravdu všech bedlivě všímá, v každém vidí egoistu" (svévoli) „a egoisty se bojí". (Str. 263.) „Stát *jako takový*... se staví proti souboji... dokonce i každá *rvačka* podléhá trestu" (i když nikdo nezavolá policajta). (Str. 245.)

Poznámka 4.

„Pro něj, pro stát jako takový, je nezbytně nutné, aby nikdo neměl *osobitou vůli*; kdyby ji někdo měl, pak by ho stát jako takový musel vyloučit (zavřít, vypovědět); kdyby ji měli *všichni*" („kdo je tato osoba, kterou nazýváte ‚všichni'?"), „odstranili by stát". (Str. 257.)

To je pak možno vyslovit i řečnickou otázkou:

„Co ti jsou platné zákony, když je nikdo neplní, k čemu tvé rozkazy, když si nikdo nedá rozkazovat?" (Str. 256.)*

Poznámka 5.

Jednoduchá antithese: Vůle státu — Moje Vůle nabývá zdánlivé motivace v tomto výroku: „I kdyby *se* myslel dokonce i takový případ, že by každý jednotlivec v národě vyslovil stejnou vůli a že by tím vznikla jakási dokonalá *vůle*

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Poznámka 5. „Je tu snaha odlišit *zákon* od svévolného rozkazu, od *nařízení*... Jenže zákon určující lidské jednání... je *vyhlášení vůle*, tudíž rozkaz (nařízení)" (Str. 256)... „Někdo ovšem třeba prohlásí, co si chce nechat líbit, tudíž zapovědět si zákonem opak, přičemž s každým, kdo by tento zákon porušil, by nakládal jako se svým nepřítelem... Musím si nechat líbit, že se mnou nakládá jako s nepřítelem, ale nikdy ne to, aby si se mnou dělal co chtěl, jako bych byl jeho stvůra, a aby mi svůj rozum nebo i nerozum určoval jako vodítko." (Str. 267.) — Náš Sancho tu tedy nemá, co by namítal proti zákonu, jakmile s tím, kdo jej poruší, nakládá jako s *nepřítelem*. Nepřátelství vůči zákonu se týká jen formy, ne obsahu. Každý represivní zákon, který mu hrozí šibenicí a mučidly, je mu docela vhod, pokud jej může pojímat jako jakési vyhlášení války. Svatý Sancho je spokojen, jen když se mu prokáže čest pohlížet na něho jako na *nepřítele*, ne jako na *stvůru*. Ve skutečnosti je lepší *nepřítelem* „Člověka jako takového", ale stvůrou berlínských poměrů jako takovou.

vůlku" (!): „věc by se přesto nezměnila. Cožpak bych Já nebyl dnes i nadále vázán na Svou včerejší vůli?... Můj výtvor, totiž výraz určité vůle, by se stal Mým pánem; avšak Já... stvořitel, bych byl brzděn ve Svém postupu a ve Své ustavičné proměně... Protože jsem včera Já něco chtěl, že jsem měl nějakou vůli, byl bych dnes povolný, bez vůle, včera jsem měl svobodnou vůli, jednal dobrovolně, dnes by byla Moje vůle nesvobodná, jednal bych nedobrovolně." (Str. 258.)

Starou větu, kterou už tolikrát vyslovili revolucionáři i reakcionáři, že totiž v demokracii vykonávají jednotlivci svrchovanost jen chvilku, a pak se hned zase vzdávají vlády, tuto větu si zde svatý Sancho snaží „neohrabaně" osvojit tím, že na ni aplikuje svou fenomenologickou teorii stvořitele a stvoření. Ale teorie stvořitele a stvoření zbavuje tuto větu jakéhokoli smyslu. Podle této své teorie není svatý Sancho dnes bez vůle proto, že změnil svou včerejší vůli, tj. že má nějakou jinak určovanou vůli, a že nyní jeho dnešní lépe poučenou vůli tísní jako pouto nebo svazek ta hloupost, kterou včera povýšil na zákon jako výraz své vůle. Podle jeho teorie *musí* být naopak jeho dnešní vůle popřením jeho vůle včerejší, protože je zavázán, aby se jakožto stvořitel stavěl destruktivně k své včerejší vůli. Stvořitelem je jen jakožto „bez vůle", „oproštěný od vůle", kdežto jako skutečně chtějící je vždy stvořením. (Viz „Fenomenologii".) Ale pak, „protože včera něco chtěl, protože byl chtějící", rozhodně není dnes „bez vůle", „oproštěný od vůle", nýbrž naopak je naplněn *nevolí* vůči své včerejší vůli, ať už tato vůle nabyla podoby zákona či nikoli. Může ji zrušit v obou případech — vždyť ruší velmi rád — totiž *jako svou vůli*. Tím úplně učinil nadost se sebou shodnému egoismu. Ať už tedy jeho včerejší vůle nabyla jakožto zákon určité formy existence mimo jeho hlavu či nikoli, je tu naprosto lhostejné, zvláště když uvážíme, jak už předtím „slovo vyklouzlé z něho ven" se vůči němu rovněž chovalo vzpurně. A vždyť ostatně ve své výše uvedené větě nechce svatý Sancho zachovat svou svévolnost, nýbrž svou dobrovolnost, *volnost* vůle, *svobodnou* vůli, svoji *svobodu*, což je hrubý přečin proti mravním příkazům se sebou shodného egoisty. V zajetí tohoto přečinu jde svatý Sancho dokonce tak daleko, že svrchu tolik zlořečenou vnitřní svobodu, svobodu nevole, vyhlašuje za opravdovou osobitost.

„Jak to změnit?" volá Sancho. „Jedině tím, že Já neuznám žádnou povinnost, tj. že Se nespoutám ani nedám spoutat. — Jenže druzí Mě spoutají! *Moji vůli nemůže nikdo spoutat, a zůstane svobodná Moje nevole, Můj odpor proti vůli!*" (Str. 258.)

„Bubny i trouby velebí
slávu jeho novou!"[126]

Přitom svatý Sancho zapomíná „provést prostou úvahu", že jeho „vůle" je arciť natolik „spoutána", že proti své vůli je „*ne*voli".

Ve svrchu uvedené větě o spoutanosti jednotlivé vůle obecnou vůlí vyjádřenou jako zákon se ostatně dovršuje idealistický způsob chápání státu, názor, který ve státu vidí jen vůli a který u francouzských i německých autorů vedl k velice důvtipným kvestiím.*

Jde-li ostatně jen o „chtění", ne o „možnost", schopnost a v nejhorším případě jen o „nevoli", pak je těžko uhodnout, proč chce svatý Sancho dočista odstranit takový plodný předmět „chtění" a „nevole", jako je státní zákon.

„Zákon vůbec atd. — tam až jsme dnes dospěli." (Str. 256.)

Co jen si to Jacques le bonhomme všechno myslí. —

Dosavadní rovnice byly naprosto ničivé vůči státu a zákonu. Opravdový egoista se k nim *musel* stavět naprosto ničivě. Postrádali jsme osvojení, ačkoli jsme naopak měli potěšení vidět, jak svatý

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Cítí-li se vlastní vůle individua zítra utlačena zákonem, který včera pomáhala dělat, to závisí na tom, nastanou-li nové okolnosti, změní-li se jeho zájmy natolik, že včera vytvořený zákon už není v souhlase s těmito změněnými zájmy. Působí-li tyto nové okolnosti na zájmy celé vládnoucí třídy, pak tato třída zákon změní, působí-li jen na jednotlivce, pak si ovšem většina vůbec nevšímá jejich nevole.

Vyzbrojen touto svobodou nevole, může teď Sancho obnovit omezení vůle jednoho vůlí druhých, které právě tvoří základnu výše uvedeného idealistického pojetí státu.

„Vždyť by šlo všechno páté přes deváté, kdyby každý mohl dělat, co chce. — Kdopak říká, že každý může dělat všechno?" („co chce" se tu prozíravě vynechává). —

„Každý z vás se staň všemohoucím Já!" tak promlouval se sebou shodný egoista.

„K čemu," praví se dále, „k čemupak jsi tu ty, který si nepotřebuješ nechat všechno líbit? Braň se, pak ti žádný nic neudělá." (Str. 259.) — a aby dal zmizet poslednímu zdání rozdílu, „stojí" podle něho za každým „Ty" ještě „několik miliónů", aby ho „chránily", takže celé jeho přelíčení může nějaké historii státu v Rousseauově smyslu posloužit jako její „neohrabaný" začátek.

Sancho s velkou dovedností dokázal, že je možno zničit stát pouhou změnou vůle, přičemž tato změna závisí na pouhé vůli. Jenže ani osvojení tu nechybí, ačkoli se tu vyskytuje jen docela mimochodem a teprve později může mít „časem" nějaké výsledky. Výše uvedené dvě antithese

Vůle státu, cizí vůle — Moje vůle, osobitá vůle,
Vůle státu vládnout — Osobitá vůle Já

je možno shrnout i takto:

Vláda cizí vůle — Vláda osobité vůle.

V této nové antithesi, která byla ostatně potají ustavičně podkladem jeho zničení státu s pomocí jeho svévole, osvojuje si politickou ilusi o vládě zvůle, ideologické vůle. Mohl by to vyjádřit i takto:

Zvůle zákona — Zákon zvůle.

Jenže na takovouto prostotu vyjadřování se svatý Sancho nezmohl.

V antithesi III máme už jakýsi „zákon v něm"; ale Sancho si osvojuje zákon ještě bezprostředněji v této antithesi:

Zákon, vyhlášení vůle státu — Zákon, vyhlášení vůle Já,
— Moje vyhlášení vůle.

„Někdo ovšem může třeba prohlásit, čemu se chce podrobit, tedy si určitým *zákonem* může zakázat opak" atd. (Str. 256.)

Tento zákaz je provázen obvyklými hrozbami. Tato poslední antithese je důležitá pro oddíl o zločinu.

Episody. Na str. 256 nám autor prohlašuje, že prý „zákon" se neliší od „svévolného rozkazu, nařízení", protože obojí se rovná „vyhlášení vůle", tedy „rozkazu". — Na str. 254, 255, 260, 263 Sancho předstírá, že mluví o „státě jako takovém", ale zatím mluví o *pruském* státě a probírá předůležité otázky listu „Vossische Zeitung" o právním státu, o sesaditelnosti úředníků, o úřednické nadutosti a podobné hlouposti. Důležitý je tu jedině objev, že staré francouzské parlamenty se domáhaly práva registrovat královy edikty, *protože* prý chtěly „soudit podle vlastního, osobitého práva". Francouzské parlamenty začaly registrovat zákony v době, kdy se začala vzmáhat buržoasie a kdy pro krále, nabývající stále více

absolutní moci, vyvstala nutnost předstírat feudální šlechtě i cizím státům, že tu je jakási cizí vůle, na které jejich vůle závisí, a zároveň i nutnost poskytnout buržoům nějaké záruky. Svatý Max si to může v podrobnostech ujasnit na historii svého milovaného Františka I.; co se ostatního týče, měl by se raději podívat do čtrnácti svazků „Des Etats généraux et autres assemblées nationales" [„Generální stavy a jiná národní shromáždění"], Paříž 1788, aby se poučil, co chtěly nebo nechtěly francouzské parlamenty a jaký měly význam, než o nich zase bude vykládat. Vůbec by asi bylo vhodné vsunout zde stručnou episodu o tom, jak *sečtělý* je náš výbojný svatý. Nehledě k teoretickým knihám, jako jsou spisy L. Feuerbacha a B. Bauera, nehledě ani k hegelovské tradici, ze které především čerpá — nehledě k těmto skrovňoučkým pramenům teoretickým, používá a cituje náš Sancho tyto historické prameny: Pro francouzskou revoluci Rutenbergovy „Politische Reden" [„Politické řeči"] a Bauerovy „Denkwürdigkeiten" [„Pamětihodnosti"]; pro komunismus Proudhona, „Volksphilosophie" A. Beckera, „Einundzwanzig Bogen" [„Jedenadvacet archů"] a Bluntschliho zprávu; pro liberalismus používá a cituje „Vossische Zeitung", saské krajinské listy, bádenskou sněmovnu, zase „Einundzwanzig Bogen" a epochální spis E. Bauera, mimoto cituje ještě tu a tam jako historické doklady: bibli, Schlosserovo „18. Jahrhundert" [„18. století"], „Histoire de dix ans" [„Dějiny deseti let"] od Louise Blanca, Hinrichsovy „Politische Vorlesungen" [„Politické přednášky"], „Dies Buch gehört dem König" [„Tato kniha patří králi"] od Bettiny, Hessovu „Triarchie", „Deutsch-Französische Jahrbücher", curyšská „Anekdota", Moritze Carrièra o kolínském dómu, zasedání pařížské sněmovny pairů z 25. dubna 1844, Karla Nauwercka, „Emilii Galotti"[127], bibli — zkrátka celou Berlínskou čítárnu i s jejím majitelem Willibaldem Alexisem Cabanisem*. Po této ukázce hlubokého Sanchova studia bude čtenáři pochopitelné, že pro našeho autora existuje na tomto světě tak neskonale mnoho věcí, které jsou mu cizí, tj. svaté.

* Zde je spojeno jméno autora (Willibald Alexis) s názvem jeho románu (Cabanis). *(Pozn. čes. red.)*

III. Zločin

Poznámka 1.

„Dopustíš-li, aby ti někdo druhý dal právo [dal za pravdu], pak také musíš dopustit, aby ti nedal za pravdu [způsobil bezpráví]. Dostane-li se ti od něho zadostiučinění a odměny, pak od něho očekávej i obžalobu a trest. Vedle práva je tu *bezpráví*, vedle zákonnosti *zločin*. Co — jsi? Jsi — *zločinec*!!" (Str. 262.)

Vedle code civil* je tu code Pénal**, vedle code pénal code de commerce***. Co jsi? Jsi — *obchodník*!

Svatý Sancho nás mohl ušetřit tohoto otřesného překvapení. Věta: „Dopustíš-li, aby ti někdo druhý dal právo, pak také musíš dopustit, aby ti nedal za pravdu" ztratila u něho jakýkoli smysl, pokud tím má být vysloveno navíc nějaké nové určení; neboť u něho to znamená už podle jedné dřívější rovnice: Dopustíš-li, aby ti někdo druhý dal právo, pak dopouštíš, aby ti bylo dáno cizí právo, což znamená *tvé bezpráví*.

A. Jednoduchá kanonisace zločinu a trestu

a) Zločin

Co se zločinu týče, je to, jak jsme už viděli, název pro jednu z obecných kategorií se sebou shodného egoisty, negace svátosti, *hřích*. V uvedených antithesích a rovnicích o příkladech svátosti: o státu, právu, zákonu, bylo možno negativní vztah Já k těmto svátostem anebo sponu nazvat i zločinem, tak jako u Hegelovy Logiky, která je rovněž takovým příkladem svátosti, může svatý Sancho také říci: Já nejsem Hegelova Logika, Já se prohřešuji proti Hegelově Logice. Protože mluvil o právu, o státě atd., musel by nyní pokračovat: Jiným příkladem hříchu čili zločinu jsou tak zvané zločiny *právní* či *politické*. Místo toho nám zase zevrubně vykládá, že prý tyto zločiny jsou

* — občanský zákoník. *(Pozn. red.)*
** — trestní zákoník. *(Pozn. red.)*
*** — obchodní zákoník. *(Pozn. red.)*

hřích proti svátosti,
„ „ utkvělé myšlence,
„ „ přízraku,
„ „ „Člověku".

„Zločincem je možno být jen vůči *nějaké svátosti.*" (Str. 268.)
„*Trestní zákoník má platnost jedině díky svátosti.*" (Str. 318.)
„Z *utkvělé myšlenky* vznikají zločiny." (Str. 269.)
„Zde se ukazuje, jak je to opět ‚člověk *jako takový*', který dospívá i k pojmu zločinu, hříchu, *a tím* k pojmu práva." (Předtím to bylo obráceně.) „Takový člověk, ve kterém Já nepoznávám člověka, je hříšník." (Str. 268.)

Poznámka 1.

„Mohu se Já domnívat, že se nějaký člověk vůči Mně dopustí zločinu" (tvrdí se v kontroversi proti francouzskému lidu za revoluce), „a nedomnívat se přitom, že takový člověk musí jednat, jak Já uznám za dobré? A o tomto jednání *říkám* Já, že je správné, dobré atd., kdežto jednání, které se neshoduje s tím, co Já uznám za dobré, nazývám zločinem. Já tudíž *myslím*, že druzí se musí vydat na *týmž* cílem jako Já, jako bytosti, které mají být poslušny nějakého ‚rozumného' zákona" (Povolání! Určení! Úkol! Svátost!!!). „Já *ustanovuji*, co je člověk *jako takový* a co znamená jednat opravdu lidsky, a požaduji od každého, aby se mu tento zákon stal normou a ideálem, protože jinak by *prokázal*, že je hříšník a zločinec..." (Str. [267,] 268.)

Přitom roní slzy plné předtuch nad hrobem „osobitých lidí", které svrchovaný lid v době teroru pobil ve jménu svátosti. Ukazuje dále na jednom příkladu, jak je možno z tohoto svatého stanoviska sestrojit jména skutečných zločinů.

„Jestliže, jako za revoluce, to, co je *přízrak*, co je člověk, je pojato jako ‚dobrý občan', pak z tohoto pojetí člověka *vyplývají* ‚politické přečiny a zločiny'." (Správně by mělo být: pak tento pojem atd. je *jinou stránkou* známých zločinů atd.) (Str. 268.)

Že v tomto oddíle o zločinu se u Sancha ze všech jeho vlastností dostává k slovu nejvíce jeho důvěřivost, to nám toto místo skvěle dokazuje, neboť autor tu s pomocí za vlasy přitažené synonymiky znásilňuje slovo citoyen a dělá ze sansculotů revoluce „dobré občany" města Berlína. „Dobří občané a věrní úředníci" jsou podle svatého Maxe spjati nerozlučnou sounáležitostí. „Robespierre např., Saint-Just atd." byli tedy asi „věrní úředníci", kdežto Danton se dopustil finančních přečinů a promrhal státní peníze. Zdá se, že

bude-li Sancho takhle slibně pokračovat, můžeme se od něho jednou dočkat dějin revoluce pro pruské obyvatele měst i venkova.

Poznámka 2. — Když nám takto svatý Sancho předvedl politický i právní zločin jako příklad zločinu vůbec, totiž jako příklad své kategorie zločinu, hříchu, negace, nepřátelství, urážky, pohrdání svátostí, nezpůsobného chování k svátosti, může teď směle prohlásit:

„V zločinu dosud egoista obhajoval sebe a vysmíval se svátosti." (Str. 319.)

Na tomto místě jsou všechny dosavadní zločiny připisovány ne sebou shodnému egoistovi na stranu „dal", ačkoli později budeme muset některé z nich zase převést na stranu „má dáti". Sancho si myslí, že lidé dosud páchali zločiny jen proto, aby se vysmívali „svátosti", a aby se neobhajovali vůči věcem, nýbrž vůči tomu, co je *na* věcech svaté. Protože krádež nějakého chuďasa, který si přivlastní cizí tolar, je možno zařadit do kategorie zločinu proti zákonu, spáchal *proto* tento chuďas krádež jen a jen pro potěšení, aby porušil zákon. Zrovna tak, jako si předtím Jacques le bonhomme namlouval, že zákony byly vůbec vydávány jen kvůli svátosti a že jen kvůli svátosti se zloději dostávají za mříže.

b) Trest

Protože se právě potýkáme s právními a politickými zločiny, vychází při této příležitosti najevo, že následkem takovýchto zločinů „v obvyklém smyslu" bývá zpravidla nějaký *trest*, anebo také, jak stojí psáno, „odplata za hřích je smrt". Po tom, co jsme už vyslechli o zločinu, je samozřejmé, že trest je sebeobhajoba a obrana *svátosti* proti těm, kteří ji znesvěcují.

Poznámka 1.

„Trest má smysl jen tehdy, má-li být odplatou za porušení nějaké svátosti." (Str. 316.) V trestu prý „upadáme do pošetilosti, že chceme vyhovět právu, strašidlu" (svátosti). Svátost prý se tu „brání člověku". (Svatý Sancho „tu upadá do pošetilosti", že mylně pokládá „člověka jako takového" za „Jedince", za „osobitá Já" atd.) (Str. 318.)

Poznámka 2.

„Trestní zákoník trvá jedině skrze svátost a sám sebou zaniká, upustí-li se od *trestu*." (Str. 318.)

Svatý Sancho chce vlastně říci: trest sám sebou zaniká, upustí-li se od trestního zákoníku, tj. trest trvá jedině skrze trestní zákoník. „Ale cožpak není nesmyslný" trestní zákoník, existující jedině skrze trest, „a není nesmyslný i" trest, existující jen skrze trestní zákoník? (Sancho kontra Hess, Wigand, str. 186.) Sancho tu pokládá omylem trestní zákoník za jakousi učebnici theologické morálky.

Poznámka 3. Jak z utkvělé myšlenky vzniká zločin, k tomu tento příklad:

„*Posvátnost* manželství je *utkvělá myšlenka*. Z *posvátnosti* plyne, že nevěra je *zločin*, a proto za ni *jistý zákon o manželství*" (k veliké zlosti „n..... sněmovnám" a „caru všech R...", neméně i „japonskému císaři" a „císaři čínskému" a zejména „sultánovi") „stanoví kratší či delší trest." (Str. 269.)

Bedřichu Vilémovi IV., který si myslí, že může vydávat zákony přiměřené svátosti a škorpí se proto stále s kdekým, může být útěchou, že v našem Sanchovi našel alespoň jednoho, který věří ve stát. Svatý Sancho by měl jednou porovnat pruský zákon o manželství, který existuje jen v hlavě svého tvůrce, s ustanoveními v code civil, platnými v praxi, kde může zjistit rozdíl mezi posvátnými a světskými zákony o manželství. V pruském fantastickém výtvoru má být posvátnost manželství uplatňována z moci státu vůči muži i ženě; ve francouzské praxi, kde se na ženu pohlíží jako na mužovo soukromé vlastnictví, může být za cizoložství potrestána jen žena, a i ta jen na žádost muže, který uplatňuje své vlastnické právo.

B. Osvojení zločinu a trestu s pomocí antithese

Zločin ve smyslu člověka = { porušování zákona člověka (vyhlášení vůle státu, státní moci, státního násilí) (Str. 259 nn.)

Zločin ve smyslu Já = porušování zákona Já (vyhlášení vůle Já, násilí Já, moci Já) (Str. 256 a jinde.)

Vzájemný poměr těchto rovnic je poměr dvou členů antithese; pramení pouze z protikladu mezi „Člověkem" a „Já". Je to jen shrnutí toho, co tu už bylo. Svátost stíhá trestem „Já" — „Já trestá ‚Já'".

Zločin = nepřátelství vůči zákonu člověka (vůči svátosti).	—	*Nepřátelství* = zločin proti zákonu Já.
Zločinec = nepřítel čili odpůrce svatého (svátost jako mravní osoba).	—	*Nepřítel* čili *odpůrce* = zločinec proti „Já", proti tělesnému.
Tresty = obrana svátosti proti „Já".	—	*Obrana Já* = trest Já vůči „Já".
Trest = zadostiučinění (pomsta) Člověka vůči „Já".	—	*Zadostiučinění (pomsta)* = = trest Já vůči „Já".

V poslední antithesi je možno zadostiučinění nazvat i *sebezadostiučiněním*, protože je to zadostiučinění *Já* na rozdíl od zadostiučinění *Člověka.*

Máme-li pak ve výše uvedených antithetických rovnicích na uvěteli vždy jen první článek, dojdeme k této řadě jednoduchých antithesí, kde v thesi je vždy posvátný, obecný, cizí *název*, a v *antithesi* vždy *název* světský, osobní, osvojený.

Zločin — nepřátelství.
Zločinec — nepřítel čili odpůrce.
Tresty — obrana Já.
Trest — zadostiučinění, pomsta, sebezadostiučinění.

Hned budeme muset povědět slovíčko dvě o těchto rovnicích a antithesích, které jsou tak prosté, že i „trouba od narození" (str. 434) si může tuto „jedinečnou" metodu myšlení osvojit za pět minut. Napřed ještě několik jiných dokladů než ty, které jsme už uváděli.

Poznámka 1.

„Vůči Mně nemůžeš být nikdy *zločincem*, nýbrž jen *odpůrcem*", str. 268 — a „nepřítelem" v témž smyslu na str. 256. — Zločin jakožto nepřátelství člověka k tomu jsou na str. 268 uvedeni jako příklad „nepřátelé vlasti". — „Na místo *trestu má*" (mravní postulát) „nastoupit *zadostiučinění*, které zase nemůže směřovat k tomu, aby učinilo zadost právu či spravedlnosti, nýbrž aby vyhovělo *nám.*" (Str. 318.)

Poznámka 2. Tím, že svatý Sancho bojuje proti svatozáři (valchovně) nynější moci, neseznamuje se ani s touto mocí, natož aby ji vůbec napadl; vytyčuje jen mravní požadavek, že prý se má formálně změnit vztah Já k této moci. (Viz Logiku.)

„Já musím být srozuměn s tím" (přehnané ujišťování), „že on" (sc.* Můj nepřítel, za kterým stojí hezkých pár miliónů) „se Mnou nakládá jako se svým nepřítelem; ale Já se nikdy nesmím smířit s tím, aby se Mnou zacházel jako se svým stvořením, jako se svým nástrojem, a abych se musel řídit jeho rozumem či nerozumem." Str. 256 (kde pp. Sanchovi ponechává jen velmi omezenou svobodu, totiž aby si vybral, zda se sebou nechá nakládat jako s jeho nástrojem, anebo zda snese těch 3300 ran, které mu Merlin vysázel na posaderas. Tuto svobodu mu ponechává každý trestní zákoník, který se ho ovšem nebude nejprve ptát, jakým způsobem má vyhlásit pp. Sanchovi své nepřátelství). — „Ale *imponujete-li* odpůrci i jako síla" (jste-li pro něho nějakou „*imposantní* silou"), „přece jen pro něj nejste posvěcenou autoritou; leda by to byl *darebák*. Není vám povinen *respektem* ani *úctou*, i když se *má na pozoru* před vámi a před vaší mocí." (Str. 258.)

Svatý Sancho tu sám vystupuje jako „darebák", neboť s velkou vážností *darebně chytračí* s rozdílem mezi „imponovati" a „býti respektován", „mít se na pozoru" a „chovat úctu", což je rozdíl nejvýš tak o šestnáctinku. Jestliže se svatý Sancho před někým „má na pozoru", pak „žije v *reflexi* a má nějaký předmět, o kterém *reflektuje*, který *respektuje* a před nímž pociťuje posvátnou bázeň a strach". (Str. 115.)

Trest, pomsta, zadostiučinění atd. vycházejí podle předchozích rovnic pouze ze Mne; pokud je svatý Sancho předmětem zadostiučinění, je možno antithesi obrátit: Tím se sebezadostiučinění promění v [pojem, vyjadřující, že bylo někomu jinému dáno zadostiučinění na Mně anebo] že Já bylo odepřeno zadostiučinění.

Poznámka 3. Tíž ideologové, kteří si mohli domýšlet, že právo, zákon, stát atd. vzešly z nějakého obecného pojmu, nakonec třeba z pojmu člověka, a že byly rozvíjeny kvůli tomuto pojmu, ti ideologové si ovšem také mohou domýšlet, že zločiny jsou páchány jedině ze zpupnosti vůči nějakému pojmu, že snad zločiny nejsou vůbec nic víc než výsměch pojmům a že jsou trestány jen proto, aby bylo postiženým pojmům učiněno zadost. O tom jsme předtím u práva a už dříve u hierarchie řekli, co bylo třeba, a zde na to odkazujeme. — Ve svrchu uvedených antithesích se proti kanonisovaným určením zločin, trest apod. staví jméno jiného určení, které si svatý Sancho, jak je jeho zvykem, *vybírá* a *osvojuje* z těchto *prvních* určení. Toto nové určení, které, jak jsme řekli, tu vystupuje jako

* — scilicet — totiž. *(Pozn. red.)*

pouhé jméno, má jako jméno světské obsahovat bezprostředně *individuální* vztah a vyjadřovat *faktický* poměr. (Viz Logiku.) Jenže v dějinách práva zjišťujeme, že v nejranějších a nejprimitivnějších údobích se právo zakládalo bezprostředně na těchto individuálních, faktických poměrech v jejich nejdrsnější podobě. S rozvojem občanské společnosti, tj. tím, jak se osobní zájmy vyvíjely v zájmy třídní, měnily se právní vztahy a civilisovaly svůj výraz. Nebyly už pojímány jako vztahy individuální, nýbrž jako obecné, *všem společné*. Zároveň přenesla dělba práce obhajování střetávajících se zájmů jednotlivých individuí na malý počet z nich, takže potom také přestalo být právo prosazováno barbarským způsobem. Celá Sanchova kritika práva se ve svrchu uvedených antithesích omezuje na to, že *civilisovaný* výraz právních vztahů a civilisovanou dělbu práce prohlašuje za výplod „utkvělé myšlenky", svátosti, a že *sobě* naopak přisuzuje barbarský výraz a barbarský způsob, jak urovnávat tyto vztahy. Pro Sancha tu jde *jen* o *jména*, věci samé se nedotýká, protože nezná skutečné vztahy, na kterých se zakládají tyto různé formy práva, a protože v právním výrazu třídních vztahů spatřuje jen idealisovaná jména oněch barbarských vztahů. Tak se v Stirnerově vyhlášení vůle shledáváme s vypovězením války, v nepřátelství, v sebeobraně atd. nacházíme kopii pěstního práva a praxi staršího feudálního zřízení, v zadostučinění, pomstě atd. se shledáváme s ius talionis, s gewere starých Germánů, s compensatio, satisfactio, zkrátka s tím, co je nejdůležitější v leges barbarorum a v consuetudines feudorum[128] — a to si Sancho neosvojil z knih, nýbrž si to osvojil a zamiloval, když naslouchal vyprávění svého bývalého pána o Amadisovi de Gaula[129]. Svatý Sancho dochází tedy nakonec zase jen k nemohoucímu mravnímu přikázání, že má každý sám sobě zjednat zadostučinění a sám vykonávat tresty. Věří Donu Quijotovi, že pouhým mravním příkazem dokáže věcné síly, vznikající z dělby práce, proměnit beze všeho v síly osobní. Jak právní vztahy souvisí s vývojem těchto věcných sil, vzešlým z dělby práce, je možno zjistit už z historického vývoje moci soudů a z nářků feudálů na vývoj práva. (Viz např. Monteil cit. m. XIV^{e}, XV^{e} siècle.) Právě v epoše mezi vládou aristokracie a vládou buržoasie, kde se střetávaly zájmy dvou tříd, kdy obchodní styky mezi evropskými

národy se začínaly významně rozrůstat a kdy proto i mezinárodní styk nabýval *buržoasní* povahy, počala nabývat významu moc soudů, a za vlády buržoasie, kdy je tato rozvinutá dělba práce nezbytně nutná, dosahuje moc soudů nejvyššího vrcholu. Je naprosto lhostejné, co si přitom domýšlejí služebníci dělby práce, soudcové, a natož pak professores iuris*.

C. Zločin v obvyklém i neobvyklém smyslu

Předtím byl zločin v obvyklém smyslu připsán na stranu „dal" egoistovi v neobvyklém smyslu tím, že byl zfalšován; nyní vychází tato falsifikace najevo. Neobvyklý egoista tu shledává, že páše jen neobvyklé zločiny, které je nutno uplatňovat vůči obvyklému zločinu. Připisujeme tedy pp** egoistovi obvyklé zločiny zase na stranu „má dáti", jako pr. contra***.

Boj obvyklých zločinců proti cizímu vlastnictví je možno vyjádřit i tak (ačkoli to platí o každém konkurentovi),

že — „hledají *cizí* statek" (str. 265),
hledají posvátný statek,
hledají Svátost, čímž je obvyklý zločinec proměněn
ve „věřícího" (str. 265).

Tato výtka egoisty v neobvyklém smyslu zločinci v obvyklém smyslu je však jen naoko — vždyť právě on, egoista v neobvyklém smyslu, se pachtí za svatozáří celého světa. Nevytýká vlastně zločinci, že hledá „*Svátost*", nýbrž že hledá „*statek*" [das *Gut*].

Když si svatý Sancho ve vlastní hlavě vystavěl místo novodobého světa „vlastní svět, nebe", tentokrát totiž svět válek a potulných rytířů, když zároveň prokázal, že se jakožto rytířský zločinec liší od obyčejných zločinců, vydává se nyní znovu na křížovou výpravu proti „drakům a mladým pštrosům, příšerám", „přízrakům, strašidlům a utkvělým myšlenkám". Jeho věrný sluha Szeliga kluše zbožně za ním. Ale když tak putují, přihodí se to úžasné dobrodružství s nešťastníky, kteří byli násilně vedeni, kam se jim

* — profesoři práva. *(Pozn. red.)*
** — praemissis praemittendis = předeslavše, co bylo třeba. *(Pozn. čes. red.)*
*** — pro et contra = pro a proti. *(Pozn. red.)*

nechtělo, jak stojí psáno u Cervantesa v kapitole dvaadvacáté. Když tě totiž náš potulný rytíř a jeho sluha Don Quijote pořád cválali, zvedl Sancho oči a spatřil, že se k nim blíží asi dvanáct mužů, vesměs na rukou spoutaných a svázaných dlouhým řetězem, provázených komisařem a čtyřmi četníky, kteříž náleželi k Svatému Bratrstvu[130], k bratrstvu svatých, k svátosti. Když pak se přiblížili, otázal se svatý Sancho velmi zdvořile stráží, aby ho laskavě poučily a řekly mu, proč ty lidi tak spoutané odvádějí. „Jsou to zajatci pro stavbu Jeho Veličenstva, poslaní do Špandavy[131], víc vědět nepotřebujete." „Jakže," zvolal svatý Sancho, „jsou násilně odváděni? Cožpak může král učinit násilí nějakému ‚vlastnímu, osobitému Já'? Pak se Já dovolávám toho, k čemu jsem povolán, abych zabránil tomuto násilí." „Počínání státu je násilnictví, a tomu říká právo, kdežto násilnictví jednotlivce nazývá zločinem." Nato počal svatý Sancho nejprve důrazně napomínat trestance a pravil jim, že se nemají rmoutit, že sice „nejsou svobodni", ale přesto jsou „osobití", a jejich „kosti" snad budou muset „praskat", až na ně dopadne nějaká ta rána bičem, snad jim také „vytrhnou nohu" — ale, pravil, v tom všem zůstáváte přesto vítězi — neboť „vaši vůli nemůže nikdo spoutat"! „A Já vím jistotně, že není na světě čáblelství, jež by mohla pohnouti vůlí a přemoci ji, jak si někteří prostoduší lidé myslí; neboť vůle je Naší svobodnou zvůlí, a není bylí ani čárů, jež by ji zmohly." Ano, „vaši vůli nemůže nikdo spoutat, a váš odpor proti vůli zůstane svobodný"!

Protože se však zajatci pro stavbu nechtěli spokojit s tímto kermonem, nýbrž jeden po druhém vyprávěli, jak nespravedlivě byli odsouzeni, pravil Sancho: „Z toho všeho, co jste Mi řekli, drazí bratři, jsem jasně seznal, že, ač vás trestají za vaše viny, tresty, jimž máte býti podrobeni, se vám tuze nezamlouvají a že se jim podrobujete jen proti své vůli a velmi neradi. A že možná příčinou vaší zkázy i toho, *že se vám nedostalo práva, které vám náleželo*, ‚vašeho práva', byl strach před mučením u tohoto, nedostatek peněz u onoho, málo mocné ochrany u třetího a konečně i *předpojatost soudcovská*. Všechno to Mě nutí, abych vám ukázal, proč Mě nebesa kreslala na svět. Ale protože obezřetnost se sebou shodného egoisty vyžaduje, aby se nekonalo násilím, co se může vykonati po dobrém,

prosím pana komisaře i pány četníky, aby vás laskavě zbavili pout a nechali odejíti s pokojem. Tím spíše, páni strážcové, že tito ubožáci se *na vás* ničím neprovinili. Není slušné, aby se sebou shodní egoisté byli katy jiných Jedinců, kteří jim nic neučinili. Zdá se, že u vás ‚se dostává do popředí kategorie okradeného'. ‚Proč horlíte' ‚proti zločinu'? ‚Amen amen pravím vám, že jste nadšeni mravností, jste naplněni ideou mravnosti', ‚stíháte, co je jí nepřátelské', ‚přivádíte' tyto ubohé zajatce pro stavbu ‚úřední přísahou do kriminálu', jste svátost! Propusťte tedy laskavě tyto lidi. Neučiníte-li tak, dostanete se do křížku se mnou, jenž ‚pouhým dechnutím živoucího Já odfoukne celé národy', ‚neslýchaně se rouhá' a ‚nebojí se ani měsíce'."

„Nu to se podívejme na tu klukovinu!" zvolal komisař. „Narovnal si raději tu holičskou mísu na hlavě a klidil se svou cestou!"

Ale svatý Sancho, rozezlen touto prušáckou hrubostí, namířil píku a udeřil naň tak rychle, jak jen mohl stačit Přístavek, takže jej vzápětí srazil k zemi. Nyní se rozpoutal na všech stranách boj, ve kterém se zajatci pro stavbu vyprostili z pout, Szeligu — Dona Quijota shodil jeden četník do příkopu* a svatý Sancho vykonal veliké hrdinské činy proti svátosti. Za malou chvilku se četníci rozutekli, Szeliga se vydrápal z příkopu a svátost byla zatím odstraněna.

Svatý Sancho nyní svolal osvobozené zajatce pro stavbu, kteří ho obstoupili, a pronesl k nim tuto řeč (str. 265, 266 „Knihy"):

„Co jiného je *obyčejný* zločinec" (zločinec v obvyklém smyslu) „než ten, kdo se dopustil *neblahého nedopatření*" (neblahý pisatel beletrie pro město i venkov!), „že usiluje o to, co náleží lidu, místo aby usiloval o to, co je *Jeho*? Hledal *opovržení hodný*" (všichni zajatci zareptali nad tímto mravním soudem), „*cizí* statek, učinil, co činí *věřící*, kteří se pachtí za tím, co náleží Bohu" (zločinec jakožto duše ušlechtilá). „Co činí kněz, který napomíná zločince? Dává mu na uváženou, jakého bezpráví se dopustil, když znesvětil to, co stát posvětil, vlastnictví státu, které v sobě samozřejmě zahrnuje i život příslušníků státu. Místo toho mu měl *raději* důtklivě připomenout, že se poskvrnil" (zajatci se pochechtávají, jak si řečník egoisticky osvojil banální kněžourské fráze), „neboť *neopovrhoval*

* V originále: in den Landwehr- oder Schafgraben. Právě roku 1845 se začalo s přestavbou starého „příkopu zeměbrany" v nový průplav, tzv. Landwehrkanal. *(Pozn. čes. red.)*

cizím, nýbrž se domníval, že mu *stojí za loupež* (zajatci bručí): „dokázal by pohrdat cizím, kdyby nebyl páter" (jeden ze zajatců: „V obvyklém smyslu!"). Já však „hovořím se zločincem jako s *egoistou*, a ten se *zastydí*" (nestoudné, halasné volání zločinců, kteří se nechtějí dát povolat k studu), „ne proto, že se prohřešil proti vašim zákonům a statkům, nýbrž proto, že mu vaše zákony stály za to, aby je obcházel" (zde se mluví jen o „obcházení" „v obvyklém smyslu", ale jinak „Já obcházím skálu, až ji dokáži prolomit", a „obchází" např. *dokonce i* „censuru"), „a vaše statky, aby si jich žádal" (nové halasné volání), „zastydí se —"

Gines z Pasamonte, výlupek všech zlodějů, který vůbec nebyl příliš trpělivý, vykřikl: „Copak nemáme dělat nic jiného než oddat se *studu*, osvědčit svou pokoru, jakmile nás ‚napomene' ten páter v neobvyklém smyslu?"

„Zastydí se," pokračuje Sancho, „že neopovrhl vámi i všemi, kdo k vám patří, že byl příliš málo egoistou." (Sancho tu zločincův egoismus posuzuje podle měřítka vzatého odjinud. Proto se všichni zajatci pro stavbu pustí do velkého řevu; trochu zmaten dodává Sancho, obraceje se řečnickým gestem k nepřítomným „dobrým občanům":) „Ale vy s ním nemůžete mluvit egoisticky, neboť nejste tak velcí jako zločinec — ničeho se nedopouštíte."

Gines mu zase skočí do řečí: „Jaká to lehkověrnost, dobrý muži! Vždyť naši žalářníci ve vězeních se dopouštějí všeličeho, mají nepořádky v pokladně a dělají zpronevěry a znásilňují [...]*

[...] zase jen ukazuje, jak je lehkověrný. Už reakcionáři věděli, že buržoové ústavou ruší původní, přirozený stát a nastolují *vlastní*, umobitý stát, který také *dělají*; že „le pouvoir constituant, qui était dans le temps (původní, přirozená), passa dans la volonté humaine"**, že „tento *udělaný*, *umělý* stát je jako umělý, namalovaný strom" atd. Viz Fiévée, „Correspondance politique et administrative" [„Politická a administrativní korespondence"], Paříž 1815 — „Appel à la France contre la division des opinions" [„Výzva k Francii proti rozdílnosti názorů"][132] — Sarrana-staršího „Le drapeau blanc" [„Bílý prapor"] a „Gazette de France" [„Francouzské noviny"] z období restaurace i dřívější spisy Bonaldovy, de Maistrovy atd. Liberální buržoové zase vytýkají starým republikánům, o kterých samozřejmě věděli zrovna tak málo jako svatý Max o buržoasním státě, že prý jejich vlastenectví není nic jiného než „une passion

* Zde chybí v rukopise dvanáct stran. *(Pozn. red.)*

** — ústavodárná moc, která byla v čase, přešla do lidské vůle. *(Pozn. red.)*

factice envers un être abstrait, une idée générale"* (Benj. Constant, „De l'esprit des conquêtes" [„Duch výbojů"], Paříž 1814, str. 93), kdežto reakcionáři vytýkali buržoům, že prý jejich politická ideologie není nic jiného než „une mystification que la classe aisée fait subir à celles qui ne le sont pas"** („Gazette de France", únor 1831). — Na str. 295 prohlašuje svatý Sancho stát za „ústav pro pokřesťanšťování lidu", a o základu státu dovede říci tolik, že prý „je udržován pohromadě" „tmelem" „úcty k zákonu" anebo že svátost „je udržována pohromadě" úctou (svátost jakožto spona) k svátosti (str. 314).

Poznámka 4.

„Je-li stát posvátný, musí být censura", str. 316. — „Francouzská vláda nepopírá svobodu tisku jako lidské právo, ale požaduje od jednotlivce peněžitou záruku, že je *skutečně člověkem.*" (Quel bonhomme!*** Jacques le bonhomme, „povoláváme" tě, aby sis prostudoval zářijové zákony[133].) (Str. 380.)

Poznámka 5, ve které se nám dostává hlubokého poučení o různých státních formách, které Jacques le bonhomme osamostatňuje a vidí v nich jen různé pokusy o realisaci opravdového státu.

„Republika není *vůbec nic jiného* než absolutní monarchie: neboť nesejde na tom, zda se monarchovi říká kníže nebo lid, protože jeden jako druhý jsou veličenstvo" (svátost)... „Konstitucionalismus je dál než republika, protože to je stát v *rozkladu.*" Tento rozklad je vyložen takto: „V ústavním státě... chce být vláda absolutní, i lid chce být absolutní. Tato dvě absolutna" (sc. svátosti) „budou jedno druhé potírat." (Str. 302.) — Já nejsem stát, Já jsem tvůrčí nic státu; „a tak všechny otázky" (co je ústava atd.) „se propadají v učiněné nic". (Str. 310.)

Byl by měl dodat, že i výše uvedené věty o státních formách jsou jen opisem tohoto „nic", jehož jedinečným výtvorem je předchozí věta: Já nejsem stát. Svatý Sancho tu docela po způsobu německých školometů mluví o republice „jako takové", která je ovšem mnohem starší než konstituční monarchie, např. řecké republiky.

Že v takovém demokratickém státě se zastupitelskou ústavou,

* — umělá vášeň k jakési abstraktní bytosti, k obecné ideji. *(Pozn. red.)*
** — mystifikace, kterou zámožná třída balamutí třídy nezámožné. *(Pozn. red.)*
*** Jaký to bláhovec! *(Pozn. red.)*

jako Severní Amerika, dosáhly už třídní rozpory takové formy, k jaké jsou konstituční monarchie teprve doháněny, o tom samozřejmě neví nic. Jeho fráze o konstituční monarchii dokazují, že od roku 1842 podle berlínského kalendáře se ničemu nenaučil a nic nezapomněl.

Poznámka 6.

„Za svou existenci vděčí stát pouze neúctě, kterou mám Já k Sobě" a „až tato nevážnost zmizí, stát úplně pomine" (podle toho tedy závisí jen na Sanchovi, kdy už „pominou" všechny státy na světě. Opakování poznámky 3 v obrácené rovnici — viz Logiku): „Jest jen tehdy, je-li *nade Mnou* pouze jakožto *moc* a *mocnější*. *Nebo*" (podivné *nebo*, které dokazuje opak toho, co má dokázat) „si snad můžete myslit nějaký stát, jehož obyvatelé *šmahem*" (skok z „Já" do „My") „neuznávají jeho *moc*?" (Str. 377.)

Není třeba, abychom se ještě zabývali synonymikou slov „moc" a „mocný".

Z toho, že v každém státě jsou lidé, kteří tak nebo jinak uznávají jeho moc, tj. kteří ve státě a skrze stát získávají nějakou moc *pro sebe*, usuzuje Sancho, že stát je moc nad těmito lidmi. Jde tu zase jen o to, že je třeba vyhnat si z hlavy utkvělou myšlenku státu. Jacques le bonhomme stále ještě blouzní, že stát je snad pouhá myšlenka, idea, a věří v samostatnou moc této ideje státu. Je opravdu ten, kdo „věří v stát", je „státem posedlý", je „politik" (str. 309). Hegel idealisoval představu o státě, jakou měli političtí ideologové, kteří ještě vycházeli z jednotlivých individuí, i když jen z *vůle* těchto individuí; Hegel přeměňuje společnou vůli těchto jednotlivců v absolutní vůli, a Jacques le bonhomme pokládá bona fide* tuto idealisaci ideologie za správný názor o státě a v této své víře ji kritisuje tím, že absolutno prohlašuje za absolutno.

5. Společnost jakožto společnost občanská

U této kapitoly se zdržíme trochu déle, protože je, ne bez úmyslu, nejzamotanější ze všech kapitol obsažených v „Knize" a protože zároveň nejznamenitěji dokazuje, jak málo se našemu svatému daří seznamovat se s věcmi v jejich světské podobě. Místo

* — důvěřivě. *(Pozn. red.)*

aby je zesvětšťoval, posvěcuje je, neboť „dopřává" čtenáři jen svojí vlastní, osobitou posvátnou představu. Než přistoupíme přímo k občanské společnosti, vyslechněme ještě několik nových poučení o vlastnictví vůbec i o vlastnictví v jeho vztahu k státu. Zdálo by se, že to jsou poučení nová, tím spíš, že dávají svatému Sanchovi příležitost, aby zase udal své nejoblíbenější rovnice o právu a státu a tím aby dodal svému „pojednání" „rozmanitější obměny" a „odrazy". Stačí ovšem, když ocitujeme pouze poslední články těchto rovnic, které už známe, protože čtenář se ještě z kapitoly „Moje Moc" upamatuje na jejich souvislost.

Soukromé vlastnictví čili
občanské vlastnictví = Ne Moje vlastnictví
= Posvátné vlastnictví
= Cizí vlastnictví
= Respektované vlastnictví čili respekt k cizímu vlastnictví
= Vlastnictví *Člověka* (str. 327, 369)

Z těchto rovnic zároveň plynou tyto antithese:

Vlastnictví v občanském smyslu — Vlastnictví v egoistickém smyslu (str. 328)
„Vlastnictví *Člověka*" — „Vlastnictví Já"
(„Lidské jmění" — Moje jmění) (Str. 324.)

Rovnice:

Člověk = Právo,
= Státní moc, státní násilí.
Soukromé vlastnictví čili občanské vlastnictví = právní vlastnictví (str. 324),
= Moje podle práva (str. 332),
= vlastnictví se zárukou,
= vlastnictví cizích,
= vlastnictví náležející cizímu,
= vlastnictví náležející právu,
= vlastnictví práva (str. 367, 332),
= právní pojem,
= něco duchovního,
= obecné,

= smyšlenka,
= ryzí myšlenka,
= utkvělá myšlenka,
= přízrak,
= vlastnictví přízraku (str. 368, 324, 332, 367, 369).

Soukromé vlastnictví = Vlastnictví práva.
Právo = Násilí státu.
Soukromé vlastnictví = Vlastnictví v moci státu
= Státní vlastnictví, anebo také
Vlastnictví = Státní vlastnictví.
Státní vlastnictví = Nevlastnictví Já.
Stát = Samojediný vlastník (str. 339, 334).

Přicházíme nyní k antithesím.

Soukromé vlastnictví — Egoistické vlastnictví.

Oprávnění k vlastnictví, které poskytuje právo (stát, Člověk) — Zmocnění k vlastnictví, které dávám Já. (Str. 339.)
Moje právem — Mou mocí či násilím (str. 332).
Vlastnictví dané někým cizím — Vlastnictví, které jsem vzal Já (str. 339).
Právní vlastnictví druhých — Právní vlastnictví druhého je to, co je Mně po právu, co je Mně vhod (str. 339),

což je možno opakovat spoustou jiných vzorců, když např. místo plné moci dosadíme moc, anebo použijeme-li vzorce, které tu už byly

Soukromé vlastnictví = vlastnictví všech ostatních je cizí — Moje vlastnictví = Vlastnictví vlastnictví všech ostatních

nebo také:

Vlastnictví lecčeho = vlastnictví všeho (str. 343).

Odcizení jako vztah či spona v předchozích rovnicích může být vyjádřeno i v těchto antithesích:

Soukromé vlastnictví — egoistické vlastnictví.

„Vztahovati se k vlastnictví jakožto svátosti, přízraku", „respektovat je", „mít respekt k vlastnictví" (str. 324) — „Vzdát se zbožného, posvátného vztahu k vlastnictví", nepovažovat je už za cizí, nebát se už přízraku, nemít respekt k vlastnictví, mít vlastnictví nevážnosti, nerespektování (str. 368, 340, 343).

S mody osvojení, obsaženými v předchozích rovnicích a antithesích, se vypořádáme teprve u „spolku"; protože zatím jsme ještě v „posvátné společnosti", zajímá nás tu jen kanonisace.

Poznámka. Proč mohou ideologové chápat vlastnický vztah jako vztah „Člověka", jehož různé formy se v různých epochách určují podle toho, jak si individua představují „Člověka", o tom jsme pojednali už u „Hierarchie". Stačí, když zde na to jen odkážeme.

Pojednání 1: O parcelaci pozemkového majetku, o výkupu služebností a o pohlcování drobného pozemkového vlastnictví velkým.

Tyto věci jsou všechny vykládány posvátným vlastnictvím a rovnicí: občanské vlastnictví = respekt k svátosti.

1. „Vlastnictví v občanském smyslu znamená *posvátné* vlastnictví, a to tak, že Já musím *respektovat* tvé vlastnictví. ‚Úctu k vlastnictví!' *Proto* by politikové chtěli, aby každý měl svůj kousek vlastnictví, a tímto svým úsilím částečně přivodili neuvěřitelnou parcelaci." (Str. 327, 328.) — 2. „Političtí liberálové pečují o to, aby byly vykoupeny pokud možno všechny služebnosti a aby byl každý svobodným pánem na svém pozemku, třebas tento pozemek obsahoval jen tolik půdy" (pozemek *obsahuje půdu!*) „kolik postačí pohnojit výměty jednoho člověka... Byť byl pozemek sebemenší, jen když mají něco vlastního, totiž nějaké *respektované vlastnictví.* Čím víc má stát takových vlastníků, tím víc má svobodných lidí a dobrých vlastenců." (Str. 328.) — 3. „Politický liberalismus, jako všechno, co má náboženskou povahu, se spoléhá na *respekt*, na humanitu, na ctnosti lásky. Proto také žije v ustavičné zlosti. *Neboť v praxi lidé nic nerespektují*, a stále znovu a znovu skupují větší vlastníci drobné usedlosti, a ze ‚svobodných lidí' se stávají nádeníci. Kdyby byli naopak ‚drobní vlastníci' *pomysleli*, že i velké vlastnictví je jejich, pak by nebyli pro samý respekt sami sebe vyloučili z tohoto vlastnictví a nebývali by z něho vyloučeni." (Str. 328.)

1. Za prvé tedy celý proces parcelace, o kterém ví svatý Sancho jen tolik, že to je svátost, vykládá se tu z pouhého domnění,

které si „politikové jako takoví" „vzali do hlavy". *Protože* „politikové jako takoví" požadují „úctu k vlastnictví", „chtěli by" *tudíž* parcelaci, která byla nadto všude prosazena proto, že *nebylo respektováno* cizí vlastnictví! „Politikové jako takoví" opravdu „částečně přivodili neuvěřitelnou parcelaci". „Politikové" tedy způsobili, že ve Francii už před revolucí, tak jako dodnes v Irsku a částečně ve Walesu, existovala dávno parcelace, pokud šlo o *obdělávání* půdy, a že pro pěstování ve velkém chyběly hotové peníze i všechny ostatní podmínky. Ostatně nakolik „by chtěli" „politikové" provádět parcelaci dnes, může svatý Sancho poznat z toho, že francouzští buržoové jsou do jednoho nespokojeni s parcelací, jednak proto, že snižuje vzájemnou konkurenci dělníků, jednak z politických důvodů; dále z toho, že všichni reakcionáři do jednoho (a to se mohl Sancho dovědět už ze „Vzpomínek" starého Arndta) neviděli v parcelaci nic víc než proměnu pozemkového vlastnictví v moderní, průmyslové, znesvěcené vlastnictví, s kterým se dá počítat. Z jakých *ekonomických* důvodů musí buržoové provést tuto proměnu, jakmile se dostanou k moci — proměnu, k níž může právě tak dojít zrušením pozemkové renty převyšující zisk, jako parcelací — o tom tu našemu svatému nelze vykládat. Ani mu není možno vykládat, jak forma, v jaké se děje tato proměna, závisí na stupni, na jakém je v určité zemi průmysl, obchod, plavba atd. Výše uvedené věty o parcelaci nejsou nic víc než nabubřelý opis prostého faktu, že na různých místech, „tu a tam", existuje velká parcelace — vyjádřeno kanonisujícím způsobem mluvy našeho Sancha, způsobem, který se hodí ke všemu a k ničemu. Jinak obsahují Sanchovy předešlé věty jen fantasie německého maloměšťáka o parcelaci, která je pro něj arci tím, co je cizí, „svátostí". Srov. polit. liberalismus.

2. Výkup služebností, bída s nouzí, která se vyskytuje jen v Německu, kde k tomu vlády donutil jen pokročilejší stav sousedních zemí a finanční nesnáze, tento výkup služebností tu náš svatý pokládá za cosi, co chtějí „političtí liberálové jako takoví", aby zplodili „svobodné lidi a dobré občany". Ani zde nesahá Sanchův obzor dál než k pomořanskému zemskému sněmu a k saské poslanecké sněmovně. Tento německý výkup služebností nikdy nevedl k ně-

jakému politickému nebo ekonomickému výsledku a jako polovičaté opatření zůstal bez jakéhokoli účinku. Sancho samozřejmě zase nic neví o *historicky* důležitém výkupu služebností ve čtrnáctém a patnáctém století, který byl vyvolán počínajícím rozvojem obchodu, průmyslu a tím, že velkostatkáři potřebovali peníze. Ti lidé, kteří chtěli v Německu zrušit služebnosti, aby, jak si myslí Sancho, stvořili dobré občany a svobodné lidi, jako např. Stein a Vincke, shledali potom, že k tomu, aby zplodili „dobré občany a svobodné lidi", je nutno zase zřídit služebnosti, jak se o to právě nyní dějí pokusy ve Vestfálsku. A z toho plyne, že „respekt" i bázeň boží jsou pro všelicos užitečné.

3. K tomu, že „velcí vlastníci" „skupují" drobné pozemkové majetky, dochází podle Sancha proto, že v praxi neexistuje „respekt k vlastnictví". Dva z nejobvyklejších následků konkurence, koncentrace a lichvářské skupování, vůbec *konkurence*, která neexistuje bez koncentrace, se tu našemu Sanchovi jeví jako *porušování* občanského *vlastnictví* pohybujícího se v konkurenci. Občanské vlastnictví je porušováno už tím, že existuje. Podle Sancha nelze nic koupit, aniž bylo dotčeno vlastnictví.* Jak hluboko prohlédl svatý Sancho koncentraci pozemkového majetku, vysvítá už z toho, že v ní vidí pouze nejzjevnější akt koncentrace, pouhé „skupování". Ostatně se nelze podle Sancha dopátrat, nakolik drobní vlastníci přestávají být vlastníky tím, že se stávají nádeníky. Vždyť sám Sancho na další stránce (str. 329) vykládá velice slavnostně proti Proudhonovi, že zůstávají „vlastníky podílu na zisku z půdy, který jim ještě zbyl", totiž vlastníky mzdy. „Časem se prý v dějinách třeba shledá", že velký pozemkový majetek střídavě pohlcuje majetek drobný a drobný majetek majetek velký, dva zjevy, které pro svatého Sancha mírumilovně vyúsťují v postačující důvod, že v „praxi lidé nerespektují nic". Totéž platí o ostatních četných podobách pozemkového vlastnictví. A potom ten moudrý výrok: „Kdyby drobní vlastníci" atd.! Ve Starém zákoně jsme viděli, jak svatý Sancho podle spekulativního zvyku dává dřívějším na uváženou zkušenosti těch, kdo přišli

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* K tomuto nesmyslu dochází svatý Sancho proto, že právnický, ideologický výraz občanského vlastnictví pokládá za skutečné občanské vlastnictví a nedovede si teď vysvětlit, proč skutečnost nechce odpovídat této jeho ilusi.

po nich; nyní vidíme, jak si po způsobu politikářů naříká, že ti dřívější nejen neuvážili, co si o nich myslili ti pozdější, ale neuvažovali ani o jeho vlastním nesmyslu. Jaká to školometská „*fikanost*"! Kdyby byli teroristé uvážili, že dopomohou Napoleonovi k trůnu — kdyby angličtí baroni, kteří se sešli na Runnymede a vymohli Magnu Chartu[134], byli pomyslili, že roku 1849 budou zrušeny obilní zákony[135] — kdyby byl pomyslil Kroisos, že ho Rothschild předčí bohatstvím — kdyby byl pomyslil Alexander Veliký, že ho bude posuzovat Rotteck a že jeho říše padne do rukou Turkům — kdyby byl uvážil Themistokles, že vítězí nad Peršany v zájmu Otty Dítěte — kdyby byl pomyslil Hegel, že z něho bude tak „obecně", hrubě těžit svatý Sancho — kdyby, kdyby, kdyby! O jakýchpak „drobných vlastnících" mluví svatý Sancho podle svého domnění? O sedlácích bez vlastnictví, kteří se „drobnými vlastníky" *stali* teprve rozdělením velkého pozemkového majetku, anebo o těch, které dneska ožebračuje koncentrace? Ať už je tomu tak nebo tak, pro svatého Sancha je to prašť jako uhoď. V prvním případě se ani dost málo nevylučovali z „velkého vlastnictví", nýbrž každý se ho zmocňoval potud, pokud ho druzí nevyloučili a pokud měl jmění. Toto jmění, tato mohovitost, to bylo něco jiného než Stirnerova vychloubačná mohoucnost, bylo to jmění podmíněné docela empirickými vztahy, např. jejich vývojem i celým dosavadním vývojem občanské společnosti, místními okolnostmi a jejich větší či menší spojitostí s poměry v sousedství, velikostí pozemku, který byl vzat do držby, i počtem těch, kteří si jej přivlastňovali, vztahy v průmyslu, ve stycích, dopravními prostředky i výrobními nástroji atd. atd. To, že se z velkého pozemkového vlastnictví ani dost málo nevylučovali, plyne už z toho, že z mnoha z nich se stali dokonce velkostatkáři. Sancho se zesměšňuje dokonce i před německým obecenstvem, domnívá-li se, že tito sedláci měli tehdy přeskočit parcelaci, která ještě vůbec neexistovala a která pro ně tehdy byla jedině revoluční formou, a že se měli naráz vrhnout do jeho se sebou shodného egoismu. Nemluvě už vůbec o jeho nesmyslu, neměli ani možnost organisovat se komunisticky, protože jim chyběly všechny prostředky, jak provést první podmínku nějakého komunistického sdružení, společné hospodaření, a protože parcelace byla spíše jen jednou

z podmínek, které později vyvolaly potřebu nějakého takového sdružení. Komunistické hnutí nemůže vůbec vycházet z venkova, nýbrž vždy jen z měst.

V druhém případě, kdy svatý Sancho hovoří o ožebračených drobných vlastnících – mají tito drobní vlastníci stále ještě určitý společný zájem s velkými vlastníky pozemků vůči úplně nemajetné třídě i vůči průmyslové buržoasii. A pokud tu není tento společný zájem, chybí jim moc, aby si přivlastnili velké pozemkové vlastnictví, protože bydlí rozptýleně a celá jejich činnost i životní postavení jim znemožňují, aby se spojili, což je první podmínka takového přisvojení, a protože předpokladem takového hnutí je zase nějaké hnutí mnohem obecnější, které vůbec nezávisí na nich. – Nakonec celá Sanchova tiráda dospívá k tomu, že prý si mají pouze vyhnat z hlavy respekt k vlastnictví druhých. O tomhle ještě později uslyšíme slovíčko dvě.

Nakonec vezměme ad acta* ještě tuto jedinečnou větu: „*V praxi lidé totiž nic nerespektují*"; takže se přece jen zdá, že v „respektu" to „totiž" asi nevězí.

Pojednání č. 2: Soukromé vlastnictví, stát a právo.

„Kdyby, kdyby, kdyby!"

„Kdyby" svatý Sancho býval na chvilku odložil běžné myšlenky právníků a politiků o soukromém vlastnictví i běžné námitky proti němu, kdyby byl jen pojal toto soukromé vlastnictví v jeho empirické existenci, v jeho spojitosti s výrobními silami individuí, byla by se dočista rozplynula celá jeho šalomounská moudrost, kterou nás teď bude obveselovat. Pak „by" mu stěží mohlo ujít (ačkoli je jako Abakuk[136] capable de tout**), že soukromé vlastnictví je forma styků, nutná pro určité stupně vývoje výrobních sil, forma styků, kterou nelze svrhnout, které nelze postrádat k produkci bezprostředního materiálního života, dokud nebudou vytvořeny výrobní síly, pro které se soukromé vlastnictví stane okovy. Pak „by" ani čtenáři nemohlo ujít, že se Sancho musel zabývat materiálními vztahy, místo co by celý svět rozřeďoval v jakýsi systém theologické morálky, aby proti němu postavil nový systém morálky, která prý je

* – tj. zaznamenejme. *(Pozn. red.)*
** – všeho schopen. *(Pozn. red.)*

egoistická. „Nebylo by" mu mohlo ujít, že šlo o docela jiné věci než o „respekt" a despekt. „Kdyby, kdyby, kdyby!"

Toto „kdyby" je ostatně jen jakýsi ozvuk předtím uvedené Sanchovy věty; neboť „kdyby" Sancho býval to všechno učinil, nebyl by pak ovšem mohl napsat svoji knihu.

Tím, že Sancho docela bez váhání akceptuje ilusi politiků, právníků a ostatních ideologů, ilusi, která všechny empirické vztahy staví vzhůru nohama, a tím, že k ní ještě po německém zvyku přidává něco ze svého, *mění* se mu *soukromé vlastnictví* v *státní vlastnictví*, resp. v *právní vlastnictví*, na kterém pak může experimentálně obhajovat své výše uvedené rovnice. Podívejme se nejdříve, jak vypadá přeměna soukromého vlastnictví ve vlastnictví státní.

„O vlastnictví rozhoduje pouze moc, násilí" (o moci naopak toho času rozhoduje vlastnictví), „a protože stát ať už je to stát občanů, stát trhanů" (Stirnerův „spolek") „anebo stát lidí jediný vládne mocí, násilím, je tedy samojediným vlastníkem." (Str. 333.)

Vedle faktu německého „státu občanů" tu zase figurují Sanchovy a Bauerovy vrtochy ve stejném pořadí, kdežto historicky významné státní útvary nejsou nikde k nalezení. Sancho především proměňuje stát v jakousi osobu, v toho, kdo „vládne mocí, násilím" povýtce. Fakt, že vládnoucí třída ustavuje svoji společnou vládu ve veřejné násilí, v stát, chápe a překrucuje Sancho po způsobu německého maloměšťáka v tom smyslu, že „stát" se jako nějaká třetí síla ustavuje proti této vládnoucí třídě a že vůči ní v sobě absorbuje všechnu moc. Nyní náš autor prokáže svou víru řadou příkladů.

Jestliže je vlastnictví za vlády buržoasie, jako ve všech epochách, spjato s určitými, především ekonomickými podmínkami, závislými na stupni vývoje výrobních sil a styků, s podmínkami, kterým se nutně dostává právního i politického výrazu — pak si Sancho ve své prostomyslnosti myslí, že prý

„*stát* spojuje držbu vlastnictví" (car tel est son bon plaisir*) „s podmínkami, jako s nimi spojuje všechno, např. manželství". (Str. 335.)

Protože buržoové nedovolují státu, aby se vměšoval do jejich

* — protože se mu zachtělo. *(Pozn. red.)*

soukromých zájmů, a dávají mu jen tolik moci, kolik je zapotřebí pro jejich vlastní bezpečnost a pro zachování konkurence, protože buržoové vůbec vystupují jako občané státu jen potud, pokud to přikazují jejich soukromé poměry, myslí si Jacques le bonhomme, že vůči státu „nejsou nic".

„Stát má zájem pouze o to, aby sám byl bohat; je mu lhostejné, je-li Honza bohatý a Jíra chudý — — oba vůči němu nejsou nic." (Str. 334.)

Stejnou moudrost čerpá na str. 345 z toho, že se ve státě trpí konkurence.

Jestliže se nějaké ředitelství dráhy musí starat o akcionáře jen potud, zda zaplatí své podíly a vyberou si dividendy, usuzuje náš berlínský kantor ve své nevinnosti, že akcionáři „vůči němu nejsou nic, tak jako před Bohem jsme všichni hříšníci". Z toho, že je stát bezmocný vůči machlům soukromých vlastníků, dokazuje Sancho bezmocnost soukromých vlastníků vůči státu a svou vlastní nemohoucnost vůči oběma.

Dále. Protože buržoové organisovali obranu svého vlastnictví ve státě, a „Já" tedy nemohu vzít „tamtomu továrníkovi" jeho továrnu, leda v rámci podmínek buržoasie, tj. v rámci konkurence — proto si Jacques le bonhomme myslí:

„Stát má továrnu jako vlastnictví, továrník jen jako léno, jako držebnost." (Str. 347.)

Zrovna tak pes, který hlídá můj dům, „má" dům „jako vlastnictví" a já mám dům od psa „jako léno, jako držebnost".

Protože skryté materiální podmínky soukromého vlastnictví se často nutně dostávají do rozporu s *právnickými ilusemi* o soukromém vlastnictví, jak se ukazuje např. u vyvlastňování, usuzuje z toho Jacques le bonhomme, že

„zde zřetelně bije do očí jinak skrytý princip, že vlastníkem je jen stát, kdežto jednotlivec leníkem". (Str. 335.)

„Zřetelně tu bije do očí jen" to, že se našemu čackému občanu pod příkrovem „svátosti" ztratily z očí světské vlastnické vztahy a že si stále ještě musí z Číny vypůjčovat „žebřík do nebe", aby se „domohl" „příčky kultury", na které v civilisovaných zemích stojí dokonce i kantoři. Tak jako zde Sancho z rozporů náležejících

k *existenci* soukromého vlastnictví dělá *negaci* soukromého vlastnictví, tak si počínal, jak jsme viděli výše, s rozpory v občanské rodině.

Jestliže buržoové, vůbec všichni členové měšťácké společnosti, jsou nuceni ustavit se jako My, jako mravní osoba, jako stát, aby zabezpečili své společné zájmy, a jestliže svou kolektivní moc, takto vytvořenou, musí už kvůli dělbě práce postoupit několika málo lidem, pak se Jacques le bonhomme mylně domýšlí, že

„každý má vlastnictví v užívání jen tak dlouho, dokud v sobě nosí *Já* státu anebo je loajálním členem společnosti... Kdo je Já státu, tj. dobrým občanem neboli poddaným, ten, jakožto *takové* Já, ne jakožto Já vlastní, osobité je nerušeně nositelem léna." (Str. 334, 335.)

Takto má každý držebnost železniční akcie jen tak dlouho, dokud „v sobě nosí" „Já" ředitelství, takže je tedy možno být držitelem železniční akcie jen jako svatý.

Když si svatý Sancho tímto způsobem namluvil, že soukromé vlastnictví a vlastnictví státu jsou totožné, může potom pokračovat:

„Že stát neodnímá svévolně jednotlivci to, co má od státu, znamená jen tolik, že stát neokrádá sám sebe." (Str. 334, 335.)

Že svatý Sancho neokrádá druhé svévolně o jejich vlastnictví, znamená jen tolik, že svatý Sancho neokrádá sám sebe, vždyť přece na všechno vlastnictví „*pohlíží*" jako na své.

Nelze od nás požadovat, abychom se dále zabývali ostatními Sanchovými fantasiemi o státu a vlastnictví, např. že stát „navnaďuje" a „odměňuje" jednotlivce vlastnictvím, že snad z nějaké zvláštní potměšilosti vynašel vysoké dávky za úřední výkony, aby ožebračil občany, nejsou-li loajální, atd. atd., nelze požadovat, abychom se zabývali vůbec *maloměšťácky německou* představou o *všemohoucnosti* státu, představou, která se tu a tam vyskytuje už u starých německých právníků a která se tu roztahuje v nabubřelých tvrzeních. Svoji dostatečně prokázanou totožnost státního a soukromého vlastnictví se Sancho nakonec snaží dovodit ještě etymologickou synonymikou, přičemž však své učenosti uštědřuje rány en umbas posaderas.

„Mým soukromým vlastnictvím je jen takové vlastnictví, které Mně stát

postupuje ze *Svého* vlastnictví tím, že o ně zkrátí, *oloupí* (lat. privare) jiné příslušníky státu: je to státní vlastnictví." (Str. 339.)

S touto věcí je to náhodou zrovna obráceně. Soukromé vlastnictví v *Římě*, kterého se jedině může týkat tento etymologický vtip, bylo v příkrém protikladu k státnímu vlastnictví. Stát sice dával plebejcům soukromé vlastnictví, nezkracoval, neolupoval však „jiné" o jejich soukromé vlastnictví, nýbrž olupoval přímo tyto plebejce o jejich státní vlastnictví (ager publicus*) a o jejich politická práva, a proto *právě jim* se říkalo privati, oloupení, a ne těm fantastickým „jiným příslušníkům státu", o kterých blouzní svatý Sancho. Jacques le bonhomme se blamuje ve všech zemích, ve všech jazycích a ve všech epochách, jakmile začne hovořit o positivních faktech, o kterých „svátost" nemůže mít žádné apriorní znalosti.

Ze zoufalství nad tím, že stát pohlcuje všechno vlastnictví, utíká zpátky do svého nejzazšího „pobouřeného" sebeuvědomí, kde ho překvapuje objev, že je *literát*. Tento údiv vyjadřuje takovýmito podivuhodnými slovy:

„V protikladu k státu cítím Já stále jasněji, že Mi ještě zbývá veliká moc, moc nad Sebou samým";

to je dále rozvedeno takto:

„Ve svých myšlenkách mám Já skutečné vlastnictví, s kterým Já mohu obchodovat." (Str. 339.)

„Trhan" Stirner, „člověk pouze pomyslného bohatství", dospívá tedy k zoufalému rozhodnutí, že bude obchodovat se sraženým zkysl̀ým mlékem[137] svých myšlenek. A jakpak to asi nastrojí, prohlásí-li stát jeho myšlenky za kontraband? Slyšte:

„Já se jich vzdám" (to je arciť velmi moudré) „a vyměním je za jiné" (tj. pokud by se našel tak špatný obchodník, který by si s ním vyměnil jeho myšlenky), „a ty pak budou novým, získaným, koupeným Mým vlastnictvím." (Str. 339.)

Počestný občan nemá stání, dokud to nebude mít černé na bílém, že své vlastnictví poctivě koupil. Vida útěchu berlínského měšťáka ve všech jeho trampotách se státem a soužení s policií: „Za myšlenky se neplatí clo!"

* — obecní půda. (Viz Kapitál I, čes. vyd. 1954, str. 766, pozn. 211.) *(Pozn. čes. red.)*

Přeměna soukromého vlastnictví ve státní vlastnictví se nakonec redukuje na představu, že buržoa má majetek jen jako exemplář buržoasie jakožto rodu, kterému se souhrnně říká stát a který jednotlivcům udílí vlastnictví v léno. To je zase vzhůru nohama. V třídě buržoů, jako v každé jiné třídě, se pouze z osobních podmínek staly postupem času společné a všeobecné podmínky, za jakých mají majetek a žijí jednotliví příslušníci třídy. I když dříve mohly v Německu obíhat takovéhle politické iluse, jsou přece dnes už úplně směšné od té doby, co světový obchod dostatečně dokázal, že výdělek občanů je docela nezávislý na politice, kdežto politika úplně závisí na výdělku občanů. Již v osmnáctém století závisela politika na obchodu tolik, že když si např. francouzský stát chtěl vypůjčit, musel se za stát zaručit Holanďanům soukromník.

Že „nehodnotnost Já" čili „chudoba" je „uplatnění hodnoty" či „trvání" „státu" (str. 336), je jedna z tisíce a jedné Stirnerových rovnic, o které se tu zmiňujeme jen proto, že se při této příležitosti dozvíme několik novinek o chudobě.

„Chudoba je *nehodnotnost Já*, je to jev, kdy Já nemohu uplatnit svoji hodnotu. Proto stát a chudoba jsou totéž... Státu jde vždy o to, aby *těžil* z Já, tj. aby Mne exploatoval, vykořisťoval, využíval, i kdyby toto využití záleželo jen v tom, že Já dodávám proles* (proletariát). Stát chce, abych Já byl jeho stvůrou." (Str. 336.)

Nehledě k tomu, že se tu ukazuje, jak málo na něm závisí, aby uplatnil svoji hodnotu, ačkoli vždy a všude může uplatňovat svoji osobitost, nehledě k tomu, že podstata je tu znovu úplně oddělována od jevu přes všechna dřívější tvrzení, vychází tu zase najevo výše uvedený maloměšťácký názor našeho bonhomme, že „stát" ho chce exploatovat. Nás zajímá už jen starořímský etymologický původ slova proletariát, který je tu naivně vpašován do moderního státu. Cožpak svatý Sancho opravdu neví, že všude, kde se vyvinul moderní stát, je pro stát, tj. pro oficiální buržoy, nejnepříjemnější činností proletariátu právě to, že „dodává proles"? Co kdyby si k vlastnímu užitku přeložil do němčiny i Malthuse a ministra Duchâtela? Předtím svatý Sancho, jako německý maloměšťák, „cítil" „stále jasněji", že mu „v protikladu ke státu zbývá ještě

* — potomstvo. *(Pozn. red.)*

veliká moc", totiž dělat myšlenky navzdory státu. Kdyby byl anglickým proletářem, byl by cítil, že mu „zbyla moc" dělat děti navzdory státu.

Další jeremiáda proti státu! Další teorie pauperismu! Nejprve jakožto „Já" „tvoří" „mouku, plátno nebo železo a uhlí", čímž už napřed ruší dělbu práce. Potom se pouští do „dlouhého" „nářku", že mu za jeho práci neplatí podle její hodnoty, a dostává se nejdříve do konfliktu s těmi, kdo za práci platí. Stát pak „konejšivě" zasahuje.

„Nespokojím-li se Já s cenou, kterou za moje zboží a za mou práci stanoví" (totiž stát), „snažím-li se Já naopak určit sám cenu svého zboží, tj. snažím-li se, aby Mně zaplatili za ně, za Mne, pak se dostanu do konfliktu nejprve" (velké „nejprve" — ne se státem, nýbrž) „s odběrateli zboží." (Str. 337.)

Chce-li pak navázat „přímý vztah" k těmto odběratelům, tj. „pustit se s nimi do křížku", „zasahuje" stát, „odtrhne člověka od člověka" (ačkoli nešlo o „člověka", nýbrž o pracujícího a zaměstnavatele, anebo o toho, kdo zboží prodává, a o toho, kdo zboží kupuje, což tu Sancho plete dohromady), a to se zlým úmyslem, „aby se do toho vložil jakožto *duch*" (rozhodně duch svatý).

„S dělníky, kteří požadují vyšší mzdu, se nakládá jako se zločinci, jakmile si ji chtějí *vynutit*." (Str. 337.)

Tady máme zase jednou celou náruč nesmyslů. Pan Senior by si byl mohl ušetřit své listy o mzdě[138], kdyby byl předtím navázal „přímý vztah" se Stirnerem; zejména proto, že v tom případě by byl asi stát „neodtrhl člověka od člověka". Sancho tu uvádí stát na scénu třikrát. Nejprve stát vystupuje „konejšivě", potom stanoví ceny, nakonec se objevuje jako „duch", jako svátost. Svatý Sancho nejdříve slavně ztotožnil soukromé vlastnictví se státním vlastnictvím, a nyní o státu tvrdí, že určuje i mzdy, což svědčí o veliké důslednosti a o stejně veliké neznalosti věcí tohoto světa. Že s „dělníky, kteří si chtějí vynutit vyšší mzdu", se v Anglii, v Americe a v Belgii rozhodně nenakládá hned jako se „zločinci", nýbrž že si naopak často tuto mzdu opravdu vynutí, je rovněž fakt neznámý našemu svatému, a velmi znatelně otřásá jeho legendou o pracovní mzdě. Že dělníci, „pustí-li se do křížku" se svými zaměstnavateli, i kdyby se stát do toho vůbec „nevložil" — nezískávají tím ještě

vůbec nic, ba mnohem méně, než když se sdružují a zastavují práci, dokud totiž zůstávají dělníky a jejich protivníci kapitalisty — to je rovněž fakt, který by bylo možno pochopit i v Berlíně. Zrovna tak není třeba obšírně vykládat, že občanská, měšťácká společnost spočívající na konkurenci ani její buržoasní stát nemohou už pro celou svou materiální základnu dovolit, aby mezi občany docházelo k nějakému jinému boji než ke konkurenčnímu, a že se do toho musí vložit ne jako „duch", ale bodáky, když se lidé „pustí do křížku".

Ostatně Stirnerův nápad, že prý bohatne jen stát, bohatnou-li individua na podkladě buržoasního vlastnictví, anebo že dosud všechno soukromé vlastnictví bylo vlastnictvím státu, staví zase historický poměr vzhůru nohama. S rozvojem a akumulací občanského vlastnictví, tj. s rozvojem obchodu a průmyslu bohatla individua stále víc, kdežto stát se stále víc zadlužoval. Tento fakt se objevil už v prvních italských obchodních republikách, později se zejména vyhroceně projevoval v Holandsku od minulého století, kde na to upozorňoval už roku 1750 bursovní spekulant Pinto, a nyní se znovu objevuje v Anglii. Proto se také ukazuje, že jakmile buržoasie nashromáždí peníze, musí k ní stát chodit s prosíkem a nakonec si jej buržoasie koupí se vším všudy. To se děje v období, kdy má ještě buržoasie proti sobě jinou třídu, kdy tedy stát ještě může mezi nimi zachovávat zdání jakési samostatnosti. Stát i tehdy, když už je koupen, potřebuje stále ještě peníze, a proto zůstává závislý na buržoasii, ale přesto, vyžaduje-li to zájem buržoasie, může stále disponovat většími prostředky než jiné méně vyspělé a proto méně zadlužené státy. Ale tento osud neodvratně stihne i nejméně vyspělé státy Evropy, státy Svaté aliance[139], a buržoové si je také koupí; a to, že Stirner ztotožňuje soukromé vlastnictví s vlastnictvím státu, jim pak může být útěchou, zejména jeho vlastnímu vladaři, který se marně snaží oddálit hodinu, kdy státní moc bude začachrována „rozezleným" „občanům".

Přicházíme nyní k poměru soukromého vlastnictví a práva, kde se zase dovídáme tytéž hlouposti, jenže v jiné podobě. S totožností státního a soukromého vlastnictví nastává zdánlivě jakýsi obrat. Politické *uznání* soukromého vlastnictví v právu je prohlášeno za *základnu* soukromého vlastnictví.

„Soukromé vlastnictví žije z milosti práva. Jen právo je jeho záruka — vždyť držba není ještě vlastnictví, Mně náleží teprve tehdy, souhlasí-li s tím právo —; není to fakt, nýbrž fikce, myšlenka. To je právní vlastnictví, vlastnictví po právu, *zaručené* vlastnictví; vlastnictví Mně nenáleží skrze Mne, nýbrž — skrze *právo*." (Str. 332.)

Nesmysl o státním vlastnictví, který jsme už poznali, se touto větou dostává na úroveň ještě směšnější. Přejdeme tedy hned k Sanchově exploataci fiktivního ius utendi et abutendi*.

Na str. 332 se kromě výše uvedené pěkné sentence dozvídáme, že prý vlastnictví „je neomezená moc nad něčím, s čím mohu Já nakládat, jak se Mi zachce". „Moc" však „není něco existujícího pro sebe, nýbrž jest jedině v mocném Já, ve Mně, který mám moc". (Str. 366.) Vlastnictví tedy není „věc", není to „tento strom, nýbrž Moje moc, Moje možnost rozhodovat o něm". (Str. 366.) Sancho zná jen „věci" nebo ta svá „Já". „Moc", „oddělená od Já", osamostatnělá vůči němu, proměněná v „přízrak", tato „moc jest právo". „Tato zvěčněná moc" (pojednání o právu dědickém) „nepomíjí ani Mou smrtí, ale přenáší se čili dědí. Věci tedy skutečně nenáleží Mně, nýbrž právu. Naproti tomu to není nic jiného než zaslepenost, neboť jednotlivcova moc se stává permanentní a právem pouze tak, že jiní s ním spojí svoji moc. Blud záleží v tom, že se domnívají, že už svoji moc nemohou odvolat." (Str. 366, 367.) „Vidí-li pes, že jiný pes má v moci kost, upustí od ní jen tehdy, cítí-li se příliš slabý. Člověk však respektuje *právo* druhého na jeho kost... A jako zde, znamená vůbec být ‚*lidský*', vidíme-li ve všem něco *duchovního*, v tomto případě právo, tj. děláme-li ze všeho jakýsi přízrak a stavíme-li se k tomu jako k přízraku... Lidské je pohlížet na jednotlivé ne jako na jednotlivé, nýbrž jako na obecné." (Str. 368, 369.)

Všechno zlo tedy zase pramení z toho, že individua věří v právní pojem, který si *mají* vyhnat z hlavy. Svatý Sancho zná jen „věci" a ta svá „Já", a o tom všem, co se nehodí do těchto přihrádek, o všech vztazích zná jen abstraktní pojmy, které se mu proto také proměňují v „přízraky". „Naproti tomu" mu ovšem tu a tam svitne, že to všechno „není nic jiného než zaslepenost" a že „jednotlivcova moc" velice závisí na tom, zda jiní spojí svoji moc s jeho mocí. Ale konec konců přece všechno vyúsťuje v „blud", že „jednotlivci se *domnívají*, že už svoji moc nemohou odvolat". Železnice zase nenáleží „skutečně" akcionářům, nýbrž stanovám. Sancho hned podává přesvědčivý důkaz dědickým právem. Nevysvětluje je

* Viz pozn. na str. 76. *(Pozn. čes. red.)*

nutností akumulace a rodiny, existující dříve než právo, nýbrž *právnickou fikcí prodloužení moci* po smrti. Této právnické fikce samé se zříká zákonodárství ve všech zemích tím víc, čím více přechází feudální společnost ve společnost měšťáckou. (Srovnej např. Code Napoléon). Není tu třeba podrobně vykládat, že absolutní otcovská moc a majorát, prvotní lenní majorát i majorát pozdější, se zakládaly na velice určitých materiálních vztazích. Totéž se děje u starých národů v údobí rozkladu *obce* životem *soukromým*. (Nejlepší důkaz jsou dějiny římského dědického práva.) Sancho si vůbec nemohl vybrat nešťastnější příklad než dědické právo, které nade vše jasně ukazuje závislost práva na výrobních vztazích. Srovnej například římské a germánské dědické právo. Žádný pes ovšem nedělal z kosti fosfor, kostní moučku nebo vápno, tak jako si nikdy „nevzal do hlavy něco" o svém „právu" na nějakou kost; ani svatý Sancho si nikdy „nevzal do hlavy", že bude přemítat o tom, zda právo, jaké si lidé osobují na nějakou kost a jaké si psi neosobují, nesouvisí se způsobem, jak lidé produktivně nakládají s touto kostí a psi ne. Vůbec nám tu takový příklad ukazuje celý způsob Sanchovy kritiky a jeho neochvějnou víru v otřepané iluse. Dosavadní výrobní vztahy individuí se musí vyjádřit i jako vztahy politické a právní. (Viz výše.) V rámci dělby práce se tyto vztahy vůči individuím nutně osamostatňují. Všechny vztahy je možno v řeči vyjádřit jen jako pojmy. Že jsou tyto obecniny a pojmy pokládány za tajuplné síly, je nutný následek osamostatnění reálných vztahů, jichž jsou výrazem. Kromě tohoto smyslu, v jakém tyto obecniny chápe běžné povědomí, uplatňují a rozvíjejí je ještě zvláštním způsobem politikové a právníci, kterým dělba práce přisoudila, aby vzývali tyto pojmy, a kteří v nich a nikoli ve výrobních vztazích vidí pravou základnu všech reálných vlastnických vztahů. Svatý Sancho bez rozmýšlení adoptuje tuto ilusi, a to mu umožnilo, aby právní vlastnictví prohlásil za základnu soukromého vlastnictví a právní pojem za základnu právního vlastnictví, takže pak celou svou kritiku může omezit na to, že právní pojem prohlašuje za pouhý pojem, za přízrak. A tím je to pro svatého Sancha vyřízeno. Aby se upokojil, můžeme mu ještě říci, že počínání psů, když dva z nich najdou jednu kost, je ve všech prvotních zákonících uznáváno

za právo: vim vi repellere licere*, praví pandekty[140]; idque ius natura comparatur**, čímž se rozumí: ius quod natura omnia animalia — lidem a psům — docuit***; že však později organisované potlačení násilí násilím je „právě" právo.

Svatý Sancho, který už není k udržení, dokumentuje své učené znalosti z historie práva tím, že Proudhonovi upírá jeho „kost".

Proudhon, říká, „nám chce napovídat, že prý společnost je prvotním držitelem a jediným vlastníkem nepromlčitelného práva; vůči ní se prý tak zvaný vlastník dopustil krádeže; odejme-li nyní tomu, kdo byl doposud vlastníkem, jeho vlastnictví, nepřipravuje ho o nic, protože jen uplatňuje své nepromlčitelné právo. Tak daleko se dojde s přízrakem společnosti jakožto *morální osoby*." (Str. 330, 331.)

Stirner nám chce naopak „napovídat", na str. 340, 367, 420 a jinde, že prý my, totiž nemajetní, jsme darovali vlastníkům jejich vlastnictví z nevědomosti, zbabělosti nebo dobromyslnosti atd., a vyzývá nás, abychom si vzali zpátky svůj dar. Proudhonovo a Stirnerovo „balamucení" se liší v tom, že Proudhon se opírá o určitý historický fakt, kdežto svatý Sancho si jen něco „vzal do hlavy", aby dal věci „nový obrat". Novější výzkumy z dějin práva totiž objevily, že v Římě i u germánských, keltských a slovanských národů vycházel vývoj vlastnictví z pospolného vlastnictví či z vlastnictví kmenového a že přímé soukromé vlastnictví vznikalo všude usurpací, což svatý Sancho samozřejmě nemohl vyšťourat z hlubokého poznatku, že právní pojem je pojem. Proudhon naprosto právem uplatňoval tento fakt proti právnickým dogmatikům, a vůbec je docela oprávněně potíral jejich vlastními předpoklady. „Tak daleko se dojde s přízrakem" právního pojmu jakožto pojmu. Proudhona by bylo možno napadnout pro jeho uvedenou větu jen tehdy, kdyby byl proti soukromému vlastnictví, které překonalo tuto prvotní pospolitost, obec, obhajoval dřívější a primitivnější formu. Sancho shrnuje svoji kritiku Proudhona pyšnou otázkou:

„Pročpak se tak sentimentálně dovolávat soucitu jako nějaký okradený ubožák?" (Str. 420.)

Sentimentalita, kterou ostatně u Proudhona nikde nenajdeme,

* — násilí je možno odrazit násilím. *(Pozn. red.)*
** — a toto právo stanovila příroda. *(Pozn. red.)*
*** — právo, které příroda uložila všem živým tvorům. *(Pozn. red.)*

je dovolena jen vůči Maritornes. Sancho si opravdu myslí, že proti takovému člověku, který věří v přízraky jako Proudhon, je on, Stirner, „celý chlap". Domnívá se, že jeho nabubřelý ouřední sloh, za jaký by se musel hanbit Bedřich Vilém IV., je revoluční. „Kdo uvěří, spasen bude!"

Na str. 340 se dovídáme:

„Všechny pokusy stanovit rozumné zákony o vlastnictví vycházely z *hrudi naplněné láskou* a končily v pustém moři určení."

K tomu se hodí neméně dobrodružná věta:

„Dosavadní styk se zakládal na lásce, na ohleduplném chování, na vzájemnosti." (Str. 385.)

Svatý Sancho tu sám sebe překvapuje zarážejícím paradoxem o právu a styku. Ale když si připomeneme, že „lásku" chápe jako lásku k „člověku jako takovému", vůbec k něčemu jsoucímu o sobě a pro sebe, k nějakému obecnu, že vztah k nějakému individuu nebo k nějaké věci chápe jako vztah k podstatě, k *svátosti*, pak se toto skvělé zdání zhroutí. Z výše uvedených záhadných výroků pak zbudou jen staré nudné triviality, které nás otravují po celou „Knihu", že dvě věci, o kterých Sancho nic neví, zde totiž dosavadní právo a dosavadní styk, jsou — „svátost", a že dosud vůbec „vládly světem" jen „pojmy". Vztah k svátosti, kterému Sancho jinak říká „respekt", může být někdy obdařen i názvem „láska". (Viz „Logiku".)

Jen jeden příklad, jak svatý Sancho proměňuje zákonodárství v milostný poměr a obchodní styky v milostné pletky:

„V jedné osnově zákona pro Irsko o zápisu voličů podala vláda návrh, aby byli jako voliči připuštěni jen ti, kdo zaplatí pět liber šterlinků chudinské daně. Kdo tedy dává almužnu, získává politická práva anebo se někde jinde stane rytířem Labutího řádu."[141] (Str. 344.)

Především tu musíme podotknout, že tato „osnova zákona o zápisu voličů", která udílí „politická práva", byla osnova zákona týkajícího se městské správy čili zákona o korporacích, anebo, řečeno Sanchovi srozumitelnou formou, osnova „městského řádu", který neměl udílet „politická práva", nýbrž práva městská, volební právo pro pracovníky místních úřadů. Za druhé Sancho, který pře-

ložil MacCullocha, by měl přece vědět, co to znamená „to be assesed to the poor-rates at five pounds". Neznamená to „platit pět liber chudinské daně", nýbrž být zaznamenán v listinách o chudinské dani jako obyvatel domu, z něhož se platí roční nájem pět liber. Berlínský bonhomme neví, že chudinská daň je v Anglii a Irsku daň *místní*, která je v každém městě a každým rokem *různá*, takže by bylo zhola nemožné chtít spojovat nějaké právo s určitou daňovou položkou. Nakonec si Sancho myslí, že anglická a irská chudinská daň je nějaká „*almužna*", zatímco jen shromažďuje peníze pro otevřenou a přímou útočnou válku vládnoucí buržoasie proti proletariátu. Uhrazuje náklady donucovacích pracoven, které jsou, jak známo, prostředkem k zastrašování chudiny podle Malthusova receptu. Vidíme, jak Sancho „vychází z hrudi naplněné láskou a končí v pustém moři určení".

Mimochodem podotýkáme, že německá filosofie, protože vycházela pouze z vědomí, musela skončit v morální filosofii, kde se potom různí ti výtečníci potýkají o pravou mravnost. Feuerbach miluje člověka kvůli člověku, svatý Bruno ho miluje proto, že si to „zasluhuje" (Wig., str. 137), a svatý Sancho miluje „každého", protože se mu to líbí, s vědomím egoismu („Kniha", str. 387).

Již předtím, v prvním pojednání, jsme slyšeli, jak se drobní vlastníci půdy pro samý respekt vyloučili z velkého pozemkového vlastnictví. O tomto sebevylučování z cizího vlastnictví pro respekt se tu vůbec mluví jako o charakteru měšťáckého vlastnictví. Z tohoto charakteru si Stirner dovede vysvětlit, proč

„většina občanů nemá téměř nic, ačkoli smyslem občanství je právě to, aby byl každý vlastníkem". (Str. 348.) To „tkví v tom, že většina z nich má radost už jen z toho, že jsou vůbec majiteli, třebas mají jen několik hadrů". (Str. 349.)

Že „většina" má jen „několik hadrů", vysvětluje si Szeliga docela přirozeně tím, že se z těchto hadrů těší.

Str. 343. „Já že jsem pouze majitelem? Ne, dosud byli lidé majiteli, jistí držbou nějakého pozemku, jen tak, že nechávali i druhé, aby byli v držbě pozemku; ale teď patří *všechno* Mně. Já jsem vlastník všeho, co potřebuji a čeho se mohu zmocnit."

Tak jako předtím se drobní majitelé půdy podle Sancha vylučovali pro samý respekt z velkého vlastnictví půdy, jako se u něho

nyní vylučují drobní majitelé půdy z vlastnictví jiných drobných majitelů, tak by mohl Sancho pokračovat dále do podrobností, mohl by říci, že z respektu se obchodní vlastnictví vylučuje z vlastnictví pozemkového, vlastnictví provozní z vlastního obchodního vlastnictví atd., a tak by mohl dospět k úplně nové ekonomii na podkladě svátosti. Pak by už jen stačilo, kdyby si vyhnal z hlavy respekt, a rázem by zrušil dělbu práce i z ní vznikající utváření vlastnictví. Pro tuto novou ekonomii podává Sancho doklad na str. 128 „Knihy", kde nekupuje jehlu od shopkeepera*, nýbrž od respektu, a ne za peníze od shopkeepera, nýbrž za respekt od jehly. Ostatně Sanchem tolik osočované *dogmatické* sebevylučování každého z cizího vlastnictví je čistě právnická iluse. Za dnešního způsobu výroby a styků se o ni nikdo nestará a každý usiluje právě o to, aby všechny ostatní vyloučil z jejich vlastnictví, které zatím mají. Jak to vypadá se Sanchovým „vlastnictvím všeho", vysvítá už z toho, co dodává na doplněnou: „co Já potřebuji a čeho *se mohu zmocnit*". Týmž se zabývá blíže na str. 353: „Řeknu-li Já: Mně patří svět, *pak i to je vlastně prázdný žvást*, který má smysl jen potud, že Já nerespektuje cizí vlastnictví." Tedy pokud *nerespektování* cizího vlastnictví je *jeho vlastnictví*.

Co Sancha hněte na jeho milovaném soukromém vlastnictví, je právě ta výlučnost, bez které by bylo nesmyslem, fakt, že kromě něho jsou tu ještě jiní soukromí vlastníci. Cizí soukromé vlastnictví je totiž posvátné. Uvidíme, jak ve svém „spolku" napravuje tento zlořád. Shledáme totiž, že jeho egoistické vlastnictví, vlastnictví v neobvyklém smyslu, není nic víc než obvyklé čili občanské vlastnictví zjasněné v jeho posvěcující obrazotvornosti.

Zakončeme příslovím Šalomounovým: „Dospějí-li lidé k tomu, že ztratí respekt k vlastnictví, bude mít vlastnictví každý... pak [i v této věci znásobí *spolky* prostředky jednotlivce a zajistí jeho popírané vlastnictví." (Str. 342.)]**

[Pojednání 3: O konkurenci v obvyklém a neobvyklém smyslu.] Pisatel těchto řádků se jednou zrána odebral náležitě oděn k panu ministru Eichhornovi:

* — kramáře. *(Pozn. red.)*
** Zde chybějí v rukopise čtyři stránky. *(Pozn. red.)*

„Protože s továrníkem to nejde" (pan ministr financí mu totiž nedal ani místo ani peníze, aby si vystavěl vlastní továrnu, a pan ministr spravedlnosti mu rovněž nedovolil, aby vzal továrnu továrníkovi — viz výše občanské vlastnictví), „chci konkurovat s tamtím profesorem práva; je to budižkničemu, a já, protože vím stokrát víc než on, mu odvedu všechny posluchače." — „Zdalipak jsi studoval a promoval, příteli?" — „Ne, ale co na tom? Moje znalosti úplně stačí, abych mohl vyučovat v tomto oboru." — „Lituji, ale zde není konkurence volná. Proti tvé osobě nejsou námitky, ale chybí tu věc, doktorský diplom. A já, stát, požaduji ten diplom." — „Tohle je tedy svoboda konkurence," vzdychl ai pisatel těchto řádků, „stát, *Můj pán*, mi teprve dává možnost konkurence." Načež se zkormoucen vrátil do svého příbytku. (Str. 347.)

Ve vyspělých zemích by se mu nepřihodilo, aby se musel ptát státu o dovolení, smí-li konkurovat s nějakým profesorem práv. Obrátí-li se však na stát jako na *zaměstnavatele* a požaduje služné, tj. pracovní mzdu, postaví-li se tedy sám do poměru konkurence, pak ovšem po všech jeho známých pojednáních o soukromém vlastnictví a o těch, kterým se říkalo privati, o pospolném vlastnictví, o proletariátu, o lettres patentes*, o státu a statu atd. se nelze domnívat, že bude „šťastným uchazečem". Po jeho dosavadních výkonech ho stát může zaměstnat leda jako kostelníka (custos) „svátosti" na některé doméně v Zadních Pomořanech.

Pro zasmání tu můžeme „vložit jako episodu" veliký Sanchův objev, že mezi „*chudými*" a „*bohatými*" neexistuje „jiný rozdíl" — „než rozdíl mezi lidmi *s mohovitostí* a *bez mohovitosti*." (Str. 354.)

Vrhněme se teď zase do „pustého moře" Stirnerových „určení" o konkurenci:

„S konkurencí je *méně*" (ó, „méně"!) „spojen záměr udělat věc co nejlépe, jako spíše záměr jiný, udělat ji co nejvýnosněji, nejprospěšněji. Proto lidé studují kvůli nějakému úřadu (chlebařské studium), studují, aby uměli poklonkovat a lichotit, aby byli obratní a aby se vyznali v obchodech, pracují naoko. Zatímco tedy zdánlivě jde o *dobrý výkon*, hledí se ve skutečnosti jen na dobrý obchod a na to, aby se vydělaly peníze. Někdo by byl sice nerad censorem, ale chce být povýšen... bojí se, že ho přeloží nebo dokonce zbaví úřadu." (Str. 354, 355.)

Jen ať náš bonhomme někde vyšťárá příručku ekonomie, kde by třeba i jen teoretikové tvrdili, že v konkurenci jde o „dobrý výkon" nebo o to, „aby se věc udělala co nejlépe", a ne o to, „aby

* — lettres patentes — otevřené dopisy — výnosy francouzských králů k výkladu, potvrzení a aplikaci zákonů. *(Pozn. red.)*

se udělala co nejvýnosněji". Může se ostatně v každé takové knize dočíst, že nejvyspělejší konkurence, jako např. v Anglii, „dělá" ovšem v rámci soukromého vlastnictví „věc co nejlépe". Drobné obchodní a průmyslové podvody bují jen v poměrech omezené konkurence, mezi Číňany, Němci a Židy, vůbec mezi podomními obchodníky a drobnými kramaříčky. Ale náš svatý se nezmiňuje ani o podomním obchodě; zná jen konkurenci úřednických čekatelů a referendářů, dokazuje tu, že je dokonalý kr. prus. subalterní úředníček. Byl by mohl zrovna tak uvést jako příklad konkurence, že se dvořané za všech dob ucházeli o přízeň svého vladaře, ale to by bylo příliš vzdálené jeho maloměšťáckému obzoru.

Po těchto ohromných dobrodružstvích s úřednickými čekateli, účetními pro výplatu služného a registrátory podstupuje svatý Sancho veliké dobrodružství s proslulým koněm jménem Dřevočep, o kterém prorok Cervantes předem vyprávěl v Novém zákoně v kapitole jedenačtyřicáté. Sancho si totiž sedá na koně vysoké ekonomie a určuje minimum pracovní mzdy s pomocí „svátosti". Projevuje tu ovšem zase jednou svoji vrozenou bojácnost a zpočátku se zdráhá vsednout na létajícího oře, který ho ponese do oblastí, „kde se tvoří kroupy a vločky sněhové, kde se rodí hromy a blesky", vysoko nad oblaky. Ale „vévoda", tj. „stát", mu dodává odvahy, a když už se statečnější a zkušenější Szeliga-Don Quijote vyhoupl do sedla, vyleze za ním náš čacký Sancho koni na zadek. A když pak Szeligova ruka otočila čepem na hlavě koně, vznesl se tento vysoko do povětří a všechny dámy, zejména Maritornes, volaly za nimi: „Provázej tě se sebou shodný egoismus, chrabrý rytíři a ještě neohroženější zbrojnoši, a kéž se vám podaří zbavit nás přízraku Malambrunova, přízraku ‚svátosti'. Jen se nenahýbej, udatný Sancho, ať nespadneš, sic by se ti vedlo jako Faetonovi, který chtěl řídit sluneční vůz!"

„Předpokládáme-li" (kolísá už hypotheticky), „že tak jako *pořádek* patří k *podstatě* státu, tkví v jeho *povaze podřaděnost*, subordinace" (příjemná modulace mezi „podstatou" a „povahou" — „kozami", které Sancho pozoruje na svém letu), „*pak* vidíme, že z těch, kdo jsou podřízeni" (správně má být asi nadřízeni) „anebo privilegováni, jsou ti odstrčení *nuceni platit nepoměrně víc* a jsou nepoměrně *zkracováni*." (Str. 357.)

„Předpokládáme-li... pak vidíme." Správně má být: pak předpokládáme. Předpokládáme-li, že ve státě existují „nadřízení" a „podřízení", pak rovněž „předpokládáme", že ti první jsou vůči druhým „privilegováni". Ale slohovou krásu této věty i náhlé uznávání „podstaty" a „povahy" nějaké věci přičteme bojácnosti a zmatení našeho bázlivě se kymácejícího Sancha za jeho vzduchoplavby i prskavkám, které mu zapálili pod nosem. Ani se nedivíme, že si svatý Sancho následky konkurence nevysvětluje konkurencí, nýbrž byrokracií, a že tu zase líčí věc tak, jako by stát určoval pracovní mzdu.*

Sancho nebere v úvahu, že ustavičné kolísání pracovní mzdy je výsměchem celé jeho krásné teorii a že, kdyby se blíže zabýval průmyslovými poměry, setkal by se jistě s případy, kdy dělníci „zkracují" továrníka a „nutí" ho, aby „platil nepoměrně víc", kdyby tyto právnické a morální výrazy nepozbyly v rámci konkurence jakéhokoli smyslu.

Jak prostomyslně a maloměšťácky se v jedinečné Sanchově lebce zrcadlí vztahy obsáhající celý svět, jak je ve svém školometském chápání nucen abstrahovat si ze všech těchto vztahů mravní naučení a vyvracet je mravními postuláty, je opět zřetelně vidět z toho, v jakých trpasličích rozměrech se mu jeví konkurence. Musíme toto znamenité místo sdělit in extenso**, „aby nic nepřišlo nazmar".

„Co se týče konkurence, abychom se k ní ještě jednou vrátili, pak trvá právě tím, že ne všichni se zasazují o *svou věc* a ne všichni se o ní *dohodnou*. Chléb např. potřebují všichni obyvatelé města, proto by se snadno mohli domluvit, že zřídí veřejnou pekárnu. Místo toho ponechávají pekařům, kteří mezi sebou konkurují, aby dodávali, co se spotřebuje. Zrovna tak ponechávají dodávku masa řezníkům, dodávku vína obchodníkům s vínem atd... Nestarám-li se *Já* o *Svou* věc, musím vzít *zavděk* tím, co se Mi druzí *uráčí* poskytnout. Mít chleba je Moje věc, Moje přání a touha, a přece to lidé ponechávají pekařům a nanejvýš doufají, že získají nějakou výhodu, když budou pekaři mezi sebou zápolit, pachtit se o přednost,

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Zase tu nepomýšlí na to, že „zkracování" a „předražování" dělníků spočívá v nynějším světě na jejich nemajetnosti a že tato nemajetnost je v přímém rozporu s ujišťováním, které Sancho podkládá liberálním buržoům, kteří tvrdí, že parcelací pozemkového majetku dají každému vlastnictví.

** — obšírně, úplně. *(Pozn. red.)*

soupeřit, zkrátka konkurovat, což nebylo možno očekávat od cechovních mistrů, kterým *úplně a výhradně* patřilo oprávnění, aby pekli." (Str. 365.)

Pro našeho maloměšťáka je příznačné, že tu doporučuje svým spolušosákům vzhledem ke konkurenci takové zařízení, jako je veřejná pekárna — zařízení, které za cechovního zřízení, namnoze existovalo a bylo poraženo lacinějším výrobním způsobem konkurence, místní zařízení, které se mohlo udržet jen v omezených poměrech a muselo nutně zaniknout s příchodem konkurence, která odstranila lokální omezenost. Sancho se z konkurence nepoučil ani o tom, že „spotřeba", např. chleba, je každý den jiná, že rozhodně nezávisí na něm, bude-li ještě zítra chléb „jeho věcí" anebo znamená-li jeho potřeba pro druhé ještě nějakou věc, a že v rámci konkurence určují cenu chleba výrobní náklady, a ne to, co se uráčí pekařům. Ignoruje všechny vztahy, které vytvořila teprve konkurence, zrušení lokální omezenosti, zřízení komunikací, rozvinutou dělbu práce, světové styky, proletariát, strojovou výrobu atd., a ohlíží se žalostně zpátky na středověké šosáctví. O konkurenci ví tolik, že to znamená „zápolení, pachtění o přednost a soupeření"; že mimoto souvisí s dělbou práce, s poměrem poptávky a nabídky atd., o to se nestará.* Že ovšem buržoové všude, kde to vyžadoval jejich zájem (a to dovedou posoudit lépe než svatý Sancho), se pokaždé „dohodli", pokud jim to bylo možné v rámci konkurence a soukromého vlastnictví, ukazují akciové společnosti, které začaly vznikat se vzestupem námořního obchodu a manufaktury a uchvátily všechna jim dostupná odvětví průmyslu a obchodu. Takové „dohody", které mj. vedly k dobytí celé říše ve Východní Indii, jsou ovšem malicherné vzhledem k dobře míněné fantasii nějaké veřejné pekárny, která by si zasluhovala, aby o ní referovala „Vossische Zeitung". — Co se týče proletářů, vznikli,

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Byli by se mohli už napřed „dorozumět". Že teprve konkurence umožňuje vůbec nějaké „dorozumění" (máme-li tu použít tohoto slova patřícího do morálky), že o nějakém Sanchově „dorozumění" všech se v důsledku protikladných třídních zájmů vůbec nedá mluvit, o to se náš mudrc pramálo stará. Tihle němečtí filosofové pokládají vůbec svoji vlastní malou lokální mizerii za světodějnou, domýšlejíce se, že při nejobsáhlejších historických vztazích chyběla jen jejich moudrost, aby se věc vyřídila „dorozuměním" a aby se všechno uvedlo do pořádku. Jak daleko se dojde s takovými fantasiemi, vidíme na našem Sanchovi.

alespoň ve své moderní podobě, teprve z konkurence a zřídili už mnohde společná zařízení, která však pokaždé zanikla, protože nemohla konkurovat se „zápolícími" soukromými pekaři, řezníky atd. a protože proletáři se často v důsledku dělby práce rozcházejí i mezi sebou ve svých zájmech, takže mezi nimi není možná jiná „dohoda" než dohoda politická, namířená proti celému nynějšímu stavu. Kde vývoj konkurence umožňuje proletářům, aby se „dohodli", tam se „dohodnou" o docela jiných věcech, než jsou veřejné pekárny.* Nedostatek „dohody", který tu Sancho zjišťuje mezi konkurujícími individui, je v úplném souhlase i nesouhlase s jeho dalším výkladem o konkurenci, kterým nás obdařil v komentáři, Wigand, str. 173.

„Konkurence byla zavedena proto, že byla pokládána za spásu pro všechny, lidé se o ní *shodli*, zkusili to s ní *společně*... ve věci konkurence *souhlasili* všichni asi tak, jako když všichni lovci do jednoho třeba dojdou k náhledu, že jejich účelům prospěje, když se rozptýlí po lese a budou lovit ‚každý zvlášť'... Teď ovšem vychází najevo... že při konkurenci... nedosáhne každý svého zisku."

„Vychází tu najevo", že Sancho ví o lovu zrovna tolik co o konkurenci. Nemluví o naháňce ani o štvanici, nýbrž o lovu v neobvyklém smyslu. Nezbývá mu už nic jiného, než aby podle výše uvedených zásad napsal nové dějiny průmyslu a obchodu a vytvořil „spolek" pro nějaký takový neobvyklý lov.

Docela v týchž tichých, prostosrdečných kolejích ve stylu vesnických novin se vyslovuje o postoji konkurence k mravním vztahům.

„Co člověk jako takový" (!) „nemůže obhájit z tělesných statků, to mu smíme vzít: toť smysl konkurence, svobody živností. Co nemůže obhájit ze statků duchovních, propadá nám rovněž. Ale *posvěcené* statky jsou nedotknutelné. Kým posvěcené a zaručené?... Člověkem anebo pojmem, pojmem věci." Jako takové posvěcené statky uvádí „život", „svobodu osoby", „náboženství", „čest", „cit pro slušnost", „stud" atd. (Str. 325.)

Všechny tyto „posvěcené statky" „nesmí" sice Stirner ve vy-

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* „Oni" prý se mají „dorozumět" o veřejné pekárně. Že tito „oni", tito „všichni" jsou v každé epoše a za různých poměrů zase jen různá individua s různými zájmy, to se ovšem našeho Sancha vůbec netýká. Individua veškerých dosavadních dějin se vůbec pokaždé dopustila chyby, že si hned předem neosvojila tuhle velemoudrou „chytrost", s jakou o nich naši němečtí filosofové dodatečně klábosí.

spělých zemích vzít „člověku jako takovému", ale „smí" je přesto vzít skutečným lidem, ovšem přes konkurenci a v rámci jejích podmínek. Velký převrat společnosti vyvolaný konkurencí, převrat, který vztahy buržoů mezi sebou i k proletářům proměnil v čistě peněžní vztahy, který ze všech výše uvedených „posvěcených statků" udělal věc, s kterou se obchoduje, a proletářům rozvrátil všechny původní, přirozené a dochované vztahy, např. vztahy rodinné a politické, i s celou jejich ideologickou nadstavbou — tato obrovská revoluce ovšem nevyšla z Německa; Německo v ní hrálo jen pasivní úlohu, nechalo si vzít své posvěcené statky a nedostalo za ně ani běžnou cenu. Proto náš německý maloměšťák zná jen licoměrné ujišťování buržoů o mravních mezích konkurence buržoů, kteří denně pošlapávají „posvěcené statky" proletářů, jejich „čest", „stud", „svobodu osoby", a odpírají jim dokonce i vyučování náboženství. Tyto předstírané „mravní meze" pokládá náš maloměšťák za pravý „smysl" konkurence, a pro její smysl neexistuje její skutečnost.

Sancho shrnuje výsledky svých výzkumů o konkurenci v této větě:

„Cožpak je svobodná taková konkurence, kterou stát, tento vládce podle občanského principu, tísní množstvím překážek?" (Str. 347.)

Sanchův „občanský princip", podle kterého dělá všude ze „státu" „vládce" a překážky konkurence, vznikající ze způsobu výroby a obecných styků, pokládá za překážky, kterými „stát" „tísní" konkurenci, tento princip se tu ještě jednou projevuje s náležitým „pobouřením".

Svatý Sancho zaslechl „v poslední době" „z Francie" zvonit o všelijakých novinkách (srov. Wigand, str. 190), a mimo jiné o zvěcnění osob v konkurenci a o rozdílu mezi konkurencí a soupeřením. Ale „ubohý Berlíňan" „z *klouposti* pokazil ty pěkné věci". (Wig. tamtéž, kde se z něho ozývá jeho zlé svědomí.) „Tak např. říká" na str. 346 „Knihy":

„Cožpak je svobodná konkurence opravdu svobodná? Ptám se: je to opravdu konkurence, totiž konkurence *osob*, za jakou se vydává, protože na tomto titulu zakládá své právo?"

Paní konkurence se za něco vydává, protože na tomto titulu

zakládá své právo (totiž ne ona, ale několik právníků, politiků a blouznivých maloměšťáků, kteří se plouží až docela vzadu v jejím průvodu). Touto alegorií začíná Sancho přistřihovat ty „pěkné věci" „z Francie" pro berlínský poledník. Necháváme stranou už svrchu odbytou absurdní představu, že „stát nemá, co by namítal proti Mé osobě", a tak mi dovoluje konkurovat, ale nedává mi „věc" (str. 347), a přejdeme hned k jeho důkazu, že konkurence není vůbec konkurence osob.

„Konkurují však opravdu *osoby*? Ne, zase *jen věci*! Především peníze, atd.; v soupeření vždy jeden zůstane pozadu za druhým. Jenže je rozdíl v tom, zda je možno získat chybějící prostředky *osobní silou* anebo je dostat jen z milosti, jen jako dar, a to tím, že např. chudší musí bohatšímu přiznat, tj. darovat jeho bohatství." (Str. 348.)

Jeho teorii darování „mu darujeme" (Wig., str. 190). Jen ať se podívá namátkou do nějaké právnické příručky na kapitolu „Smlouva" a dozví se, zda takový „dar", který „musí darovat", je ještě dar. Takovým způsobem nám Stirner „daruje" naši kritiku jeho knihy, protože nám ji „musí přiznat, tj. darovat".

Pro Sancha neexistuje fakt, že ze dvou konkurentů, jejichž „věci" jsou stejné, přivádí jeden toho druhého na mizinu. Zrovna tak pro něj neexistuje, že dělníci mezi sebou konkurují, ačkoli nemají žádné „věci" (v Stirnerově smyslu). Tím, že ruší vzájemnou konkurenci dělníků, vyplňuje jedno z nejzbožnějších přání našich „pravých socialistů", jichž nejvřelejší dík ho nemine. „Jen věci" konkurují, ne „osoby". – Jen zbraně bojují, ne lidé, kteří s nimi zacházejí a kteří se s nimi naučili zacházet. Ti jsou tu jen k tomu, aby se do nich střílelo. – Tak se konkurenční boj obráží v hlavách maloměšťáckých školometů, kteří se vůči moderním bursovním baronům a bavlnovým králům* utěšují vědomím, že jim chybí jen „věc", aby proti nim uplatnili svoji „osobní sílu". Tato omezená představa je ještě víc k smíchu, všimneme-li si blíže těch „věcí", místo abychom se omezovali na to nejobecnější a nejpopulárnější, např. „peníze" (které však nejsou tak populární, jak se zdá). Mezi tyto „věci" patří mj. to, že konkurent žije v určité zemi a v určitém městě, kde má tytéž výhody jako jeho konkurenti, kteří tu byli

* – v originále: „Cotton-Lords". *(Pozn. čes. red.)*

před ním; že vztah mezi městem a vesnicí dosáhl pokročilého stupně vývoje; že konkurent konkuruje v určité příznivé zeměpisné, geologické a hydrografické poloze; že jako výrobce hedvábí vyrábí v Lyonu, jako výrobce bavlny v Manchesteru anebo že v dřívějším údobí jako rejdař provozoval svůj obchod v Holandsku; že dělba práce dosáhla v jeho výrobním odvětví i v ostatních, na něm naprosto nezávislých odvětvích výroby vysokého rozvoje, že komunikace mu zajišťují stejně levnou přepravu jako jeho konkurentům, že už tu nachází dovedné dělníky a vycvičené dozorce. Všechny tyto „věci", kterých je zapotřebí k tomu, aby konkuroval, vůbec schopnost konkurovat na *světovém trhu* (který Sancho nezná a nesmí znát kvůli své teorii státu a svým veřejným pekárnám, který však pohříchu určuje konkurenci i schopnost konkurence), tyto věci nemůže získat ani „osobní silou", ani nemůže „připustit", aby je dostal „darem" z „milosti" „státu" (srov. str. 348). Pruský stát, který se pokusil „darovat" to všechno „Seehandlung"[142], ho o tom může nejlépe poučit. Sancho se tu osvědčuje jako filosof kr. prus. námořního obchodu, neboť tu zeširoka glosuje ilusi pruského státu, že je všemohoucí, a ilusi námořního obchodu, že je schopen konkurovat. Ostatně konkurence začala arciť jako „konkurence osob" „osobními prostředky". Osvobození nevolníků, první podmínka konkurence, první akumulace „věcí", to byly „osobní" akty. Chce-li tedy Sancho na místo konkurence věcí dosadit konkurenci osob, znamená to, že se chce vrátit k počátku konkurence, a to v mylném domnění, že svou dobrou vůlí a svým vědomím neobvyklého egoisty může dát vývoji konkurence jiný směr.

Tento veliký muž, kterému nic není svaté a který se neohlíží na „povahu věci" a „pojem vztahu", musí přesto nakonec prohlásit, že „povaha" rozdílu mezi osobním a věcným a „pojem vztahu" těchto dvou kvalit jsou posvátné, a tím se musí zříci toho, aby se k nim stavěl jako „stvořitel". Jenže tento pro něj posvátný rozdíl, jak jej Sancho vymezuje v odstavci, který jsme citovali, je možno zrušit, aniž se dopustíme „nejneslýchanějšího znesvěcení". Především sám Sancho ruší tento rozdíl tím, že líčí věc tak, jako by se věcné prostředky získávaly osobní silou, a tak proměňuje osobní sílu ve věcnou moc. Může pak klidně druhým vytýčit mravní

postulát, aby se k němu stavěli osobně. Zrovna tak by byli mohli Mexičané požadovat od Španělů, aby je nestříleli puškami, nýbrž aby se do nich pustili pěstmi, anebo, řečeno se svatým Sanchem, aby se s nimi „chytli do křížku", tak aby se u nich chovali „osobně". — Jestliže někdo s pomocí dobré výživy, pečlivé výchovy a tělesného cviku dosáhne dokonalé tělesné síly a obratnosti, kdežto jiný, který dostával hubenou a nezdravou stravu, což oslabilo jeho zažívání, o kterého v dětství nikdo nedbal a který se musel nadměrně namáhat, nemohl nikdy získat „věci" k tomu, aby mu narostly svaly, natož aby je trvale ovládal, pak „osobní síla" prvního je vzhledem k tomu druhému síla čistě věcná. Nezískal pro sebe „chybějící prostředky osobní silou", nýbrž naopak, za svou „osobní sílu" vděčí věcným prostředkům, které měl k disposici. — Ostatně proměna osobních prostředků ve věcné a věcných v osobní je jen jedna stránka konkurence, kterou od ní vůbec nelze oddělit. Požadavek, že by se mělo konkurovat osobními a ne věcnými prostředky, znamená konec konců mravní postulát, že konkurence a vztahy, které ji podmiňují, *mají* mít jiné účinky, než jaké nevyhnutelně vyvolávají.

Ještě jednou, ale tentokrát naposled, shrňme filosofii konkurence.

„Konkurence stůně zlořádem, že ne každý má k disposici prostředky, aby mohl konkurovat, protože tyto prostředky nevznikají z *osobnosti*, nýbrž z *nahodilosti*. Většina je bez prostředků, a proto" (ó, proto!) „bez statků." (Str. 349.)

Připomněli jsme mu už, že v konkurenci je i osobnost nahodilostí a nahodilost je osobností. „Prostředky" ke konkurenci, které nezávisí na osobnosti, jsou podmínky, za jakých samy osoby vyrábějí a stýkají se mezi sebou, podmínky, které v rámci konkurence vystupují vůči osobám jako nezávislá síla, jako prostředky, které jsou pro osoby nahodilé. Osvobození lidí od těchto sil se podle Sancha dosáhne tím, že si lidé vyženou z hlavy *představy* o těchto silách anebo spíše filosofické a náboženské zkomoleniny těchto představ, ať už etymologickou synonymikou („Vermögen" a „vermögen"), mravními postuláty (např. každý buď všemohoucím Já) nebo opičími posunky a dobrosrdečně pitvorným chvástáním vůči „svátosti".

Už dříve jsme slyšeli nářek, že prý v nynější měšťácké společnosti, zejména vinou státu, nemůže „Já" uplatnit svoji hodnotu, id est nemůže dát působit svým „mohoucnostem". Nyní se ještě dovídáme, že „osobitost" mu nedává prostředky k tomu, aby mohl konkurovat, že „jeho moc" není žádná moc a že zůstává „bez statků", třebaže každý předmět, „protože je *jeho* předmětem, je také jeho *vlastnictvím*". Dementi se sebou shodného egoismu je úplné. Ale všechny tyto „zlořády" konkurence zmizí, jakmile „Kniha" vejde do obecného povědomí. Než to nastane, setrvá Sancho u svého obchodu s myšlenkami, jenže se přitom nezmůže na nějaký „dobrý výkon", ani „neudělá věc co nejlépe".*

II. Vzpoura

Kritikou společnosti je skončena kritika starého, svatého světa. S pomocí *vzpoury* přeskočíme do nového, egoistického světa.

Co je vůbec vzpoura, viděli jsme už v Logice: odepření respektu k svátosti. Jenže tady ještě mimoto nabývá zvláštní praktické povahy.

Revoluce = svatá vzpoura, svaté rozhořčení.
Vzpoura = egoistická čili světská revoluce.
Revoluce = převrat poměrů.
Vzpoura = převrat Já.
Revoluce = politický čili sociální čin.
Vzpoura = Můj egoistický čin.
Revoluce = zvrat toho, co nyní trvá.
Vzpoura = trvání zvratu.

Etc. etc. str. 422 atd. Způsob, jak dosud lidé převraceli svět, který tu byl před nimi, bylo ovšem také nutno prohlásit za svatý a bylo třeba uplatňovat proti němu „osobitý" způsob zvratu světa, který tu je.

Revoluce „záleží v převratu nyní trvajícího stavu čili statu, státu neboli společnosti, je to tudíž *politický* čili *sociální* čin". Vzpoura „sice nevyhnutelně vyvolává přeměnu poměrů, ale nevychází z ní, nýbrž z *nespokojenosti lidí se sebou*".

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Navzdory Sanchovi se tu přece jen uplatňuje rozdíl mezi podstatou a jevem.

„Je to pozdvižení jednotlivců, *vzestup*, bez ohledu na zařízení, která z toho vzejdou. Revoluce usilovala o nová *zařízení*: vzpoura vede k tomu, abychom se už *nedali* nijak zařizovat, zařazovat, nýbrž abychom se sami zařídili. Není to boj proti tomu, co tu nyní jest, protože podaří-li se, zhroutí se to, co tu jest, samo sebou, vzpoura je jen vymanění Já z toho, co tu jest. Jestliže Já opustím to, co tu jest, pak je to mrtvé a počíná se rozkládat. Protože pak Já neusiluji o svržení něčeho, co tu jest, nýbrž snažím se, abych se nad to povznesl, není Můj záměr a čin politický či sociální, nýbrž je to čin a záměr *egoistický*, protože směřuje jedině ke Mně a k Mé osobitosti." (Str. 421, 422.)

Les beaux esprits se rencontrent.* Naplnilo se, co zvěstoval hlas volajícího na poušti. Bezbožný Jan Křtitel „Stirner" našel v „Dr. Kuhlmannovi z Holštýna" svého svatého Mesiáše. Slyšte:

„Neměli byste bořit a ničit, co vám stojí v cestě, ale obejít to a opustit. A jestliže jste to obešli a opustili, samo sebou to přestane, neboť už to nenachází potravu." („Das Reich des Geistes etc." [„Říše ducha"], Ženeva 1845, str. 116.)

Revoluce a Stirnerova vzpoura se neliší, jak se Stirner domnívá, tím, že jedna je čin politický či sociální, druhá čin egoistický, nýbrž tím, že ta první je čin a druhá ne. Nesmyslnost celého jeho protikladu se hned ukazuje v tom, že mluví o „Revoluci", o jakési morální osobě, která musí bojovat s tím, „co tu jest povýtce", s jakousi druhou morální osobou. Kdyby byl svatý Sancho probral různé *skutečné* revoluce a revoluční pokusy, byl by snad i v nich našel ty formy, které nejasně tušil, když zplodil svoji ideologickou „vzpouru"; např. u Korsičanů, Irů, ruských nevolníků a vůbec u necivilisovaných národů. Kdyby si byl dále všímal skutečných, v každé revoluci „jsoucích" individuí a jejich vztahů, místo aby se spokojil s čistým Já a s tím, „co tu jest povýtce", tj. se substancí (fráze, k jejímuž svržení není zapotřebí revoluce, nýbrž jen takového potulného rytíře, jako je svatý Bruno), pak by snad byl došel k poznání, že každá revoluce a její výsledky byly podmíněny těmito vztahy, potřebami, a že „politický či sociální čin" rozhodně nebyl v rozporu s egoistickým „činem".

Jak hluboce svatý Sancho pochopil „revoluci", ukazuje se ve výroku: „Vzpoura sice vyvolává přeměnu poměrů, ale nevychází z ní." Toto, řečeno v antithesi, implikuje, že revoluce vychází „z přeměny poměrů", tj. že revoluce vychází z revoluce. Naproti

* Šlechetní duchové se setkávají. *(Pozn. red.)*

tomu vzpoura „vychází" „z nespokojenosti lidí se sebou". Tato „nespokojenost se sebou" se znamenitě hodí k dřívějším frázím o osobitosti a o „se sebou shodném egoistovi", který vždy může jít „svou vlastní, osobitou cestou", který se stále na sobě dočkává radosti a každým okamžikem je tím, čím může být. Nespokojenost se sebou je buďto nespokojenost se sebou v rámci určitého stavu, kterým je podmíněna celá osobnost, např. nespokojenost se sebou jakožto dělníkem — anebo mravní nespokojenost. V prvním případě tedy zároveň a hlavně nespokojenost s existujícími vztahy; v druhém případě ideologický výraz těchto vztahů samých, který je rozhodně nepřekonává, nýbrž úplně k nim patří. První případ, jak si Sancho myslí, vede k revoluci; pro vzpouru tedy zbývá jen druhý případ, *mravní* nespokojenost se sebou. „To, co nyní jest", je, jak víme, „svátost"; „nespokojenost se sebou" se tedy redukuje na mravní nespokojenost se sebou jakožto svatým, tj. věřícím ve svátost, v to, co tu nyní jest. Jen malkontentnímu školometovi mohlo napadnout, aby své mudrování o revoluci a vzpouře zakládal na spokojenosti a nespokojenosti, na náladách, které úplně náleží do maloměšťáckého ovzduší, z kterého, jak ustavičně vidíme, čerpá svatý Sancho svou inspiraci.

Víme už, jaký má asi smysl „vystoupit z toho, co tu jest". Odedávna existuje mylná domněnka, že stát se sám sebou zhroutí, jakmile z něho vystoupí všichni jeho příslušníci, a že peníze přestanou platit, když všichni pracující do jednoho je odmítnou přijímat. Již v hypothetické formě této věty se projevuje fantastičnost a nemohoucnost zbožného přání. Odedávna existuje iluse, že závisí jen na dobré vůli lidí, aby změnili existující vztahy, a že existující vztahy jsou ideje. Změna vědomí, oddělena od vztahů, jak ji provádějí filosofové jako povolání, tj. jako *obchod*, je sama produkt existujících vztahů a jejich součást. Toto pomyslné povznesení nad svět je ideologický výraz nemohoucnosti filosofů vůči světu. Jejich ideologické chvástání usvědčuje denodenně ze lži praxe.

Sancho se vůbec „nebouřil" proti své zmatenosti, když psal tyto řádky. Na jedné straně má „přeměnu poměrů" a na druhé straně „lidi", a tyto dvě strany jsou úplně odděleny jedna od druhé. Sancho ani zdaleka nepomýšlí na to, že „poměry" byly odjakživa

poměry těchto lidí a že je nikdy nelze přeměnit, nepřemění-li se lidé, a je-li už tomu tak, nezmocní-li se jich „nespokojenost" „se sebou" v starých poměrech. Myslí si, že zasazuje revoluci smrtící ránu, tvrdí-li, že revoluce usiluje o nová zařízení, kdežto vzpoura prý vede k tomu, abychom se už nedali zařizovat, nýbrž abychom se zařídili sami. Ale už v tom, že „my" „se" zařizujeme, už v tom, že vzbouřenci jsme „my", tkví to, že jednotlivec přes všechnu Sanchovu „nevoli" musí „připustit", abychom ho „zařídili" „my", a že se tedy revoluce a vzpoura liší jen v tom, že při revoluci se o tomhle ví, kdežto při vzpouře si lidé dělají iluse. Potom Sancho stanoví jen hypotheticky, zda se vzpoura „*podaří*" nebo ne. Nelze se dopátrat, jak to, že se *ne*má „podařit", a ještě méně, jak se má podařit, protože každý ze vzbouřenců jde jen svou vlastní, osobitou cestou; ledaže by do toho zasáhly světské vztahy, které by vzbouřencům ukázaly nutnost *společného* činu, takového činu, který by byl činem „politickým či sociálním", ať už by vycházel či nevycházel z egoistických pohnutek. Další „ničemné rozlišování", které se zase zakládá na zmatenosti, provádí Sancho mezi „svržením" toho, co tu je, a „povznesením" nad toto jsoucí, ačkoli přece tím, že to svrhne, se nad to povznáší, a tím, že se nad to povznese, to svrhuje, byť jen potud, pokud je to s ním spjato svým trváním. Ostatně ani „svržením" povýtce, ani „povznesením" povýtce se nic neříká; že se k povznesení dochází i v revoluci, může Sancho dovodit z toho, že ono „levons-nous!"[143] bylo známým heslem ve francouzské revoluci.

„Revoluce přikazuje" (!) „vytvářet *zařízení*, vzpoura vyžaduje *vzpřímit se čili vztyčit se*. Revoluční hlavy přemítaly, jakou zvolit *ústavu*, a celé revoluční období uvádějí do varu boje o ústavu a otázky ústavy, tak jako sociální talenty osvědčovaly na společenských zařízeních (falanstery apod.) nesmírnou vynalézavost. Vzbouřenec se snaží, aby byl napříště *bez ústavy*." (Str. 422.)

Že francouzská revoluce měla za následek určitá zařízení, je fakt; že vzpoura [Empörung] pochází od vzhůru [empor], je také fakt; rovněž je fakt, že v revoluci a po ní se bojovalo o ústavy; stejně i to, že byly koncipovány různé sociální systémy; neméně i to, že Proudhon mluvil o anarchii. Z těchto pěti faktů si Sancho splichtil svoji výše uvedenou větu.

Z faktu, že francouzská revoluce vedla k „zařízením", usuzuje Sancho, že Revoluce to prý „přikazuje". Z toho, že politická revoluce byla politickou revolucí, ve které sociální převrat nabyl zároveň oficiálního výrazu v bojích o ústavu, soudí Sancho, věren svému zprostředkovateli v oboru dějin, že se snad v této revoluci hádali o nejlepší ústavu. K tomuto objevu připojuje s pomocí slůvek „tak jako" zmínku o sociálních systémech. V údobí buržoasie se lidé zabývali otázkami ústavy, „tak jako" byly vytvořeny v poslední době různé sociální systémy. Toť souvislost svrchu uvedené věty.

Že dosavadní revoluce musely v rámci dělby práce vést k novým politickým zařízením, vyplývá z toho, co bylo řečeno výše proti Feuerbachovi; rovněž z toho vyplývá, že komunistická revoluce, která zruší dělbu práce, odstraní nakonec politická zařízení; a konečně z toho vyplývá i to, že se komunistická revoluce nebude řídit „společenskými zařízeními vynalézavých sociálních talentů", nýbrž výrobními silami.

Ale „vzbouřenec se snaží, aby byl napříště bez ústavy"! On, který se „zrodil svoboden", který je hned od začátku od všeho oproštěn, snaží se v soudný den oprostit od ústavy.

Ještě je třeba poznamenat, že ke vzniku Sanchovy „vzpoury" přispěly všelijaké dřívější iluse našeho prostoduchého svatého. Tak mj. víra, že individua, která dělají nějakou revoluci, drží pohromadě nějaký ideový svazek a že jejich „pozdvižení" se snad omezuje na to, „pozvednout" na svůj štít nějaký nový pojem, utkvělou myšlenku, strašidlo, přízrak — svátost. Podle Sancha si tento ideový svazek vyženou z hlavy, a tím se z nich v jeho představě stane nespořádaná spřež, která se může už jen „vzbouřit". Mimoto slyšel, že konkurence je válka všech proti všem, a tato věta, smísena s jeho znesvěcenou revolucí, je hlavní činitel jeho „vzpoury".

„Když tak uvažuji, co bych uvedl pro větší jasnost jako přirovnání, napadá mne mimo nadání založení křesťanství." (Str. 423.) Dovídáme se tu, že „Kristus nebyl revolucionář, nýbrž *vzbouřenec*, který *se* postavil zpříma. Proto mu také šlo *jedině* o takové věty: ‚Buďte opatrní jako hadové.'" (Tamtéž.)

Aby to souhlasilo se Sanchovým „očekáváním" a „jedině", nesmí existovat druhá polovina právě citovaného místa z bible (Mat. 10, 16): „a sprostní jako holubice". Kristus tu musí podruhé

vystupovat jako historická osoba, aby hrál touž úlohu jako předtím Mongolové a černoši. Zase není jasné, má-li Kristus objasnit vzpouru anebo vzpoura Krista. Křesťansko-germánská lehkověrnost našeho svatého je zhuštěna ve větě, že Kristus „podkopal životní zdroje celého pohanského světa, s nimiž tehdejší stát bez*toho*" (čti: bez *něho*) „musel zvadnout". (Str. 424.) Zvadlý kvítečku katedrový! Viz výše „staří". Konec konců credo ut intelligam* čili abych Já našel „přirovnání pro větší jasnost".

Na nesčíslných příkladech jsme viděli, jak našemu svatému všude napadají jen příklady z písma *svatého*, a to na takových místech, kde je to „mimo nadání" jen pro čtenáře. „Mimo nadání" mu to zase napadá dokonce i v komentáři, kde Sancho na str. 154 vkládá „židovským recensentům" ve starém Jeruzalémě do úst tento výrok proti křesťanské definici „Bůh láska jest": „Tady vidíte, že to je pohanský bůh, kterého křesťané zvěstují; neboť je-li bůh láska, pak je to bůh Amor, bůh lásky!" „Mimo nadání" je však Nový zákon psán řecky, a křesťanská „definice" zní: ὁ θεὸς αγάπη ἐστίν**, 1. Janova epištola 4,16; kdežto „bůh Amor, bůh lásky", se jmenuje Ἔρως. Sancho tedy bude muset ještě podat vysvětlení, jak „židovští recensenti" dokázali proměnit ἀγάπη*** v ἔρως†.

Na tomto místě komentáře je totiž Kristus, rovněž „pro větší jasnost", přirovnán k Sanchovi; přitom je ovšem třeba přiznat, že se jeden druhému nápadně podobají, že oba jsou „tělnaté bytosti" a že alespoň veselý dědic věří v jejich obapolnou existenci resp. jedinečnost. K tomu, že Sancho je novodobý Kristus, k této jeho „utkvělé myšlence" „směřuje" už celá jeho konstrukce dějin.

Filosofie vzpoury, která nám tu byla právě přednesena v nedochůdných antithesích a omšelých květnatých frázích, není konec konců nic než nabubřelá apologie hospodářství těch, kteří se dostali nahoru, parvenuů (parvenu, povýšenec, vzestouplý, vzbouřenec). Každý vzbouřenec má proti sobě při svém „egoistickém činu" nějaký určitý existující stav, nad který se usiluje povznést, bez ohledu na všeobecné vztahy. Snaží se oprostit od existujícího jen

* — věřím, abych rozuměl. *(Pozn. red.)*
** Bůh láska jest. *(Pozn. red.)*
*** — láska (křesťanská, obětovná). *(Pozn. red.)*
† — láska (pohlavní). *(Pozn. red.)*

potud, pokud jej nějak svazuje, jinak si je naopak snaží přisvojit. Tkadlec, který se „povznese" na továrníka, zbavuje se tím svého stavu a opouští jej; jinak svět zůstává takový, jaký byl, a náš „zdárný" vzbouřenec klade jen ostatním licoměrný mravní požadavek, aby se stali také parvenu jako on.* Tak se všechny Stirnerovy bojovné rodomontády rozplývají v mravní vývody z Gellertových bajek a v spekulativní interpretace měšťácké mizerie.

Viděli jsme dosud, že vzpoura je všechno možné, jen ne čin. Na str. 342 se dovídáme, že „takové počínání, kdy někdo vztáhne po něčem ruku, není hodno opovržení, nýbrž svědčí o *ryzím činu se sebou shodného egoisty*". To má asi znamenat: egoistů shodných *mezi sebou*, protože jinak takové vztažení ruky znamená vlastně jen necivilisované „počínání" zlodějů anebo civilisované počínání buržoů, a v prvním případě se nezdaří, kdežto v druhém případě to není „vzpoura". Poznamenejme, že se sebou shodnému egoistovi, který nic nečiní, tu odpovídá „*ryzí*" čin, takový čin, jaký ovšem bylo možno jedině očekávat od tak nečinného individua.

Mimochodem se dovídáme, co vytvořilo luzu, a můžeme už předem vědět, že je to zase nějaké „ustanovení" a víra v toto ustanovení, ve svátost, která tu pro změnu vystupuje jako vědomí hříchu:

„Jen to, že vztáhnout ruku je *hřích*, zločin, jen toto ustanovení vytváří luzu... vinu má *jedině* staré vědomí hříchu." (Str. 342.)

Víra, že vědomí je vším vinno, je jeho ustanovení, které z něho dělá vzbouřence a z luzy hříšníka.

Proti tomuto vědomí hříchu podněcuje egoista sebe, resp. luzu, aby vztáhl, resp. vztáhla ruku:

„Nechť si Já řeknu: kam až sahá Moje moc, to je Moje vlastnictví a přičtu si jako vlastnictví všechno, u čeho Se pokládám za dost silného, abych toho dosáhl atd." (Str. 340.)

Svatý Sancho si tedy říká, že si chce něco říci, vyzývá se, aby měl, co má, a svůj skutečný vztah vyslovuje jako vztah moci, násilí, což je parafráze, která je vůbec tajemstvím všeho jeho holedbání.

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Je stará morálka maloměšťáka, že je to na světě nejlíp zařízeno, když se každý pro sebe snaží dotáhnout to co nejdál a jinak se nestará, co se ve světě děje.

(Viz Logiku.) On, který je každým okamžikem tím, čím může být, který tedy také má, co může mít, rozlišuje potom mezi svým realisovaným, skutečným vlastnictvím, kterého užívá na účet svého kapitálu, a svým možným vlastnictvím, svým nerealisovaným „pocitem síly", které si připisuje k dobru na účet zisku a ztráty. Příspěvek k účetnictví o vlastnictví v neobvyklém smyslu.

Co má znamenat to slavnostní „říkání", prozrazuje Sancho na místě, které jsme už uváděli:

„*Řekne-li si Já*... pak i to je vlastně prázdný žvást."

Pokračuje v tom dále:

„Egoismus" říká „nemajetné luze", aby ji „vyhladil": „Vztáhni ruku a vezmi si, co potřebuješ!" (Str. 341.)

Jak „prázdný" je tento „žvást", je vidět hned z dalšího příkladu.

„V bankéřově jmění nevidím Já vůbec nic cizího, stejně jako Napoleon nepokládal za nic cizího země králů: My" („Já" se zčistajasna proměňuje v „My") „se vůbec *neostýcháme* je *dobýt*, a opatříme si i prostředky, abychom to učinili. Zbavíme je tedy *ducha cizoty*, kterého jsme se strachovali." (Str. 369.)

Jak málo Sancho „zbavuje" bankéřovo jmění „ducha cizoty", dokazuje vzápětí svým laskavým návrhem luze, aby si je „dobyla" tím, že po něm sáhne. „Ať po něm sáhne a uvidí, co mu zůstane v ruce!" Ne bankéřovo jmění, nýbrž papír k nepotřebě, „mrtvola" tohoto jmění, která už není jměním, „jako mrtvý pes už není pes". Bankéřovo jmění je jměním pouze v rámci existujících vztahů ve výrobě a stycích, a může být „vydobyto" jen v rámci podmínek těchto vztahů a prostředky, které jim odpovídají. A kdyby se snad Sancho obrátil k jinému jmění, pak by musel shledat, že to není o nic lepší. Takže „ryzí čin se sebou shodného egoisty" znamená nakonec krajně nekalé nedorozumění. „Tak daleko se dojde se strašidlem" svátosti.

Když si Sancho řekl, co si chtěl říci, vkládá pak do úst vzbouřené luzy slova, která jí napověděl. Zhotovil totiž pro případ vzpoury prohlášení i s návodem k použití, které má být vyvěšeno ve všech vesnických krčmách a rozdáváno po venkově. Zasloužilo by, aby bylo uveřejněno v „Der hinkende Bote"[144] a v Zemském

kalendáři vévodství nassavského. Zatím se Sanchovy tendances incediaires* omezují na venkov, na propagandu mezi čeledíny a děvečkami, s vyloučením měst, což je nový důkaz, jak velice „zbavil" velký průmysl „ducha cizoty". Zatím tu uveďme co nejzevrubněji tento důležitý dokument, který nesmí přijít nazmar, abychom „svým podílem přispěli k rozšíření zasloužené slávy". (Wig., str. 191.)

Prohlášení je na str. 358 a násl. a začíná takto:

„Čímpak je zajištěno vaše vlastnictví, privilegovaní?... Tím, že vám do něho zatím nezasahujeme, tudíž *Naší* ochranou... Tím, že na nás pášete *násilí*."

Nejdříve tím, že nezasahujeme, tj. tím, že *sami na sobě* pášeme násilí, potom tím, že *na nás* pášete násilí. Cela va à merveille.** Dále.

„Chcete-li náš respekt, pak si ho *kupte* za cenu, která se nám zamlouvá... Chceme jen *přiměřené ceny*."

Nejdříve chtějí „vzbouřenci" začachrovat svůj respekt za „cenu", která se jim „zamlouvá", potom dělají z „přiměřenosti cen" kriterium ceny. Nejdříve svévolná cena, pak cena určená nezávisle na zvůli obchodními zákony, výrobními náklady a poměrem poptávky a nabídky.

„Ponecháme vám vaše vlastnictví, vyvážíte-li patřičně, že vám je necháme... Budete křičet cosi o násilí, až My se do toho pustíme... bez násilí je nedostaneme" (totiž ústřice privilegovaných)... „Nechceme vám vzít nic, vůbec nic."

Nejdříve vám to „ponecháme", pak vám to vezmeme a musíme použít „násilí", a nakonec vám přece jen radši nic nevezmeme. Ponecháme vám to, upustíte-li od toho sami; ale v jasné chvilce, jediné, kterou máme, uznáváme ovšem, že „ponechat" tu znamená „pustit se do toho" a použít „násilí", ale přesto se nám nakonec nedá vytknout, že vám něco „bereme". A na tom také zůstane.

„Plahočíme se dvanáct hodin v potu tváře, a vy nám za to dáváte několik grošů. Vezměte si tedy i za svou práci *rovný* díl... Kdepak *rovnost*!"

„Vzbouření" čeledíni se osvědčují jako opravdová Stirnerova „stvoření".

* — buřičské snahy. *(Pozn. red.)*
** Jde to překrásně. *(Pozn. red.)*

„Nechce se vám do toho? Myslíte si, že naše práce je vrchovatě zaplacena takovou mzdou, kdežto ta vaše stojí za mzdu mnoha tisíc. Kdybyste však tolik nepřeceňovali svoji práci a dovolili, abychom svou práci zhodnotili lépe, pak, kdyby bylo třeba, bychom jistě dokázali i důležitější práci, než dokážete vy za mnoho tisíc tolarů, a kdybyste dostávali jen takovou mzdu jako my, brzy byste si popílili, abyste dostali víc. Vykonáte-li něco, co pokládáme za desetkrát a stokrát cennější než svou vlastní práci, vida" (vida, zbožný a věrný sluho!), „pak byste za ni také dostali stokrát víc; my si naopak myslíme, že pro vás také zhotovíme věci, za které nám zaplatíte vyšší cenu, než je obvyklá denní mzda."

Nejdřív vzbouřenci naříkají, že se jim za jejich práci platí příliš málo. Nakonec ale slibují, že teprve za vyšší denní mzdu dodají práci, kterou je třeba hodnotit „výše, než je obvyklá denní mzda". Potom si myslí, že vykonají neobyčejné věci, jen až dostanou lepší mzdu, zatímco současně očekávají od kapitalisty neobyčejné výkony teprve pak, až bude jeho „mzda" stlačena na úroveň jejich mzdy. Nakonec, když už dokázali ten dovedný ekonomický kousek, jak proměnit zisk, tuto nutnou formu kapitálu, bez níž by i s kapitalistou zahynuli — jak proměnit zisk v pracovní mzdu, provádějí zázrak, že zaplatí „stokrát víc" „než za svoji vlastní práci", tj. stokrát víc, než si vydělají. „Toť smysl" předchozí věty, jestli Stirner „míní to, co říká". Dopustil-li se však jen slohové chyby, chtěl-li věc vylíčit tak, že vzbouřenci jako celek nabízejí stokrát víc, než kolik vydělá *každý z nich*, pak podle něho nabízejí kapitalistovi jen to, co už dnes každý kapitalista má. Že kapitalistova práce spolu s jeho kapitálem má desetkrát resp. stokrát větší hodnotu než práce pouhého jednotlivého dělníka, je jasné. Sancho tedy v tomto případě, jako vždy, nechává všecko při starém.

„Však my se už spolu vypořádáme, jen až se dohodneme, že už nikdo nepotřebuje *darovat* něco druhému. Potom půjdeme třeba i my tak daleko, že i mrzákům a starcům a nemocným zaplatíme přiměřenou cenu za to, aby nám neumírali z hladu a nouze, neboť chceme-li, aby žili, sluší se také, abychom si *vykoupili* splnění své vůle. Pravím *vykoupili*, nemám tedy na mysli nějakou ubohou *almužnu*."

Tato sentimentální episoda o mrzácích atd. má dokázat, že Sanchovi vzbouření čeledíni se už „pozvedli" na takovou výši buržoasního vědomí, kdy nechtějí nic darovat, ani nechtějí, aby dostávali dary, a kdy si myslí, že v určitém vztahu je zaručena

důstojnost i zájem obou stran, jakmile se takový vztah promění v koupi.

Po tomto hřímavém provolání lidu, který se podle Sanchova domnění bouří, následuje návod k použití v podobě rozmluvy mezi statkářem a jeho čeledíny, přičemž pán si tentokrát počíná jako Szeliga a čeledíni jako Stirner. V tomto návodu k použití jsou anglické stávky a francouzská sdružení dělníků konstruovány a priori po berlínsku.

Mluvčí čeledínů. „Co máš?"

Statkář. „Mám statek o rozloze tisíc jiter."

Mluvčí. „A já jsem tvůj čeledín a napříště budu pracovat na tvých polích jedině za tolar denní mzdy."

Statkář. „Zjednám si tedy jiného."

Mluvčí. „Takového nenajdeš, protože my čeledíni už to jinak dělat nebudeme, a přihlásí-li se nějaký čeledín, který by vzal méně, ať se má před námi na pozoru. Tu je děvečka, a ta teď také žádá tolik, a za menší mzdu už žádnou nenajdeš."

Statkář. „Vida, pak teda musím zahynout!"

Čeledíni sborem. „Ne tak zhurta! Tolik jako my si jistě vyděláš. A kdyby ne, pak ti přenecháme tolik, abys měl k živobytí tolik jako my. — Kdepak rovnost!"

Statkář. „Jsem však zvyklý žít lépe!"

Čeledíni. „Nemáme nic proti tomu, ale nic nám po tom není; umíš-li si našetřit víc, budsi. Máme snad jít do služby za menší mzdu, aby sis mohl žít v blahobytu?"

Statkář. „Ale vždyť vy, lidé nevzdělaní, nepotřebujete tolik!"

Čeledíni. „Nu, budeme brát o něco víc, abychom si mohli zaopatřit vzdělání, jaké asi potřebujeme."

Statkář. „Ale když takhle ožebračíte boháče, kdo by potom ještě podporoval umění a vědy?"

Čeledíni. „Inu, množství to musí dokázat; složíme se, to vynese pěknou sumičku, vždyť vy boháči dnes beztak kupujete jen ty nejnicotnější knihy a plačtivé obrazy madon nebo pár hbitých nohou tanečnice."

Statkář. „Ó, zlopověstná rovnosti!"

Čeledíni. „Ne, ne, staroušku milý, kdepak rovnost. Chceme jen, aby se na nás pohlíželo podle toho, jakou máme cenu, a máte-li větší cenu, prosím, pak se na vás také podle toho bude pohlížet. Chceme jen *přiměřené ceny* a domníváme se, že ukážeme, že jsme hodni ceny, kterou nám budete platit."

V závěru tohoto mistrného dramatického výtvoru přiznává Sancho, že ovšem bude „zapotřebí" „jednomyslnosti čeledínů",

Nedovídáme se, jak se této jednomyslnosti dosáhne. Dovídáme se to, že čeledíni nemají v úmyslu nějak změnit nynější poměry ve výrobě a ve stycích, nýbrž že pouze chtějí na statkáři vynutit tolik, o kolik utrácí víc než oni. Že tento rozdíl ve výdajích, kdyby se rozdělil mezi masu proletářů, vynesl by každému z nich jen maličkost a ani dost málo by nezlepšil jeho postavení, o to se náš laskavý bonhomme nestará. K jakému stupni zemědělství patří tito hrdinní čeledíni, ukazuje se hned po skončení dramatu, kde se proměňují v „podomky". Žijí tedy za patriarchátu, kde je dělba práce ještě velmi málo vyspělá, kde ostatně celé to spiknutí by muselo „dosáhnout svého posledního záměru" tím, že by statkář odvedl mluvčího do stodoly a tam by mu jich několik vysázel, kdežto v civilisovanějších zemích skoncuje kapitalista takovou věc tím, že na nějakou dobu zastaví práci a nechá dělníky „trochu vyvětrat". Jak prakticky tu vůbec Sancho postupuje v celém rozvržení svého uměleckého díla, jak se drží v mezích pravděpodobnosti, vysvítá, necháme-li stranou podivný nápad, že čeledíni dokázali provést turnout*, zejména ze sdružení „děveček". A jaká to prostosrdečnost, když si myslí, že ceny obilí na světovém trhu se budou řídit mzdovými požadavky těchto čeledínů ze Zadních Pomořan, místo poměrem poptávky a nabídky! Opravdu ohromujícím účinkem působí nenadálý exkurs čeledínů o literatuře, o poslední výstavě obrazů a o tanečnici, která je právě ve flóru, nenadálý i po nečekané statkářově otázce týkající se umění a vědy. Lidi to docela sblíží, když se dostanou k tomuto literárnímu námětu, a dokonce i statkář, který je v úzkých, zapomene na chvíli, že by mohl přijít na mizinu, a dokazuje, jaké je jeho dévoûment** umění a vědám. Nakonec ho také vzbouřenci ujistí, jací jsou dobráci, a prohlásí mu na uklidněnou, že je nevede zlořečený zájem, ani podvratné snahy, nýbrž jen ryze mravní pohnutky. Chtějí jen přiměřené ceny, a na svou čest a svědomí slibují, že ukáží, že jsou hodni vyšší ceny. Účelem celé té věci je jen to, aby se každému zajistilo, co mu náleží, poctivý a spravedlivý výdělek, „poctivě nabytý požitek". Nebylo samozřejmě možno požadovat, aby naši dobráci znali fakt, že tato cena

* – zastavení práce, stávka. *(Pozn. red.)*
** – oddanost, obětavost. *(Pozn. red.)*

závisí na situaci trhu práce, a ne na mravním pobouření několika literárně vzdělaných čeledínů.

Tihle vzbouřenci ze Zadních Pomořan jsou tak skromní, že přes svou „jednomyslnost", která jim dává sílu k docela jiným věcem, chtějí zůstat nyní i nadále služebníky a „tolar denní mzdy" je vrchol jejich vroucích tužeb. V důsledku toho také nezpovídají statkáře, kterého mají v moci, ale statkář zpovídá čeledíny.

„Bezpečná odvaha" a „rázné sebevědomí podomka" je vyjádřeno i v „bezpečné" a „rázné" řeči, kterou pronáší se svými druhy. „Asi — inu — množství to *musí* dokázat — pěkná sumička — staroušku milý — buďsi." Už předtím se pravilo v prohlášení: „kdyby bylo třeba, jistě — vida — *myslíme si*, že zhotovíme — ovšem — snad, třebas atd.". Člověk by si myslel, že i čeledíni vsedli na proslulého koně Dřevočepa.*

Celá hřmotná „vzpoura" našeho Sancha se tedy nakonec redukuje na jakýsi turnout, ale turnout v neobvyklém smyslu, totiž turnout poberlínštěný. Zatímco skutečné turnouty tvoří v civilisovaných zemích jen podřadnější část dělnického hnutí, protože všeobecnější vzájemný styk dělníků vede k jiným formám hnutí, pokouší se Sancho vypodobnit maloměšťácky zpitvořený turnout jako poslední a nejvyšší formu světodějného boje.

Vlny vzpoury nás teď vrhají na pobřeží země zaslíbené, oplývající mlékem a strdím, kde každý pravý Izraelita sedí pod svým fíkovníkem a kde nastalo millennium „shody".

III. Spolek

U vzpoury jsme nejdříve sestavili Sanchovy vychloubačné řeči a potom jsme sledovali praktický postup „ryzího činu se sebou shodného egoisty". U „spolku" budeme postupovat opačně; nejprve prozkoumáme positivní instituce a pak je srovnáme s ilusemi našeho svatého o těchto institucích.

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Ve Francii se vyrábí poměrně víc než v Zadních Pomořanech. Podle Michela Chevaliera připadne ve Francii, rozdělí-li se celá roční výroba rovnoměrně na všechny obyvatele, 97 franků na hlavu, což je pro jednu rodinu...

1. Pozemkové vlastnictví

„Nechceme-li už nadále ponechat pozemkovým vlastníkům jejich půdu, chceme-li *si* ji naopak přivlastnit, pak se k tomuto cíli spojme, vytvořme ***spolek***, société" (společnost), „*která se učiní vlastníkem*: poštěstí-li se nám to, pak tamti přestanou být pozemkovými vlastníky." „Půda" se pak stane „vlastnictvím dobyvatelů... A tito jednotlivci jako jednolitá masa nebudou s půdou nakládat o nic méně svévolně než ojedinělý jednotlivec či tak zvaný propriétaire*. I takto tedy nadále trvá *vlastnictví*, a to i *‚výlučné'*, neboť *lidstvo*, tato veliká společnost, vyloučí *jednotlivce* ze svého vlastnictví, dá mu možná jen kousek tohoto vlastnictví do pachtu, za mzdu... Tak to také zůstane a tak to bude i nadále. To, na čem se chtějí *podílet všichni*, bude odňato takovému jednotlivci, který to chce mít sám pro sebe, udělá se z toho *společný majetek*. Na takovémto *společném majetku* se pak každý účastní svým *podílem*, a tento podíl je jeho vlastnictvím. Vždyť i za našich starých vztahů je dům, který patří pěti dědicům, jejich společný majetek; pětina výnosu je však vlastnictvím každého z nich." (Str. 329, 330.)

Když se naši udatní vzbouřenci sdružili ve spolek, ve společnost, a v této podobě si vydobyli kousek půdy, „učiní *se*" pak tato „société", tato právnická osoba, „*vlastníkem*". A aby to snad náhodou nebylo nesprávně pochopeno, říká se hned nato, že „tato společnost *vyloučí* jednotlivce z vlastnictví, dá mu snad jen kousek tohoto vlastnictví do pachtu, za mzdu". Takovýmto způsobem si svatý Sancho osvojuje pro sebe i svůj „spolek" svoji představu o komunismu. Čtenář se upamatuje, že Sancho ve své nevědomosti vytýkal komunistům, že prý chtějí ze společnosti udělat nejvyššího vlastníka, který jednotlivci udílí v léno jeho „jmění".

Dále jakýsi „podíl na společném majetku", na který Sancho dělá laskominy svým bojovníkům. Později na jednom místě říká týž Sancho rovněž proti komunistům: „Ať už jmění patří celku, který mi z něho přidělí určitou část, anebo jednotlivým majitelům, znamená to pro mne stejný nátlak, protože ani v jednom případě nemohu o tomto jmění rozhodovat" (a proto mu také jeho „jednolitá masa" „odnímá" to, co mu nechce přiznat jako jeho výhradní majetek, a tak mu citelně dává najevo moc vůle celku).

Za třetí se tu zase shledáváme s „výlučností", kterou tak často vytýkal měšťáckému vlastnictví, takže „mu vlastně nepatří ani ten

* — majitel (pozemku). *(Pozn. red.)*

ubohý bod, na kterém se točí". Má naopak jen právo a moc posedávat na tom bodu jako ubohý a utlačený sedlák robotník.

Za čtvrté si tu Sancho přisvojuje lenní soustavu kterou k své velké zlosti objevil ve všech dosud existujících a navrhovaných společenských formách. Výbojná „společnost" si počíná přibližně jako „spolky", svazy polodivokých Germánů, které dobývaly římské provincie a zřizovaly tam primitivní lenní soustavu velmi ještě poznamenanou starým kmenovým zřízením. Jeho „společnost" prý dává každému jednotlivci kousek půdy „za mzdu". Ovšem na stupni, na jakém je Sancho a Germáni šestého století, se lenní soustava [Lehnswesen] ještě velmi shoduje se „mzdovou" soustavou [„Lohn"wesen].

Rozumí se ostatně, že kmenové vlastnictví, které tu Sancho zase oživuje, by se zakrátko muselo proměnit v nynější vztahy. Sancho to sám tuší, neboť volá: „Tak to také *zůstane* a" (pěkné „a"!) „tak se to také *stane*", a nakonec svým velkým příkladem o domu, který patří pěti dědicům, dokazuje, že vůbec nemá v úmyslu dojít k něčemu, co by přesahovalo naše staré vztahy. Účelem celého jeho plánu organisace pozemkového vlastnictví je jen to, abychom se historickou oklikou dostali zpátky k maloměšťáckému dědičnému nájmu a k rodinnému vlastnictví německých říšských měst.

Z našich starých, tj. nyní existujících vztahů si Sancho osvojil jen právnický nesmysl, že jednotlivci či propriétaires nakládají „svévolně" s pozemkovým vlastnictvím. Ve „spolku" má „společnost" pokračovat v této domnělé „zvůli". Pro „spolek" je natolik lhostejné, co se děje s půdou, že „společnost" dá „možná" jednotlivcům do pachtu pozemky, možná také ne. To je všechno úplně lhostejné. — Sancho ovšem nemůže vědět, že určitou organisací zemědělství je dána určitá forma činnosti, podřízenost určitému stupni dělby práce. Ale kdokoli jiný chápe, že drobní robotní sedláci, které tu Sancho navrhuje, jsou stěží schopni, aby se „každý z nich stal všemohoucím Já", a že jejich vlastnictví ubohého pozemku se stěží hodí k tomu tolik velebenému „vlastnictví všeho". Ve skutečném světě závisí styky individuí na způsobu, jak tato individua vyrábějí, a proto Sanchovo „možná" zvrátí možná celý jeho spolek. Ale „možná" nebo spíše nepochybně tu už vychází

najevo opravdový Sanchův názor na styk ve spolku, totiž názor, že egoistický styk se zakládá na svátosti.

Sancho se tu vytasil s prvním „zařízením" svého budoucího spolku. Vzbouřenci, kteří se snažili „oprostit se od ústavy", „zařizují se sami" tím, že si „volí" „ústavu" pozemkového vlastnictví. Vidíme, že Sancho měl pravdu, když neočekával nic skvělého od nových „institucí". Zároveň však vidíme, že mezi „sociálními talenty" zaujímá vysokou hodnost a že „na společenských zařízeních osvědčuje nesmírnou vynalézavost".

2. *Organisace práce*

„Organisace práce se týká jen takových prací, které za nás mohou konat druzí, např. porážení dobytka, obdělávání půdy atd.; ty ostatní zůstávají egoistické, protože např. nikdo nemůže místo tebe vytvořit tvé hudební skladby, nemůže provést tvé malířské nápady atd. Raffaelovy práce nemůže nikdo nahradit. Takové práce, které byly uvedeny na druhém místě, jsou práce jedince, které dokáže vykonat jen tento jedinec, kdežto ty první si zasluhují, aby se jim říkalo *lidské*" (na str. 356 jsou ztotožňovány s „*obecně prospěšnými*"), „protože to, co je na nich osobité, má nepatrnou důležitost a skoro *každého člověka* je v tom možno vycvičit." (Str. 355.)

„Bude tedy vždy užitečné, abychom se shodli o lidských pracích, tak aby nezabíraly, jako za konkurence, všechen náš čas a všechnu naši námahu... Ale pro koho má být získán čas? K čemu člověk potřebuje více času, než je třeba, aby osvěžil své vyčerpané pracovní síly? Tady komunismus mlčí. K čemu? Aby se radoval ze sebe jakožto Jedince, když už jako člověk vykonal, co vykonat měl." (Str. 356, 357.)

„Prací mohu vykonávat úřední funkce takového presidenta, ministra atd.; tyto úřady vyžadují jen všeobecné vzdělání, totiž takové, které je všeobecně dosažitelné... Ale i když každý může zastávat tyto úřady, pak přesto teprve jedinečná jednotlivcova síla, jedině jemu vlastní, dává těmto funkcím takříkajíc život a význam. Že svůj úřad nevede jako obyčejný člověk, nýbrž vkládá do něho dovednost, mohoucnost své jedinečnosti, to ještě nedostává zaplaceno, pokud vůbec dostává zaplaceno jen jako úředník nebo ministr. Jestliže vám tím vyhověl a chcete-li si udržet tuto jedincovu sílu, za kterou byste mu měli být vděčni, pak mu nebudete moci platit jako pouhému člověku, který vykonává jen to, co je lidské, nýbrž jako někomu, kdo vytváří jedinečné." (Str. 362, 363.)

„Dokážeš-li potěšit tisíce, budou tě za to tisíce odměňovat, vždyť by bylo v tvé moci, abys toho nechal, a proto si tvůj čin musí vykoupit." (Str. 351.)

„Na mou jedinečnost nelze stanovit žádnou všeobecnou sazbu, jako za to, co konám jako člověk. Jen za lidskou činnost je možno určit nějakou sazbu.

Za lidské práce tedy beze všeho stanovte všeobecnou sazbu, ale svou jedinečnost nepřipravujte o zásluhu." (Str. 363.)

Za příklad organisace práce ve spolku je na str. 365 uvedena veřejná pekárna, o které se tu už mluvilo. Tato veřejná zařízení musí být učiněné zázraky za stavu výše předpokládané parcelace po způsobu Vandalů.

Za prvé má být lidská práce organisována a tím zkrácena, tak aby potom vandrovník, když dříve skončí práci, „se mohl radovat ze sebe jakožto jedince" (str. 357); kdežto na str. 363 znamená jedincovo „radování" vlastně jen jeho zvláštní výdělek. Na str. 363 nepřichází po lidské práci na řadu jedincův životní projev, nýbrž lidskou práci je možno provozovat jako jedinečnou práci, a potom je za ni třeba zaplatit přídavek ke mzdě. Vždyť jinak by si mohl jedinec, kterému nejde o jeho jedinečnost, nýbrž o vyšší mzdu, zavřít svou jedinečnost do šatníku a spokojit se navzdory společnosti s tím, že by vystupoval jako obyčejný člověk a tím by si sám ze sebe dělal blázny.

Podle str. 356 je lidská práce totéž co práce obecně prospěšná, ale podle str. 351 a 363 se jedinečná práce osvědčuje právě v tom, že se za ni platí zvláštní odměna jako za práci všem anebo aspoň mnohým prospěšnou.

Organisace práce ve spolku tedy záleží v tom, že lidská práce je oddělena od práce jedinečné, že je stanovena sazba za lidskou práci a že se lidé handrkují o přídavek ke mzdě za jedinečnou práci. Tento přídavek ke mzdě je zase dvojí, totiž jednak přídavek za jedinečné provedení *lidské* práce a jednak za jedinečné provedení *jedinečné* práce, což vede k účetnictví tím složitějšímu, že se dnes stává lidskou prací to, co včera bylo prací jedinečnou (např. předení bavlněné příze č. 200), a že jedinečné provádění lidských prací by vyžadovalo, aby si každý ve vlastním zájmu ustavičně dával na sebe pozor a aby všichni ve veřejném zájmu dávali pozor jeden na druhého. Celý tento důležitý organisační plán znamená tedy nakonec docela maloměšťáckou aplikaci zákona poptávky a nabídky, který dnes existuje a o kterém vykládají všichni ekonomové. Zákon, podle kterého se určuje cena takových prací, jaké Sancho prohlašuje za jedinečné, např. práce tanečnice, znamenitého lékaře nebo advo-

káta, takový zákon, jak mohl Sancho zjistit, vykládá už Adam Smith a Američan Cooper k němu navrhuje sazby. Novější ekonomové tímto zákonem vysvětlovali vysokou mzdu za to, čemu říkají travail improductif*, a nízkou mzdu zemědělských nádeníků, vůbec rozdílnosti v pracovní mzdě. Tak jsme se zase s pomocí boží dostali ke konkurenci, ale ke konkurenci v dočista zbědovaném stavu, tak zbědovaném, že Sancho může navrhovat, aby byla určena sazba, aby zákony stanovily pracovní mzdu jako blahé paměti ve 14. a 15. století.

Ještě je třeba zmínit se, že představu, s kterou tu Sancho vyrukoval, najdeme i u pana mesiáše dr. G. Kuhlmanna z Holštýna, u kterého se rovněž vyskytuje jako něco docela nového.

Čemu zde Sancho říká lidská práce, je, vyloučíme-li jeho byrokratické fantasie, totéž, co se jinak chápe jako strojová práce a co s rozvojem průmyslu stále víc a víc připadá strojům. Ovšem při organisaci pozemkového majetku, jak byla výše popsána, jsou ve „spolku" stroje zhola nemožné, a se sebou shodní robotní sedláci se tedy o těchto pracích raději dohodnou. O „presidentech" a „ministrech" soudí Sancho, this poor localized beeing**, jak říká Owen, jen podle svého nejbližšího okolí.

Sancho tu má zase jako vždy smůlu se svými příklady z praxe. Domnívá se, že nikdo nemůže „místo tebe vypracovat tvé hudební skladby, provést tvé malířské nápady. Raffaelovy práce nikdo nemůže nahradit." Vždyť Sancho by přece mohl vědět, že Mozartovo Requiem z větší části nevypracoval a nedovedl do konce Mozart, nýbrž někdo jiný, že Raffael sám „provedl" velmi málo svých fresek.

Domnívá se mylně, že tak zvaní organisátoři práce[145] by chtěli organisovat veškerou činnost každého jednotlivce, zatímco právě oni rozlišují bezprostředně produktivní práci, která má být organisována, a práci, která není bezprostředně produktivní. Ale podle jejich mínění nemá tyto práce provádět místo Raffaela každý, jak se Sancho mylně domnívá, nýbrž každý, kdo má v sobě něco z Raffaela, má mít možnost neomezeně se rozvíjet. Sancho se mylně domnívá, že snad Raffael vytvořil své obrazy nezávisle na

* — neproduktivní práce. *(Pozn. red.)*
** — tato ubohá (místně) omezená bytost. *(Pozn. red.)*

dělbě práce, jaká byla v jeho době v Římě. Kdyby srovnal Raffaela s Leonardem da Vinci a s Tizianem, mohl by vidět, jak byla Raffaelova umělecká díla podmiňována tehdejším rozkvětem Říma který se rozvíjel pod vlivem Florencie, jak díla Leonardova podmiňovaly florentské poměry a jak později díla Tizianova byla podmíněna docela odlišným vývojem Benátek. Raffael, stejně jako kterýkoli jiný umělec, byl závislý na technických vymoženostech umění, jakých se dosáhlo před ním, na organisaci společnosti a na dělbě práce v místě, kde působil, a konečně na dělbě práce ve všech zemích, s kterými bylo místo jeho působení ve styku. Rozvíjí-li takový člověk jako Raffael svůj talent, závisí úplně na poptávce, která zase závisí na dělbě práce a na kulturních vztazích lidí, které vznikly z této dělby práce.

Stirner tu stojí ještě na mnohem nižší úrovni než buržoasie, když vyhlašuje jedinečnost vědecké a umělecké práce. Už dnes se došlo k náhledu, že je nutno organisovat tuto „jedinečnou" činnost. Horace Vernet by nebyl měl čas ani pro desetinu svých obrazů, kdyby je byl považoval za práce, „které může vykonat jen tento jedinec". Veliká poptávka po vaudevillech a románech vyvolala v Paříži organisaci práce k výrobě tohoto druhu zboží, která pořád ještě dodává lepší věci než její „jedineční" konkurenti v Německu. V astronomii takoví lidé jako Arago, Herschel, Encke a Bessel došli k náhledu, že je třeba zorganisovat společná pozorování, a teprve od té doby dospěli k několika obstojným výsledkům. V historiografii je pro „jedince" naprosto nemožné, aby něco vykonal, a Francouzi i zde organisací práce dávno předstihli všechny ostatní národy. Rozumí se ostatně, že všechny tyto organisace, zakládající se na moderní dělbě práce, vedou stále ještě k velice omezeným výsledkům a znamenají pokrok jen vzhledem k dosavadní omezené isolovanosti.

Je nutno ještě zvláště zdůraznit, že Sancho si plete organisaci práce s komunismem a náramně se diví, že mu „komunismus" zůstává dlužen odpověď na jeho pochybnosti o této organisaci. Tak se diví nějaký gaskoňský chasník, že mu Arago nedovede říci, na které hvězdě se pánbůh usídlil se svým dvorem.

Výlučná koncentrace uměleckého talentu v jednotlivcích a

s tím souvisící potlačování uměleckého talentu u velké většiny lidí je následek dělby práce. I kdyby dokonce za určitých společenských vztahů byl každý znamenitým malířem, pak by tím ještě vůbec nebylo vyloučeno, aby byl každý z nich originálním malířem, takže rozlišování mezi „lidskou" a „jedinečnou" prací znamená nakonec i v tomto případě pouhý nesmysl. Až bude společnost organisována komunisticky, odpadne rozhodně podřízenost umělce lokální a národní omezenosti, která vzniká jedině dělbou práce, i podřízenost individua tomuto určitému umění, takže takové individuum je pak výhradně malířem, sochařem atd. a už název dostatečně vyjadřuje omezenost jeho vývoje v mezích oboru a jeho závislost na dělbě práce. V komunistické společnosti nebudou malíři, nanejvýš tam budou lidé, kteří mimo jiné i malují.

Sanchova organisace práce zřetelně ukazuje, že všichni tihle filosofičtí rytíři substance se dokonce spokojují pouhými frázemi. Podřizování „substance" „subjektu", jak o tom všichni tolik mluví, snižování „substance", která ovládá „subjekt", na pouhý „akcidens" tohoto subjektu, se ukazuje jako pouhý „prázdný žvást".* Proto se moudře nezabývají dělbou práce, materiální výrobou a materiálními styky, které právě podřizují individua určitým vztahům a způsobům činnosti. U nich jde vůbec jen o to, aby vynašli nové fráze pro výklad nyní existujícího světa, které se tím spíše rozplynou v pitvorné vychloubání, čím víc si tito filosofové myslí, že se povznášejí nad tento svět a staví se proti němu. Sancho je toho politováníhodným příkladem.

3. Peníze

„Peníze jsou zboží, a to podstatný *prostředek* či mohoucnost; neboť zabraňují, aby jmění nezkostnatělo, udržují je plynulé a způsobují jeho obrat. Třeba víte o nějakém lepším prostředku směny; ale přece to zase budou peníze." (Str. 364.)

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Kdyby to byl chtěl Sancho myslet vážně se svými frázemi, byl by se musel zabývat dělbou práce. Od toho prozíravě upustil a bez rozmýšlení přijal nynější dělbu práce, aby jí využil pro svůj spolek. Kdyby se byl blíže zabýval tímto předmětem, byl by ovšem shledal, že dělba práce se neodstraní, když si ji „vyženeme z hlavy". To, že filosofové bojovali proti sub-

Na str. 353 jsou peníze určeny jakožto „odbytné či obíhající vlastnictví".

Ve „spolku" si tedy ponechají peníze, toto čistě společenské vlastnictví, na kterém už není nic individuálního. Nakolik je Sancho v zajetí měšťáckého způsobu nazírání, ukazuje jeho otázka, je-li nějaký lepší prostředek směny. Nejdříve tedy předpokládá, že je vůbec zapotřebí nějakého prostředku směny, a potom neví o žádném jiném prostředku směny než o penězích. Nezáleží mu na tom, že loď, železnice, které přepravují zboží, jsou také prostředky směny. Aby nemluvil jen o prostředku směny, nýbrž výhradně o penězích, je tedy nucen zahrnout sem i ostatní určení peněz, že to je obecně odbytný a obíhající prostředek směny, že udržují všechno vlastnictví plynulé atd. Tím se sem dostávají i ekonomická určení, která Sancho nezná, na kterých se však právě zakládají peníze; a s nimi i celý nynější stav, třídní hospodářství, vláda buržoasie atd.

Ale nejprve se něco dovíme o — velmi originálním — průběhu peněžních krizí ve spolku.

Vyvstává otázka:

„Kde vzít peníze?... Nemělo by se platit penězi, kterých může být někdy nedostatek, nýbrž svým jměním, svou mohoucností, která nám jedině dává nějakou možnost... Na újmu vám nejsou peníze, nýbrž vaše nemohoucnost vzít si je."

A pak mravní útěcha:

„Dejte působit svému jmění, své mohoucnosti, vzchopte se, a nebude nouze o peníze, o vaše peníze, o peníze vašeho ražení... Vždyť si uvědom, že máš tolik peněz, kolik máš — síly; neboť platíš tolik, nakolik se dovedeš uplatnit." (Str. 353, 364.)

V moci peněz, v osamostatnění všeobecného prostředku směny vůči společnosti i vůči jednotlivcům, se vůbec nejzřetelněji projevuje osamostatnění vztahů ve výrobě a ve stycích. Sancho tedy, jako obvykle, neví nic o souvislosti peněžních vztahů s všeobecnou výrobou a se styky. Jako dobrý měšťénín zachovává klidně peníze,

stanci" a přitom úplně zanedbávali dělbu práce, hmotnou základnu, ze které přízrak substance vzešel, dokazuje právě jen to, že těmto výtečníkům jde jen o zničení frází a rozhodně ne o změnu poměrů, ze kterých tyto fráze musely vzniknout.

jak to podle jeho dělby práce a podle jeho organisace pozemkového majetku není ani jinak možné. Věcná moc peněz, která se hmatatelně projevuje v peněžních krizích a tísni „koupěchtivého" maloměšťáka v podobě nepřetržitého nedostatku peněz, je pro se sebou shodného egoistu rovněž krajně nepříjemný fakt. Své nesnáze se zbavuje tím, že obvyklou maloměšťákovu představu vyslovuje obráceně a tím vyvolává mylný dojem, že snad postoj individuí k moci peněz je věc závislá čistě na jejich osobním chtění. Tento šťastný obrat mu pak dává příležitost, aby k užaslému maloměšťákovi, beztak už sklíčenému nedostatkem peněz, pronesl kázání podepřené synonymikou, etymologií a přehláskou, takže už předem může odmítnout všechny nemístné otázky po příčinách peněžní tísně.

Peněžní krize záleží především v tom, že všechna „jmění", všechny „mohoucnosti" najednou poklesnou v ceně vůči prostředku směny a ztratí „mohoucnost" nad penězi. Krize se dostavuje právě tehdy, když už není *možno* platit svým „jměním", když je naopak *nutno* platit penězi. K tomu zase nedochází tak, že nastane nedostatek peněz, jak si to představuje maloměšťák, který posuzuje krizi podle své soukromé nouze, nýbrž tak, že se vyhraní specifická odlišnost peněz jakožto *všeobecného*, *všem společného* zboží, „odbytného a obíhajícího vlastnictví", od všeho ostatního *speciálního*, *dílčího* zboží, které zčistajasna přestane být odbytným vlastnictvím. Nikdo nemůže očekávat, že tu Sanchovi kvůli budeme vykládat příčiny tohoto zjevu. Kramářičkům bez peněz a bez útěchy tu Sancho nejdříve dodává útěchy tím, že prý příčinou nedostatku peněz a celé krize nejsou peníze, nýbrž jejich nemohoucnost vzít si je. Zemře-li někdo po požití arseniku, není jeho smrtí vinen arsenik, ale nemohoucnost konstituce zemřelého strávit arsenik.

Když Sancho předtím určil peníze jako podstatnou, a to *specifickou* mohoucnost, jako všeobecný prostředek směny, jako peníze v obvyklém smyslu, tu najednou, jakmile vidí, k jakým obtížím by to vedlo, obrací všecko naruby a prohlašuje, že všechno jmění, všechna mohoucnost jsou peníze, aby vytvořil klamný dojem osobní moci. Za krize je potíž právě v tom, „že všechno jmění", všechna mohoucnost přestává být „penězi". Ostatně to směřuje k praxi měšťáka, který místo zaplacení přijímá „všechno jmění" tak dlouho,

dokud se rovná penězům, a začne se zdráhat teprve tehdy, když začne být obtížné proměnit toto „jmění" v peníze, a v takovém případě je pak už ani nepovažuje za „jmění". Dále je za krize potíž právě v tom, že vy, maloměšťáci, ke kterým tu Sancho mluví, už nemůžete dávat do oběhu peníze svého ražení, své směnky, že od vás naopak žádají peníze, kterým už jste nemohli vtisknout své ražení a na kterých ani živá duše nepozná, že prošly vašima rukama.

Nakonec Stirner měšťáckému heslu: Máš takovou platnost, kolik máš peněz — dává úplně obrácený smysl: Máš tolik peněz, jakou máš platnost, čímž se nic nezměnilo, jen to působí klamným dojmem osobní moci a projevuje se tak triviální buržoasní iluse, že každý je sám vinen, nemá-li peníze. Tak se Sancho vypořádává s klasickou buržoasní průpovídkou: L'argent n'a pas de maître*, a může teď vystoupit na kazatelnu a zvolat: „Dejte působit svému jmění, své mohoucnosti, vzchopte se, a nebude nouze o peníze!" Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions.** Teď už by jen mohl dodat: Opatřte si úvěr, knowledge in power***, těžší je vydělat první tolar než poslední milión, buďte střídmí a hospodařte s tím, co máte, ale zvlášť nemějte moc potomků atd., a místo jednoho oslího ucha by mu byly vidět obě dvě. U tohoto muže, pro kterého je každý tím, čím může být, a dělá, co může dělat, končí vůbec všechny kapitoly mravními postuláty.

Peněžnictví v Stirnerově spolku je tedy existující peněžnictví, vyjádřené přikrašlující a cituplně blouznivou formou německého maloměšťáka.

Tímto způsobem se Sancho pochlubil ušima svého šedáka, a nyní se vztyčuje Szeliga Don Quijote v celé své výšce a pronáší slavnostní proslov o novodobém potulném rytířstvu, ve kterém se peníze proměňují v Dulcineu z Tobosa, a tímto proslovem pasuje hnahem všechny továrníky a obchodníky na rytíře, totiž na rytíře průmyslové. Mimoto je účelem tohoto proslovu dokázat, že peníze,

* — peníze nemají pána. *(Pozn. red.)*

** Nevím o takovém místě na burse, kde se obchoduje s dobrými úmysly. *(Pozn. red.)*

*** — vědění je moc (Bacon Verul.). *(Pozn. red.)*

protože jsou „podstatným prostředkem", jsou také „v podstatě dcerou"*. A zdvihl pravici svou a pravil:

„Na penězích závisí štěstí i neštěstí. V období měšťáckém je to moc, protože se o ně každý jen uchází jako o děvče" (děvečku, per appos.** Dulcineu), „protože nikdo s nimi nevstupuje do nerozlučitelného svazku manželského. V konkurenci zase ožívá všechna romantika a rytířskost ucházení o nějaký drahý předmět. Peníze, předmět touhy, uchvacují smělí průmysloví rytíři." (Str. 364.)

Sancho nyní dospěl k hlubokému poznatku o tom, proč peníze v měšťáckém období znamenají moc, totiž za prvé proto, že na nich závisí štěstí i neštěstí, a za druhé proto, že jsou *děvče*. Dále se dověděl, proč může přijít o své peníze, totiž proto, že s děvčetem nikdo nevstupuje do nerozlučitelného manželského svazku. Teď chudák ví, na čem je.

Szeliga, který takto udělal z měšťáka rytíře, dělá nyní z komunisty měšťáka, a to měšťáckého manžela. Slyšte:

„Kdo má štěstí, odvede si dívku od oltáře. Trhan má štěstí, odvede si ji do své domácnosti, do *společnosti*, a vezme jí panenství. V jeho domě už není nevěstou, nýbrž ženou, a s panenstvím ztrácí i své rodné jméno. Jako hospodyně se tato peněžní panna nazývá *práce*, neboť *práce* je mužovo jméno. Je mužovým majetkem. Aby byl tento obraz dokonán, je dítětem práce a peněz zase děvče" („v podstatě dcera"), „neprovdané děvče" (cožpak Szeliga někdy viděl, aby děvče vyšlo z matčina lůna „provdané"?), „tedy peníze" (podle výše uvedeného důkazu, že všechny peníze jsou „neprovdané děvče", vysvítá samo sebou, že „všechna neprovdaná děvčata" jsou „peníze") — „tedy peníze, ale u nich je *jisté*, že pocházejí z práce, která jim je otcem" (toute recherche de la paternité est interdite[146]). „Podoba, tvářnost má jiné ražení." (Str. 364, 365.)

Tato historie svateb, zvaní na pohřeb a křtin jistě sama o sobě dostatečně dokazuje, že je „v podstatě dcerou" Szeligovou, a to dcerou, u které je „jisté, z koho pochází". Ale prvotním zdrojem této historie je nevědomost Szeligova bývalého pacholka Sancha. Tato nevědomost vychází jasně najevo v závěru, kde řečník zase úzkostlivě dbá, jaké budou mít peníze „ražení", a tím prozrazuje, že stále ještě pokládá kovové peníze za nejdůležitější oběživo. Kdyby si byl trochu blíže všímal ekonomických vztahů peněz, místo aby

* *Marxova a Engelsova poznámka:* Srov. „Svatá rodina", str. 266. [Viz Marx-Engels ‚Spisy 2, čes. vyd. 1957, str. 189.]

** — pomocí přístavku. *(Pozn. red.)*

jim splétal krásný zelený panenský věneček, byl by věděl, že (nemluvě ani o státních papírech, akciích apod.) jsou směnky největší část oběživa, kdežto papírové peníze jsou poměrně velmi malá část oběživa a kovové peníze ještě menší. V Anglii je např. v oběhu patnáctkrát více peněz ve směnkách a bankovkách než v kovu. A pokud jde o kovové peníze samé, jsou určovány jedině výrobními náklady, tj. prací. Stirnerův obšírný proces zrodu zde byl tedy zbytečný. — Szeliga slavnostně rozjímá o jakémsi prostředku směny, který by se zakládal na práci a přece by se lišil od nynějších peněz, tvrdí, že takový prostředek směny objevil u několika komunistů, a tím zas jen dokazuje, s jakou prostomyslností naše šlechetná dvojice bez váhání věří všemu, co čte.

Když po této rytířské a „romantické" výpravě na „námluvy" cválají zase domů, nevede si s sebou ani jeden „štěstí", natož pak „nevěstu ", vůbec už nemluvě o „penězích", leda že jeden „trhan" vede druhého.

4. Stát

Viděli jsme, jak Sancho ve svém „spolku" ponechává nynější formu pozemkového majetku, dělbu práce i peníze v takové podobě, jak tyto vztahy žijí v představě maloměšťáka. Na první pohled je jasné, že podle těchto premis se Sancho nemůže obejít bez státu.

Nejdříve se bude muset jeho nově nabyté vlastnictví objevit v podobě vlastnictví zaručeného, právního. Již jsme slyšeli:

„To, na čem se chtějí podílet všichni, bude odňato takovému jednotlivci, který to chce mít sám pro sebe." (Str. 330.)

Zde je tedy uplatňována vůle celku vůči vůli isolovaného jednotlivce. Protože každý z egoistů se sebou shodných se může nepohodnout s druhými a dostat se tím do takovéhoto rozporu, je třeba, aby vůle celku byla také nějak vyjádřena vůči isolovaným jednotlivcům —

„a této vůli se říká *vůle státu*" (str. 257).

Určení této vůle jsou pak určení *právní*. Výkonem této vůle celku vyvstane zase nutnost odvetných opatření a veřejné moci.

„Spolky potom i v této věci" (ve věci vlastnictví) „znásobí jednotlivcovy

prostředky a *zajistí*" (zaručí, tedy zaručené vlastnictví, tedy právní vlastnictví, tedy vlastnictví, které Sancho nevlastní „bezpodmínečně", „naprosto", nýbrž mu je „spolek" „odevzdá v léno") „jeho *popírané* vlastnictví." (Str. 342.)

Z vlastnických vztahů potom vysvítá, že je obnoveno celé občanské právo, a Sancho např. sám přednáší nauku o smlouvě docela ve smyslu právníků. Slyšte:

„Není také důležité, když Já se sám připravím o tu či onu svobodu, např. jakoukoli *smlouvou.*" (Str. 409.)

A aby „zajistil" „popírané" smlouvy, bude rovněž „nedůležité", musí-li se zase podrobit nějakému soudu a všem nynějším následkům civilního soudního řízení.

Tak se „ponenáhlu ze soumraku a noci" přibližujeme zase k nynějším poměrům, jenže k nynějším poměrům v trpasličí představě německého maloměšťáka.

Sancho přiznává:

„Pokud jde o svobodu, není mezi státem a spolkem žádný podstatný rozdíl. Spolek nemůže vzniknout ani existovat, není-li svoboda po všech možných stránkách omezena, a stejně tak se ani stát nesrovnává se svobodou bez hranic. Všude je nevyhnutelně nutné omezovat svobodu, neboť se nelze *oprostit* od všeho; nikdo si nemůže poletovat jako pták jen proto, že by se mu chtělo atd.... Ve spolku bude ještě dost nesvobody a nedobrovolnosti, protože jeho účelem není právě svoboda, které se naopak zříká ve prospěch osobitosti, ale také jen *osobitost.*" (Str. 410, 411.)

I když zatím necháme stranou směšné rozlišování mezi svobodou a osobitostí, pak se Sancho ve svém spolku zřekl své „osobitosti" už *ekonomickými* zařízeními, aniž tomu chtěl. Protože patří mezi ty, kdo „věří státu", vidí omezení teprve tam, kde začínají politická zařízení. Stará společnost u něho existuje dál, a s ní i podřízenost individuí dělbě práce; přitom se pak ovšem nemůže vyhnout tomu, že dělba práce a jeho zaměstnání i životní postavení, které mu dělba práce přisoudila, mu prostě uloží nějakou nevšední „osobitost". Je-li mu např. určen úděl, aby pracoval jako zámečnický tovaryš ve Willenhallu[147], pak jeho vnucená „osobitost" bude záležet ve vymknutí kyčelní kosti, takže pak bude „tahat nohu za sebou"; bude-li muset „přízrak v záhlaví jeho knihy"[148] existovat jako přadlena na prstencovém spřádacím stroji, bude její „osobitost" záležet v tom, že se nebude moci ohnout v kolenou. I kdyby náš

Sancho zůstal u svého starého povolání robotného sedláka, které mu určil už Cervantes a které nyní prohlašuje za své osobité povolání, k němuž se povolává, pak mu v důsledku dělby práce a odloučenosti města a venkova připadne taková „osobitost", že bude vyloučen z jakéhokoli styku se světem a tudíž i z jakéhokoli vzdělání, takže se stane pouhým zvířetem upoutaným na jedno místo.

Tak Sancho ve spolku ztrácí malgré lui* svoji osobitost v důsledku organisace společnosti, pokud vůbec výjimečně chápeme osobitost ve smyslu individuálnosti. Že se pak politickou organisací vzdává i své svobody, je docela důsledné a jen ještě zřetelněji dokazuje, jak si usiluje ve spolku osvojit nynější stav.

Na podstatné odlišnosti svobody a osobitosti se tedy zakládá rozdíl mezi nynějším stavem a „spolkem". Viděli jsme už, jak podstatný je tento rozdíl. Možná, že ani příslušníci jeho spolku se většinou nepozastaví nad tímto rozlišením, nýbrž vydají nařízení k „oproštěnosti" od něho, a jestliže se s tím Sancho nespokojí, dokážou mu z jeho vlastní „Knihy", že za prvé neexistují žádné podstaty, nýbrž že podstaty a podstatné rozdíly jsou „svátost"; za druhé, že se spolek vůbec nemá co ptát po „povaze věci" a po „pojmu vztahu", a za třetí, že mu rozhodně nesahají na jeho osobitost, nýbrž jen omezují jeho svobodu projevit tuto osobitost. Možná, že mu dokážou, bude-li „usilovat, aby byl napříště bez ústavy", že omezují jen jeho svobodu, uvězní-li ho, odsoudí-li ho k výprasku, utrhnou-li mu nohu, že je partout et toujours** „osobitý", dokud dokáže dát najevo životní projevy polypa, ústřice nebo třeba jen galvanisované mrtvoly žáby. Za jeho práci mu „určí cenovou sazbu", jak jsme už slyšeli, „nedovolí skutečné *svobodné*"(!) „zhodnocení jeho vlastnictví", protože mu tím omezují svobodu, ne osobitost; tohle Sancho vytýká na str. 338 státu. „Co si má tedy počít" robotný sedlák Sancho? „Opanovat se a vůbec nedbat o" spolek. (Tamtéž.) Nakonec, kdykoli se bude vzpírat omezením, která mu uložili, namluví mu, že dokud se jeho osobitost osvědčuje tím, že prohlašuje svobody za osobitosti, budou mít tu smělost pohlížet na jeho osobitosti jako na svobody.

* — proti své vůli. *(Pozn. red.)*
** — vždy a všude. *(Pozn. red.)*

Jako předtím rozdíl mezi lidskou a jedinečnou prací byl jen nedochůdnou aplikací zákona poptávky a nabídky, tak je nyní rozdíl mezi svobodou a osobitostí nedochůdnou aplikací vztahu mezi státem a občanskou společností, anebo, jak říká pan Guizot, vztahu mezi liberté individuelle* a pouvoir public**. Je tomu vskutku tak, a proto Sancho může téměř doslova opisovat z Rousseaua, jak je vidět z těchto řádků:

„Dohoda, pro kterou se každý musí zříci části své svobody", se uskutečňuje „rozhodně ne kvůli nějakému obecnu anebo jen kvůli nějakému jinému člověku", nýbrž „Já jsem na ni přistoupil spíše jen pro *vlastní prospěch*, ze zištnosti. Pokud však jde o to, čeho se Já zříkám, pak se Já přece zříkám jen toho, co není v Mé moci, tj. nezříkám se vůbec ničeho." (Str. 418.)

Tuto kvalitu sdílí se sebou shodný robotný sedlák s jakýmkoli jiným robotným sedlákem a vůbec s každým individuem, které kdy žilo na světě. Srovnej také Godwin, „Political Justice"[149]. — Pro Sancha je, mimochodem řečeno, asi osobité, že si myslí, že u Rousseaua uzavírají individua smlouvu kvůli obecnu, což Rousseauovi nikdy nepřišlo na mysl.

Jedna útěcha mu však zbyla.

„Stát je *posvátný*... ale spolek... *není* posvátný." A v tom záleží „velký rozdíl mezi státem a spolkem". (Str. 411.)

Celý tento rozdíl tedy nakonec znamená, že „spolek" je skutečný novodobý stát, kdežto „stát" je Sanchova iluse o pruském státě, který mylně pokládá za stát povýtce.

5. Vzpoura

Svému jemnému rozlišování mezi státem a spolkem, mezi posvátným a ne-posvátným, lidským a jedinečným, osobitostí a svobodou atd. věří Sancho, a konec konců právem, tak málo, že se utíká k ultima ratio*** se sebou shodného egoisty — ke vzpouře. Jenže tentokrát se nebouří proti sobě, jak dříve předstíral, nýbrž proti spolku. Tak jako se snažil ujasnit si všechny podrobnosti teprve ve spolku, tak je tomu i zde se vzpourou.

* — svoboda jednotlivce. *(Pozn. red.)*
** — veřejná moc. *(Pozn. red.)*
*** — poslední důvod; konečný rozhodný prostředek. *(Pozn. red.)*

„Když Já nejsem spokojen s obcí, vzbouřím se proti ní a obhajuji své vlastnictví." (Str. 343.)

„Nedaří-li" se vzpoura, pak ho spolek „vyloučí (uvězní, vypoví atd.)". (Str. 256, 257.)

Sancho si tu usiluje osvojit droits de l'homme* z roku 1793, kde jako zvláštní bod figuruje i právo na vzpouru[150], což je lidské právo, které samozřejmě nese trpké ovoce tomu, kdo ho použije ve svém „osobitém" pojetí.

* * *

Celý Sanchův spolek tedy znamená konec konců toto: Zatímco dříve v kritice zkoumal nynější vztahy jen po stránce iluse, snaží se ve spolku seznámit se s těmito vztahy co do jejich skutečného obsahu a uplatnit tento obsah proti dřívějším ilusím. Při tomto pokusu ovšem musel náš nevědomý školomet docela očividně ztroskotat. Výjimečně jednou usiloval osvojit si „povahu věci" a „pojem vztahu", ale nepovedlo se mu „zbavit" nějakou věc anebo nějaký pojem „ducha cizoty".

Když jsme se teď seznámili se spolkem v jeho skutečné podobě, zbývá nám už jen zkoumat blouznivé představy, jaké si o něm Sancho dělá, tj. náboženství a filosofii spolku.

6. Náboženství a filosofie spolku

Začneme tu zase bodem, kterým jsme předtím zahájili vylíčení spolku. Sancho používá dvou kategorií, vlastnictví a jmění; iluse o vlastnictví odpovídají hlavně daným positivním datům o pozemkovém vlastnictví, iluse o jmění datům o organisaci práce a o peněžnictví ve „spolku".

A. VLASTNICTVÍ

Str. 331. „Mně náleží Svět."

Výklad jeho dědičného zákupu parcely.

Str. 343. „Já jsem vlastníkem všeho, co potřebuji",

* — lidská práva. *(Pozn. red.)*

přikrašlující opis toho, že jeho potřeby jsou tím, co má, a že to, co potřebuje jako robotný sedlák, je podmíněno jeho poměry. Stejně tvrdí ekonomové, že dělník je vlastníkem všeho, co potřebuje jakožto dělník. Viz výklad o minimu mzdy u Ricarda.[151]

Str. 343. „Nyní však patří všechno Mně."

Muzikální slavnostní fanfára k jeho mzdové sazbě, k jeho parcele, k jeho nepřetržité peněžní tísni a k jeho vyloučenosti ze všeho, u čeho „společnost" nechce, aby to vlastnil jen on. Touž větu najdeme také na str. 327, takto vyjádřenu:

„Jeho statky" (sc.* statky druhého) „jsou Moje, a Já s nimi nakládám jako vlastník podle toho, jakou mám moc."

Toto zvučné allegro marciale přechází pak v něžnou kadenci, ve které pozvolna padá docela na zadek — takhle to se Sanchem obyčejně dopadá. Slyšte:

Str. 331: „Mně náleží svět. Říkáte snad" (tj. vy komunisté) „něco jiného opačnou větou: *Všem* náleží svět? Všichni jsou Já a zase Já atd." (např. „Robespierre např., Saint-Just atd.").

Str. 415: „Já jsem Já a ty jsi Já, ale... toto Já, v němž jsme si všichni rovni, je jen Moje myšlenka — — obecnina" (svátost).

Praktickou variaci na toto thema nacházíme

na str. 330, kde jsou „jednotlivci jako jednolitá masa" (tj. všichni) stavěni jako usměrňující síla do protikladu k „isolovanému jednotlivci" (tj. Já na rozdíl od všech).

Tyto disonance se tedy nakonec rozplývají v uklidňující závěrečný akord, že to, co Já nevlastním, je rozhodně vlastnictví nějakého jiného „Já". „Vlastnictví všeho" je tudíž jen výklad toho, že každý vlastní nějaké výlučné vlastnictví.

Str. 336. „Vlastnictví je však Mým vlastnictvím jen tehdy, mám-li je Já naprosto v moci. Jakožto naprosté, nepodmíněné Já má Já vlastnictví, provozuje svobodný obchod."

Víme už, že nebere-li se ve spolku ohled na svobodu obchodu a nepodmíněnost, dotýká se to jen svobody, a ne osobitosti. „Nepodmíněné vlastnictví" je vhodný doplněk k „zajištěnému", zaručenému vlastnictví ve spolku.

* — scilicet, totiž. *(Pozn. red.)*

Str. 342. „Komunisté se domnívají, že obec má být vlastníkem. Naopak: Já jsem vlastníkem a s druhými se o svém vlastnictví pouze dohaduji."

Podle str. 329 jsme viděli, jak „société* ze sebe dělá *vlastníka*", a podle str. 330, jak „vylučuje *jednotlivce* ze *svého* vlastnictví". Viděli jsme vůbec, jak se zavádí kmenové lenní zřízení, nejprimitivnější počátek lenního zřízení. Podle str. 416 „feudální zřízení = stav bez vlastnictví", a proto podle téže stránky „ve spolku a jen ve spolku se uznává vlastnictví", a to z toho dostatečného důvodu, „protože to, co komu náleží, neudílí mu už žádná podstata v léno". (Tamtéž.) Tj. v dosavadním lenním zřízení byl „podstatou" lenní pán, ve spolku je to société. Z toho tedy přinejmenším vyplývá, že „podstata" dosavadních dějin je sice Sanchovým „výlučným", ale rozhodně ne „zajištěným" vlastnictvím.

V souvislosti se str. 330, podle které je každý jednotlivec vyloučen z toho, u čeho není společnosti vhod, aby to samojediný vlastnil, a v souvislosti se státním a justičním uspořádáním spolku se říká na str. 369:

„Právní a spravedlivé vlastnictví někoho jiného bude jen takové vlastnictví, u kterého je ti vhod, aby to bylo jeho vlastnictví. Přestane-li ti to být vhod, pak pro tebe pozbylo svoji oprávněnost, a absolutní právo na takové vlastnictví ti bude k smíchu."

Sancho tímhle dokládá neslýchaný fakt, že to, co je ve spolku po právu, nemusí mu být vhod — což je nepopiratelné lidské právo. Je-li ve spolku instituce starých francouzských parlamentů, které má přece Sancho tolik rád, pak bude moci svou protokolovanou nevoli deponovat dokonce v greffe**, a přitom mu zůstane útěcha, že „není možno se od všeho oprostit".

Zdá se, že dosavadní věty trpí vnitřním nesouhlasem, odporují si navzájem a jsou v rozporu se skutečností spolku. Avšak klíčem k záhadě je už uvedená právnická fikce, že tam, kde je vyloučen z vlastnictví druhých, dorozumívá se pouze s těmito druhými. Tato fikce je blíže rozvedena v těchto větách:

Str. 369. „To skončí" (sc.*** respekt k cizímu vlastnictví), „jestliže Já sice

* — společnost. *(Pozn. red.)*
** — soudní kancelář. *(Pozn. red.)*
*** — scilicet, totiž. *(Pozn. red.)*

mohu postoupit někomu jinému onen strom, tak jako postupuji někomu jinému svoji hůl atd., ale nepovažuji jej pro sebe hned od začátku za cizí, tj. posvátný. Naopak... zůstane mým vlastnictvím, i když jej na nějakou dobu postoupím jiným, jest a zůstává Mým. V bankéřově jmění *nevidím* Já nic cizího."

Str. 328. „Já neustupuji bázlivě před Tvým a Vaším vlastnictvím, nýbrž *pohlížím* na ně stále jako na Své vlastnictví, na kterém není nic, k čemu bych Já musel mít respekt. Učiňte beze všeho totéž s tím, čemu říkáte Mé vlastnictví. Budete-li na věc *nahlížet* takto, nejsnáze se spolu dorozumíme."

Když Sancha podle stanov spolku „přetáhnou palicí", jakmile vztáhne ruku po cizím vlastnictví, bude sice tvrdit, že to je jeho „osobitost", že má dlouhé prsty, ale spolek neodvolatelně prohlásí, že Sancho si jen dovolil nějakou „volnost", svobodu. A je-li Sancho tak dovolený, volný, že vztáhne po něčem ruku, pak má spolek takovou „osobitost", že mu za to dá napráskat.

Celá věc vlastně znamená toto: Měšťácké vlastnictví, a to zejména vlastnictví maloměšťáků a drobných sedláků, existuje ve spolku dál, jak jsme viděli. Rozdíl je jen ve *výkladu*, v *interpretaci*, v „*náhledu*", a proto také Sancho stále zdůrazňuje, jak se na co „pohlíží". K „dorozumění" se dospěje tak, že na tuto novou filosofii pohlížení pohlíží celý spolek s úctou. Tato filosofie záleží v tom, že za prvé na každý vztah, ať už vytvořený ekonomickými podmínkami nebo přímým donucením, se pohlíží jako na vztah „dorozumění"; za druhé v tom, že si člověk mylně domýšlí, že všechno vlastnictví druhých jsme jim postoupili a že jim zůstane jen do té doby, až budeme mít moc, abychom jim je vzali, a nedostane-li se nám nikdy této moci, tant mieux*; za třetí v tom, že Sancho a jeho spolek si v teorii zaručují, že se na sebe vůbec nebudou ohlížet, kdežto v praxi se spolek „dorozumívá" se Sanchem holí, a konečně v tom, že toto „dorozumění" je pouhá fráze, protože každý ví, že druzí na ně přistoupili jen s tajnou výhradou, že je zase při nejbližší příležitosti zruší. Já prý v tvém vlastnictví nevidím to, co je tvé, nýbrž to, co je Moje; protože si tak počíná každé Já, spatřují všechna Já to, co je *všem společné*, v tom, k čemu jsme přece dospěli při výkladu, jaký novodobá německá filosofie podává o obvyklém, dílčím a výlučném soukromém vlastnictví.

* — tím lépe. *(Pozn. red.)*

K filosofii spolku o vlastnictví patří také mj. ještě takovéto vrtochy vyplývající ze Sanchova systému:

Na str. 342, že prý můžeme ve spolku nabýt vlastnictví tím, že se na nic neohlížíme, na str. 351, že „všichni máme všeho dost" a Já „musím jen zasahovat co možno nejvíc" — kdežto ve skutečnosti přece celý spolek patří k těm sedmi hubeným kravám faraonovým, a konečně, že Sancho „chová myšlenky", které „jsou psány v jeho knize", o čemž na str. 374 pěje v nedostižné ódě na svou osobu po vzoru tří Heinových ód na Schlegela[152]: „*Ty, jenž* chováš takové myšlenky, jaké jsou napsány v tvé knize — nesmysl!" Toto je chvalozpěv, který si Sancho sám prozatím nařizuje a o kterém se s ním později spolek „dorozumí".

Konec konců je i bez „dorozumění" samozřejmé, že vlastnictví v neobvyklém smyslu, o kterém jsme mluvili už ve Fenomenologii, je ve spolku přijato místo zaplacení jako „odbytné" a „obíhající vlastnictví". O takových prostých faktech, např. že Já jsem soucitný, že Já mluvím s druhými, že je Mi odňata (resp. utržena) noha, o takových faktech se spolek dorozumí v tom smyslu, že „cit cítících náleží také Mně, je také vlastnictví", str. 387; že i cizí uši a jazyky jsou Mým vlastnictvím, že mu náleží i mechanické vztahy. Ve spolku by tedy hromadění bohatství záleželo hlavně v tom, že všechny vztahy by se s pomocí snadné parafráze proměnily ve vztahy vlastnické. Tento nový způsob, jak vyjádřit „zlořády", které už nyní potkáváme na každém kroku, je ve spolku „podstatným prostředkem čili mohovitostí" a šťastně uhradí úbytek životních prostředků, který by byl nevyhnutelný při Sanchově „sociálním talentu".

B. MOHOVITOST

Str. 216: „Staň se každý z vás *všemohoucím Já*!"
Str. 353: „Pomni, abys zvětšoval svou mohovitost!"
Str. 420: „Dbejte o hodnotu svých vloh",
„Udržujte výši jejich ceny",
„Nedejte se donutit, abyste šli pod cenu",
„Nedejte si namluvit, že vaše zboží si nezaslouží přiměřeného ocenění",
„Nezesměšňujte se směšně nízkou cenou",
„Vzorem vám buď udatný" atd.!

Str. 420: „Uplatňujte hodnotu svého vlastnictví!"
„Uplatňuj svoji hodnotu!"

Tyto průpovídky, které Sancho pochytil od jednoho židovského pokoutního kupčíka z Andalusie, který svému synu dával ponaučení, jak si má počínat v životě a jak má obchodovat, a s kterými teď Sancho vyrukoval na světlo, jsou hlavní mohovitost jeho spolku. Všechny tyto věty se zakládají na veliké větě, kterou čteme na str. 351:

„Všechno, čeho jsi mocen, co dokážeš, je tvá mohovitost."

Tato věta buď nemá žádný smysl, tj. leda smysl pouhé tautologie, anebo je v ní nesmysl. Smysl má tautologie tehdy, jestliže znamená: Co dokážeš, to dokážeš. Nesmyslná je tehdy, jestliže mohovitost č. 2 má být výraz mohovitosti „v obvyklém smyslu", obchodního jmění, a zakládá se tedy na takovéto etymologii. Nesouhlas, kolise tkví právě v tom, že se od mé mohovitosti požaduje něco jiného, než co tato mohovitost může vykonat, např. se žádá od mé schopnosti veršovat, abych za verše získal peníze. Od mé schopnosti se právě požaduje něco úplně jiného, než je svérázný produkt této zvláštní schopnosti, totiž produkt závislý na cizích vztazích, nepodléhajících mé mohovitosti. Tuto potíž má ve spolku vyřešit etymologická synonymika. Vidíme, jak má náš egoistický školomet zálusk na nějaké význačné postavení ve spolku. Tato obtíž je ostatně jen zdánlivá. Sancho tu jen přemílá svým okázalým způsobem obyčejnou průpovídku a rčení měšťáků: Anything is good to make money of.*

C. MORÁLKA, STYKY, TEORIE EXPLOATACE

Str. 352: „Egoisticky si počínáte tehdy, nepohlížíte-li jedni na druhé ani jako na majitele, ani jako na trhany nebo dělníky, nýbrž jako na část své mohovitosti, jako na *upotřebitelné subjekty*. Potom ani majetníkovi, vlastníkovi, ani tomu, který pracuje, nebudete nic dávat za to, co mají, nýbrž jedině tomu, kterého potřebujete. Potřebujeme krále? ptají se Severoameričané, a odpovídají: Král a jeho práce pro nás nemá ani za haléř ceny."

* Cokoli se hodí, aby se na tom vydělaly peníze. *(Pozn. red.)*

Naproti tomu vytýká na str. 229 „měšťáckému období“:

„Místo aby Mne brali tak, jaký jsem, všímají si jedině Mého vlastnictví, Mých vlastností, a vstupují se Mnou do svazku manželského jen kvůli Mému majetku. Dalo by se říci, že si vlastně berou to, co Já mám, a ne to, co Já jsem.“

To tedy znamená, že si všímají jen toho, co jsem Já pro druhého, jen Mé upotřebitelnosti, že se Mnou nakládají jako s upotřebitelným subjektem. Sancho chce druhým zošklivit „měšťácké období“, aby je potom ve spolku zhltl docela sám.

Pohlížejí-li individua dnešní společnosti jedni na druhé jako na majitele, jako na dělníky, a chce-li Sancho, jako na trhany, pak to přece neznamená nic jiného, než že nakládají jedni s druhými jako s upotřebitelnými subjekty, což je fakt, o kterém dokáže pochybovat jen takové neupotřebitelné individuum, jako je Sancho. Kapitalista, který na dělníka „pohlíží jako na dělníka“, si ho všímá jen proto, že potřebuje dělníky; zrovna tak se chová dělník ke kapitalistovi; vždyť ostatně ani Američané podle Sanchova mínění (měl by nám říci, odkud čerpal tento historický fakt) *nepotřebují* krále *proto*, že ho nepotřebují *jako pracovníka, dělníka*. Sancho si zase jako obvykle vybral velmi nevhodný příklad, neboť z něho ve skutečnosti plyne úplný opak toho, co měl vlastně dokázat.

Str. 395. „Nejsi pro Mne nic víc než pokrm, ačkoli i ty Mne pojídáš a používáš. Máme k sobě jen jediný vztah: vztah upotřebitelnosti, prospěšnosti, užitku.“

Str. 416. „Pro Mne není nikdo osobou, kterou bych měl respektovat, ani bližním, nýbrž, tak jako ostatní *bytosti*“ (!), „je mi jedině *předmětem*, který se mne týká nebo netýká, zajímavým nebo nezajímavým předmětem, upotřebitelným nebo neupotřebitelným subjektem.“

Vztah „upotřebitelnosti“, který je prý ve spolku jediným vztahem mezi individui, je tu hned zase přetlumočen ve vzájemné „*pojídání*“. „Dovršení křesťané“ spolku ovšem také pojídají večeři Páně, jenže ne spolu, nýbrž každý na účet ostatních.

Že tuto teorii vzájemné exploatace, kterou vykládal do omrzení Bentham, bylo možno už počátkem tohoto století chápat jako určitou fázi století minulého, dokazuje Hegel ve „Fenomenologii“. Viz v tomto jeho díle kapitolu „Boj osvícenství s pověrou“, kde je podána teorie upotřebitelnosti jako poslední resultát osvícenství. Zdánlivá pošetilost, která všechny ty rozmanité vztahy mezi lidmi

redukuje na jediný vztah upotřebitelnosti, tato zdánlivě metafysická abstrakce plyne z toho, že v moderní měšťácké společnosti jsou všechny vztahy prakticky podřízeny jedinému abstraktnímu vztahu peněz a čachru. Tato teorie začíná u Hobbesa a Locka, zároveň s první a druhou anglickou revolucí, s prvními údery, kterými si buržoasie dobývala politickou moc. Ekonomičtí autoři z ní ovšem mlčky vycházejí už dříve. Vlastní věda o této teorii prospěšnosti je ekonomie; fysiokraté jí dávají její pravý obsah, neboť teprve oni proměnili ekonomii v ucelený systém. Už u Helvétia a Holbacha se shledáváme s idealisací tohoto učení, které plně souhlasí s opositičním postojem francouzské buržoasie před revolucí. Holbach líčí veškeré činné uplatnění individuí v jejich vzájemných stycích jako vztah prospěšnosti a užívání, jako je např. mluva, milování atd. Skutečné vztahy, které se tu předpokládají, jsou tedy mluva, milování, určité působení určitých vlastností individuí. Jenže tyto vztahy prý neznamenají to, co znamená *každý zvlášť*, nýbrž jsou prý výrazem a zpodobněním nějakého třetího vztahu, který se jim podloudně přisuzuje, *vztahu prospěšnosti nebo užitečnosti*. Tento *opis* přestává být nesmyslný a svévolný teprve potom, když se takovéto vztahy týkají individuí ne kvůli nim samým, ne jako samostatná působnost, nýbrž spíše jako masky, a to rozhodně ne masky kategorie používání, nýbrž jako masky jakéhosi skutečného třetího účelu a vztahu, kterému se říká vztah prospěšnosti.

Maskování v řeči má nějaký smysl jen tehdy, je-li nevědomým nebo vědomým výrazem skutečného maskování. V tomto případě má vztah prospěšnosti docela určitý smysl, totiž takový, že dělám něco, co je pro mne samého prospěšné, tím, že uškodím někomu jinému (exploitation de l'homme par l'homme*); prospěch, který mi plyne z nějakého vztahu, nemá v tomto případě už vůbec nic společného s tímto vztahem, jak jsme viděli výše u mohovitosti, kdy na každé mohovitosti se požaduje produkt, který s ní nemá co dělat, vztah, který je určován společenskými poměry — a tento vztah je právě vztah prospěšnosti. Tak je tomu skutečně u buržoy s tímhle vším. Pro něj platí jen jeden vztah kvůli vztahu samému, vztah exploatace; všechny ostatní vztahy se ho týkají jen potud, pokud je

* — vykořisťování člověka člověkem. *(Pozn. red.)*

může podřídit tomuto jedinému vztahu, a i tehdy, vyskytnou-li se u něho takové vztahy, které nelze přímo podřídit vztahu exploatace, podřizuje mu je alespoň v ilusi. Materiální výraz tohoto prospěchu jsou peníze, představitel hodnot všech věcí, lidí i společenských vztahů. Jinak vidíme na první pohled, že ze skutečných vztahů ve stycích, které mám k jiným lidem, ale rozhodně ne z reflexe a pouhé vůle, je nejprve abstrahována kategorie „používání", a pak se naopak o takových vztazích tvrdí, že to je skutečnost této kategorie, abstrahované z nich samých, což je úplně spekulativní metoda počínání. Úplně stejně a zrovna tak oprávněně podává Hegel všechny vztahy jako vztahy objektivního ducha. Holbachova teorie je tedy historicky oprávněná filosofická iluse o buržoasii, která byla právě tehdy ve Francii na vzestupu, jejíž zájem o exploataci se dal ještě vykládat jako zájem o úplné rozvinutí individuí ve stycích zbavených starých feudálních pout. Osvobození ze stanoviska buržoasie, konkurence, byl ovšem pro osmnácté století jedině možný způsob, jak pro individua uvolnit novou dráhu svobodnějšího vývoje. Teoretické vyhlášení vědomí, odpovídajícího této buržoasní praxi, vědomí vzájemné exploatace jako všeobecného vztahu všech individuí mezi sebou, bylo rovněž smělým a zřejmým pokrokem, bylo to zesvětšťující *osvícenství* vůči politickému, patriarchálnímu, náboženskému i citovému zastírání exploatace za feudálního řádu; zastírání, které odpovídalo tehdejší formě exploatace a které bylo uvedeno v soustavu zejména zásluhou autorů hájících absolutní monarchii.

I kdyby snad byl Sancho učinil ve své „Knize" totéž, co dělali Helvétius a Holbach v minulém století, byl by to stále ještě směšný anachronismus. Viděli jsme však, jak místo aktivního buržoasního egoismu dosadil chvástavý, se sebou shodný egoismus. Jediné, co je jeho zásluhou, učinil proti své vůli a mimoděk; je totiž výrazem dnešních německých maloměšťáků, kteří prahnou po tom, aby se z nich stali buržoové. Bylo docela v pořádku, že „jediný" mezi filosofickými představiteli maloměšťáků se holedbal před celým světem takovou dávkou dryáčnictví, chvástání a neomalenosti, která byla vyvážena tím, jak malicherně, bojácně a zaujatě vystupují tito měšťáci v praxi; je úplně v souhlase s poměry těchto měšťáků, že

nechtějí nic vědět o svém teoretickém tlučhubovi a že on o nich nic neví, že se mezi sebou neshodnou a že náš hrdina musí hlásat se sebou shodný egoismus; Sancho teď možná vidí, jakou pupeční šňůrou souvisí *jeho* „spolek" s celním spolkem.[153]

Pokroky teorie prospěšnosti a exploatace, různé její fáze přesně souvisí s různými údobími vývoje buržoasie. U Helvétia a Holbacha, v souhlase se skutečným obsahem, se buržoasie nikdy nedostala o mnoho dál, než že jinými slovy opakovala to, co se psalo za časů absolutní monarchie. Byl to jiný způsob vyjadřování, bylo to spíše přání redukovat všechny vztahy na vztah exploatace, vysvětlovat styky hmotnými potřebami a způsoby uspokojování těchto potřeb, než aby to byl skutečný čin. Úkol byl vytyčen. Hobbes a Locke měli před očima jednak dřívější rozvoj holandské buržoasie (oba žili nějaký čas v Holandsku), jednak první politické akce, kterými se buržoasie v Anglii vymaňovala z lokální a provinciální omezenosti, a relativně už vyspělý stupeň manufaktury, námořního obchodu a kolonisace: zejména Locke, který psal v době, kdy anglická ekonomie procházela svým prvním obdobím, kdy vznikaly akciové společnosti, anglická banka a námořní panství Anglie. U těchto autorů, a zejména u Locka, je ještě teorie exploatace bezprostředně spjata s ekonomickým obsahem.

Helvétius a Holbach měli před sebou kromě anglické teorie a dosavadního vývoje holandské a anglické buržoasie i francouzskou buržoasii, která dosud bojovala za to, aby se mohla svobodně rozvíjet. Všeobecný obchodnický duch osmnáctého století zasáhl zejména ve Francii ve formě spekulace všechny třídy. Finanční nesnáze vlády a z toho plynoucí rozpravy o zdanění zaměstnávaly už tehdy celou Francii. Mimoto byla Paříž v osmnáctém století jediné světové město, jediné město, kde se osobně stýkala individua všech národností. Tyto předpoklady spolu s universální povahou Francouzů vůbec dávaly Helvétiově a Holbachově teorii zvláštní povšechné zabarvení, zbavovaly ji však zároveň positivního ekonomického obsahu, který u Angličanů ještě nechyběl. Z teorie, která byla u Angličanů ještě prostým zjištěním skutečnosti, se u Francouzů stává filosofický systém. Tato povšechnost zbavená positivního obsahu, jak se s ní setkáváme u Helvétia a Holbacha, se zásadně

liší od obsažné souhrnnosti, kterou nacházíme teprve u Benthama a Milla. Povšechnost Francouzů odpovídá bojující, dosud nevyspělé buržoasii, kdežto souhrnnost Angličanů odpovídá buržoasii vládnoucí, vyspělé.

Obsah teorie exploatace, který Helvétius a Holbach opomíjejí, vyložili a usoustavnili zároveň s Holbachem fysiokraté; protože však vycházeli z nevyspělých ekonomických poměrů ve Francii, kde feudalismus, kterému záleželo především na pozemkovém majetku, nebyl dosud přemožen, zůstávali v zajetí feudálního způsobu nazírání v tom smyslu, že prohlašovali pozemkový majetek a práci v zemědělství za takovou [výrobní sílu], na které závisí celé uspořádání společnosti.

Teorii exploatace rozvíjel v Anglii dále Godwin, ale zvláště Bentham, který jí postupně zase navrátil její ekonomický obsah, opomíjený Francouzi, čím více se v Anglii i ve Francii uplatňovala buržoasie. Godwin napsal „Political Justice" [„Politická spravedlnost"] v době vlády teroru, Bentham psal svá hlavní díla za francouzské revoluce a po ní a zároveň v době rozvoje velkého průmyslu v Anglii. Úplné sloučení teorie prospěšnosti s ekonomií nacházíme konečně u Milla.

Ekonomii, kterou se dříve zabývali buďto finančníci, bankéři a obchodníci, tedy vůbec lidé, kteří měli přímo co dělat s ekonomickými vztahy, anebo mužové s všeobecným vzděláním, jako Hobbes, Locke, Hume, pro které znamenala určité odvětví encyklopedického vědění — ekonomii povýšili na zvláštní vědu teprve fysiokraté, a od té doby se k ní jako k takové vědě přistupovalo. Jako zvláštní vědní obor vstřebala do sebe ostatní, politické, právní a jiné vztahy, takže tyto vztahy redukovala na vztahy ekonomické. Pokládala však tuto podřízenost všech vztahů ekonomii pouze za jednu stránku těchto vztahů a ponechávala jim tedy jinak i samostatný význam mimo oblast ekonomie. Úplné podřízení všech existujících vztahů vztahu prospěšnosti, naprosté povýšení tohoto vztahu prospěšnosti na jediný obsah všech ostatních vztahů nacházíme teprve u Benthama, kde po francouzské revoluci a po rozvoji velkého průmyslu nevystupuje už buržoasie jen jako jedna z tříd, nýbrž jako třída, jejíž podmínky jsou podmínkami celé společnosti.

Když už byly vyčerpány citové a mravní parafráze, které byly u Francouzů jediným obsahem teorie prospěšnosti, zbývala pro další rozvíjení této teorie už jen otázka, jak využít, exploatovat individua a vztahy. Odpověď na tuto otázku však zatím už dala ekonomie. Jediný možný další krok znamenal vrátit této teorii její ekonomický obsah. Bentham učinil tento další krok vpřed. V ekonomii však už bylo řečeno, že hlavní vztahy exploatace jsou nezávisle na vůli jednotlivců určovány vcelku výrobou a že pro každé jednotlivé individuum tu jsou jako hotová věc. Pro teorii prospěšnosti tedy nezbývalo jiné pole spekulace než postoj jednotlivců k těmto velkým vztahům, soukromá exploatace hotového, existujícího světa jednotlivými individui. O tom se Bentham a jeho škola něco narozjímali v mravních úvahách. Zúžil se tím i obzor celé kritiky existujícího světa, jak ji prováděla teorie prospěšnosti. Protože byla v zajetí podmínek buržoasie, nezbývalo jí než kritisovat pouze takové vztahy, které se uchovaly ještě z dřívějšího údobí a překážely rozvoji buržoasie. Proto se teorie prospěšnosti sice zabývá souvislostí veškerých existujících vztahů se vztahy ekonomickými, ale jen v určitých mezích.

Teorie prospěšnosti měla už od začátku ráz teorie obecné prospěšnosti; tento ráz však nabyl obsahu teprve tehdy, když do teorie prospěšnosti byly pojaty ekonomické vztahy, zejména vztah dělby práce a směny. Dělbou práce se soukromá činnost jednotlivce stává obecně prospěšnou; u Benthama je obecná prospěšnost redukována na tu obecnou prospěšnost, která se vůbec uplatňuje v konkurenci. Tím, že sem byly pojaty ekonomické vztahy pozemkové renty, zisku a mzdy, dostaly se sem určité vztahy exploatace jednotlivých tříd, protože druh exploatace závisí na postavení exploatujících v životě. Až sem mohla teorie prospěšnosti navazovat na určité společenské fakty; tam, kde si chce dále objasnit druh exploatace, utápí se v mravoučných frázích hodných katechismu.

Ekonomický obsah přeměňoval pozvolna teorii prospěšnosti v pouhou apologii toho, co tu je, v dokazování, že za existujících podmínek jsou nynější vztahy mezi lidmi nejvýhodnější a obecně nejprospěšnější. Tento ráz má u všech novějších ekonomů.

Zatímco tedy teorie prospěšnosti měla alespoň tu přednost, že

naznačovala souvislost všech existujících vztahů s ekonomickými základy společnosti, ztratila u Sancha jakýkoli positivní obsah, všechny skutečné vztahy nechává stranou a omezuje se pouze na ilusi jednotlivého měšťáka o jeho „chytrosti", s jakou podle svého domnění exploatuje svět. Sancho se ostatně pouští do teorie prospěšnosti i v této zředěné podobě jen málokde; se sebou shodný egoismus, tj. iluse o této maloměšťákově ilusi, naplňuje, jak jsme viděli, skoro celou „Knihu". A i na těch několika málo místech se nakonec Sanchovy výklady, jak se ukáže, rozplývají v mlhovinu.

D. NÁBOŽENSTVÍ

„V této pospolitosti" (sc.* s druhými lidmi) „*nevidím* Já naprosto nic jiného než určité znásobení Své moci, a Já si ji udržuji jen potud, pokud je Mou zmnoženou silou." (Str. 416.)

„Já se už *nepokořuji* před žádnou mocí a *poznávám*, že všechny moci jsou jen Moje moc, a musím si je ihned podrobit, jakmile je nebezpečí, že se stanou mocí proti Mně nebo nade Mnou. Každá z těchto mocí *smí* být jen jedním z *Mých prostředků*, abych Se uplatnil." [Str. 425.]

Já „*vidím*", „*pohlížím*", „*poznávám*", „*musím* si podrobit", moc „*smí* být jen jedním z Mých prostředků". Jaký je pravý význam těchto mravních požadavků a nakolik souhlasí se skutečností, viděli jsme už u „spolku". Vždyť s touto ilusí o jeho moci souvisí zrovna tak i druhá iluse, že ve spolku bude popřena „substance" (viz „Humánní liberalismus") a že vztahy členů spolku nikdy nenabudou nějaké pevné podoby vůči jednotlivým individuím.

„Spolek, sdružení, toto stále volné spojení všech příslušníků... I spolkem ovšem vzniká jakási společnost, ale jen tak, jako vzniká myšlenkou nějaká utkvělá představa... Jestliže se spolek vyhranil ve společnost, pak přestal být sdružením; neboť sdružení je ustavičné sdružování; spolek se potom stává sdružeností, mrtvolou spolku nebo sdružení — stává se společností... Spolek nedrží pohromadě ani přirozený, ani duchovní svazek." (Str. 294, 408, 416.)

Co se týče „přirozeného svazku": ten i přes Sanchovu „nevoli" existuje v hospodářství robotných sedláků a v organisaci práce atd. ve spolku, a zrovna tak i „duchovní svazek" v Sanchově filosofii.

* — scilicet, totiž *(Pozn. red.)*

Jinak stačí, odkážeme-li na to, co jsme několikrát a ještě u spolku řekli o osamostatňování vztahů vůči individuím, o osamostatňování, které se zakládá na dělbě práce.

„Zkrátka: společnost je *posvátná*, spolek *náleží* tobě; společnost tě využívá, spolku využíváš ty" atd. (Str. 418.)

E. JEŠTĚ NĚCO O SPOLKU

Dosud jsme se domnívali, že do „spolku" můžeme vniknout jedině vzpourou, kdežto nyní se dovídáme z Komentáře, že „spolek egoistů" už existuje „ve statisících" exemplářů jako jedna stránka nynější měšťácké společnosti a že k tomu, abychom do takového spolku vstoupili, nepotřebujeme žádnou vzpouru ani žádného „Stirnera". Sancho nám pak ukazuje

„takové spolky v životě. Faust je v prostředí takových spolků, když volá: Zde *člověk*" (!) „jsem, zde smím jím být[154] — Goethe to tu dokonce podává černé na bílém" („ale humanus znamená svatý, viz Goethe"[155], srov. „Knihu")... „Kdyby si Hess pozorně všímal skutečného života, viděl by, že tu jsou statisíce takových egoistických spolků, z nichž některé rychle pomíjejí, některé trvají."

Sancho pak líčí, jak se pod Hessovým oknem sbíhají „děti", aby si hrály, jak ho „několik dobrých známých" odvádí do hostince a jak se Hess spojuje se svou „milenkou".

„Hess ovšem z těchto všedních příkladů nepozná, jak jsou obsažné a jak se na ně liší od posvátných společností, ba i od bratrské, lidské společnosti svatých socialistů." (Sancho contra Hess, Wigand, str. 193, 194.)

Zrovna tak je už na str. 305 „Knihy" vzato na milost „sdružení k hmotným účelům a zájmům" jakožto dobrovolný spolek egoistů.

Spolek se tu tedy redukuje jednak na buržoasní sdružení a akciové společnosti, jednak na měšťanské besedy, pikniky atd. Je známo, že první skupina patří úplně *nynější epoše*, a je rovněž známo, že druhá sem patří neméně. Sancho by si měl všimnout „spolků" nějaké dřívější epochy, třeba z doby feudalismu, anebo spolků u jiných národů, třeba u Italů, Angličanů atd. včetně dětských „spolků", a poznal by, jaký je v tom rozdíl. Tímto novým výkladem spolku jen potvrzuje svoji omezenou konservativnost. Sancho, který

celou měšťáckou společnost zařadil do svého předstíraného nového zařízení, pokud mu to bylo vhod, tu jen dodatečně ujišťuje, že v jeho spolku bude postaráno i o zábavu, a to o zábavu docela obvyklou. Náš bonhomme ovšem nepomýšlí na to, jaké nezávisle na něm existující vztahy mu umožňují nebo znemožňují, aby „doprovodil několik dobrých známých do vinárny".

Postirnerovštělá myšlenka známá z berlínských tlachů, že by se celá společnost měla rozdělit na dobrovolné skupiny, tato myšlenka pochází od Fouriera.[156] Ale u Fouriera je předpokladem tohoto názoru od základu nové uspořádání společnosti, jeho podkladem je kritika nynějších „spolků", které Sancho tolik obdivuje, a celé jejich nudy. Fourier líčí tyto dnešní pokusy o obveselení v souvislosti s existujícími vztahy ve výrobě a ve stycích a polemisuje proti nim; Sancho je ani dost málo nekritisuje; chce je se vším všudy přesadit do svého nového oblažujícího zařízení pro „dorozumění", a tím jen ještě jednou dokazuje, že je docela v zajetí nynější měšťácké společnosti.

Nakonec ještě pronáší Sancho tuto oratio pro domo*, tj. pro „spolek":

„Cožpak spolek, ve kterém si většina členů nechá líbit, aby je ošidili o jejich nejpřirozenější a nejzjevnější zájmy, je spolek egoistů? Cožpak spolek, kde je jeden otrokem nebo nevolníkem druhého, sdružuje egoisty?... Společnosti, ve kterých jsou potřeby jedněch uspokojovány na úkor druhých, ve kterých např. jedni mohou uspokojovat potřebu nečinnosti tím, že druzí musí do úpadu pracovat... Hess... ztotožňuje... tyto své ‚egoistické spolky' se *Stirnerovým* spolkem egoistů." (Str. 192, 193.)

Sancho tedy vyslovuje zbožné přání, aby v jeho spolku, založeném na vzájemné exploataci, byli všichni členové stejně mocní, mazaní atd., tak aby každý těžil z druhých právě jen natolik, nakolik z něho těží druzí, a aby nikdo nebyl „ošizen" o své „nejpřirozenější a nejzjevnější zájmy", ani nemohl „uspokojovat" své „potřeby na úkor druhých". Podotýkáme tu, že Sancho uznává „přirozené a zjevné zájmy" a „potřeby" všech — tedy *stejné* zájmy a potřeby. Dále si zároveň připomeňme 456. stranu Knihy, podle níž je „šizení" „myšlenka, kterou do omrzení káže cechovnická morálka", a že pro

* — proslov pro vlastní dům (ve vlastním zájmu). *(Pozn. red.)*

člověka, který byl „moudře vychováván", zůstává „utkvělou myšlenkou, na kterou neplatí žádná svoboda myšlení". Sancho „má své myšlenky shůry a setrvává v nich" (tamtéž). Podle jeho požadavku, že prý se má každý stát „*všemohoucím*", tj. že se všichni mají stát navzájem *nemohoucí*, je tato stejná moc všech docela důsledný postulát a shoduje se s dobromyslnou touhou maloměšťáka po světě čachru, kde by si každý přišel na své. Nebo snad předpokládá náš svatý zčistajasna společnost, ve které by každý mohl neomezeně uspokojovat své potřeby, a přitom by to nedělal „na úkor druhých", a v takovém případě se z teorie exploatace stává zase nesmyslná parafráze skutečných vzájemných vztahů individuí.

Sancho ve svém „spolku" „pohltil" a pozřel druhé a tím proměnil styk se světem ve styk se sebou; teď přechází od tohoto nepřímého požitku ze sebe sama k přímému, neboť pohlcuje sám sebe.

C. Můj požitek ze sebe sama

Filosofie, která hlásá požitek, je v Evropě tak stará jako škola kyrenaiků. Tak jako ve starověku *Řekové*, vynikají v novější době v této filosofii *Francouzi*, a to ze stejného důvodu: jejich temperament a jejich společnost jim totiž nejvíce umožňují požitky. Filosofie požitku nebyla nikdy nic jiného než duchaplný projev určitých společenských kruhů, které měly výsadu užívat. Nehledě k tomu, že způsob a obsah jejich požitků byl vždy podmíněn celým uspořádáním ostatní společnosti a byl v zajetí všech jejích rozporů, stala se tato filosofie pouhou *frází*, jakmile si osobovala obecnější platnost a prohlašovala se za životní názor společnosti jako celku. Tehdy se z ní stávalo pouhé mravokárné kázání, sofistické zkrášlování tehdejší společnosti, anebo se měnila v pravý opak, vyhlašujíc nedobrovolnou askesi za požitek.

Filosofie požitku se ujala v novější době se zánikem feudálního řádu a s proměnou feudální venkovské šlechty v poživačnou a rozmařilou dvorní šlechtu absolutní monarchie. U této šlechty má ještě více podobu bezprostředního naivního názoru na život, který se projevuje v memoárech, básních, románech atd. Filosofií ve vlastním smyslu slova se stává teprve zásluhou některých spisovatelů

revoluční buržoasie, kteří se jednak podíleli na vzdělanosti a způsobu života dvorní šlechty a jednak sdíleli všeobecnější způsob nazírání buržoasie, který se zakládal na všeobecnějších podmínkách této třídy. Proto tuto filosofii přijímaly obě třídy, ačkoli každá z docela jiného hlediska. U šlechty se tento projev ještě úplně omezoval na stav a na životní podmínky stavu, kdežto buržoasie jej zobecnila a obracela se s ním bez rozdílu na každé individuum, takže se nepřihlíželo k životním podmínkám těchto individuí, a tím se teorie požitku proměnila ve fádní a pokryteckou mravouku. Když byla v dalším vývoji šlechta svržena a buržoasie se střetla se svým protikladem, s proletariátem, začala být šlechta pobožnůstkářskou a buržoasie počala ve svých teoriích okázale hlásat přísné mravy, anebo upadala do zmíněného pokrytectví, ačkoli v praxi se šlechta ani dost málo nezříkala požitků a u buržoasie nabyl požitek dokonce jakési oficiální ekonomické formy — jakožto *přepych.**

Že požitky individuí souvisí v každé době s třídními vztahy a s podmínkami výroby a styků, které je vytvářejí, s podmínkami, ve kterých individua žijí, že dosavadní požitky, které jsou mimo skutečný obsah života individuí a v rozporu s tímto obsahem, jsou omezené, že každá filosofie požitku souvisí se skutečnými požitky, které má před očima, a že taková filosofie, která se obrací ke všem individuím bez rozdílu, je pokrytecká — to vše bylo ovšem možno

* *Dále je v rukopise proškrtnuto:* Ve středověku byly požitky dokonale rozdíleny; každý stav měl své zvláštní požitky a svůj zvláštní způsob užívání. Šlechta byla stavem, který měl výsadu výhradně užívat, kdežto u buržoasie už existoval rozpor mezi prací a požitkem a požitek byl podřízen práci. Nevolníci, třída určená výhradně k práci, měli jen velice málo a velmi omezených požitků, kterých se jim dostávalo spíše náhodou, závisely na rozmaru jejich pánů a na jiných nahodilých okolnostech a stěží mohou přicházet v úvahu. — Za vlády buržoasie přejaly požitky svoji podobu od tříd společnosti. Požitky buržoasie se řídí podle materiálu, který tato třída v různých stupních svého vývoje vyrobila, a nabyly od individuí i od větší a větší podřízenosti požitku vydělávání peněz té nudné povahy, jakou mají dodnes. Požitky proletariátu nabyly jednak dlouhou pracovní dobou, která do krajnosti vystupňovala potřebu požitku, a jednak kvalitativní i kvantitativní omezeností požitků přístupných proletariátu, nynější hrubé podoby. — Požitky všech dosavadních stavů a tříd musely být vůbec buďto dětinské, únavné, anebo hrubé, protože byly vždycky odloučeny od veškeré životní činnosti, od vlastního obsahu života individuí, a více nebo méně se redukovaly na to, že bezobsažné činnosti byl dáván nějaký zdánlivý obsah. Ke kritice těchto dosavadních požitků mohlo ovšem dojít teprve tehdy, když se protiklad mezi buržoasií a proletariátem vyvinul natolik, že bylo možno kritisovat i dosavadní způsob výroby a styků.

objevit teprve tehdy, když bylo možno kritisovat podmínky výroby a styků v dosavadním světě, tj. když protiklad mezi buržoasií a proletariátem vytvořil komunistické a socialistické názory. Tím padla opona jakékoli morálky, ať už morálky askese nebo požitku.

Náš fádní mravokárný Sancho si ovšem myslí, jak vysvítá z celé knihy, že snad záleží jen na nějaké jiné morálce, jen na životním názoru, který se mu zdá být nový, na tom, aby si člověk „vyhnal z hlavy" několik „utkvělých myšlenek", a že všichni se pak budou moci radovat ze života, užívat ho. Kapitola o požitku ze sebe sama mohla tedy leda opakovat pod novou nálepkou tytéž fráze a průpovědi, u kterých si už tolikrát dopřál „požitku ze sebe sama", aby nám je kázal. Původní je na tom také jedině to, že všechen požitek *vynáší do nebe* a filosoficky ho poněmčuje tím, že mu dává jméno *„požitek ze sebe sama"*. Francouzská filosofie požitku v osmnáctém století líčila alespoň duchaplnou formou skutečný tehdejší bujarý a rozpustilý život, kdežto Sanchova frivolnost se omezuje jen na výrazy jako „pohlcování", „mrhání", na obrazy jako „světlo" (čti „svíčka") a na to, co si zapamatoval z přírodních věd, a z toho vyjde buďto beletristický nesmysl, např. že rostlina „do sebe saje vzduch étheru", že „zpěvaví ptáci polykají brouky", anebo něco dočista nesprávného, např. že svíčka spaluje sama sebe. Naproti tomu se tu zase kocháme celou tou okázalou vážností vůči „svátosti", o které se dovídáme, že v podobě „povolání-poslání-úkolu", „ideálu" ztrpčovala dosud lidem požitek ze sebe samých. Nebudeme se tu už zabývat více nebo méně nečistými podobami, ve kterých by toto „samo" v „požitku ze sebe sama" mohlo být něco víc než fráze, ale přece jen musíme čtenáři ve vší stručnosti předvést Sanchovy machinace vůči svátosti s nepatrnými obměnami této kapitoly.

„Povolání, určení, úkol, ideál" jsou, stručně opakováno, buď:

1. představa o revolučních úkolech, které jsou materiálně uloženy nějaké utlačované třídě; nebo

2. pouhé idealistické parafráze nebo také příslušný vědomý výraz způsobů působnosti individuí, které se dělbou práce osamostatnily a staly se různými zaměstnáními; anebo

3. vědomý výraz nutnosti, které podléhají ustavičně individua,

třídy, národy, totiž aby hájily své postavení nějakou zcela určitou činností; nebo

4. v zákonech, morálce atd. pomyslně vyslovené podmínky existence vládnoucí třídy (podmíněné dosavadním vývojem výroby), které její ideologové více nebo méně uvědoměle teoreticky osamostatňují, které se mohou ve vědomí jednotlivých individuí této třídy obrážet jako povolání atd. a které jsou ukládány individuím ovládané třídy jako životní norma, jednak proto, aby přikrášlily nebo odhalovaly nadvládu, jednak jako mravní prostředek nadvlády. Zde i u ideologů vůbec je třeba podotknout, že nutně stavějí věc vzhůru nohama a že svou ideologii považují za sílu vytvářející všechny společenské vztahy i za jejich účel, zatímco je jen jejich výrazem a příznakem.

Víme, že náš Sancho skálopevně věří ilusím těchto ideologů. Protože si lidé dělají různé představy o sobě, tj. o člověku podle toho, v jakých poměrech žijí, myslí si Sancho, že různé představy vytvořily různé životní poměry a že tedy svět ovládli velkovýrobci těchto představ, ideologové. (Srov. str. 433.)

„Světem vládnou ti, kdo myslí", „myšlenka vládne světu"; „páteři nebo školometi" „si vymýšlejí všelijaké věci", „myslí si jakýsi ideál člověka", kterým se musí ostatní řídit (str. 442).

Sancho dokonce výborně zná závěr, podle kterého lidé upadli do područí školometských vrtochů a ve své hlouposti se jim sami podrobili.

„Protože pro Mne" (pro školometa) „je to *myslitelné,* je to pro lidi *možné,* a protože je to pro lidi možné, *měli by* tím být, bylo to tedy jejich *poslání,* a nakonec je třeba lidi chápat jen podle tohoto *poslání,* jen jako *povolané.* A další závěr? Člověkem není jednotlivec, nýbrž *myšlenka, ideál* je člověk — rod — lidstvo." (Str. 441.)

Všechny kolise, v nichž se lidé ocitají svými skutečnými životními poměry buďto sami se sebou, nebo s druhými, se našemu školometu Sanchovi jeví jako kolise, ve kterých se lidé ocitají s představami o životě „člověka povýtce", které si buďto sami vymysleli, nebo si je dali nabalamutit od školometů. Kdyby si je vyhnali z hlavy, „jak šťastně" by mohly „žít tyto ubohé bytosti", jaké „kousky" by mohly provádět, kdežto teď musí „tancovat podle

píšťalky školometů a medvědářů"! (Str. 435.) (Nejnižší z těchto „medvědářů" je Sancho, protože vodí za nos jen *sám sebe.*) Kdyby si lidé např. skoro vždycky a všude, v Číně i ve Francii, nevzali do hlavy, že trpí přelidněností, pak by přece tyto „ubohé bytosti" ihned oplývaly životními prostředky!

Sancho se tu snaží znovu uplatnit svou starou povídačku, že světem vládne svátost, a proto předstírá jakési pojednání o možnosti a skutečnosti. Možné je pro něj totiž všechno, co si o mně nějaký školomet vezme do hlavy, takže Sancho pak může snadno dokázat, že tato možnost je reálná jen v jeho hlavě. Tvrdí slavnostně, že „za slovem *možný* se skrývá nejzávažnější omyl za celá tisíciletí" (str. 441), a tím dostatečně dokazuje, jak je pro něj nemožné, aby za slovy schoval následky svých přečastých omylů za celá tisíciletí.

Jenže toto pojednání o tom, že „možnost a skutečnost spadají vjedno" (str. 439), o tom, k čemu lidé mají schopnost, aby tím byli, a o tom, čím jsou, pojednání, které je v tak dobrém souladu s jeho dosavadními dotěrnými domluvami, že by lidé měli uvolnit své schopnosti atd., ho ještě přivádí k některým vedlejším výkladům o materialistické *teorii okolností*, kterou hned blíže zhodnotíme. Předtím ještě uveďme příklad jeho ideologického překrucování. Na str. 428 ztotožňuje otázku, „jak je možno vydělávat si na živobytí", s otázkou, jak je třeba „dosíci v sobě opravdového Já" (nebo také „života"). Podle téže str. přestává s jeho novou mravoukou „úzkost o život" a začíná „mrhání" životem. Tuto divotvornou sílu této své, jak tvrdí, nové mravouky vyslovuje náš Šalomoun ještě „výslovněji" těmito moudrými slovy:

„Považuj se za mocnějšího, než za jakého tě vydávají, a budeš mít více moci; považuj se za víc, a budeš mít víc." (Str. 483.)

Viz výše ve „Spolku", jak Sancho nabývá vlastnictví.

A nyní k jeho *teorii okolností.*

„Člověk nemá žádné poslání, ale má síly, *které se* projevují tam, kde jsou, protože jejich bytí přece záleží jedině v jejich projevu, a nemohou setrvávat v nečinnosti, zrovna tak jako život... Každý ustavičně používá tolik síly, kolik jí má" („uplatňujte svoji hodnotu, řiďte se příkladem statečného, staň se každý z vás všemohoucím Já" atd., takhle mluvil Sancho dříve) „...Síly je ovšem

možno tříbit a rozmnožovat, zvláště odporem nepřátel nebo přátelskou pomocí; ale kde není vidět, že by se používalo síly, tam také jistě síla chybí. Z kamene se dá vykřesat oheň, ale bez nárazu jiskra nevyletí; stejně i člověk potřebuje nějaký *podnět zvenčí*. A protože síly vždycky samy sebou ukazují svoji působnost, bylo by zbytečné a nesmyslné přikazovat, aby se jich použilo... Síla je jen jednodušší slovo pro projev síly." (Str. 436, 437.)

„Se sebou shodný egoismus", který uvolňuje nebo neuvolňuje své síly nebo mohoucnosti, mohovitosti, jak si zamane, a který na ně aplikuje ius utendi et abutendi*, se tu zčistajasna a neočekávaně kácí. Síly tu najednou působí samostatně, pokud tu jsou, a nedbají přitom, co by se Sanchovi „zachtělo", působí jako chemické nebo mechanické síly, nezávisle na individuu, kterému patří. Dovídáme se dále, že síla neexistuje, není-li vidět její projev; a to je uvedeno na pravou míru tím, že síla potřebuje nějaký *podnět zvenčí*, aby se projevila. Nedovídáme se však, jak chce Sancho rozřešit, zda chybí *podnět* nebo *síla*, když není vidět projev síly. Zato nás náš jedinečný přírodozpytec poučuje, že „z kamene se dá vykřesat oheň"; horší příklad si už opravdu nemohl vybrat, ale to už je u něho pravidlo. Sancho si myslí jako naivní vesnický kantor, že když vykřeše oheň, pochází ten oheň z kamene, kde se až dosud skrýval. Každý kvartán by mu mohl říci, že u této ve všech civilisovaných zemích dávno zapomenuté mètody zapalování třením ocele a kamene se oddělují částečky oceli, ne kamene, a právě tímto třením se rozžhavují; že tedy „oheň", který pro Sancha neznamená vztah určitých těles k určitým jiným tělesům, zejména ke kyslíku, k němuž dochází za určitého žáru, nýbrž cosi samostatného, nějaký „živel", utkvělou myšlenku, „svátost" — že tento oheň nevzniká ani z kamene, ani z oceli. Zrovna tak by byl mohl Sancho říci: Z chloru je možno udělat vybílené plátno, ale chybí-li „podnět zvenčí", totiž *nevybílené* plátno, „nedá se to udělat". Při této příležitosti zaznamenejme dřívější fakt „jedinečné" přírodní vědy, abychom Sanchovi dopřáli „požitek ze sebe sama". V chvalozpěvu na zločin se říkalo:

„Což neslyšíš v dálce rachot *hromu*,
A *nevidíš*, jak obloha předtuchou jata
Mlčí a jak se tvář její kalí?"

(Str. 319 „Knihy".)

* Viz pozn. na str. 76. *(Pozn. čes. red.)*

Hřmí a obloha mlčí. Sancho si tedy myslí, že hřmí někde jinde, ne na obloze — Sancho mimoto zjistil mlčení oblohy *zrakem*, což asi nikdo jiný po něm nedokáže. Ale možná, že Sancho *slyší* hřmění a *vidí* mlčení, takže obojí může nastat zároveň. Viděli jsme, jak u „přízraku" uvedl Sancho hory jako představitele „ducha vznešenosti". Zde mu mlčící obloha představuje ducha předtuchy.

Nedá se ostatně zjistit, proč tu Sancho tolik horlí proti „přikazování, aby člověk používal své síly". Vždyť takový příkaz může být třeba chybějícím „podnětem zvenčí", „podnětem", který se sice mine účinkem u kamene, ale jehož účinnost může Sancho pozorovat u každého praporu na cvičišti. Že dokonce i „příkaz" je „podnětem zvenčí" pro jeho nepatrné síly, vysvítá už beztak z toho, že je to pro něj „kámen úrazu"*.

Vědomí je také síla, která podle nauky, kterou jsme právě slyšeli, také „vždy sama sebou ukazuje svoji působnost". Podle toho by se tedy Sancho nemusel snažit změnit vědomí, nýbrž leda „podnět zvenčí", který působí na vědomí; z toho by pak vyplývalo, že Sancho celou svoji Knihu napsal nadarmo. Ale v tomto případě ovšem považuje svá mravní naučení a „příkazy" za dostatečný „podnět zvenčí".

„Čím se kdo může stát, tím se také stane. Rozenému básníku ovšem možná zabrání nepřízeň *okolností*, aby byl na výši doby a aby po velkých studiích, bez nichž se při tom neobejde, vytvořil velká umělecká díla; ale bude básnit, ať už je čeledínem, anebo má-li to štěstí, že žije u dvora ve Výmaru. Rozený hudebník se bude zabývat hudbou, ať už na všech nástrojích" (tuto fantasii o „*všech* nástrojích" má od Proudhona. Viz „Komunismus") „nebo jen na šalmaji" (školometovi se ovšem znovu vybavily Vergiliovy Zpěvy pastýřské). „Rozený filosofický myslitel se může uplatnit jako universitní profesor nebo jako vesnický filosof. Konečně *hlupák od narození* zůstane stále hlava zabedněná. Vždyť přece lidé od narození omezení jsou nesporně ze všech tříd mezi lidmi nejpočetnější. *Proč by se také neměly* v *lidském rodu* projevit tytéž rozdíly, které jsou zjevné u každého rodu živočichů?" (Str. 434.)

Sancho si zase vybral příklad s neobratností, která je u něho pravidlem. I kdybychom připustili jeho nesmysl o rozených básnících, hudebnících, filosofech, pak tento příklad jednak dokazuje

* — der Anstoss = podnět, popud, náraz. „Stein des Anstosses" = kámen úrazu, kámen pohoršení (podobenství, často se vyskytující v bibli). *(Pozn. čes. red.)*

jen to, že rozený atd. *zůstává* tím, čím *jest* už od narození, totiž básníkem atd., a naproti tomu i to, že rozený atd., pokud se *stává*, pokud se vyvíjí, může se „nepřízní okolností" dostat do situace, že se nestane tím, čím se *mohl stát*. Jeho příklad tedy na jedné straně nedokazuje vůbec nic, a na druhé straně dokazuje opak toho, co měl dokázat, a dohromady dokazuje, že Sancho, ať už od narození nebo vinou okolností, patří k „*nejpočetnější třídě lidí*". Zato se s touto třídou i se svým „bedněním" dělí o útěchu, že má sám *jedinečně* „zabedněnou hlavu".

Sancho tu zakouší dobrodružství s kouzelným nápojem, který Don Quijote připravil z rozmarýnu, vína, oleje a soli a o kterém vypravuje Cervantes v kapitole sedmnácté, že se po něm Sancho celé dvě hodiny vyprazdňoval oběma průduchy svého těla, zbrocen potem a zmítaje se v křečích. Materialistický nápoj, kterého se náš udatný zbrojnoš napil pro požitek ze sebe sama, z něho vyhání všechen jeho egoismus v neobvyklém smyslu. Předtím jsme viděli, jak Sancho tváří v tvář „podnětu zvenčí" ztratil zčistajasna všechnu okázalost a zřekl se své „mohovitosti", jako druhdy čarodějníci egyptští, když měli zakročit proti Mojžíšovým štěnicím; zde pak Sancho zase po dvakrát propadá malomyslnosti, sklání se i před „nepřízní *okolností*" a posléze dokonce o svém původním fysickém ustrojení uznává, že to je cosi, co zakrní, když se sám nepřičiní. Co teď ještě zbývá našemu zkrachovanému egoistovi? Jeho původní ustrojení není v jeho moci; „okolnosti" a „podnět zvenčí", které ovlivňují vývoj tohoto ustrojení, nemůže sám kontrolovat; „takový, jaký je v kteroukoli chvíli, je" nikoli „svým stvořením", nýbrž výtvorem vzájemného působení mezi jeho vrozenými vlohami a okolnostmi, které na ně působí — to všechno Sancho doznává. Nešťastný „stvořitel"! Přenešťastné „stvoření"!

Ale největší neštěstí přichází nakonec. Sanchovi nestačí, že se už dávno dovršilo těch tres mil azotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas*, Sancho si musí nakonec uštědřit ještě hlavní ránu, když prohlašuje, že *věří v rod*! A jak v něj věří! Za prvé připisuje rodu dělbu práce, když mu přikládá odpovědnost za fakt,

* Viz pozn. na str. 206. *(Pozn. čes. red.)*

že někteří lidé jsou básníci, jiní hudebníci, jiní zase kantoři; připisuje mu za druhé na vrub existující fysické i intelektuální nedostatky „nejpočetnější třídy lidí" a přičítá mu odpovědnost za to, že za vlády buržoasie je většina individuí stejných jako on. Podle jeho názorů o lidech od narození omezených by si člověk musel dnešní rozšířenost krtic vysvětlovat tím, že „rodu" působí zvláštní potěšení, když dopouští, aby ti, kteří jsou od narození poznamenáni krticemi, tvořili „nejpočetnější třídu lidí". K takovým naivním představám neklesli dokonce ani nejobyčejnější materialisté a lékaři, dávno než byl se sebou shodný egoista „rodem", „nepřízní okolností" a „podnětem zvenčí" „povolán" k tomu, aby debutoval před německým obecenstvem. Sancho dosud všechno zakrňování jednotlivců a tím i jejich vztahů vysvětloval utkvělými myšlenkami školometů, nestaraje se přitom, jak tyto myšlenky vznikly; zrovna tak vysvětluje nyní toto zakrňování pouhým přirozeným procesem zplození. Ani zdaleka nepomýšlí na to, že u dětí se schopnost jejich vývoje řídí vývojem rodičů a že všechno takové zakrňování vznikalo historicky za dosavadních společenských vztahů a je zrovna tak historicky možné je zase odstranit. I přirozené rozdíly v rodech, jako rasové rozdíly atd., o kterých Sancho vůbec nemluví, mohou a musí být historicky odstraněny. Sancho, který se při této příležitosti pokradmu ohlíží do zoologie a objevuje přitom, že „hlavy od narození omezené" jsou nejpočetnější třídou nejen u ovcí a volů, ale i u polypů a nálevníků, kteří hlavu nemají — Sancho možná slyšel o tom, že je možno zušlechťovat i plemena zvířat a vytvářet křížením plemen úplně nové druhy, dokonalejší pro požitek lidí i pro jejich vlastní požitek ze sebe samých. „Proč by neměl" Sancho z toho všeho usoudit, že by se to mohlo týkat i lidí?

Při této příležitosti „vsuňme jako episodu" Sanchovy „obměny", pokud jde o rod. Uvidíme, že má k rodu zrovna takový postoj jako k svátosti; čím víc proti němu hartusí, tím víc v něj věří.

Čís. I. Viděli jsme už, jak rod vytváří dělbu práce a zakrňování vzniklá za dosavadních sociálních poměrů, *a to tak*, že rod je chápán i se svými výtvory jako něco za jakýchkoli okolností neměnného, nezávislého na kontrole lidí.

Čís. II.

„Rod je realisován už vlohou; jenže co z této vlohy uděláš" (podle předchozího odstavce by muselo být řečeno: co z ní udělají „okolnosti"), „to je tvá realisace. Tvoje ruka je dokonale realisována ve smyslu rodu, sic by to nebyla ruka, nýbrž leda tlapa... Děláš z ní to, co z ní chceš mít, jakou ji chceš mít a co a jak z ní můžeš udělat." (Str. 184, 185 Wigand.)

Sancho tu v jiné podobě opakuje to, co řekl v odstavci č. 1. V tom, co bylo dosud uvedeno, jsme viděli, jak rod nezávisle na kontrole a stupni dějinného vývoje individuí rodí veškeré fysické i duševní vlohy, bezprostřední existenci individuí a v zárodku i dělbu práce.

Čís. III. Rod zůstává jakožto „podnět zvenčí", který je jen povšechným výrazem pro „okolnosti", jež určují vývoj původního individua, vytvořeného zase rodem. Je tu pro Sancha zrovna takovou tajemnou mocí, které ostatní buržoové říkají povaha věcí a na kterou svalují všechny vztahy, které jsou na nich jakožto příslušnících buržoasie nezávislé a jejichž souvislosti proto nerozumějí.

Čís. IV. Rod jakožto „to, co je v lidských silách" a jakožto „lidská potřeba" je základnou organisace práce v „Stirnerově spolku", kde se rovněž to, co je pro všechny možné a zároveň i všem potřebné, chápe jako produkt rodu.

Čís. V. Slyšeli jsme, jakou úlohu hraje ve spolku dorozumění.

Str. 462: „Záleží-li na tom dorozumět se a dohovořit, mohu Já ovšem použít jen *lidských* prostředků, které mám k disposici, neboť Já jsem zároveň člověkem" (id est exemplářem rodu).

Zde je tedy *řeč* jakožto produkt rodu. Že Sancho mluví německy a ne francouzsky, není rozhodně zásluhou rodu, nýbrž okolností. Ostatně přirozená, původní podoba řeči se v každém moderním vyspělém jazyce proměnila v národní jazyk, a to jednak historií vývoje jazyka z materiálu, který tu byl, jako u románských a germánských jazyků, jednak křížením a mísením národů, jako v angličtině, jednak koncentrací nářečí v rámci určitého národa v národní řeč, přičemž se tato koncentrace zakládala na koncentraci ekonomické a politické. Je samozřejmé, že individua budou moci jednou úplně kontrolovat i tento produkt rodu. Ve spolku se bude mluvit řečí jako takovou, posvátnou řečí, řečí svátosti — hebrejsky,

a to aramejským nářečím[157], kterým mluvil Kristus, „tělem obdařená podstata". Tohle nám zde „přišlo na mysl", i když se toho Sancho „nenadál", „a to výhradně proto, že My se domníváme, že by to mohlo přispět k objasnění ostatního textu".

Čís. VI. Na str. 277, 278 se dovídáme, že „rod" se rozvíjí „v národy, města, stavy, všelijaká sdružení", nakonec „v rodinu", a proto také v důsledku toho až dosud „dělal dějiny". Zde se tedy celá dosavadní historie až k nešťastné historii jedince stává produktem „rodu", a to z toho dostatečného důvodu, že tato historie byla někdy souhrnně chápána pod názvem dějin *lidstva*, tj. rodu.

Čís. VII. Dosud Sancho přisuzoval *rodu* víc než kterýkoli jiný smrtelník před ním, a nyní to shrnuje ve větě:

„Rod není *nic*... rod je jen cosi *myšleného*" (duch, přízrak apod.). (Str. 239.)

Ani toto Sanchovo „*nic*", které je totožné s „*myšleným*", neznamená konec konců nic, neboť on sám je „tvůrčí nic", a rod, jak jsme viděli, tvoří velmi mnoho, přičemž tedy může být docela dobře tolik co „nic". Mimoto nám Sancho vypráví na str. 456:

„*Bytím* se vůbec nic neospravedlňuje; myšlené *jest* zrovna tak jako nemyšlené."

Počínaje str. 448 spřádá Sancho třicet stránek dlouhou nit, aby vykřesal „oheň" z myšlení a z kritiky se sebou shodného egoisty. Zažili jsme už příliš mnoho projevů jeho myšlení i kritiky, než abychom ještě dali čtenáři „podnět zvenčí" Sanchovou ječnou kaší pro chudáky. Jedna lžíce této kaše snad postačí.

„Myslíte si, že myšlenky jen tak volně poletují jako pták, aby si je mohl chytit každý, kdo by je pak uplatňoval proti Mně jako své nedotknutelné vlastnictví? Všechno, co volně poletuje, je — Moje." (Str. 457.)

Sancho tu nedovoleně loví myšlené sluky. Viděli jsme, kolik poletujících myšlenek pochytil. Domníval se, že je může polapit, jen když jim nasype na ocásek sůl svátosti. Tento ohromný rozpor mezi jeho skutečným vlastnictvím myšlenek a jeho ilusí o takovém vlastnictví budiž klasickým a názorným příkladem celého jeho vlastnictví v neobvyklém smyslu. Tímto kontrastem je totiž právě jeho *požitek ze sebe sama.*

6. Píseň Šalomounova aneb Jedinec

Cessem do sabio Grego, e do Troiano,
As navegaçoẽs grandes que fizeram;
Calle-se de Alexandro, e de Trajano
A fama das victorias que tiveram.
— — — — — — — — — — — — —
Cesse tudo o que a Musa antigua canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
E vós, Spreïdes minhas...
Dai-me huma furia grande, e sonorosa,
E naõ de agreste avena, on frauta ruda;
Mas de tuba canora, e bellicosa
Que o peito accende, e o côr ao gesto muda...*

ó, nymfy sprévské, dejte mi píseň, jež by byla hodna hrdinů, kteří na vašich březích bojují proti substanci a člověku, píseň, jež se šíří po celém světě a kterou zpívají ve všech zemích — neboť tu jde o muže, který vykonal

Mais do que promettia a força humana**,

víc než dokáže vykonat pouhá „lidská" síla, o muže, který

... edificára
Novo reino que tanto sublimára***,

který založil novou říši u dalekého národa, totiž „spolek" — jde tu o

— tenro, e novo ramo florescente
De huma arvore de Christo, mais amada†,

* O plavbách řeků Trojských zmlkni zvěsti,
o chytrých Řecích, Muso, zpěv svůj ztiš,
Trajanům, Alexandrům laury plésti,
pět slávu výbojů jich ustaň již...
...zmlkni, Muso stará,
zde meta kyne nová mi a jará.
Vy, nymfy sprévské, též — —
Vzlet dopřejte mi vířícího zvuku,
ne flétny pastýřské hlas, polních třtin,
leč hlahol tuby bojujících pluků,
jíž ohněm líc vzplá, mizí bázně stín...

** — víc než je v silách člověka. *(Pozn. red.)*

*** — vystavěl... říš novou u cizinců. *(Pozn. red.)*

† — výhonek něžný, vzrostlý v nový květ
na kmenu, jenž byl Kristu nejmilejší. *(Pozn. red.)*

o útlý a mladý, kvetoucí výhonek stromu nade vše milovaného Kristem, který je rovněž

> ...certissima esperança
> Do augmento da pequena Christiandade*,

nejbezpečnější naděje růstu pro sklíčené křesťany — jde tu zkrátka o něco „dosud nikdy nebývalého", o „Jedince".**

Všechno, co čteme v této dosud nikdy nebývalé velepísni o Jedinci, slyšeli jsme už dříve v „Knize". Jen pro pořádek se zmiňujeme o této kapitole; abychom to mohli učinit jaksepatří, schovali jsme si pro toto místo několik bodů a ostatní stručně shrneme.

Sanchovo „Já" zakouší úplné stěhování duší. Viděli jsme je už jako se sebou shodného egoistu, jako robotného sedláka, jako obchodníka s myšlenkami, jako nešťastného konkurenta, jako osobitého, vlastníka, jako otroka, kterému utrhávají nohu, jako Sancha vyhozeného do povětří vzájemným působením narození a okolností, a ještě v mnoha a mnoha jiných podobách. Zde se s námi loučí jako „*nelidský tvor*"; pod stejným heslem, jako když vstupovalo do Nového zákona.

„*Skutečný* člověk je jen — *nelidský tvor.*" (Str. 232.)

Toto je jedna z tisíce a jedné rovnic, do kterých Sancho vkládá svoji legendu o svátosti.

Pojem „člověk" není skutečný člověk.
Pojem člověk = Člověk jako takový.
Člověk jako takový = Ne skutečný člověk.
Skutečný člověk = Ne-člověk
= Nelidský tvor.
„Skutečný člověk je jen — nelidský tvor."

Sancho si chce objasnit nezáludnost této věty v těchto obratech:

„Není totiž nesnadné říci střízlivě, co je nelidský tvor; je to člověk, který se nesrovnává s pojmem lidskosti. V logice se tomu říká nesmyslný soud.

* — jak jistá hvězda naděje nám dán,
vzrůst Kříže šířit v péči neúnavné. *(Pozn. red.)*

** *Marxova a Engelsova poznámka:* Srov. Camões, „Lusiades", 1, 1—7. [Český překlad viz Luíz de Camões, Luzovci, Praha 1902, Světová knihovna, přel. Jaroslav Vrchlický.]

Cožpak by vůbec bylo možno vyslovit tento soud, že by někdo mohl být člověk, aniž by byl člověk, kdybychom neuznávali hypothesu, že je možno oddělit pojem člověka od existence, podstatu od jevu. Říká se: Ten a ten sice vypadá, jeví se jako člověk, ale člověk to není. Takto nesmyslně usuzovali lidé sta a sta let, ba nejen to, po celou tu dlouhou dobu tu byli jen nelidští tvorové. Kterýpak jednotlivec by kdy odpovídal svému pojmu?" (Str. 232.)

Náš školomet tu zase vychází ze své mylné domněnky o školometovi, který si udělal jakýsi ideál „člověka jako takového", a ten pak „nasadil do hlavy" ostatním, a na této domněnce se zakládá celá „Kniha".

Sancho nazývá hypothesou to, že je možno oddělit pojem od existence, podstatu od jevu „člověka", jako by už přímo těmito slovy nevyslovoval možnost takového oddělování. Jakmile řekne *pojem*, říká něco, co se liší od *existence*, jakmile řekne *podstata*, říká něco, co se liší od *jevu*. Neuvádí tyto *výpovědi* do protikladu, nýbrž tyto výpovědi vyslovují určitý protiklad. Bylo by tedy možno jedině položit otázku, smí-li něco zařadit pod tato hlediska; a k tomu, aby to učinil, byl by musel Sancho zkoumat skutečné vztahy lidí, které byly v těchto metafysických vztazích jinak pojmenovány. Jinak Sanchovy osobité výklady o se sebou shodném egoistovi a o vzpouře ukazují, jak je možno podávat tato hlediska každě zvlášť, a z jeho osobitých výkladů o osobitosti, možnosti a skutečnosti v „požitku ze sebe sama" vidíme, jak je možno tato hlediska líčit zároveň jako shodná i jako odlišná.

Nesmyslný soud filosofů o tom, že skutečný člověk prý není člověk, je jen v mezích abstrakce nejuniversálnějším, nejobsáhlejším výrazem fakticky existujícího, trvajícího všeobecného rozporu mezi vztahy a potřebami lidí. Nesmyslná forma abstraktní these je úplně v souhlase s nesmyslností vztahů měšťácké společnosti dovedených k nejzazší krajnosti. Stejně i Sanchův nesmyslný soud o jeho okolí: Jsou a nejsou to egoisté, odpovídá faktickému rozporu mezi existencí německých maloměšťáků a úkoly, které jim vnutily poměry a které v nich samých řádí v podobě zbožných přání a choutek. Filosofové ostatně neprohlašovali o lidech, že jsou nelidští, protože by neodpovídali pojmu člověka, nýbrž proto, že jejich pojem člověka neodpovídal opravdovému pojmu člověka,

anebo proto, že si neuvědomovali, co je opravdu člověk. Tout comme chez nous* v „Knize", kde Sancho také prohlašuje o lidech, že nejsou egoisty, jen proto, že prý si neuvědomují, co je vpravdě egoismus.

Dočista nezáludná věta, že prý *představa* o člověku není *skutečný* člověk, že představa o nějaké věci není věc sama — tato these, která platí i o kameni a o představě kamene, takže by Sancho musel říci, že skutečný kámen je jen něco nekamenného, popření kamene, tato věta by si pro svou neobyčejnou triviálnost a naprostou nepochybnost nezasluhovala zmínky. Ale protože se Sancho, jak známo, mylně domnívá, že lidé dosud upadali do všech možných strastí jen proto, že jim vládly představy a pojmy, může s touto větou zase spojit své staré vývody. Sancho se odedávna domnívá, že stačí vyhnat si z *hlavy* některé představy, aby bylo možno provodit ze *světa* vztahy, z nichž tyto představy vznikly, a toto jeho mínění se tu nyní zase obráží v nové podobě, že totiž stačí vyhnat si z hlavy představu *člověk*, aby bylo možno zničit skutečné vztahy, o kterých se dnes říká, že jsou *nelidské*, ať už tento přívlastek „nelidský" je jen úsudek individua, které je v rozporu se svými vztahy, anebo úsudek normální, vládnoucí společnosti o nenormální, ovládané třídě. Velryba přemístěná ze slané vody, kde žije, do Kupfergrabenu, by prohlásila, kdyby měla svědomí, že toto její postavení, způsobené „nepřízní okolností", se nesrovnává s pojmem velryby, ačkoli by jí Sancho mohl dokázat, že se s jejím pojmem shoduje už proto, že to je její postavení, postavení velryby — a zrovna tak usuzují lidé za jistých okolností.

Na str. 185 vyslovuje Sancho velikou otázku:

„Ale jakpak potlačíme nelidského tvora, který přece vězí v každém jednotlivci? Jakpak to uděláme, aby osvobození člověka nevedlo zároveň k uvolnění nelidského? Proti všemu liberalismu stojí jeden úhlavní nepřítel, jeden nepřekonatelný protiklad, jako ďábel proti Bohu; vedle člověka je tu vždy nelidský tvor, egoista, jednotlivec. Stát, společnost, lidstvo nezmohou tohoto ďábla."

„A když se vyplní tisíc let, propuštěn bude satan ze žaláře svého. I vyjde, aby svodil pohany, kteříž jsou na čtyřech stranách země, Goga a Magoga, a aby je shromáždil k boji... I vstoupili na širokost země, a obklíčili stany svatých, i to město milé." (Zjevení Janovo, 20, 7—9.)

* — docela jako u nás. *(Pozn. red.)*

Otázka, jak ji sám Sancho chápe, znamená koneckonců zase jen nesmysl. Sancho se mylně domýšlí, že si lidé dosud vytvářeli stále jakýsi pojem člověka a že se pak natolik osvobodili, aby mohli v sobě uskutečnit tento pojem; míra svobody, kterou si v jednotlivých případech vydobyli, byla prý pokaždé určována jejich představou ideálu člověka; přičemž ovšem bylo nevyhnutelné, že v každém individuu zbylo cosi, co neodpovídalo tomuto ideálu a co tedy jakožto „nelidské" buďto nebylo osvobozeno, anebo bylo osvobozeno jen malgré eux.*

Ve skutečnosti to ovšem bylo tak, že se lidé pokaždé osvobodili natolik, nakolik jim to přikazoval a dovoloval nikoli jejich ideál člověka, nýbrž existující výrobní síly. Jenže každé takové osvobození bylo až dosud založeno na omezených výrobních silách, jejichž výroba, nedostačující celé společnosti, umožňovala nějaký vývoj jen tehdy, jestliže jedni uspokojili své potřeby na úkor druhých, a tím jedni — menšina — získali monopol na vývoj, kdežto druzí — většina — byli pokračujícím bojem za uspokojení nejnutnějších potřeb na čas (tj. dokud se nevytvořily nové revolucionující výrobní síly) vyloučeni z jakéhokoli vývoje. Tak se společnost dosud vyvíjela stále v mezích nějakého protikladu; u starých to byl protiklad svobodných a otroků, ve středověku protiklad šlechty a nevolníků, v novější době to je protiklad buržoasie a proletariátu. Z toho vysvítá jednak nenormální „nelidský" způsob, jakým ovládaná třída uspokojuje své potřeby, a jednak omezení, v jakém se vyvíjejí obecné styky a s nimi celá vládnoucí třída; takže tato omezenost vývoje záleží nejen v tom, že je z něho jedna třída vyloučena, nýbrž i v omezenosti třídy, která druhou třídu vylučuje, a „nelidské" se tedy vyskytuje i u vládnoucí třídy. — Toto tak zvané „nelidské" je zrovna tak produkt nynějších vztahů, jako to, co je „lidské"; první je negativní stránkou těchto vztahů, je to vzpoura, nezakládající se na žádné nové revoluční výrobní síle, vzpoura proti vládnoucím vztahům, které se zakládají na nynějších výrobních silách, a proti způsobu uspokojování potřeb, který je v souhlase s těmito vztahy. Kladný výraz „lidský" odpovídá určitým *vládnoucím* vztahům, které vládnou v souhlase s jistým stupněm výroby, a těmito vztahy pod-

* — proti jejich vůli. *(Pozn. red.)*

miňovanému způsobu uspokojování potřeb, tak jako záporný výraz „nelidský" odpovídá pokusům, vyvolávaným ustavičně znovu a znovu týmž stupněm výroby, pokusům negovat v rámci existujícího výrobního způsobu tyto vládnoucí vztahy a v nich vládnoucí způsob uspokojování potřeb.

Náš svatý chápe takové boje v dějinách světa jen jako střetnutí svatého Bruna s „masou". Srov. celou kritiku humánního liberalismu, zejména str. 192 a jinde.

Svou prostoduchou průpovídkou o nelidském tvoru a svým doporučením, aby si lidé vyhnali z hlavy Člověka, Sebe sama, čímž zmizí i nelidský tvor a pro individua už nebude existovat žádná míra, dochází tedy náš prostoduchý Sancho nakonec k následujícímu závěru. Uznává, že zakrňování a poroba, do které individuum uvrhly nynější vztahy po fysické, intelektuální i sociální stránce, je individualita a osobitost tohoto individua; jako praobyčejný konservátor uznává klidně tyto vztahy, když se předtím zbavil všeho trápení tím, že si vyhnal z hlavy představu filosofů o těchto vztazích. Tak jako zde prohlašuje, že nahodilost vnucená individuu je jeho individualita, tak dříve (viz Logiku) u svého Já nechával stranou nejen všechno nahodilé, nýbrž vůbec i všechno individuální.

Tento svůj „nelidský" veliký závěr opěvá Sancho v následujícím chvalozpěvu, který vkládá do úst „nelidskému povýtce":

„Já jsem byl hoden opovržení, protože jsem *lepší část Sebe sama* hledal mimo sebe;

Já jsem byl nelidský, protože jsem snil o tom, co je *lidské*;

Já jsem se podobal zbožným, kteří lační po svém *pravém Já* a stále zůstávají *ubohými hříšníky*;

Já jsem si myslil sebe sama jen v poměru k něčemu jinému;

Já jsem nebyl naprosto vším, nebyl jsem — *jedinečný*.

Nyní však si Já přestávám připadat nelidsky;

přestávám považovat člověka za svou míru a nedávám Si už takovou míru určovat;

přestávám uznávat něco nad sebou —

Já jsem jen byl nelidský, už nelidský nejsem, jsem — *Jedinečný*!" Haleluja!

Nebudeme se tu dále zabývat tím, jak „nelidské", které, zhruba řečeno, si dodává patřičnou náladu tím, že „*samo k sobě* i ke kritikovi" svatému Brunovi „*se obrací zády*" — jak *si* tu „nelidské"

„připadá" nebo „nepřipadá"; podotýkáme jen, že „jedinečné" neboli „Jedinec" se tu kvalifikuje tím, že si po devítisté vyhání z hlavy svátost, a tím, jak musíme rovněž po devítisté opakovat, zůstává všechno při starém, nehledě k tomu, že je to jen zbožné přání.

Poprvé tu máme Jedince. Sancho, který byl za uvedené litanie pasován na rytíře, osvojuje si nyní své nové šlechtické jméno. Sancho nabývá své jedinečnosti tím, že si vyhání z hlavy „člověka jako takového". Tím přestává „myslit si sebe sama jen v poměru k něčemu jinému" a „uznávat něco nad sebou". Stává se nepoměrným, nesrovnatelným. Zase tu máme starý Sanchův vrtoch, že prý představy, ideje, „svátost", zde v podobě „člověka jako takového", jsou jediné tertium comparationis* a jediné *pouto* mezi individui, a ne jejich potřeby. Vyhání si z hlavy *představu*, a tím se stává *jedinečným*.

Aby byl „jedinečný" ve svém smyslu, musí nám především dokázat svoji *bezpředpokladovost*.

Str. 470: „Předpokladem *tvého* myšlení není *myšlení*, nýbrž *ty*. Ale pak jsi tedy přece jen svým předpokladem? Ano, ale ne Sobě, nýbrž Svému myšlení. Vůči Svému myšlení jsem — Já. Z toho plyne, že mému myšlení nepředchází nějaká myšlenka, čili že mé myšlení je bez předpokladu. Neboť předpoklad, kterým jsem Já pro Své myšlení, není předpoklad *vytvořený myšlením*, není to *myšlený* předpoklad, nýbrž — vlastník myšlení, a dokazuje jen, že myšlení není nic víc než — vlastnictví."

„Přiznává se tímto" Sanchovi, že nemyslí, dokud nemyslí, a že on i kdokoli jiný je v tomto ohledu myslitelem bez předpokladů. Stejně se mu přiznává, že předpokladem jeho existence není žádná myšlenka, tj. že jej nevytvořily myšlenky. Nechá-li Sancho na chvíli stranou celé to své myšlenkové haraburdí, což mu při jeho skrovných zásobách nemůže být zatěžko, pak zbude jeho skutečné Já, ale jeho skutečné Já v rámci skutečných pro ně existujících vztahů ve světě. Zbavil se tak na chvíli všech dogmatických předpokladů, ale tím pro něj teprve začínají *skutečné* předpoklady. A tyto skutečné předpoklady jsou také předpoklady jeho *dogmatických* předpokladů,

* Třetí věc, se kterou souhlasí jiné dvě věci; to, čeho se užívá k porovnání dvou věcí. *(Pozn. red.)*

které se mu vracejí zároveň se skutečnými, ať chce nebo nechce, dokud nebude mít jiné skutečné předpoklady a tím i jiné dogmatické předpoklady, čili dokud materialisticky neuzná, že skutečné předpoklady jsou předpoklady jeho myšlení, což by vůbec znamenalo konec dogmatických předpokladů. Tak jako jeho dosavadním vývojem a jeho berlínským prostředím je mu nyní dán dogmatický předpoklad se sebou shodného egoismu, tak mu tento předpoklad zůstane, i když si nakrásně bude představovat, že je bez předpokladů, dokud nepřekoná jeho skutečné předpoklady.

Jako pravý školomet se Sancho stále ještě pachtí za proslaveným hegelovským „bezpředpokladovým myšlením", tj. za myšlením bez dogmatických předpokladů, které je i u Hegela zbožným přáním. Myslel si, že je bude moci polapit nějakým obratným hmatem a překonat, když se bude shánět po bezpředpokladovém Já. Jenže jedno i druhé mu upláchlo.

Sancho teď zkouší štěstí jinak.

Str. 214, 215. „Vyčerpejte" požadavek svobody! „Kdo se má osvobodit? Ty, Já, My. Od čeho osvobodit? Od všeho, co nejsi Ty, co není Já, co nejsme My. *Jádrem* jsem tedy Já... Co zbude, až se Já osvobodím od všeho, co nejsem Já? Jen Já a *nic* než Já."

„Tak tohle bylo jádro pudlíka!
Potulný scholár? Šprým to podařený."[158]

„Všechno, co nejsi Ty, co není Já, co nejsme My", je tu ovšem zase dogmatická představa, jako stát, národnost, dělba práce apod. Když byly tyto představy kritisovány, což, jak si Sancho myslí, provedla už „Kritika", totiž kritická kritika, domnívá se pak zase mylně, že je osvobozen i od skutečného státu, od skutečné národnosti a od skutečné dělby práce. Já, které je tu „jádrem", které se „osvobodilo od všeho, co nejsem Já", je tedy zase bezpředpokladové Já, jak se o něm mluvilo předtím, se vším všudy, od čeho se neoprostilo.

Kdyby však Sancho jednou vzal „osvobozování" tak, že by se nechtěl osvobodit pouze od kategorií, nýbrž od skutečných pout, pak by toto osvobození zase předpokládalo změnu, kterou by musel prodělat společně s většinou ostatních, a způsobilo by změněný stav světa, do něhož by se zase dostal společně s druhými. Pak by

ovšem po osvobození „zbylo" jeho „Já", ale jakožto Já úplně změněné, které by se společně s druhými octlo ve změněné světové situaci, a tato změněná situace by byla právě pro ně i pro ostatní předpokladem jeho i jejich svobody; jedinečnost, nesrovnatelnost a nezávislost jeho „Já" se tedy zase hroutí.

Sancho to zkouší ještě do třetice:

Str. 237: „Jejich hanbou není, že se *vylučují*" (totiž Žid a křesťan), „nýbrž že se to děje jen *polovičatě*. Kdyby dovedli být dokonale egoisty, vyloučili by se *úplně*."

Str. 273: „Význam protikladu pojímají příliš formálně a nedomrle, chtějí-li ho *jen zrušit*. Protiklad si spíše zasluhuje, aby byl *vyhrocen*."

Str. 274: „Teprve pak už nadobro přestanete pouze zapírat svůj protiklad, až ho úplně uznáte a až se bude každý od hlavy k patě uplatňovat jako *jedinečný*... Poslední a nejvíce rozhodující protiklad, protiklad jedince vůči jedinci, je vlastně už něco docela jiného než to, čemu se říká protiklad... Jakožto jedinec nemáš už nic společného s druhým, a proto mezi vámi nejsou ani přehrady, ani nepřátelství... Protiklad mizí v naprosté... rozloučenosti čili jedinečnosti."

Str. 183: „Já *nechci* mít ani být nic *zvláštního* vzhledem k druhým; Já Se ani nepřirovnávám k druhým... Já chci být vším a mít všechno, co mohu být a mít. Co je Mi po tom, jsou-li nebo mají-li druzí *něco podobného*? Totéž nemohou být ani mít. Já jim neubližuji, stejně jako neubližuji skále tím, že se mohu pohybovat, kdežto skála nemůže. Kdyby to mohli mít, měli by to. Požadavek, aby nikdo neměl žádné výsady, znamená konec konců, aby se druhým v ničem neubližovalo... Lidé se nemají pokládat za ‚něco *zvláštního*', jako třeba Žid nebo křesťan. Já se ovšem *nepokládám* za něco *zvláštního*, nýbrž za *jedinečné*. Já se sice podobám druhým; jenže to platí jen pro srovnání nebo reflexi; ve skutečnosti jsem Já nesrovnatelný, jedinečný. Moje tělo není jejich tělo, Můj duch není jejich duch. Převedete-li je na *obecniny* ‚tělesnost', ‚duch', pak jsou to vaše *myšlenky*, které nemají nic společného s Mým tělem, s Mým duchem."

Str. 234: „Egoisté znamenají zánik lidské společnosti, neboť už k sobě nemají vztahy jakožto lidé, nýbrž je tu jedině egoistický vztah Já k Ty, které se naprosto liší ode Mne a je jeho odpůrcem."

Str. 180: „Vždyť přece vždycky bude jeden vyhledávat druhého, a jeden se musí druhému přizpůsobit, když ho potřebuje. Rozdíl je však v tom, že potom *se* jednotlivec skutečně *spojuje* s jednotlivcem, kdežto dříve s ním byl spjat nějakým svazkem."

Str. 178: „Jen jste-li jedineční, můžete se stýkat jedni s druhými jako to, co skutečně jste."

Pokud jde o Sanchovu ilusi o styku jedinců „jakožto toho, co

skutečně jsou", o „spojení jednotlivce s jednotlivcem", zkrátka o „spolku", je to úplně odbytá věc. Poznamenejme jen: jestliže ve spolku pohlížel každý na druhého jen jako na *svůj* předmět, jako na *své* vlastnictví, a jestliže s ním také tak nakládal (srov. str. 167 a teorii vlastnictví a exploatace), pak naproti tomu místodržitel ostrova Barataria dochází v Komentáři (Wig., str. 157) k náhledu a uznává, že druhý náleží také sám sobě, že je *svým* vlastnictvím, že je sám o sobě jedinečný a že se i v této kvalitě stává Sanchovým *předmětem*, třebaže už ne Sanchovým vlastnictvím. Ve svém zoufalství vidí záchranu už jen v nenadálém nápadu, že „pro tohle zapomíná sám na sebe v sladkém sebezapomnění", což je požitek, jaký si „dopřává v kteroukoli hodinu tisíckrát" a který mu ještě oslazuje sladké vědomí, že potom přece jen „docela nezmizel". Je z toho tedy nakonec starý vtip, že každý jest pro sebe i pro druhé.

Vyberme nyní ze Sanchových nabubřelých vět jejich skrovný obsah.

Silácké fráze o „protikladu", který je třeba vyhrotit a dohnat do krajnosti, a o „zvláštním", jež Sancho nechce mít jako výsadu, znamenají konec konců úplně totéž. Sancho chce, nebo si spíše *myslí*, že chce, aby se individua mezi sebou stýkala čistě osobně, aby jejich styk nebyl zprostředkován něčím třetím, nějakou věcí (srov. konkurenci). Tímto třetím je tu ono „zvláštní", „dílčí", to znamená dílčí, ne naprostý protiklad, tj. postavení individuí mezi sebou, podmiňované nynějšími společenskými vztahy. Sancho např. nechce, aby dvě individua byla k sobě v „protikladu" jakožto buržoa a proletář, protestuje proti tomu „zvláštnímu", které má buržoa „jako výsadu" proti proletáři; chtěl by, aby jejich vztah byl čistě osobní, aby se spolu stýkali pouze jakožto individua. Zapomíná, že v rámci dělby práce se z osobních vztahů nutně a nevyhnutelně vytvářejí a ustalují třídní vztahy, a že proto všechno to, co říká, je konec konců jen pouhé zbožné přání, které zamýšlí realisovat tím, že nabádá individua těchto tříd, aby si vyhnala z hlavy představu svého „protikladu" a své „dílčí" „výsady". V Sanchových větách, které jsme předtím citovali, jde vůbec jen o to, za co lidé *sami sebe pokládají* a za co je pokládá *Sancho*, co chtějí, a co *on* chce. Tím, že

budou „na to *pohlížet*" jinak a že jinak budou „*chtít*", zruší se „protiklad" a to, co je „zvláštní", dílčí.

Dokonce i to, v čem nějaké individuum jako takové předstihuje druhé, je v dnešní době zároveň produkt společnosti a ve své realisaci se zase musí uplatňovat jako výsada, jak jsme Sanchovi ukázali už tehdy, když byla řeč o konkurenci. Individuum jako takové, uvažováno samo pro sebe, je dále podřízeno dělbě práce, která je omezuje, mrzačí, určuje.

Co může konec konců v nejlepším případě znamenat Sanchovo vyhrocení protikladu a zrušení zvláštnosti? Že vztahy individuí mají znamenat jejich *chování*, a že to, v čem se liší jedno od druhého, má být jejich *vlastním odlišením* (tak jako nějaký empirický subjekt [das Selbst] *se* odlišuje od druhého). Obojí je buďto, jako u Sancha, ideologický opis *toho, co tu jest*, neboť vztahy individuí *nemohou* být rozhodně nikdy nic jiného než jejich vzájemné chování, a jejich rozdíly *nemohou* být nic jiného než jejich vlastní odlišení. Nebo je to zbožné přání, že *by bylo dobře*, aby se chovali a jeden druhého odlišovali *tak*, aby se jejich chování neosamostatnilo jako na nich nezávislý společenský vztah, aby jejich vzájemné rozdíly nenabyly věcné (na osobě nezávislé) povahy, jaké už nabyly a dosud ustavičně nabývají.

Individua vždy a za všech okolností „vycházela *sama ze sebe*", ale protože nebyla *jedinečná* v tom smyslu, aby nepotřebovala žádný styk s druhými, protože jejich *potřeby*, tedy jejich přirozenost, a způsob, jak je uspokojovat, vedly ke stykům s ostatními (pohlavní vztahy, směna, dělba práce), proto *musela* navazovat určité vztahy. A protože dále navazovala styky s ostatními ne jako čistá Já, nýbrž jako individua na určitém vývojovém stupni svých výrobních sil a potřeb, styky, které zase samy určovaly výrobu i potřeby, bylo to tedy právě osobní, individuální chování individuí, jejich vzájemné chování jakožto individuí, které vytvářelo a ustavičně znovu vytváří nynější vztahy. Navazovala mezi sebou styky jako to, co byla, vycházela „sama ze sebe", jaká byla, a přitom bylo vedlejší, jaký měla „životní názor". Tento „životní názor", dokonce i pokroucený životní názor filosofů, mohl být samozřejmě určován vždy jen jejich skutečným životem. Přitom tu ovšem vychází najevo, že vývoj

určitého individua je podmíněn vývojem všech ostatních, s nimiž je v přímém nebo nepřímém styku, a že různá pokolení individuí, která mezi sebou navazují vztahy, spolu souvisí, že ti, kdo přijdou po nich, jsou podmiňováni ve své fysické existenci svými předchůdci, že přejímají výrobní síly a formy styku, které tito předchůdci nashromáždili, a že jsou tím určováni ve svých vlastních vzájemných vztazích. Ukazuje se zkrátka, že tu probíhá určitý vývoj a že dějiny jednotlivého individua rozhodně nemohou být odděľovány od dějin předchozích a současných individuí, nýbrž že jsou jimi určovány.

Zvrat individuálního chování v jeho opak, v chování pouze věcné, rozlišování individuí samých mezi individuálností a nahodilostí, je, jak jsme už ukázali, dějinný proces, a na různých stupních vývoje nabývá různých, stále ostřejších a universálnějších forem. V nynější epoše nabyla vláda věcných vztahů nad individui, potlačování individuálnosti nahodilostí, nejostřejší a nejvšeobecnější formy, a tím byla existující individua postavena před docela určitý úkol. Mají za úkol, aby namísto vlády vztahů a nahodilosti nad individui nastolili vládu individuí nad nahodilostí a nad vztahy. Nevyplývá z toho, jak se Sancho mylně domnívá, požadavek, aby „Já rozvíjelo samo sebe", což dělalo dosud každé individuum i bez Sanchovy dobré rady, nýbrž znamená to naopak úkol osvobodit se od docela určitého způsobu vývoje. Tento úkol, vytyčený nynějšími vztahy, se rovná úkolu uspořádat společnost komunisticky.

Už dříve jsme ukázali, že to, aby se vztahy přestaly osamostatňovat vůči individuím, aby individualita přestala být podrobena nahodilosti, aby osobní vztahy individuí přestaly být podřízeny obecným třídním vztahům atd., je konec konců podmíněno odstraněním dělby práce. Ukázali jsme rovněž, že odstranění dělby práce je podmíněno tím, aby styky a výrobní síly dosáhly takové universálnosti, že soukromé vlastnictví a dělba práce jim potom budou bránit v dalším vývoji. Ukázali jsme dále, že soukromé vlastnictví může být odstraněno jedině tehdy, budou-li se individua všestranně vyvíjet, protože právě styky a výrobní síly, které tu už jsou, jsou všestranné, a protože si je mohou osvojit jen všestranně se vyvíjející individua, tj. mohou z nich učinit svobodné činné uplatnění svého

života. Ukázali jsme, že nynější individua *musí* odstranit soukromé vlastnictví, protože výrobní síly a formy styků se vyvinuly natolik, že se z nich za vlády soukromého vlastnictví staly destruktivní síly, a protože protiklad tříd se vyhrotil do krajnosti. Ukázali jsme konečně, že odstranění soukromého vlastnictví a dělby práce už vlastně znamená spojení individuí na základně dané nynějšími výrobními silami a styky ve světě.

V komunistické společnosti, jediné společnosti, kde osobitý a svobodný rozvoj individuí není frází, je tento vývoj podmíněn právě souvislostí individuí; tato souvislost záleží jednak v ekonomických předpokladech, jednak v nutné solidárnosti svobodného vývoje všech, a konečně v universálním způsobu činného uplatnění individuí na základě existujících výrobních sil. Jde tu tedy o individua na určitém historickém stupni vývoje, rozhodně ne o jakákoli náhodná individua, nemluvě ani o nezbytné komunistické revoluci, která sama je společnou podmínkou jejich svobodného vývoje. Vědomí individuí o jejich vzájemném vztahu se ovšem rovněž úplně změní, a proto to nebude ani „princip lásky" nebo dévouement, ani egoismus.

„Jedinečnost", vzata ve smyslu osobitého vývoje a individuálního chování, jak to bylo předtím vyloženo, předpokládá tedy nejen něco úplně jiného než dobrou vůli a správné vědomí, nýbrž také přímo opak Sanchových blouznivých vidin. U něho není „jedinečnost" nic víc než přikrášlování existujících vztahů, konejšivý balzám pro ubohou nemohoucí duši, zbídačelou v bídě.

Stejně jako s „jedinečností", je tomu i se Sanchovou „*nesrovnatelností*". Sám si snad vzpomene, pokud úplně „nezmizel" „v sladkém sebezapomnění", že organisace práce ve „*Stirnerově* spolku egoistů" se zakládala nejen na srovnatelnosti, nýbrž i na *rovnosti* potřeb. A podloudně sem vpravil nejen stejné potřeby, ale i stejné činné uplatnění, aby tak každý mohl nahradit druhého v „lidské práci". A zvláštní „jedincova" odměna, která je korunou jeho úspěchů? Na čem pak jiném by se zakládala než na tom, že jeho výkon by byl ve srovnání s výkony druhých a pro své přednosti lépe zpeněžen? A jak vůbec může Sancho mluvit o nesrovnatelnosti, ponechává-li i nadále *peníze*, toto prakticky osamostatněné srov-

nání, podřizuje-li se jim, připouští-li, aby ho pro srovnání s ostatními měřili tímto universálním měřítkem? Je tedy zjevné, že sám dokazuje nepravdivost své nesrovnatelnosti. Nic není snazšího, než říci o rovnosti a nerovnosti, podobnosti a nepodobnosti, že to jsou reflexivní určení. Také nesrovnatelnost je takové reflexivní určení, jehož předpokladem je činnost srovnávání. K tomu, že srovnání není vůbec nějaké ryzí libovolné reflexivní určení, stačí uvést jen jeden příklad, totiž *peníze*, toto trvalé tertium comparationis* všech lidí i věcí.

Nesrovnatelnost může mít ostatně různý význam. Jediný význam, který tu přichází v úvahu, totiž „jedinečnost" ve smyslu originálnosti, předpokládá, že činnost nesrovnatelného individua v určité oblasti se sama odlišuje od činnosti *stejných* individuí. Nesrovnatelnou zpěvačkou je Persianiová právě proto, že je *zpěvačkou* a že ji srovnávají s jinými zpěvačkami, a to sluchem, který je schopen poznat její nesrovnatelnost právě srovnáním, zakládajícím se na normálním ustrojení a na hudebním vzdělání. Zpěv Persianiové je nesrovnatelný se skřehotáním žáby, ačkoli i zde by se dalo srovnávat, jenže pak by to bylo srovnání mezi člověkem a žábou, ne mezi Persianiovou a touto jedinečnou žábou. Jen v prvním případě se dá mluvit o srovnání mezi individui, kdežto v druhém případě se srovnání týká jejich druhu nebo jejich rodové vlastnosti. Třetí druh nesrovnatelnosti, nesrovnatelnost zpěvu Persianiové s chvostem komety, ponecháváme Sanchovi pro jeho „požitek ze sebe sama", protože má beztak tolik rád „nesmyslný soud", ale i toto nesmyslné srovnání má v nesmyslnosti dnešních vztahů určitou reálnost. Peníze jsou společným měřítkem všech, i těch nejnesourodějších věcí.

Sanchova nesrovnatelnost je ostatně konec konců zase stejná fráze jako jedinečnost. Pro individua už nemá být měřítkem nějaké na nich nezávislé tertium comparationis, nýbrž srovnání se má proměnit v jejich rozlišování sebe samých, id est v svobodný vývoj jejich individuálnosti, a to tím, že si vyženou z hlavy „utkvělé myšlenky".

Sancho ostatně zná jen srovnávání literátů a tlučhubů, které

* Viz pozn. na str. 443. *(Pozn. čes. red.)*

dochází k velkolepému závěru, že Sancho není Bruno a Bruno není Sancho. Naproti tomu vědy dospěly k významným úspěchům teprve srovnáváním a zjišťováním rozdílů v oblastech srovnávání, srovnávání zde nabývá obecně významné povahy, jako srovnávací anatomie, botanika, jazykověda atd.; to všechno Sancho ovšem nezná.

Velké národy, Francouzi, Severoameričané, Angličané se mezi sebou ustavičně srovnávají prakticky i teoreticky, v konkurenci i ve vědě. Hokynaříčkové a šosáci jako Němci, kteří se musí vyhýbat srovnání a konkurenci, schovávají se za štít nesrovnatelnosti, který jim dodává jejich výrobce filosofických nálepek. Sancho si zapověděl jakékoli srovnávání nejen v jejich zájmu, nýbrž i ve svém vlastním zájmu.

Na str. 415 říká Sancho:

„Není nikdo, *kdo by se Mně rovnal*",

a na str. 408 je obcování s „těmi, kdo jsou Mně rovni", popisováno jako přeměna společnosti v obecný styk;

„Dítě dává před *společností* přednost *stykům*, které navazuje se *sobě rovnými*."

Sancho však někdy používá výrazů „kdo se Mně rovná" a „rovný" vůbec ve smyslu „*totéž*", např. na výše citovaném místě na str. 183:

„Nemohou být *rovni, tíž*, ani nemohou mít všichni *stejně*, všichni *totéž*."

A tím provádí svůj konečný „nový obrat", který je upotřeben zejména v Komentáři.

Jedinečnost, originálnost, „osobitý" vývoj individuí, který podle Sancha např. neexistuje u všech „lidských prací", ačkoli nikdo nepopře, že kamnář nestaví kamna „*týmž*" způsobem jako druhý; „jedinečný" vývoj individuí, který podle téhož Sancha neexistuje ani v oblastech náboženských, politických atd. (viz „Fenomenologii"), ačkoli nikdo nepopře, že ze všech lidí, kteří věří v islám, nikdo v něj nevěří „týmž" způsobem a počíná si v tomto smyslu „jedinečně", tak jako ani jeden ze všech občanů státu se k státu nestaví „týmž" způsobem, už proto, že se k němu staví *on*, a ne někdo *jiný* — tolik velebená „jedinečnost", která se pramálo lišila od „*stejnosti*", *totožnosti osoby*, neboť Sancho ve všech dosavadních

individuích viděl skoro jen „exempláře" jednoho rodu, tato jedinečnost se tu tedy proměňuje v policejně zjištěnou totožnost určité osoby samé se sebou, zbývá z ní jen to, že určité individuum není jiné individuum. Tak ze Sancha, který chtěl dobýt světa, zbývá nakonec jen písař pasové kanceláře.

Na str. 184 Komentáře vykládá velmi vroucně a s velkým požitkem ze sebe sama, že On se nenasytí tím, když jí císař japonský, protože jeho útroby a útroby japonského císaře jsou prý „jedinečné", „nesrovnatelné útroby", id est, nejsou *tytéž*. Myslí-li si Sancho, že tím snad odstranil dosavadní sociální vztahy nebo třeba jen přírodní zákony, je to přece jen příliš velká prostomyslnost, a pramení jen z toho, že filosofové nepopisovali sociální vztahy jako vzájemné vztahy těchto se sebou totožných individuí a přírodní zákony jako vzájemné vztahy těchto určitých těles.

Proslulý je klasický výrok, v němž Leibniz vyslovil tuto starou thesi (kterou najdeme na první stránce každé příručky fysiky jako učení o neprostupnosti těles):

„Opus tamen est ut quaelibet monas differat ab alia quacunque, neque enim unquam dantur in natura duo entia, quorum unum exasse conveniat cum altero."* („Principia Philos. seu These" [„Základy filosofie čili these"] atd.)

Sanchova jedinečnost se tu scvrkla v kvalitu, kterou má společnou s každou vší a s každým zrnkem písku.

Největší dementi, kterým mohla skončit filosofie, bylo, že pokládá názor každého křupana a policejního poddůstojníka, že Sancho není Bruno, za jeden z největších objevů, a fakt této odlišnosti považuje za učiněný zázrak.

Tak se „kritický pokřik" našeho „virtuosa v myšlení" proměnil v nekritické miserere.

*

Po všech těchto dobrodružstvích pluje náš „jedinečný" zbrojnoš zpátky do přístavu své rodné chýše. „Hlavní přízrak jeho knihy" mu „s jásotem" chvátá v ústrety. Ze všeho nejdříve se ptá, jak se vede oslíkovi.

* Nutně se však kterákoli monáda liší od každé jiné; neboť nikdy nejsou v přírodě dvě bytosti, které by se jedna s druhou úplně shodovaly. *(Pozn. red.)*

Lépe než jeho pánu, odpovídá Sancho.

Chvála Pánu Bohu, udělal mi mnoho dobrého; ale nyní mi řekni, milý příteli, co ti vyneslo tvé zbrojnošství? Zdalipak jsi mi přinesl nějaké nové šaty?

Nenesu ti nic takového, odpovídá Sancho, ale nesu ti „tvůrčí Nic, Nic, z něhož Já jakožto tvůrce všechno vytvářím", to znamená: ještě mě uvidíš jako církevního otce a arcibiskupa na nějakém ostrově, a to na jednom z nejlepších, jaké je možno najít.

Aby Pán Bůh dal, můj drahý, a brzy, protože toho máme zapotřebí. Ale jakpak je to s tím ostrovem, nerozumím tomu.

Blázen, kdo osla medem krmí, nato Sancho. Dočkej, a uvidíš, ženo. Ale už teď ti mohu říci, že není na světě nic příjemnějšího než čest, jako se sebou shodný egoista a zbrojnoš smutné postavy hledat dobrodružství. Je sic pravda, že většina dobrodružství, která se přihodí, „nedosáhne svého posledního záměru", aby byl „uspokojen požadavek *člověka*" (tan como el *hombre* querria*), neboť asi tak devětadevadesát ze sta se jich většinou nepovede a dopadne to všelijak. Vím to ze zkušenosti, protože z některých jsem odcházel ošizen, jindy zase s boulemi a modřinami. Ale přece jen to je pěkné, neboť se přitom vyhoví určitě „jedinečnému" požadavku, když se tak člověk potlouká celou historií, cituje všechny knihy z berlínské čítárny, hledá etymologické přístřeší ve všech jazycích, falšuje ve všech zemích politické fakty, vyhlašuje chvástavé výzvy proti všem drakům a mladým pštrosům, nočním přeludům, příšerám a „přízrakům", potýká se se všemi církevními otci a filosofy a nakonec platí přece jen svým vlastním tělem. (Srov. Cervantes I, kap. 52.)

* – jak by si *člověk* přál. *(Pozn. red.)*

2.* APOLOGETICKÝ KOMENTÁŘ

Ačkoli Sancho kdysi a ve stavu ponížení (Cervantes kap. 26 a 29) si všelijak „rozmýšlel", má-li přijmout nějakou církevní prebendu, přesto se zřetelem k změněným okolnostem a k svému dřívějšímu přípravnému postavení fámula zbožného bratrstva (Cervantes v kapitole jedenadvacáté) se nakonec rozhodl „vyhnat si z hlavy" takové rozmýšlení. Stal se arcibiskupem ostrova Barataria a kardinálem a v těchto funkcích zasedá s okázalým vzezřením a velekněžskou důstojností mezi předními osobami našeho koncilu. K tomuto koncilu se nyní vrátíme po dlouhé epizodě „Knihy".

Shledáváme ovšem, že se „bratr Sancho" ve svém novém životním postavení velice změnil. V něm má svého představitele ecclesia triumphans**, kdežto dříve to byla ecclesia militans***, v jejíchž řadách stál. Bojovné vytrubování „Knihy" bylo nyní vystřídáno velebnou vážností, na místo „Já" nastoupil „Stirner". V tom se ukazuje pravdivost francouzského přísloví, qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule.† Od té doby, co se stal Sancho církevním otcem a vydává pastýřské listy, říká si už jen „Stirner". Tomuto „jedinečnému" způsobu, jak mít požitek ze sebe sama, se naučil od Feuerbacha, ale pohříchu mu to nesluší o nic líp než jeho šedému oslíku hra na loutnu. Mluví-li o sobě v třetí osobě, je každému jasné, že Sancho „Stvořitel" oniká svému „stvoření" Stirnerovi po způsobu pruských poddůstojníků a že si ho rozhodně nelze splést s Caesarem. Působí to ještě směšněji tím, že si Sancho počíná takto nedůsledně jen proto, aby konkuroval Feuerbachovi. Ze Sanchova „požitku ze sebe sama" nad vystupováním v úloze velikána mají tu malgré lui†† požitek druzí.

To „*zvláštní*", co Sancho dělá ve svém komentáři, pokud jsme to už „nespotřebovali" v epizodě, záleží v tom, že dává k lepšímu novou řadu variací na známá themata, která už v „Knize" tolikrát do omrzení omílal. Sanchova hudba, která, podobně jako hudba

* — *v rukopise 7. (Pozn. čes. red.)*
** — církev vítězná. *(Pozn. red.)*
*** — církev bojující. *(Pozn. red.)*
† — že je jen krůček od vznešeného k směšnému. *(Pozn. red.)*
†† — proti jeho vůli. *(Pozn. red.)*

indických kněží boha Višnu, je jen na jednu notu, je tu naladěna o několik tónin výše. Přitom ovšem působí stále stejně omamně. Tak se tu například protiklad mezi „egoistickým" a „posvátným" předkládá pod vývěsními štíty „zajímavý" a „nezajímavý", potom „zajímavý" a „naprosto zajímavý", ale všechno je to z jednoho těsta; taková novinka může ostatně zajímat jen milovníky nekvašeného chleba, vulgo macesů. Nemůžeme ovšem zazlívat „zdělanému" berlínskému maloměšťákovi, že po způsobu beletristů nedělá rozdíl mezi tím, kdo má nějaký zájem, a tím, co je předmětem zájmu. — Všechny iluse, které podle Sanchova oblíbeného vrtochu vytvořili „školometi", se tu objevují „jako obtíže — *pochybnosti*", které „jen vytvořil duch" a které „ubohé duše, jež si daly napovídat takové pochybnosti", „musí... překonávat *lehkomyslnosti*" (ono pověstné „vyhnat si něco z hlavy") (str. 166). Potom následuje „pojednání", máme-li si „pochybnosti" vyhnat z hlavy „myšlením" nebo „oproštěností od myšlenek", a kriticky morální adagio, v němž běduje mollovými akordy: „Myšlení se *nesmí* potlačovat třeba jásotem." (Str. 162.)

Aby se Evropa, a zejména sklíčená old merry and young sorry England*, uklidnila, vydává Sancho, jakmile se trochu uvelebil ve své biskupské chaise percée**, z této stolice následující milostivý pastýřský list:

„Stirnerovi vůbec a dočista nezáleží na občanské společnosti, a *rozhodně nepomýšlí rozšiřovat ji tak, až by spolkla stát i rodinu*" (str. 189).

— nechť si to pan Cobden a pan Dunoyer zapamatují.

Jako arcibiskup se Sancho zároveň ujímá řízení duchovní policie a na str. 193 udílí Hessovi důtku pro „protipolicejní" záměny, které jsou tím neodpustitelnější, čím víc se náš církevní otec ustavičně namáhá, aby zjistil totožnost. Aby dokázal témuž Hessovi, že „Stirner" má i „hrdinnost lži", tuto ortodoxní vlastnost se sebou shodného egoisty, pěje na str. 188: „Ale Stirner *vůbec nemluví* o tom, že prý, jak mu to Hess vkládá do úst, celá chyba dosavadních egoistů záleží jen v tom, že nemají žádné *vědomí* o svém egoismu."

* — stará veselá a mladá smutná Anglie. *(Pozn. red.)*
** — noční stolice. *(Pozn. red.)*

Srov. „Fenomenologii" a celou „Knihu". Jinou vlastnost se sebou shodného egoisty, lehkověrnost, dokazuje na str. 182, kde „*nevyvrací*" Feuerbachovi, že „*individuum* je komunista". Další výkon jeho policejní moci záleží v tom, že na str. 154 vytýká všem svým recenzentům, že prý „se blíže nezabývali egoismem, jak jej *pojímá* Stirner". Všichni se ovšem dopustili chyby, že si myslili, že jde o skutečný egoismus, zatímco šlo jen o „Stirnerovo" pojetí egoismu.

Apologetický komentář dokazuje Sanchovu způsobilost pro hodnost církevního otce ještě i tím, že začíná pokrytectvím.

„Opakujme stručně, o co jde v knize; bude to jistě užitečné, ne-li snad jmenovaným recenzentům, tedy alespoň leckterému čtenáři." (Str. 147.)

Sancho tu předstírá, že je dévoué, a tvrdí, že svůj drahocenný čas věnuje k „užitku" obecenstva, ačkoli nás všude ujišťuje, že prý má vždycky na zřeteli jen svůj vlastní užitek, ačkoli se tu snaží zachránit si jen svou kůži církevního otce.

Tím by bylo odbyto to, co je na komentáři „zvláštní". „*Jedinečné*", které se však nalézá už i v „Knize" na str. 491, jsme si schovávali až do této chvíle, ani ne tak k „užitku" „leckterého jiného čtenáře", jako spíše k vlastnímu „Stirnerovu" užitku. Ruka ruku myje, a z toho nesporně plyne, že „individuum je komunista".

Pro filosofy je jedním z nejtěžších úkolů, když mají sestoupit ze světa myšlenek do skutečného světa. Bezprostřední skutečnost myšlenky je *řeč*. Stejně jako filosofové osamostatnili myšlení, musejí osamostatnit řeč a učinit z ní zvláštní oblast. To je tajemství filosofické řeči, kde mají myšlenky jakožto slova zvláštní obsah. Problém, jak sestoupit ze světa myšlenek do skutečného světa, se mění v problém, jak sestoupit z řeči do života.

Ukázali jsme, že osamostatnění myšlenek a idejí je důsledek osamostatnění osobních poměrů a vztahů individuí. Ukázali jsme, že zabývají-li se ideologové a filosofové soustavně jen těmito myšlenkami, jsou-li tedy tyto myšlenky uváděny v systém, pak je to následek dělby práce, a že zejména německá filosofie je následek německých maloměšťáckých poměrů. Stačilo by, kdyby filosofové proměnili svoji řeč v obyčejnou řeč, z které je jejich řeč abstrahována; poznali by, že to je zkomolená řeč skutečného světa, a došli

by k náhledu, že ani myšlenky, ani řeč nejsou zvláštní oblast sama pro sebe; že to jsou jen *projevy* skutečného života.

Sancho, který jde za filosofy cestou necestou, musí se nutně pídit po *kameni mudrců*, po kvadratuře kruhu a elixíru života, po nějakém „*slově*", které má jakožto slovo divotvornou sílu, aby ho z oblasti řeči a myšlení vyvedlo do skutečného života. Sancho se tak nakazil dlouholetým obcováním s Donem Quijotem, že nepozoruje, jak tento jeho „úkol", toto jeho „povolání" není vlastně zase nic víc než následek víry v jeho bachraté filosofické rytířské knihy.

Sancho začíná tím, že nám předvádí ještě jednou vládu svátosti a idejí ve světě, a to v nové podobě vlády řeči neboli fráze. Z řeči se ovšem stává fráze, jakmile je osamostatněna.

Na str. 151 nazývá Sancho nynější svět „světem frází, světem, na jehož počátku bylo slovo". Popisuje blíže pohnutky své honby za kouzelným slovem:

„Spekulaci šlo o to najít nějaký *predikát*, který by byl tak *všeobecný*, aby v sobě každého obsáhl... má-li predikát v sobě obsáhnout každého, musí se v něm každý jevit jako subjekt, tj. ne pouze jako to, *co* jest, nýbrž jako ten, *který* to jest." (Str. 152.)

Protože spekulace „hledala" takové predikáty, o kterých Sancho dříve mluvil jako o povolání, poslání, úkolu, rodu atd., „*hledali*" dosud skuteční lidé sami sebe „ve slově, v logu, v predikátu". (Str. 153.) Zatím, pokud někdo chtěl odlišit v řeči nějaké individuum od jiného individua pouze jako totožnou osobu, bylo k tomu zapotřebí *jméno*. Sancho se však nespokojuje s obyčejnými jmény; protože mu spekulace dala za úkol najít nějaký predikát, který by byl tak všeobecný, aby v sobě obsáhl každého jakožto subjekt, hledá teď filosofické, abstraktní jméno, „Jméno" povýtce, které by bylo nade všechna jména, jméno všech jmen, jméno jakožto kategorii, které například odlišuje Sancha od Bruna a oba zase od Feuerbacha tak přesně jako jejich vlastní jména, a přesto se hodí na všechny tři stejně dobře jako na všechny ostatní lidi a tělem obdařené bytosti — což je novota, která by uvedla do hrozného zmatku všechny směnky, svatební smlouvy atd. a naráz by zničila všechna notářství a všechny civilní úřady pro vedení osob-

ního stavu. Toto zázračné jméno, toto kouzelné slovo, které v řeči znamená záhubu řeči, školácký můstek k životu a nejvyšší stupeň čínského žebříku do nebe, je — *Jedinec*. Divotvorné vlastnosti tohoto slova jsou opěvány v těchto slokách:

„Jedinec má být jen posledním, hynoucím vyslovením pro Ty a Já, má být jen takovým vyslovením, které přechází v mínění:
vyslovením, které už není vyslovení,
umlkajícím, němým vyslovením." (Str. 153.)
„U něho" (Jedince) „nejvíce záleží na nevysloveném." (Str. 149.)
Je „oproštěn od určení". (Tamtéž.)
„Upozorňuje na svůj obsah vně pojmu nebo mimo pojem." (Tamtéž.)
Je „pojem oproštěný od určení a nelze mu dodat na určitosti nějakými jinými pojmy". (Str. 150.)
Je to filosofický „*křest*" světských jmen. (Str. 150.)
„Jedinec je slovo oproštěné od myšlenek.
Nemá žádnou myšlenkovou náplň."
„Je výrazem někoho", „kdo nemůže existovat podruhé, nemůže být tedy ani podruhé *vyjádřen*;
Neboť kdyby mohl být skutečně a úplně vyjádřen, existoval by podruhé, existoval by ve výrazu." (Str. 151.)

Když takto oslavil vlastnosti tohoto slova, opěvá výsledky, získané objevením jeho divotvorných sil, v těchto antistrofách:

„Jedincem se končí říše absolutních myšlenek." (Str. 150.)
„Je to svorník našeho světa frází." (Str. 151.)
„Je to logika dokonávající v podobě fráze." (Str. 153.)
„V Jedinci může věda vejít do života,
tím, že z jejího *To* se stane *Ten a Ten*,
který pak už nehledá sebe sama ve slově, v logu, v predikátu." (Str. 153.)

Sancho ovšem udělal špatnou zkušenost se svými recensenty, že i Jedince je možno „fixovat jako pojem". „A to dělají odpůrci" (str. 149), kteří jsou tolik proti Sanchovi, že na ně kouzelné slovo vůbec nezapůsobilo tak čarovně, jak Sancho očekával, naopak zpívají jako v opeře: Ce n'est pas ça, ce n'est pas ça!* Zejména proti svému Donu Quijotu Szeligovi se Sancho obrací velmi rozhořčeně a s okázalou vážností, protože u něho se dá předpokládat, že jeho neporozumění je otevřená „vzpoura" a že vůbec nepochopil své postavení jakožto „stvoření":

* To není to, to není to! (Není to tak, není to tak!) *(Pozn. red.)*

„Kdyby byl Szeliga pochopil, že Jedinec, protože je úplně bezobsažnou frází čili kategorií, není proto už vůbec žádnou kategorií, pak by snad byl uznal Jedince jako jméno toho, co je pro něho dosud bezejmenné." (Str. 179.)

Sancho zde tedy výslovně uznává, že on i jeho Don Quijote míří k témuž cíli, jen s tím rozdílem, že si Sancho myslí, že objevil pravou jitřenku, kdežto Don Quijote dosud v temnotách

bloudí světem bezedným
jak po moři ledovém.* **

Feuerbach řekl ve své „Filosofii budoucnosti" na str. 49:

„Bytí založené na samých nevyslovitelnostech je proto samo něčím nevyslovitelným. Ano, je nevyslovitelné. Kde přestávají slova, tam teprve začíná život, tam teprve vychází najevo tajemství bytí."[159]

Sancho našel přechod od vyslovitelného k nevyslovitelnému, našel slovo, které je zároveň více i méně než nějaké slovo.

Viděli jsme, že celý problém, jak dojít od myšlení ke skutečnosti a tedy od řeči k životu, existuje jen ve filosofické ilusi, tj. je oprávněn jen pro filosofické vědomí, kterému rozhodně nemůže být jasno o kvalitě a zdroji jeho zdánlivé odtrženosti od života. Tento veliký problém, jakmile vůbec začal strašit v hlavách našich ideologů, musel ovšem postupovat tak, že nakonec jeden z těchto potulných rytířů se vydal hledat slovo, které jakožto *slovo* bylo tím přechodem, o který jim šlo, které jakožto slovo přestalo být pouhým slovem, jež tajuplným, řeč přesahujícím způsobem upozorňuje už mimo oblast řeči na skutečný objekt, který označuje, jež zkrátka mezi slovy hraje touž úlohu jako spásný Bohočlověk mezi lidmi v křesťanské fantasii. Aby mohl tvrdit, že filosofie „dokonala", musel tento nejhloupější a nejubožejší z filosofů vyhlásit svoji vlastní bezmyšlenkovitost za konec filosofie a tím za triumfální nástup do života „z masa a krve". Vždyť jeho filosofující bezmyšlenkovitost znamenala už sama sebou konec filosofie, tak jako jeho nevyslovitelná řeč znamená konec veškeré řeči. Sanchův triumf podmiňovalo ještě to, že ze všech filosofů nejméně věděl o skutečných pomě-

* v originále: uf dem wildin Lebermer
der gruntlosen werlde swebt. *(Pozn. čes. red.)*

** *Poznámka Marxe a Engelse:* Mistr Kuonrat von Wurzeburc, „Diu guldin Smitte" [Zlatá kovárna], verš 143.

rech, a proto u něho filosofické kategorie ztratily poslední zbytek vztahu ke skutečnosti, a tím i poslední zbytek nějakého *smyslu*.

A nyní vstup, zbožný a věrný sluho Sancho, vstup anebo spíše vjeď na svém oslíku pro požitek tvého Jedince ze sebe sama, „spotřebuj" svého „*Jedince*" do poslední písmenky, tohoto „Jedince", jehož nádherný titul, sílu i udatnost oslavil už Calderon v těchto verších:

Jedinec —
El valiente Campeon,
El generoso Adalid,
El gallardo Caballero,
El ilustre Paladin,
El siempre fiel Cristiano,
El Almirante feliz
De Africa, el Rey soberano
De Alexandría, el Cadí
De Berberia, de Egipto el Cid,
Morabito, y *Gran Señor*
*De Jerusalen.**

„Nakonec by snad bylo namístě" „připomenout" Sanchovi, velkému vladaři Jeruzaléma, Cervantesovu „kritiku" Sancha („Don Quijote", kap. 20, str. 171 bruselského vydání z roku 1617). (Srov. Komentář, str. 194.)

* Ten bojovník chrabrý
A vojevůdce rodem,
Ten rytíř statný,
Slavný paladin
Ten věřící vždy křesťan,
Šťastný admirál
Africký, velký vznešený ten král
Z Alexandrie, berberský ten soudce,
Z Egypta ten Cid,
Marabut a *velký vládce*
Jeruzaléma.

Calderon: Mantibleský most. Jednání I. *(Pozn. čes. red.)*

ZÁVĚR LIPSKÉHO KONCILU

Svatý Bruno a svatý Sancho, zvaný také Max, vyhnali z koncilu všechny oponenty, a nyní uzavírají věčnou družbu, zpívajíce následující jímavý dvojzpěv a kývajíce přitom vlídně hlavou jeden na druhého jako dva mandaríni.

Svatý Sancho.

„Kritik je opravdový mluvčí masy... je její vladař a vojevůdce v osvobozovací válce proti egoismu." (Kniha, str. 187.)

Svatý Bruno.

„Max Stirner je vůdce a velitel křižáků" (proti kritice). „Zároveň nejzdatnější a nejstatečnější ze všech bojovníků." (Wig. str. 124.)

Svatý Sancho.

„Nyní tedy postavme politický a sociální liberalismus před soudnou stolici humánního čili kritického liberalismu" (id est kritická kritika). (Kniha, str. 163.)

Svatý Bruno.

„Před Jedincem a jeho vlastnictvím padá *politický* liberál, který chce zlomit svévoli, a *sociální* liberál, který chce zničit vlastnictví. Padají pod kritickým" (tj. *kritice* uzmutým) „nožem Jedince." (Wig. str. 124.)

Svatý Sancho.

„Před kritikou není jistá žádná myšlenka, protože *kritika je sám myslící duch*... Kritika nebo spíše On" (sc.* svatý Bruno). (Kniha, str. 195, 199.)

Svatý Bruno.

(přerušuje ho, ukláněje se)

„Jenže *kritický* liberál... — ten nechce padnout [před] kritikou, protože *On sám* je [kritikem]." [(Wig., str. 124.)]

Svatý Sancho.

„Kritika a jedině kritika je na výši doby... Kritika je nesporně nejdokonalejší ze sociálních teorií... V ní je nejryzejším způsobem dovršen křesťanský princip lásky, opravdový sociální princip, a provádí se v ní poslední možný pokus, jak zbavit lidi výlučnosti [a] odpuzování: boj proti egoismu v jeho nejprostší, a proto *nejtvrdší* formě." (Kniha, str. 177.)

Svatý Bruno.

„Toto Já jest... naplnění a *vrchol* dějinného údobí, které minulo. Jedinec je poslední útočiště ve starém světě, poslední skrýš, odkud může starý svět provádět své výpady" proti kritické kritice. „...Toto Já je nejintensivnějším, nejmocnějším a nejsilnějším egoismem starého světa" (id est křesťanství). „...Toto Já je substance ve své *nejzatvrzelejší tvrdosti*." (Wig. str. 124.)

* — scilicet, totiž. *(Pozn. red.)*

Po tomto důvěrném dialogu rozpouštějí oba velcí církevní otcové koncil. Potom si mlčky stisknou ruce, Jedinec „zapomíná na sebe sama v sladkém sebezapomnění", aniž se však z toho „úplně vytrácí", a kritik se třikrát „usměje" a potom „nezadržitelně, vědom si svého vítězství, vítězně jde dál svou cestou".

SVAZEK II

KRITIKA
NĚMECKÉHO SOCIALISMU
V JEHO RŮZNÝCH PROROCÍCH

PRAVÝ SOCIALISMUS

Stejný vztah, jaký je mezi dosavadním německým liberalismem a hnutím francouzské a anglické buržoasie, jak jsme ukázali v prvním svazku (srov. „Svatý Max", „Politický liberalismus"), je mezi německým socialismem a hnutím proletariátu ve Francii a v Anglii. Vedle německých komunistů se vynořilo několik spisovatelů, kteří přijali některé francouzské a anglické komunistické ideje a sloučili je se svými německo-filosofickými předpoklady. Tito „socialisté" neboli „praví socialisté", jak si říkají, nevidí v zahraniční komunistické literatuře výraz a produkt skutečného hnutí, nýbrž čistě teoretické spisy, které, jak si to představují o německých filosofických systémech, vzešly úplně z „čisté myšlenky". Nepomýšlejí na to, že tyto spisy, i když hlásají nějaké systémy, se zakládají na praktických potřebách, na celých životních vztazích určité třídy v určitých zemích. Bez nejmenších pochyb přijímají ilusi některých těchto literárních představitelů strany, jako by snad u nich šlo o „nejrozumnější" řád společnosti, a ne o potřeby určité třídy a určité epochy. Tito „praví socialisté" jsou v zajetí německé ideologie, a to jim brání vidět a zkoumat skutečný stav. Na rozdíl od „nevědeckých" Francouzů a Angličanů záleží jejich činnost v tom, že především v očích německého publika jaksepatří zesměšňují povrchnost nebo „hrubý" empirismus těchto cizinců, že oslavují chvalozpěvem „německou vědu" a určují jí poslání, že teprve ona má odhalit *pravdu* komunismu a socialismu, absolutní, *pravý* socialismus. Hned se také pouštějí do práce, aby jako představitelé „německé vědy" splnili toto poslání, ačkoli většinou jim tato „německá věda" zůstala skoro stejně cizí jako původní spisy Francouzů a Angličanů,

které znají jen ze Steinových, Oelckersových[160] a jiných kompilací. A v čem záleží tato „*pravda*", jíž obdařují socialismus a komunismus? Snaží se ujasnit si s pomocí německé, zejména Hegelovy a Feuerbachovy ideologie myšlenky socialistické a komunistické literatury, které si naprosto nedovedou vysvětlit, zčásti pro svou neznalost byť i jen pouhé literární souvislosti, zčásti proto, že chápou tuto literaturu falešně, jak jsme se už zmínili. Odtrhují komunistické systémy, kritiky a polemiky od skutečného hnutí, jehož jsou pouhým výrazem, a uvádějí je pak svévolně do souvislosti s německou filosofií. Oddělují vědomí určitých historicky podmíněných životních oblastí od těchto životních oblastí a přikládají na ně měřítko pravého, absolutního vědomí, tj. vědomí německé filosofie. Úplně důsledně přeměňují vztahy těchto určitých individuí ve vztahy „člověka jako takového", vykládají si myšlenky těchto určitých individuí o jejich vlastních vztazích v tom smyslu, že to jsou myšlenky o „člověku jako takovém", o „Člověku". Tím se ze skutečné historické půdy dostali zpátky na půdu ideologie, takže potom, neznajíce skutečnou souvislost, mohou s pomocí „absolutní" nebo jiné ideologické metody snadno konstruovat nějakou fantastickou souvislost. Toto překládání francouzských idejí do řeči německých ideologů a tato svévolně zkonstruovaná souvislost mezi komunismem a německou ideologií tvoří potom tak zvaný „pravý socialismus", o kterém vytrubují, tak jako toryové o anglické ústavě, že je to „pýcha národa a předmět závisti všech sousedních národů".

Tento „pravý socialismus" není tedy nic víc než povznesení proletářského komunismu a více nebo méně příbuzných mu stran a sekt ve Francii a v Anglii na nebesa německého ducha, a jak rovněž uvidíme, i německého citu. Pravý socialismus, který předstírá, že se zakládá na „vědě", je sám především zase esoterická věda; jeho teoretická literatura je jen pro ty, kdo jsou zasvěceni do mystérií „myslícího ducha". Má však i exoterickou literaturu, musí dělat nějakou propagandu, už jen proto, že mu jde o společenské, exoterické vztahy. V této exoterické literatuře se už nedovolává německého „myslícího ducha", nýbrž německého „citu". Je to tím snazší, že pravý socialismus, který se už nezabývá skutečnými lidmi, nýbrž „Člověkem", ztratil všechen revoluční zápal

a místo něho vyhlašuje všeobecnou lásku mezi lidmi. Neobrací se proto k proletářům, nýbrž ke dvěma nejpočetnějším třídám lidí v Německu, k maloměšťákům s jejich filantropickými ilusemi a k ideologům právě těchto maloměšťáků, k filosofům a k adeptům filosofie; obrací se vůbec k „obyčejnému" a neobyčejnému vědomí, které dnes vládne v Německu.

Vzhledem k poměrům, které v Německu fakticky jsou, musela se vytvořit tato mezisekta, musel být učiněn pokus smířit komunismus s vládnoucími představami. Stejně nevyhnutelné bylo, že mnozí němečtí komunisté, kteří vycházeli z filosofie, dospěli a stále ještě dospívají ke komunismu teprve takovýmto přechodem, kdežto jiní, kteří se nedovedou vymanit ze záludné spleti ideologie, budou až do skonání hlásat tento pravý socialismus. Nemůžeme proto vědět, zda ti z „pravých socialistů", jejichž spisy, které zde kritisujeme, byly napsány před nějakým časem, stále ještě zastávají toto stanovisko, nebo zda už došli dál. Nemáme ostatně nic proti osobám, bereme pouze tištěné doklady jako výraz směru, nevyhnutelného v tak zbahnělé zemi, jako je Německo.

Ale mimoto ovšem pravý socialismus umožnil mnoha mladoněmeckým beletristům[161], zázračným lékařům a všelijakým jiným literátům, aby těžili ze sociálního hnutí. Pro nedostatek *skutečného*, zaniceného, praktického zápolení stran v Německu bylo i sociální hnutí zpočátku hnutím *pouze* literárním. Pravý socialismus je nejdokonalejší sociální literární hnutí, které vzniklo bez skutečných stranických zájmů, a nyní chce dál existovat přesto, že se vytvořila komunistická strana. Rozumí se, že poté, co v Německu vznikla skutečná komunistická strana, budou se praví socialisté stále víc omezovat na maloměšťáky jako publikum a na impotentní a zchátralé literáty jako představitele tohoto publika.

I

„RHEINISCHE JAHRBÜCHER“[162]

ANEB

FILOSOFIE PRAVÉHO SOCIALISMU

A. „*KOMUNISMUS, SOCIALISMUS, HUMANISMUS*“[163]

„Rheinische Jahrbücher“, 1. sv., str. 167 a n.

Začneme tímto článkem, protože zcela vědomě a s velkou pýchou staví na odiv německo-nacionální povahu pravého socialismu.

Str. 168. „Zdá se, že *Francouzi* nerozumějí svým vlastním géniům. Zde jim přichází na pomoc *německá věda*, která *v socialismu*, může-li se u rozumu použít stupňování, *podává nejrozumnější řád společnosti.*“

Zde tedy „německá věda“ podává „řád společnosti“, a to „řád nejrozumnější“, „*v* socialismu“. Socialismus se stává pouhým odvětvím všemohoucí, všemoudré, všeobsáhlé německé vědy, která zakládá dokonce i společnost. Socialismus je sice francouzského původu, ale francouzští socialisté byli „*o sobě*“ *Němci*, a proto jim také *skuteční* Francouzi „neporozuměli“. Náš autor tedy může říci:

„*Komunismus* je *francouzský*, *socialismus německý*; je štěstí pro Francouze, že mají tak šťastný společenský *instinkt*, který jim jednou pomůže nahradit *vědecká studia*. Tento resultát byl předznamenán ve vývoji obou národů; Francouzi došli *politikou* ke *komunismu*“ (nyní je ovšem známo, jak došel francouzský lid ke komunismu), „Němci došli *metafysikou*, která se nakonec obrátila v antropologii, k *socialismu*“ (totiž k „pravému socialismu“). „Obojí nakonec vyúsťuje v *humanismus.*“

Nejdříve tu tedy proměňují komunismus a socialismus ve dvě abstraktní teorie, ve dva principy, a potom ovšem není nic snazšího

než vykouzlit jakoukoli hegelovskou jednotu těchto dvou protikladů pod jakýmkoli neurčitým názvem. To nejen vrhlo pronikavé světlo na „vývoj obou národů", nýbrž byla tím i skvěle prokázána povznesenost spekulujícího individua nad Francouzi i Němci.

Tato věta je ostatně téměř doslovně opsána z Püttmannova časopisu „Bürgerbuch", str. 43 a jinde;[164] vždyť i autorova „vědecká studia" o socialismu se omezují na konstruující reprodukci idejí obsažených v této knize, v „Jedenadvaceti arších" a v jiných spisech z období vzniku německého komunismu.

Podáme jen několik ukázek, jaké námitky se uvádějí v tomto článku proti *komunismu.*

Str. 168. „Komunismus nespojuje atomy v organický celek."

Spojování „atomů" v „organický celek" nelze žádat, stejně jako nelze žádat kvadraturu kruhu.

„Takový komunismus, jaký fakticky zastávají ve Francii, kde je hlavně domovem, je *hrubým* protikladem proti egoistické rozpolcenosti státu kupčíků, nedostává se za tento politický protiklad, nedospívá k *nepodmíněné svobodě,* ke svobodě *bez jakýchkoli předpokladů.*" (Tamže.)

Voilà* postulát německé ideologie, postulát „nepodmíněné svobody bez jakýchkoli předpokladů", která je jen praktickou formulí pro „nepodmíněné myšlení, myšlení bez jakýchkoli předpokladů". Francouzský komunismus je ovšem „hrubý", protože je to teoretický výraz *skutečného* protikladu, nad nějž by se měl podle našeho autora povznést tím, že by předstíral, že už je překonán. Srovnej ostatně „Bürgerbuch", mj. str. 43.

„V komunismu může tyranie docela dobře pokračovat, protože komunismus nepřipouští další trvání rodu." (Str. 168.)

Chudák rod! Dosud trval „rod" *současně* s „tyranií"; ale právě proto, že komunismus „rod" *odstraňuje,* může připustit *další* trvání „tyranie". A jakpak to podle našeho pravého socialisty komunismus zaonačí, aby odstranil „rod"? „Má před sebou masu." (Tamže.)

„Člověk nedochází v komunismu k *vědomí* své *podstaty*... závislost člověka převádí komunismus na *poslední, nejbrutálnější vztah,* na závislost na *hrubé hmotě* — oddělení *práce* od *požitku.* Člověk nedospívá k *svobodné* mravní *činnosti.*"

* Hle — *(Pozn. red.)*

Abychom zhodnotili „vědecká studia", která našemu pravému socialistovi dopomohla k této větě, srovnejme následující větu:

„Francouzští socialisté a komunisté... rozhodně nedospěli k teoretickému poznání *podstaty* socialismu... ba ani radikální" (francouzští) „komunisté se ještě vůbec nedostali za protiklad *práce* a *požitku*... nepovznesli se dosud k myšlence *svobodné činnosti*... Komunismus a svět kupčíků se liší jen v tom, že v komunismu má být *úplné odebrání skutečného lidského vlastnictví* zbaveno jakékoli nahodilosti, tj. má být *idealisováno*." („Bürgerbuch", str. 43.)

Náš pravý socialista zde tedy vytýká Francouzům, že si správně uvědomují své faktické společenské poměry, zatímco by měli objevit vědomí „Člověka" o „*jeho* podstatě". Všechny výtky těchto pravých socialistů Francouzům znamenají konec konců, že Feuerbachova filosofie není poslední slovo celého jejich hnutí. Autor vychází ze známé už věty o oddělení práce od požitku. Místo aby začal touto větou, obrací celou věc ideologicky naruby, začíná tím, že chybí vědomí člověka, vyvozuje z toho „závislost na hrubé hmotě" a tvrdí pak, že tato závislost je *realisována* „oddělením práce od požitku". Ještě se ostatně setkáme s příklady toho, kam se náš pravý socialista dostává se svou nezávislostí „na hrubé hmotě". — Tihle pánové jsou vůbec všichni podivuhodně útlocitní. Všechno je pohoršuje, hlavně pak hmota, všude si naříkají na hrubost. Předtím jsme už slyšeli o „*hrubém* protikladu", teď tu zase máme „*nejbrutálnější* vztah" „závislosti na *hrubé* hmotě".

A Němec rozšafně praví:
jen *jemně* se milovat smí,
sic by to škodilo zdraví.[165]

Zajisté, německá filosofie přestrojená za socialismus se sice naoko zabývá „hrubou skutečností", ale stále se od ní drží v náležité vzdálenosti a volá na ni s hysterickou podrážděností: Noli me tangere!*

Po těchto vědeckých námitkách proti francouzskému komunismu se dostáváme k několika historickým úvahám, které skvěle dosvědčují „svobodnou mravní činnost" a „vědecká studia" našeho pravého socialisty i jeho nezávislost na hrubé hmotě.

Na str. 170 dochází k „závěru", že (ještě jednou) „*hrubý*

* Nedotýkej se mne! *(Pozn. red.)*

francouzský komunismus" je jediný komunismus, který „tu je". Konstrukce této pravdy a priori je uskutečněna s velkým „společenským instinktem" a ukazuje, že „člověk si uvědomil svou podstatu". Slyšme:

„Žádný jiný komunismus neexistuje, *neboť* to, co podal Weitling, je jen zpracování fourierovských a komunistických idejí, jak se s nimi seznámil v Paříži a v Ženevě."

„Neexistuje žádný" anglický komunismus, „neboť to, co Weitling" atd. Thomas More, levelleři[166] Owen, Thompson, Watts, Holyoake, Harney, Morgan, Southwell, Goodwin Barmby, Greaves, Edmonds, Hobson, Spence by se velmi divili, resp. obrátili v hrobě, kdyby se doslechli, že nejsou vůbec komunisty, „neboť" Weitling šel do Paříže a Ženevy.

Zdá se ostatně, že Weitlingův komunismus je přece jen trochu jiný než „hrubý francouzský" komunismus, vulgo babeufismus, protože obsahuje i „fourierovské ideje".

„Komunisté byli zvlášť dovední v sestavování systémů anebo hned hotových společenských zřízení (Cabetova Ikarie, ‚La Félicité'[167], Weitling). Ale všechny systémy jsou dogmaticko-diktátorské." (Str. 170.)

Tím, že projevil své mínění o systémech vůbec, ušetřil si ovšem pravý socialismus námahu seznamovat se s komunistickými systémy samými. Naráz překonal nejen Ikarii[168], nýbrž i všechny filosofické systémy od Aristotela až po Hegela, „Systém přírody"[169], Linnéovu a Jussieuovu rostlinnou soustavu a dokonce i sluneční soustavu. Ostatně co se týče systémů samých, vynořily se téměř všechny v počátcích komunistického hnutí a sloužily tehdy propagandě jako lidové romány, jež úplně odpovídaly ještě nevyspělému uvědomění proletariátu, který se právě dával do pohybu. Cabet sám říká o své „Icarie", že to je roman philosophique*, a rozhodně ho nelze posuzovat podle jeho systému, nýbrž podle jeho polemických spisů a vůbec podle celé jeho činnosti vůdce strany. Některé z těchto románů, např. Fourierův systém, jsou napsány s opravdu poetickým duchem, jiné, jako systém Owenův nebo Cabetův, naopak beze vší fantasie s chladnou obchodnickou rozvahou nebo s právnicky maza-

* — filosofický román. *(Pozn. red.)*

ným přizpůsobením se názorům třídy, na kterou mají působit. Tyto systémy ztrácejí s vývojem strany jakýkoli význam a zůstávají už leda podle jména, jako hesla. Kdo ve Francii věří v Ikarii? Kdo v Anglii věří v různé ty pozměňované plány Owenovy, které on sám hlásal vždy podle toho, jak se měnily okolnosti, nebo se zřetelem na propagandu mezi určitými třídami? Jak málo spočívá skutečný obsah těchto soustav v jejich systematické formě, dokazují nejlépe pravověrní fourierovci z „Démocratie pacifique", kteří při vší své pravověrnosti jsou vyslovení Fourierovi protichůdci, doktrinářští měšťáci. Vlastním obsahem všech epochálních systémů jsou potřeby doby, ve které vznikly. Každý z nich je založen na celém předchozím vývoji národa, na dějinném utváření třídních vztahů s jejich politickými, morálními, filosofickými a jinými důsledky. Vzhledem k této základně a k tomuto obsahu komunistických systémů neříká věta, že všechny systémy jsou dogmaticko-diktátorské, zhola nic. U Němců nebyly takové rozvinuté třídní vztahy jako u Angličanů a Francouzů. Němečtí komunisté proto mohli vzít za základ svého systému jen poměry stavu, z kterého vyšli. Je proto úplně přirozené, že jediný existující německý komunistický systém byl reprodukcí francouzských idejí v rámci způsobu nazírání, omezeného poměry drobných řemeslníků.

O tyranii, která dále trvá v komunismu, svědčí „*šílenství* Cabetovo, který žádá, aby všichni odbírali *jeho* ‚Populaire'". (Str. 168.) Jestliže náš přítel nejdřív překroutí požadavky, které své straně klade její vůdce, donucen určitými okolnostmi a nebezpečím rozptýlení omezených peněžních prostředků, a potom je srovnává s „podstatou člověka", musí ovšem dojít k závěru, že tento vůdce strany a všichni ostatní straníci jsou „šílení", kdežto pouze nestranické postavy, jako on a „podstata člověka", jsou při zdravém rozumu. Měl by si ostatně přečíst Cabetovu „Ma ligne droite"[170], aby poznal, jak je tomu doopravdy.

Nakonec je celý protiklad našeho autora a vůbec německých pravých socialistů a ideologů ke skutečnému hnutí jiných národů shrnut v klasické větě. Němci všechno posuzují sub specie aeterni* (podle podstaty Člověka), cizinci vidí všechno prakticky, podle sku-

* — pod zorným úhlem věčnosti. *(Pozn. red.)*

tečně existujících lidí a vztahů. Cizinci myslí a jednají pro *čas*, Němci pro *věčnost*. To přiznává náš pravý socialista takto:

„Již svým názvem, protikladem ke konkurenci, ukazuje komunismus svou jednostrannost; ale cožpak má tato zaujatost, která *snad dnes* může mít určitou platnost jako název strany, *trvat věčně*?"

Když takto do základu zničil komunismus, přechází náš autor k jeho protikladu, k *socialismu*.

„Socialismus podává anarchický řád, který je *bytostně vlastní* lidskému rodu stejně jako vesmíru" (str. 170), a právě proto pro „lidský rod" dosud neexistoval.

Svobodná konkurence je příliš „hrubá", než aby v ní náš pravý socialista viděl „anarchický řád".

„Pln důvěry v *mravní jádro* lidstva" vyhlašuje „socialismus", že „spojení pohlaví *je a mělo by* být jen nejvyšším vyvrcholením lásky, *neboť* jen to, co je přirozené, je pravdivé, a jen pravdivé je mravné." (Str. 171.)

Důvod, proč „spojení atd. atd. je a mělo by být atd.", se hodí na všechno. Například: „Pln důvěry v mravní jádro" rodu opic může „socialismus" rovněž vyhlásit, že onanie, vyskytující se jako něco přirozeného u opic, „je a měla by být jen nejvyšším vyvrcholením lásky" k sobě samému; „*neboť* jen to, co je přirozené, je pravdivé, a jen pravdivé je mravné".

Těžko říci, kde vzal socialismus měřítko toho, co je „přirozené".

„Činnost a požitek splývají v *osobitosti* člověka. Jsou určovány touto osobitostí, nikoli produkty *stojícími mimo nás*."

„Ale protože tyto produkty jsou nevyhnutelné k činnosti, to jest k pravému životu, protože se však společnou činností veškerého lidstva jakoby oddělily od této činnosti, *jsou tedy nebo mají být* i pro všechny společným substrátem dalšího vývoje *(společenství majetku)*."

„Naše dnešní společnost ovšem tak zdivočela, že se jednotlivci vrhají se zvířecí hltavostí na produkty cizí práce a přitom svou vlastní podstatu nechávají hnít v nečinnosti *(rentiéři)*; a z toho zase *nutně plyne*, že druzí, jejichž vlastnictví (jejich vlastní lidská podstata) nehyne nečinností, nýbrž úmorným vypětím, jsou nuceni vyrábět *jako stroje (proletáři)*... *Ale* oba extrémy naší společnosti, rentiéři i proletáři, stojí na stejném stupni rozvoje, *jedni i druzí jsou závislí na věcech mimo sebe*", čili jsou to „černoši", jak by řekl svatý Max. (Str. 169, 170.)

Tyto výše uvedené „závěry" našeho „Mongola" o „našem černošství" jsou vrcholem toho, co pravý socialismus dosud „jakoby

od sebe oddělil jakožto produkt nevyhnutelný k pravému životu" a o čem podle „osobitosti člověka" věří, že se na to „veškeré lidstvo" musí „vrhnout se zvířecí hltavostí".

„Rentiéři", „proletáři", „jako stroje", „společenství majetku" – tyto čtyři představy jsou pro našeho Mongola určitě „produkty stojící mimo něj", a vzhledem k nim záleží jeho „činnost" a jeho „požitek" v tom, že je vydává za pouze anticipované názvy pro závěry své vlastní „produkce na způsob stroje".

Dovídáme se, že společnost zdivočela, a že proto individua, tvořící právě tuto společnost, trpí všelijakými neduhy. Společnost je oddělována od těchto individuí, osamostatňována, zdivočuje na vlastní pěst, a teprve *následkem* tohoto zdivočení trpí individua. Prvním následkem tohoto zdivočení jsou určení: dravec, nečinný a majitel „hnijící vlastní podstaty", načež se k své hrůze dovídáme, že tato určení znamenají „rentiéra". K tomu je třeba podotknout jen to, že toto „nechat hnít vlastní podstatu" není nic jiného než filosoficky mystifikující způsob, jak si objasnit „nečinnost", o jejíž praktické povaze ví autor patrně jen málo.

Druhým „nutným důsledkem" tohoto prvního následku zdivočení jsou dvě určení: „hynutí vlastní lidské podstaty úmorným vypětím" a „být nucen vyrábět jako stroj". Obě tato určení jsou nutným „důsledkem toho, že rentiéři nechávají hnít svou vlastní podstatu", a v obyčejné řeči, jak se opět s hrůzou dovídáme, se jim říká „proletář".

Kausální nexus věty je tedy tento: Že proletáři existují a že pracují jako stroje, je prostě fakt. Proč musí proletáři „vyrábět jako stroje"? Protože rentiéři „nechávají hnít svou vlastní podstatu". Proč nechávají rentiéři hnít svou vlastní podstatu? Protože „naše dnešní společnost tak zdivočela". Proč tak zdivočela? Na to se zeptej svého stvořitele.

Pro našeho pravého socialistu je příznačné, že v protikladu rentiérů a proletářů vidí „extrémy *naší* společnosti". Tento protiklad, který existoval téměř na všech poněkud vyvinutých stupních společnosti a který přežvykují od nepaměti všichni moralisté, byl znovu vyštrachán zejména na samém začátku proletářského hnutí, v době, kdy měl proletariát ještě společné zájmy s průmyslovou

a drobnou buržoasií. Srovnej např. spisy Cobbetta a P. L. Courriera nebo Saint-Simona, který zpočátku ještě počítal průmyslové kapitalisty mezi travailleurs*, v protikladu k oisifs**, rentiérům. Celá ta důkladnost německé vědy, dovršené pravým socialismem, se zde i všude jinde redukuje na to, že tento triviální protiklad je tu vysloven nikoli obyčejnou řečí, nýbrž řečí svatou, filosofickou, že se tomuto dětinskému názoru nedává přiměřený, nýbrž posvátný, abstraktní výraz. Závěr je pak také korunou této důkladnosti. Náš pravý socialista tu proměňuje úplně odlišné stupně rozvoje proletářů a rentiérů v „jeden stupeň rozvoje", protože může obejít skutečné stupně jejich rozvoje a zařadit je pod filosofickou frázi „závislost na věcech mimo ně". Zde našel pravý socialismus stupeň rozvoje, na kterém se odlišnost všech stupňů rozvoje ve třech přírodních říších, v geologii a v historii, úplně rozplývá vniveč.

I když nenávidí „závislost na věcech mimo sebe", přece jen pravý socialista přiznává, že je na nich závislý, „protože produkty" tj. právě tyto věci, „jsou nevyhnutelné k činnosti" a „k pravému životu". K tomuto stydlivému přiznání se odhodlal proto, aby uvolnil cestu filosofické konstrukci společenství majetku, konstrukci, která přechází v tak vyložený nesmysl, že úplně postačí, když ji doporučíme pozornosti čtenáře.

Přicházíme teď k první z výše citovaných vět. Zde se autor znovu dovolává „nezávislosti na věcech" pro činnost a požitek. Činnost a požitek „jsou určovány" „osobitostí člověka". Místo aby doložil tuto osobitost v činnosti a požitku lidí, kteří jsou kolem něho, což by ho zakrátko přivedlo k poznání, nakolik tu rozhodují i produkty stojící mimo nás, říká zkrátka, že činnost i požitek „splývají v osobitosti člověka". Místo aby si ujasnil osobitost lidí v jejich činnosti a ve způsobu požitku, podmíněném touto činností, vysvětluje obojí z „osobitosti člověka", čímž je pak jakákoli diskuse znemožněna. Od skutečného jednání individua se zase utíká do své nepopsatelné, nepřístupné osobitosti. Zde ostatně vidíme, co *praví socialisté* rozumějí „svobodnou činností". Náš autor nám neprozřetelně prozrazuje, že je to činnost, která „není určována věcmi mimo nás",

* — pracovníky. *(Pozn. red.)*
** — zahalečům. *(Pozn. red.)*

tj. actus purus, čistá, absolutní činnost, která není nic než činnost a nakonec znamená zase jen ilusi o „čistém myšlení". Tato čistá činnost ovšem velmi ztrácí na své čistotě, má-li nějaký hmotný substrát a nějaký hmotný výsledek; pravý socialista se jen velmi nerad zabývá takovou nečistou činností a pohrdá jejím produktem, kterému se už neříká „výsledek", nýbrž „jen *odpadek* člověka" (str. 169). Proto také subjektem, který je základem této čisté činnosti, nemůže být skutečný smyslový člověk, nýbrž jen myslící duch. Takto do němčiny převedená „svobodná činnost" je jen jinou formulí pro zmíněnou „nepodmíněnou svobodu bez jakýchkoli předpokladů". Celý ten žvást o „svobodné činnosti", který slouží pravým socialistům jen k tomu, aby zakryl jejich neznalost skutečné výroby, znamená ostatně konec konců „čisté myšlení", což náš autor dokazuje už tím, že jeho posledním slovem je postulát pravdivého poznání.

„*Toto odlišení dvou hlavních stran dnešní doby*" (totiž francouzského hrubého *komunismu* a německého *socialismu*) „vyplynulo z *vývoje posledních dvou let, započatého* zejména Hessovou ‚Filosofií činu' — v Herweghových ‚Jedenadvaceti arších'. Bylo *tedy* na čase posvítit si také jednou blíže na zaklinadla *společenských stran*." (Str. 173.)

Máme zde tedy na jedné straně skutečně existující komunistickou stranu ve Francii s její literaturou a na druhé straně několik německých polovzdělanců, kteří se snaží vysvětlit si ideje této literatury filosoficky. A ti prý představují stejně jako francouzští komunisté „*hlavní stranu doby*", tedy stranu, která je nesmírně důležitá nejen pro svůj nejbližší protiklad, pro francouzské komunisty, nýbrž i pro anglické chartisty a komunisty, pro americké stoupence národní reformy a vůbec pro všechny ostatní strany „doby". Pohříchu nevědí všechny tyto strany nic o existenci této „hlavní strany". Ale němečtí ideologové si už dávno zvykli, že každá z jejich literárních frakcí, zvláště taková, která se domnívá, že „jde nejdále", se prohlašuje nejen za „jednu z hlavních stran", nýbrž přímo za „hlavní stranu doby *vůbec*". Máme tak mimo jiné „hlavní stranu" kritické kritiky, „hlavní stranu" se sebou shodného egoismu a teď i „hlavní stranu" pravých socialistů. Německo to možná takhle ještě dotáhne k celé kopě „hlavních stran", jejichž existence je známa jen v Německu,

a i zde jen u nepočetného stavu učenců, polovzdělanců a literátů, zatímco se všechny tyto strany domnívají, že roztáčejí kola světových dějin, když spřádají dlouhou nit vlastních fantasií.

Tato „hlavní strana" pravých socialistů „vyplynula z vývoje posledních dvou let, započatého zejména Hessovou filosofií". Tj. „vyplynula, když se náš autor začal *za*víjet, zaplétat *do* socialismu, totiž v „posledních dvou letech", takže pro něj „bylo na čase", aby si „také jednou blíže" *o*světlil s pomocí několika „zaklinadel" to, co považuje za „společenské strany".

Vypořádali jsme se tak s komunismem a socialismem, a nyní nám náš autor předvádí jejich vyšší jednotu, *humanismus*. Od této chvíle vstupujeme do země „Člověka", a od nynějška se celé pravé dějiny našeho pravého socialisty odehrávají jen v Německu.

„*Humanismem* pak končí všechny spory o jména; k čemu komunisté, k čemu socialisté? Jsme *lidé*" (str. 172)

— tous frères, tous amis*,

Ach, bratři, proti proudu se drát —
na to si chuť nechte zajít!
Lepší je na kopec vyšplhat
a provolat slávu králi.[171]

K čemu lidé, k čemu zvířata, k čemu rostliny, k čemu kamení? Jsme tělesa!

Následuje historická rozprava, která se zakládá na německé vědě a kterou Francouzům „jednou pomůže nahradit" jejich „společenský instinkt". Starověk — prostomyslnost, středověk — romantika, novověk — humanismus. S pomocí těchto tří trivialit zkonstruoval ovšem náš autor svůj humanismus historicky a prokázal jej jako odvěkou pravdu humanior[172]. K takovýmto konstrukcím nechť čtenář srovná „Svatého Maxe" v prvním svazku, který toto zboží vyrábí mnohem dovedněji a ne tak diletantsky.

Na str. 172 se nám oznamuje, že

„posledním následkem scholasticismu je rozštěpení života, které Hess zničil".

O teorii se tu tedy tvrdí, že je příčinou „rozštěpení života".

* — všichni bratři, všichni přátelé. *(Pozn. red.)*

Není jasné, proč tihle praví socialisté vůbec mluví o společnosti, věří-li spolu s filosofy, že všechna *skutečná* rozštěpení byla vyvolána *rozštěpením pojmů*. V této filosofické víře, že pojmy mají moc stvořit i zbořit svět, mohou si pak také praví socialisté namlouvat, že kterékoli individuum „zničilo rozštěpení života", když „zničilo" nějaké pojmy. Tito praví socialisté, jako všichni němečtí ideologové, ustavičně pletou dohromady literární historii se skutečnými dějinami, jako by obojí mělo stejnou působnost. Tato manýra je ovšem velmi pochopitelná u Němců, kteří zakrývají ubohou úlohu, jakou hráli a stále hrají ve skutečných dějinách tím, že kladou iluse, kterými obzvláště oplývali, na stejnou úroveň se skutečností.

A nyní k těm „posledním dvěma letům", v nichž se německá věda co nejdůkladněji vypořádává s veškerými otázkami a ostatním národům ponechává už jen provedení svých dekretů.

„Feuerbach uskutečnil jen jednostranně, tj. pouze započal dílo antropologie, aby člověk znovu získal svou podstatu, která se mu" (Feuerbachovi nebo člověku?) „odcizila; Feuerbach zničil *náboženskou* ilusi, teoretickou abstrakci, bohočlověka, kdežto Hessem *byla rozbita politická* iluse, abstrakce jeho" (Hessovy nebo člověkovy?) „mohoucnosti [Vermögen], jeho činnosti, tj. *samo jmění* [Vermögen]. Teprve Hessova práce osvobodila *Člověka* od posledních sil mimo něj, jedině ona mu dala schopnost k mravní činnosti — všechna nezištnost dřívější doby" (tj. doby před Hessem) „byla jen zdánlivá — a vrátila mu zase jeho důstojnost: anebo kdy dříve" (před Hessem) „znamenal člověk to, co jest? Což nebyl ceněn podle svých cenností? Měl platnost podle toho, kolik mohl platit." (Str. 171.)

Pro všechna tato vznešená slova o osvobození atd. je příznačné, že osvobozený atd. je vždy jen „Člověk". Ačkoli se podle shora uvedených výroků zdá, že snad nyní „jmění", „peníze" atd. zanikly, přece se v další větě dovídáme:

„Teprve teď, když byly zničeny tyto iluse" (peníze jsou, chápáno sub specie aeterni*, ovšem pouhé iluse, l'or n'est qu'une chimère**), „je možno *pomýšlet* na nový, *lidský* řád společnosti." (Tamže.)

To je však úplně zbytečné, protože

„přirozeným, nutným následkem poznání *podstaty člověka* je vpravdě lidský život". (Str. 172.)

* — pod zorným úhlem věčnosti. *(Pozn. red.)*
** — zlato je jen chiméra. *(Pozn. red.)*

Dospět ke komunismu nebo k socialismu s pomocí metafysiky, politiky atd. — tyto fráze, tak oblíbené u pravých socialistů, neznamenají nic jiného, než že ten či onen spisovatel si ve způsobu mluvy svého dosavadního stanoviska osvojil komunistické ideje, které se k němu dostaly zvenčí a vyvěrají z docela jiných poměrů, a že jim dal výraz, odpovídající tomuto stanovisku. Převládá-li jedno nebo druhé z těchto stanovisek u celého národa, je-li komunistický způsob nazírání u tohoto národa zabarven politicky, metafysicky nebo jinak, to ovšem závisí na celém vývoji národa. Z faktu, že způsob nazírání většiny francouzských komunistů má politické zabarvení — z faktu, proti kterému stojí jiný fakt, že totiž velmi mnoho francouzských socialistů nechalo politiku úplně stranou— z tohoto faktu náš autor usuzuje, že Francouzi „se ke komunismu dostali přes politiku", svým politickým vývojem. Tato věta, která je vůbec v Německu velmi rozšířena, nedokazuje, že náš autor ví něco o politice, zejména o francouzském politickém vývoji, anebo o komunismu, nýbrž dokazuje jen to, že pokládá politiku za samostatnou oblast, která má svůj vlastní, samostatný vývoj — víra, kterou sdílí se všemi ideology.

Jiným heslem pravých socialistů je „pravé vlastnictví", „pravé, osobní vlastnictví", „skutečné", „společenské", „živoucí", „přirozené" atd. atd. vlastnictví, kdežto soukromé vlastnictví jmenují velmi příznačně „*tak zvaným* vlastnictvím". Již v prvním svazku jsme upozornili, že tento způsob řeči pochází původně od saint-simonovců, u kterých však nikdy nedosáhl této německé metafysicky mysteriósní formy a u kterých byl na počátku socialistického hnutí vzhledem k zabedněnému pokřiku buržoů do jisté míry oprávněn. To, jak skončila většina saint-simonovců, dokazuje ostatně, jak snadno se tohle „pravé vlastnictví" proměňuje zase v „obyčejné soukromé vlastnictví".

Představíme-li si protiklad mezi komunismem a světem soukromého vlastnictví v nejhrubší podobě, tj. v nejabstraktnější podobě, ve které vyloučíme všechny skutečné podmínky tohoto protikladu, pak máme protiklad mezi vlastnictvím a nemajetností. Je potom možno chápat zrušení tohoto protikladu jako zrušení jedné nebo druhé stránky, jako zrušení vlastnictví, při čemž dojdeme k všeobecné nemajetnosti neboli nuzotě, anebo jako zrušení nemajet-

nosti, které spočívá v nastolení pravého vlastnictví. Ve skutečnosti stojí na jedné straně skuteční soukromí vlastníci, na druhé komunističtí proletáři bez vlastnictví. Tento protiklad se denně zostřuje a vede k neodvratné krizi. Chtějí-li tedy literární představitelé proletářů něčeho dosáhnout svou literární činností, musí usilovat především o to, aby byly odstraněny všechny fráze, které oslabují vědomí příkrosti tohoto protikladu, všechny fráze, které tento protiklad zastírají a navíc ovšem dávají buržoům příležitost, aby se s pomocí svého filantropického blouznění pro jistotu přiblížili komunistům. Ale všechny tyto špatné vlastnosti nacházíme v heslech pravých socialistů, zejména v „pravém vlastnictví". Víme velmi dobře, že komunistické hnutí nemůže zahubit hrstka německých frázistů. Ale v takové zemi, jako je Německo, kde filosofické fráze měly po staletí určitou moc a kde pro nedostatek ostrých třídních protikladů, jaké jsou u jiných národů, je komunistické vědomí už beztak méně vyhraněné a rozhodné, je přesto třeba postavit se proti všem frázím, které by mohly ještě víc oslabit a rozředit vědomí naprostého protikladu mezi komunismem a nynějším světovým řádem.

Tato teorie o pravém vlastnictví chápe dosavadní *skutečné* soukromé vlastnictví jen jako zdání, kdežto představu, abstrahovanou z tohoto skutečného vlastnictví, chápe jako *pravdu* a *skutečnost* tohoto zdání, je to tedy teorie skrz naskrz ideologická. Vyslovuje jen jasnější a určitěji představy maloměšťáků, jejichž dobročinné snahy a zbožná přání směřují rovněž k odstranění nemajetnosti.

V tomto článku jsme opět viděli, na jakém omezeně národním způsobu nazírání se zakládá domnělý universalismus a kosmopolitismus Němců.

Francouzi, Rusové vzali souš,
moře pak vzali si Briti,
my ve vzdušné říši vládnem snu,
není, kdo moh by ji vzíti.
Zde hegemonicky vedeme,
zde všichni jsme pod jedním krovem;
na ploché zemi svůj mají díl
ostatní národové.[178]

Tuto vzdušnou říši snu, tuto říši „podstaty člověka" stavějí

Němci s ohromným sebevědomím na odiv ostatním národům jako dovršení a účel celých světových dějin; na kterémkoli poli považují své blouznivé vidiny za neodvolatelný, konečný rozsudek nad činy ostatních národů, a protože všude jsou jen pouhými diváky, myslí si, že jsou povoláni k tomu, aby soudili všechny a dali dějinám dosáhnout svého posledního záměru v Německu. Viděli jsme už častěji, že tato nabubřelá a přepjatá národní nadutost odpovídá docela ubohoučké, kramářské a řemeslnické praxi. Národní omezenost je všude ohavná, ale v Německu je zvlášť odporná, protože Němci, kteří podléhají ilusi, že jsou povzneseni nad národnost a nad všechny skutečné zájmy, stavějí tuto omezenost na odiv takovým národům, které otevřeně přiznávají, že jsou v zajetí národní omezenosti a že trvají na svých skutečných zájmech. U všech národů lpí ostatně na národnosti už jen buržoové a jejich spisovatelé.

B. „*STAVEBNÍ KAMENY SOCIALISMU*"[174]

„Rheinische Jahrbücher", str. 155 a násl.

V tomto článku připravuje pisatel čtenáře na těžší pravdy pravého socialismu nejdříve beletristicko-poetickým prologem. Prolog začíná konstatováním, že „konečným účelem všeho usilování, všech hnutí, těžkých a neúnavných snah minulých tisíciletí... je štěstí". V několika stručných rysech dostáváme tak říkajíc dějiny úsilí o štěstí:

„Když se budova starého světa rozpadla v trosky, našlo lidské srdce se svými tužbami útočiště na druhém břehu, na onom světě; tam přeneslo své štěstí." (Str. 156.)

Odtud všechen rmut pozemského světa. V nejnovější době se člověk rozžehnal s oním světem, a náš pravý socialista se nyní ptá:

„Dokáže pozdravit zase tento svět jako *zemi* svého štěstí? *Poznal* v něm zase svou prvotní vlast? Proč potom stále ještě odděluje život od štěstí, proč neodstraní poslední přehradu, která i tento pozemský život stále ještě rozděluje na dvě nepřátelské poloviny?" (Tamže.)

„Země mých nejblaženějších citů!" atd.

Posílá tedy „Člověku" pozvání k jakési procházce, pozvání,

které „Člověk" s radostí přijímá. „Člověk" vstupuje do „volné přírody" a rozvíjí mimo jiné takovéto srdeční výlevy pravého socialisty:

„...pestré květiny... vysoké a pyšné duby... jejich růst a rozkvétání, jejich uspokojení, jejich štěstí je v tom, že žijí... nespočetné množství drobných živočichů na lukách... lesní ptactvo... bujné stádo mladých hřebců... vidím" (říká „Člověk"), „že tito živočichové neznají ani nechtějí jiné štěstí než to, které pro ně tkví v projevování a užívání jejich života. Když nastane noc, objevuje se mému oku nesčíslná spousta světů, které se otáčejí v kruzích nekonečným prostorem podle věčných zákonů. V tomto kolotání vidím jednotu života, pohybu a štěstí." (Str. 157.)

„Člověk" mohl spatřit v přírodě ještě množství jiných věcí, např. nejostřejší konkurenci mezi rostlinami a živočichy, jak např. v rostlinné říši, v jeho „lese vysokých a pyšných dubů", tito vysocí a pyšní kapitalisté berou prostředky k životu malým křovinám, a ty by také mohly zvolat: terra, aqua, aere et igni interdicti sumus*, mohl vidět cizopasné rostliny, ideology vegetace, dále otevřenou válku mezi „lesním ptactvem" a „nespočetným množstvím drobných živočichů", mezi travou „na lukách" a „bujným stádem mladých hřebců". Mohl vidět v „nespočetném množství světů" celou nebeskou feudální monarchii s chalupníky a podruhy, z nichž někteří, např. měsíc, se velmi bídně protloukají životem, aere et aqua interdicti**; lenní systém, ve kterém dokonce i tuláci bez domova, vlasatice, byli stavovsky začleněni a ve kterém např. roztříštěné asteroidy svědčí o občasných nepříjemných výstupech, kdežto povětrně, tito padlí andělé, se zahanbeně plíží „nekonečným prostorem", dokud někde nenajdou nějaký skrovný útulek. A potom by se dostal i k reakčním stálicím.

„Všechny tyto bytosti nacházejí v používání a projevování všech svých životních schopností, kterými je obdařila příroda, zároveň své štěstí, uspokojení a požitek ze svého života."

To znamená: ve vzájemném působení přírodních těles mezi sebou, v projevu jejich sil zjišťuje „Člověk", že tato přírodní tělesa v tom nacházejí své štěstí atd.

* — země, voda, vzduch a oheň nám byly zapovězeny. *(Pozn. red.)*
** — vzduch a voda jim byly zapovězeny. *(Pozn. red.)*

Náš pravý socialista pak udílí „Člověku" výtku pro jeho rozpolcenost:

„Cožpak i člověk nevzešel z prvotního stavu světa, cožpak i on není stvoření přírody jako všechno ostatní? Není utvořen z *týchž* látek, není obdařen *týmiž* všeobecnými silami a vlastnostmi, které oživují *všechny věci*? Pročpak hledá své pozemské štěstí stále ještě v jakémsi pozemském onom světě?" (Str. 158.)

„*Tytéž* všeobecné síly a vlastnosti", které má člověk společné se „*všemi* věcmi", jsou soudržnost, neprostupnost, objem, tíže atd., o nichž najdeme obšírný výklad na první stránce každé učebnice fysiky. Je zcela záhadné, jak je z toho možno vyvozovat, proč by člověk neměl „hledat své štěstí v jakémsi pozemském onom světě". Ale, klade náš autor člověku na srdce:

„Považte kvítí polního."

Ano, pohleďte na polní kvítí, jak je spásají kozy, jak si je „Člověk" přesazuje do knoflíkové dírky, jak se láme pod neomaleným laskáním děvečky a oslaře!

„Považte kvítí polního, *nepracuje*, aniž *přede*, ale Otec váš nebeský živí je."*

Jděte a čiňte totéž!

Když jsme se takto dověděli o jednotě „Člověka" se „všemi věcmi", dovídáme se, v čem se *liší* od „všech věcí".

„Avšak člověk *se poznává*, má *vědomí sebe sama*. Kdežto v jiných bytostech se objevují pudy a síly *přírody* jednotlivě a neuvědoměle, v člověku se spojují vjedno a dospívají v něm k vědomí... jeho přirozenost je zrcadlo celé přírody, která *se* v něm *poznává*. Nuže! Poznává-li se příroda ve mně, pak já poznávám v přírodě sebe sama, v jejím životě poznávám svůj vlastní život [...] Tak i my žijme tím, co do nás vložila příroda." (Str. 158.)

Celý tento prolog je vzorná ukázka naivní filosofické mystifikace. Pravý socialista vychází z myšlenky, že rozpolcenost mezi životem a štěstím musí přestat. Aby našel pro tuto thesi nějaký důkaz, bere si na pomoc přírodu a předstírá, že v ní tato rozpolcenost neexistuje, a z toho vyvozuje, že pro člověka, který je přece rovněž přírodní těleso a má všeobecné vlastnosti tělesa, nesmí tato

* Viz Matoušovo evangelium, kap. 6., verš 28, 26. *(Pozn. čes. red.)*

rozpolcenost také existovat. Mnohem větším právem mohl Hobbes dokázat na přírodě své bellum omnium contra omnes*, a Hegel, o jehož konstrukci se náš pravý socialista opírá, mohl mnohem větším právem spatřovat v přírodě rozpolcenost, nespořádané období absolutní ideje, a mohl nazvat zvíře dokonce konkrétním strachem boha. Když náš pravý socialista takto mystifikoval přírodu, mystifikuje lidské vědomí tím, že z něho dělá „zrcadlo" této takto mystifikované přírody. Ovšem, jakmile projev vědomí podstrčil myšlenkový výraz zbožného přání o lidských vztazích *přírodě*, rozumí se pak samo sebou, že vědomí je jen zrcadlo, v němž se příroda dívá na sebe samu. Jako se to předtím dokazovalo z kvality člověka jakožto pouhého přírodního tělesa, tak se nyní dokazuje z jeho kvality jakožto pouhého trpného zrcadla, v němž příroda dospívá k vědomí, že „Člověk" musí i ve své oblasti odstranit rozpor, o němž se tvrdí, že v přírodě neexistuje. Všimněme si však blíže poslední věty, která je shrnutím celého toho nesmyslu.

Člověk má sebeuvědomění, první fakt, který je tu vysloven. Pudy a síly jednotlivých přírodních bytostí jsou proměňovány v pudy a síly „Přírody", které se pak ovšem *jednotlivě* „objevují" *v* těchto jednotlivých bytostech. Této mystifikace bylo zapotřebí k tomu, aby se potom mohlo stvořit spojení těchto pudů a sil „Přírody" v lidském sebeuvědomění. Tím se pak také docela samozřejmě sebeuvědomění člověka proměňuje v sebeuvědomění přírody v člověku. Tato mystifikace je zdánlivě zase zrušena tím, že to člověk přírodě oplácí a že za to, že příroda v něm nachází *své* sebeuvědomění, hledá v ní teď zase on své sebeuvědomění — jenže v ní při této proceduře nachází ovšem jen to, co do ní vložil výše vylíčenou mystifikací.

Teď se zase šťastně dostal tam, odkud na začátku vyšel, a tomuto otáčení na podpatku se v Německu v poslední době říká... *výklad.*

Po tomto prologu přichází vlastní výklad pravého socialismu.

* — válka všech proti všem. *(Pozn. red.)*

PRVNÍ STAVEBNÍ KÁMEN

Str. 160. „Saint-Simon řekl na smrtelné posteli svým žákům: Celý můj život je shrnut v jedné myšlence: zajistit všem lidem co nejsvobodnější rozvíjení jejich přirozených vloh. Saint-Simon byl hlasatelem socialismu."

Tato věta je zpracována podle nahoře popsané metody pravých socialistů a ve spojení s mystifikací přírody, jak ji známe z prologu.

„Příroda jako základna všeho života je ze sebe samé vycházející a k sobě samé se vracející jednota, která v sobě zahrnuje všechny ty nesčíslné rozmanitosti svých jevů a mimo kterou není nic." (Str. 158.)

Viděli jsme, jak na to, aby se různá přírodní tělesa a jejich vzájemné vztahy proměnily v rozmanité „jevy" skryté podstaty této tajuplné „jednoty". Nové je v této větě jen to, že se tu příroda nazývá „*základnou* všeho života", a hned nato se praví, že „mimo ni není nic", takže by v sobě zahrnovala i „život" a nemůže být tedy jen jeho *základnou.*

Po těchto hřímavých slovech následuje stěžejní věta celého článku:

„Každý z těchto jevů, každý *jednotlivý život* trvá a vyvíjí se jen svým *protikladem,* svým *bojem* s vnějším světem, spočívá jen na *vzájemném působení* mezi ním a *souhrnným životem,* s nímž je zase svou přirozeností spjat v jediný celek, *v organickou jednotu veškerenstva.*" (Str. 158, 159.)

Tato stěžejní věta je blíže vysvětlena takto:

„Jednotlivý život nachází jednak svoji základnu, svůj zdroj a potravu v souhrnném životě, jednak se souhrnný život snaží v neustálém boji jednotlivý život pohltit a vstřebat." (Str. 159.)

Protože se tato věta vztahuje na *všechny* jednotlivé životy, je jí „tudíž" možno použít i pro člověka, což se také skutečně děje:

„Člověk se *tudíž* může rozvíjet jen v souhrnném životě a skrze něj." (Č. I, tamže.)

Dále se staví proti neuvědomělému jednotlivému životu život uvědomělý, proti obecnému životu přírody lidská společnost, a potom se poslední citovaná věta opakuje v takovéto podobě:

„Podle své přirozenosti mohu dospět k rozvoji, k sebeuvědomělému užívání svého života, mohu užívat svého štěstí jen v pospolitosti s druhými lidmi a skrze ni." (Č. II, tamže.)

Tento rozvoj jednotlivého člověka ve společnosti, tak jako předtím u „jednotlivého života" vůbec, se rozvádí dále:

„Protiklad mezi jednotlivým a obecným životem se i ve společnosti stává podmínkou uvědomělého lidského rozvoje. V ustavičném boji, v ustavičném působení proti společnosti, která proti mně stojí jako omezující síla, se rozvíjím k sebeurčení, k svobodě, bez níž není štěstí. Můj život je neustálé osvobozování, neustálý zápas a vítězství nad vědomým i nevědomým vnějším světem, abych si jej podrobil a upotřebil ho k užívání svého života. Pud sebezáchovy, úsilí o vlastní štěstí, svobodu, uspokojení jsou *tedy* přirozené, tj. rozumné projevy života." (Tamže.)

Dále.

Žádám *tudíž* od společnosti, aby mi poskytla *možnost* vybojovat si na ní své uspokojení, své štěstí, aby poskytla mé bojovnosti bitevní pole. Jako jednotlivá rostlina požaduje půdu, teplo, slunce, vzduch a déšť, aby mohla růst, aby z ní vzcházely listy, květy a plody, tak i člověk *chce* najít ve společnosti *podmínky* pro všestranné rozvíjení a uspokojování všech svých potřeb, náklonností a vloh. Společnost mu *má* poskytnout možnost, aby si vydobyl štěstí. Závisí na něm, na jeho osobitosti, jak této možnosti využije, co udělá ze sebe, ze svého života. O mém štěstí nemůže rozhodovat nikdo jiný než já." (Str. 159, 160.)

Pak následuje Saint-Simonova věta, kterou jsme citovali na počátku tohoto stavebního kamene, jako závěrečný výsledek celého výkladu. Tak byl francouzský nápad zdůvodněn německou vědou. V čem záleží toto zdůvodnění?

Už předtím tu byly přírodě podstrčeny některé ideje, které by pravý socialista rád viděl uskutečněny v lidské společnosti. Jako dříve jednotlivý člověk, je teď zrcadlem přírody celá společnost. Z představ podstrčených přírodě je teď možno učinit další závěr o lidské společnosti. Protože se autor nezabývá historickým vývojem společnosti a spokojuje se s touto suchopárnou analogií, nelze pochopit, proč nebyla společnost ve všech dobách věrným obrazem přírody. Fráze o společnosti, která se staví proti jednotlivcům jako omezující síla atd., se proto také hodí na všechny formy společnosti. Je přirozené, že se sem při této konstrukci společnosti vkrádají některé nedůslednosti. Tak se tu musí uznat, že v přírodě je *boj*, kdežto v prologu se mluvilo jen o harmonii. Společnost, „souhrnný život" nechápe náš autor jako vzájemné působení „jednotlivých životů", z nichž se společnost skládá, nýbrž jako samostatnou existenci, mezi

níž a těmito „jednotlivými životy" dochází ještě ke zvláštnímu vzájemnému působení. Jestliže se to opravdu nějak týká skutečných vztahů, pak tu jde o ilusi samostatnosti státu vůči soukromému životu a o víru v tuto zdánlivou samostatnost jako v něco absolutního. Ostatně ani zde, stejně jako v celém článku, nejde o přírodu a společnost, nýbrž pouze o obě kategorie jednotlivost a obecnost, kterým se dávají různá jména a o kterých se říká, že tvoří protiklad, jehož smíření je prý nanejvýš žádoucí.

Z oprávněnosti „jednotlivého života" vůči „souhrnnému života" plyne, že uspokojování potřeb, rozvíjení vloh, sebeláska atd. jsou „přirozené, rozumné projevy života". Z pojetí společnosti jako zrcadlového odrazu přírody plyne, že ve všech dosavadních formách společnosti, včetně nynější formy, se tyto životní projevy plně rozvíjely a že byla uznávána jejich oprávněnost.

Na str. 159 se zčista jasna dovídáme, že „v naší dnešní společnosti" jsou přesto tyto rozumné, přirozené životní projevy „tak často potlačovány", a „obyčejně jen proto se zvrhají v nepřirozenost, nestvůrnost, egoismus, neřest atd.".

Protože tedy společnost přece jen neodpovídá přírodě, svému pravzoru, „požaduje" od ní pravý socialista, aby se uspořádala v souhlase s přírodou, a své právo na tento postulát dokazuje nešťastným příkladem rostliny. Rostlina za prvé „nepožaduje" od přírody všechny ty svrchu vyjmenované podmínky existence, nýbrž pokud je nenajde, nestane se vůbec rostlinou, zůstane semínkem. Dále uzpůsobení „listů, květů a plodů" velmi závisí na „půdě", „teple" atd., na klimatických a geologických poměrech, za jakých vyrůstá. „Žádost", která je tu přisuzována rostlině, se tedy mění v úplnou závislost na daných existenčních podmínkách, ale přesto právě tato žádost prý opravňuje našeho pravého socialistu, aby žádal uspořádání společnosti podle své individuální „osobitosti". Postulát pravé socialistické společnosti se odůvodňuje smyšleným postulátem kokosové palmy, aby jí „souhrnný život" opatřil na severní točně „půdu, teplo, slunce, vzduch a déšť".

Uvedený postulát jednotlivce vůči společnosti je vyvozen z domnělého vztahu metafysických osob jednotlivosti a obecnosti, a ne ze skutečného vývoje společnosti. Stačí k tomu vydávat jednot-

livá individua za představitele, ztělesnění jednotlivosti, a společnost za ztělesnění obecnosti, a celý trik je hotov. Zároveň se tím Saint-Simonova věta o svobodném rozvíjení vloh uvádí zpět na svůj správný výraz a na své pravé zdůvodnění. Tento správný výraz spočívá v nesmyslu, že si individua, která tvoří společnost, zachovávají svou „osobitost", že chtějí zůstat taková, jaká jsou, kdežto od společnosti žádají změnu, která může nastat jen tehdy, změní-li se *sama.*

DRUHÝ STAVEBNÍ KÁMEN

„A kdo tu píseň nezná dál,
ať zpívá ji pořád dokola."[175]

„Nekonečná rozmanitost jedno-
— ⏑ ⏑ —⏑⏑—⏑⏑ — ⏑ ⏑ —⏑⏑—⏑
tlivých všech bytostí shrnuta v jedno jest ústrojí světa." (Str. 160.)

Jsme tedy vrženi zpátky na počátek článku a musíme zhlédnout celou tu komedii o jednotlivém životě a souhrnném životě podruhé. Znovu se před námi odkrývá hluboké tajemství vzájemného působení mezi oběma životy, restauré à neuf* novým výrazem *„polární vztah"* a proměnou jednotlivého života v pouhý *symbol,* v *„odraz"* souhrnu života. Tento článek se jako v kaleidoskopu odráží sám v sobě, což je způsob výkladu společný všem pravým socialistům. Dělají to se svými větami jako ta prodavačka třešní, která prodávala pod nákupní cenu podle správné ekonomické zásady: *Množství* to musí dokázat. U pravého socialismu je to tím nutnější, že jeho třešně byly shnilé, dříve než uzrály.

Několik ukázek tohoto sebezrcadlení:

Stavební kámen č. I, str. 158, 159.

„Každý jednotlivý život trvá a vyvíjí se jen svým protikladem... spočívá jen na *vzájemném působení* mezi ním a *souhrnným životem,*

s nímž je zase svou přirozeností spjat v jeden *celek.*

Organická jednota všehomíra.

Stavební kámen č. II, str. 160, 161.

„Každý jednotlivý život trvá a vyvíjí se v souhrnném životě a skrze něj, souhrnný život jen v jednotlivém životě a skrze něj." (Vzájemné působení.)

„Jednotlivý život se vyvíjí... jako *část* obecného života.

Jednota shrnuta je světový organismus.

* — znovu restaurované. *(Pozn. red.)*

Jednotlivý život nachází jednak svoji *základnu*, zdroj a *potravu* v souhrnném životě,

jednak se souhrnný život snaží v neustálém *boji* pohltit jednotlivý život.

Tudíž (str. 159):

Co je pro neuvědomělý jednotlivý život neuvědomělý, obecný život světa, to je pro *uvědomělý*... život lidská společnost.

Já mohu jen *v pospolitosti* s druhými lidmi a *skrze ni* dosáhnout *rozvoje*... *Protiklad* mezi *jednotlivým* a *obecným* životem se i ve společnosti stává" atd.

„Příroda... je... *jednota*..., která *v sobě zahrnuje* všechny ty nesčíslné *rozmanitosti* svých jevů."

Který" (souhrnný život) „se stává *půdou* a *potravou* rozvoje jeho" (jednotlivého života) „...že se oba navzájem *zdůvodňují*...

Že *bojují* jeden proti druhému a jsou si nepřáteli.

Z toho plyne (str. 161):

že i *uvědomělý jednotlivý život* je podmíněn uvědomělým souhrnným životem a"... (naopak).

„*Jednotlivý člověk se rozvíjí jen ve společnosti a skrze ni*, společnost" vice versa* atd.

„Společnost je *jednota*, která v sobě zahrnuje a *shrnuje rozmanitost* jednotlivých vývojů lidských životů."

S touto kaleidoskopií se náš autor nespokojuje, a opakuje své prostoduché věty o jednotlivosti a obecnosti ještě jinak. Nejprve prohlašuje těchto několik chatrných abstrakcí za absolutní principy a vyvozuje z toho, že se ve skutečnosti musí opakovat stejný vztah. To už mu dává příležitost, aby pod rouškou dedukce říkal všechno dvakrát, abstraktní formou, a potom jako závěr z toho formou zdánlivě konkrétní. Ale pak střídá konkrétní *názvy*, které dává oběma svým kategoriím. Obecnost se tak objevuje postupně jako příroda, neuvědomělý souhrnný život, uvědomělý dtto, obecný život, světový organismus, shrnující jednota, lidská společnost, pospolitost, organická jednota všehomíra, všeobecné štěstí, obecné blaho atd., a jednotlivost pod příslušnými názvy neuvědomělý a uvědomělý jednotlivý život, štěstí jednotlivce, vlastní blaho atd. U každého z těchto názvů musíme zase vyslechnout tytéž fráze, které náš autor už tolikrát vyslovil o jednotlivosti a obecnosti.

Druhý stavební kámen tedy neobsahuje nic jiného, než co obsahoval už první. Protože se však u francouzských socialistů vyskytují slova égalité, solidarité, unité des intérêts**, snaží se z nich

* — naopak. *(Pozn. red.)*

** — rovnost, solidarita, jednota zájmů. *(Pozn. red.)*

náš autor přitesat „stavební kameny" pravého socialismu tím, že je poněmčuje.

„Jako uvědomělý člen společnosti uznávám kteréhokoli jiného člena za bytost ode mne odlišnou, stojící proti mně, ale zároveň zase za bytost spočívající na společném prazákladě bytí a z něho vycházející, za bytost, která je mi rovna. Uznávám, že každý můj bližní je svou zvláštní povahou mým protichůdcem a svou obecnou povahou je mi rovný. Uznání lidské rovnosti, práva každého na život, se *tudíž* zakládá na vědomí pospolité, všem společné lidské povahy; láska, přátelství, spravedlnost a všechny společenské ctnosti se rovněž zakládají na pocitu přirozené lidské sounáležitosti a jednoty. Jestliže byly dosud označovány a ukládány za povinnosti, *pak* ve společnosti, založené nikoli na vnějším nátlaku, nýbrž na *vědomí* vnitřní lidské povahy, tj. na rozumu, se stanou svobodnými, přirozenými projevy života. Ve společnosti, která je v souhlase s přírodou, tj. s rozumem, musí být *tedy* podmínky života pro všechny členy stejné, tj. všeobecné." (Str. 161, 162.)

Autor dovede velmi talentovaně vyslovit nejprve nějakou větu jako platné tvrzení, a potom ji ospravedlnit nějakým *tedy*, *přesto* atd. jako důsledek sebe samé. Zrovna tak dovede jen tak mezi řečí vpašovat do tohoto podivuhodného způsobu dedukce nějakým tím „má", „je" – „musí tedy", „stává se tedy" atd. socialistické věty, které jsou už tradiční.

V prvním stavebním kameni jsme měli na jedné straně jednotlivce, a na druhé straně obecné, jako protějšek jednotlivců, jakožto společnost. Zde se protiklad opakuje, a to tentokrát tak, že se jednotlivec sám v sobě štěpí na jakousi zvláštní a obecnou povahu. Z *obecné* povahy se pak usuzuje na „lidskou rovnost" a pospolitost. Vztahy, které jsou lidem společné, se tu tedy jeví jako produkt „podstaty člověka", *přírody*, zatímco jsou to stejně jako vědomí rovnosti produkty historické. Tohle však autorovi ještě nestačí, a proto zdůvodňuje rovnost tím, že po všech stránkách spočívá „na společném prazákladu bytí". V prologu jsme se na str. 158 dověděli, že člověk je „utvořen z týchž látek, obdařen týmiž všeobecnými silami a vlastnostmi, které oživují všechny věci". V prvním stavebním kameni jsme se dověděli, že příroda je „základna všeho života", tedy „společný prazáklad bytí". Autor šel tedy mnohem dál než Francouzi, neboť „jako uvědomělý člen společnosti" dokázal nejen to, že lidé jsou si navzájem rovni, nýbrž i že jsou si rovni s každou blechou, s každým pometlem, s každým kamenem.

Rádi věříme, že „všechny společenské ctnosti" našeho pravého socialisty se zakládají „na pocitu přirozené lidské sounáležitosti a jednoty", ačkoli na této „přirozené sounáležitosti" se zakládá i feudální poddanství, otroctví a všechny společenské nerovnosti všech dob. Mimochodem řečeno, je tato „přirozená lidská sounáležitost" historický produkt ustavičně lidmi přetvářený, který byl vždy velmi přirozený, i když se může jevit jako nelidský a protipřirozený nejen před soudem „Člověka", nýbrž i před soudem následující revoluční generace.

Náhodou se ještě dovídáme, že nynější společnost se zakládá „na vnějším nátlaku". Pod „vnějším nátlakem" si praví socialisté nepředstavují omezující podmínky materiálního života daných individuí, nýbrž jen nátlak *státu*, bodáky, policii, děla, jež ani zdaleka nejsou základnou společnosti, nýbrž jen důsledkem její vlastní struktury. To bylo vyloženo už ve „Svaté rodině" a nyní znovu v prvním svazku této publikace.

Proti nynější společnosti, „založené na vnějším nátlaku", staví socialista ideál pravé společnosti, která se zakládá na „vědomí *vnitřní* lidské povahy, tj. na rozumu". Tedy na vědomí vědomí, na myšlení myšlení. Pravý socialista se dokonce už ani vyjadřováním neliší od filosofů. Zapomíná, že „vnitřní povaha" lidí i jejich „vědomí" o této povaze, „tj." jejich „rozum", byly vždy historickým produktem, a že i kdyby se jejich společnost, jak se domnívá, zakládala „na vnějším nátlaku", odpovídala by jejich „vnitřní povaha" tomuto „vnějšímu nátlaku".

Na str. 163 následuje jednotlivost a obecnost s obvyklým doprovodem v podobě jednotlivého blaha a blaha celku. Podobné výklady o jejich vztahu najdeme v každé příručce národního hospodářství, když se mluví o konkurenci, a mj., jen lépe vyjádřeny, také u Hegela.

Například „Rheinische Jahrbücher", str. 163:

„Tím, že pracuji pro blaho celku, pracuji pro své vlastní blaho, a pracuji-li pro vlastní blaho, pracuji i pro blaho celku."

Hegelova „Filosofie práva", str. 248 (1833):

„Prosazuji-li svůj účel, podporuji tím obecné, a to zase napomáhá mému účelu."

Srov. také „Filosofie práva", str. 323 a násl., o poměru státního občana k státu.

„Jako poslední výsledek se tedy objevuje uvědomělá jednota jednotlivého života se souhrnným životem, harmonie." (Rheinische Jahrbücher, str. 163.)

Totiž „jako poslední výsledek" z toho, že

„tento polární vztah mezi jednotlivým a obecným životem záleží v tom, že oba spolu jednou bojují a jsou si nepřátelské, jindy se oba navzájem podmiňují a zdůvodňují".

„Jako poslední výsledek" z toho vyplývá leda harmonie disharmonie s harmonií, a z celého toho nového opakování známých frází plyne jen autorova víra, že jeho marné soužení s kategoriemi jednotlivosti a obecnosti je pravá forma řešení společenských otázek.

Autor končí touto fanfárou:

„Organická společnost je založena na obecné rovnosti a vyvíjí se cestou protikladů mezi jednotlivci a obecným k svobodnému souzvuku, k jednotě jednotlivého s obecným štěstím, k sociální" (!) *„společenské"* (!!) *„harmonii, která je odrazem harmonie vesmírné."* (Str. 164.)

Jen skromnost může tuto větu nazvat „stavebním kamenem". Je to učiněná skála pravého socialismu.

TŘETÍ STAVEBNÍ KÁMEN

„Na polárním protikladu, na vzájemném působení mezi mým zvláštním životem a obecným životem přírody je založen boj člověka s přírodou. Jeví-li se tento boj jako uvědomělá činnost, nazývá se *práce*." (Str. 164.)

Neměla by být naopak představa „polárního protikladu" založena na pozorování boje člověka s přírodou? Nejdříve se z nějakého faktu vyvodí abstrakce; potom se prohlásí, že prý tento fakt je založen na této abstrakci. Nejsnadnější metoda, jak vypadat německy hluboce a spekulativně.

Například:

Fakt: Kočka žere myš.

Reflexe: Kočka – příroda, myš – příroda, požírání myši kočkou = pohlcování přírody přírodou = sebepohlcování přírody.

Filosofické znázornění faktu: Na sebepohlcování přírody je založeno požírání myši kočkou.

Když byl tedy takto mystifikován boj člověka s přírodou, je mystifikována uvědomělá činnost člověka vzhledem k přírodě tím, že je chápána jako *jev* této pouhé abstrakce skutečných bojů. Nakonec pak je sem vpašováno všední slovo *práce* jako výsledek této mystifikace, slovo, které měl náš pravý socialista od začátku na jazyku, ale troufal si je vyslovit teprve po náležitém odůvodnění. Práce je konstruována z pouhé abstraktní představy Člověka a přírody, a proto je také vymezena způsobem, který se stejně dobře hodí i nehodí na všechny vývojové stupně práce.

„Práce je *tudíž* každá uvědomělá činnost člověka, kterou se snaží podrobit si přírodu v duchovním i hmotném směru, aby mu sloužila k uvědomělému užívání jeho života, aby jí mohl používat k uspokojování svého ducha nebo těla." (Tamže.)

Upozorňujeme pouze na skvělou dedukci:

„Jeví-li se tento boj jako uvědomělá činnost, nazývá se *práce* — práce je *tudíž* každá uvědomělá činnost člověka" atd.

Za tento hluboký poznatek vděčíme „polárnímu protikladu".

Vzpomeňme si na dříve citovanou Saint-Simonovu větu o libre développement de toutes les facultés*. Vzpomeňme si zároveň, že Fourier chtěl, aby dnešní travail répugnant** byla nahrazena tím, co nazývá travail attrayant***. „Polárnímu protikladu" vděčíme za následující filosofické zdůvodnění a výklad těchto vět:

„Protože *však*" (toto *však* má naznačit, že tu není žádná spojitost) „*život*, ať jakkoli *rozvíjí*, uplatňuje a projevuje své síly a schopnosti, *má* dojít k svému požitku, k svému uspokojení, *pak z toho plyne*, že práce sama *má* být rozvíjením a vyvíjením lidských vloh a poskytovat požitek, uspokojení a štěstí. Práce sama se *tedy musí* stát *svobodným* projevem života, a *tím* i požitkem." (Tamže.)

Zde se ukazuje, co bylo slíbeno v předmluvě „Rheinische Jahrbücher", totiž „nakolik se německá věda o společnosti ve svém dosavadním rozvoji liší od vědy francouzské a anglické", a co to znamená „vědecky podat učení komunismu".

* — svobodném rozvíjení všech schopností. *(Pozn. red.)*
** — odpuzující práce. *(Pozn. red.)*
*** — přitažlivá práce. *(Pozn. red.)*

Je těžké odhalit v těchto nemnoha řádkách každý logický lapsus a nebýt při tom nudný. Nejdříve prohřešky proti *formální logice.*

Aby se dokázalo, že práce, projev života, má přinášet požitek, tvrdí se chybně, že život má přinášet požitek v *kterémkoli* svém projevu, a z toho se vyvozuje, že to má život přinášet i ve svém projevu jako práce. Ale takováto parafrázovitá proměna postulátu v konklusi autorovi nestačí, a proto navíc ještě dělá konklusi nesprávnou. Z toho, že „život, ať se jakkoli rozvíjí, má dojít k požitku", pro něj plyne, že práce, která je jedním z těchto rozvíjení života, „má být sama rozvíjením a vyvíjením lidských vloh", tedy zase rozvíjením života. Má tedy být tím, čím je. Jakpak by to měla práce zařídit, aby někdy *nebyla* „rozvíjením lidských vloh"? Ale nedosti na tom. *Protože* tím práce *má* být, „*tedy*" tím „*musí*" být, anebo ještě lépe: Protože „má být rozvíjením a vyvíjením lidských vloh", *musí* se *tedy* stát něčím úplně jiným, totiž „svobodným projevem života", o čemž se dosud ještě vůbec nemluvilo. A kdežto předtím se vyvozoval přímo z postulátu požitku ze života postulát práce jakožto požitku, vydává se zde tento druhý postulát za důsledek nového postulátu „svobodného projevu života v práci".

Co se týče *obsahu* této věty, není vůbec jasné, proč práce nebyla vždycky tím, čím má být, a proč se tím teď musí stát, anebo proč se má stát něčím, čím se až dosud stát nemusela. Ale dosud ovšem nikdo nevysvětlil podstatu člověka a polární protiklad mezi člověkem a přírodou.

Následuje „vědecké zdůvodnění" komunistické věty o pospolitém vlastnictví produktů práce:

„*Avšak*" (toto nové „avšak" má stejný smysl jako předešlé) „produkt práce musí sloužit zároveň štěstí jednotlivce, pracujícího, a obecnému štěstí. To se uskutečňuje vzájemností, vzájemným doplňováním všech společenských činností." (Tamže.)

Tato věta není nic jiného než slovem „štěstí" zamlžená kopie toho, proč se v každé ekonomii chválí konkurence a dělba práce.

Nakonec filosofické zdůvodnění francouzské organisace práce:

„Práce jakožto svobodná činnost, poskytující uspokojení naplněné požitkem a sloužící zároveň obecnému blahu, je základnou *organisace práce.*" (Str. 165.)

Protože se práce teprve *má* a *musí* stát, tedy ještě *není* „svobodnou činností naplněnou požitkem atd.", čekali bychom spíše, že organisace práce je *naopak* základnou „práce jako činnosti naplněné požitkem". Ale *pojem* práce jako takovéto činnosti úplně postačí.

Autor se domnívá, že na konci svého článku došel k „závěrům".

Tyto „stavební kameny" a „závěry", spolu s ostatními žulovými balvany, které najdeme v „Jedenadvaceti arších", v časopise „Bürgerbuch" a v „Neue Anekdota"[176], tvoří skálu, na které *pravý socialismus*, alias *německá sociální filosofie*, zdělá církev svou.

Příležitostně uslyšíme některé z hymnů, některé úryvky z cantique allégorique hébraique et mystique*, zpívané v tomto chrámu.

* — hebrejského alegorického a mystického chvalozpěvu. *(Pozn. red.)*

IV

KARL GRÜN „SOCIÁLNÍ HNUTÍ VE FRANCII A V BELGII“ (DARMSTADT 1845)[177] ANEB DĚJEPISECTVÍ PRAVÉHO SOCIALISMU

„Vskutku, kdyby tu nešlo o to, vykreslit zároveň celou tu spřež... jelité bychom odhodili pero... A nyní předstupují“ (Mundtovy „Geschichte der Gesellschaft“ [„Dějiny společnosti“]) „se stejnou domýšlivostí před velkou obec čtenářstva, toho čtenářstva, které lačně hltá všechno, co jen nese pečeť slova *sociální*, protože cit mu správně říká, jaká tajemství budoucnosti skrývá toto slůvko. Dvojnásob to spisovatele zavazuje, dvojnásob zasluhuje pokárání, pustil-li se do díla, ke kterému není povolán!“

„Nechceme se vlastně přít s panem Mundtem, že o tom, co fakticky obsahuje sociální literatura Francie a Anglie, neví vůbec nic jiného, než co mu prozradil pan *L. Stein*, jehož kniha mohla být uznávána, když vyšla... Ale jelité dnes... vyrábět fráze o Saint-Simonovi, říkat o Bazardovi a Enfantinovi, že to jsou dvě větve saint-simonismu, pokračovat Fourierem, přemílat nicotné tlachy o Proudhonovi atd.!... Ale přesto bychom rádi zamhouřili oko, kdyby byla alespoň *genese* sociálních idejí podána osobitě a nově.“

Tímto nafoukaným rhadamantovským[178] odsudkem zahajuje pan Grün („Neue Anekdota“, str. 122, 123) svou recensi o *Mundtových „Dějinách společnosti“*.

Jak bude čtenář překvapen kejklířským nadáním pana Grüna,

které pod výše uvedenou maskou skrylo jen sebekritiku jeho vlastní knihy, tehdy ještě nezrozené.

Pan Grün nám předvádí zábavnou podívanou, jak pravý socialismus splývá s mladoněmeckým literátstvím. Zmíněná kniha je psána formou dopisů dámě, a už z toho čtenář vytuší, že tu vstupují na scénu důmyslní bohové pravého socialismu, ověnčení růžemi a myrtou „mladé literatury". Utrhněme si hned několik růží:

„Karmaňola se mi sama rozezvučela v hlavě... ale rozhodně je strašné, že karmaňola smí ne-li úplně se usídlit, tedy alespoň posnídat v hlavě německého spisovatele." (Str. 3.)

„Kdybych tu měl starého Hegela, chytil bych ho za pačesy: Cože, příroda že je jinaké bytí ducha? Cože, oni ponocný?" (Str. 11.)

„Brusel vypadá trochu jako francouzský konvent: má horní a dolní část, horu a údolí." (Str. 24.)

„Lüneburské vřesoviště politiky." (Str. 80.)

„Strakatá, poetická, nedůsledná, fantastická chrysalidka." (Str. 82.)

„Liberalismus restaurace, kaktus bez půdy, který se ovíjel kolem lavic poslanecké sněmovny jako cizopasná rostlina." (Str. 87, 88.)

Že kaktus není ani „bez půdy", ani „cizopasná rostlina", neubírá nijak na kráse tomuto obrazu, stejně jako předešlému obrazu nijak neškodí, že neexistují ani „strakaté", ani „poetické", ani „nedůsledné" „chrysalidky" čili kukly.

„Sám si však připadám uprostřed tohoto vlnobití" (novin a novinářů v čítárně Montpensier) „jako druhý Noe, který vypouští své holubice, aby poznal, je-li možno někde vystavět chýše nebo zasadit révu, je-li možno uzavřít s pohněvanými bohy nějakou rozumnou smlouvu." (Str. 259.)

Pan Grün tu asi mluví o své činnosti jako dopisovatele novin.

„Camille Desmoulins byl *člověk*. Konstituanta se skládala ze *šosáků*. Robespierre byl *ctnostný magnetisér*. Nové dějiny jsou jedním slovem boj na život a na smrt proti kramářům a magnetisérům!!!" (Str. 311).

„Štěstí je plus, ale plus umocněné na x-tou." (Str. 203.)

Tedy štěstí = $+^{x}$, kteryžto vzorec najdeme jen v estetické matematice pana Grüna.

„Organisace práce, copak to je? A národy odpovídají sfinze hlasem tisíců novin... Strofu zpívá Francie, antistrofu Německo, to staré mystické Německo." (Str. 259.)

„Severní Amerika je mi dokonce odpornější než Starý svět, protože tento

egoismus světa kupčíků má rudou barvu nehorázného zdraví... protože je tam všechno tak povrchní, tak nezakořeněné, řekl bych skoro: tak *maloměstské*... Nazýváte Ameriku Novým světem; je to ten nejstarší svět ze všech starých světů, pyšní se tam v našich obnošených šatech." (Str. 101, 324.)

Dosud se vědělo jen to, že se tam nosí německé punčochy, které se v Německu nenosí, ačkoli na to, aby se v nich někdo „pyšnil", jsou příliš špatné.

„Logicky pevný garantismus těchto institucí." (Str. 461.)
Kdo květům těmto není rád,
ten „člověkem" se nesmí zvát![179]

Jaká to půvabná svévole! Jaká to vyzývavá prostomyslnost! Jaké to heroické rozrývání estetiky! Jaká to heinovská nonšalance a genialita!

Oklamali jsme čtenáře. Beletristika pana Grüna nezdobí vědu pravého socialismu, nýbrž věda je jen výplní mezi tímto beletristickým tlacháním. Tvoří jakoby její „sociální pozadí".

V článku pana Grüna: „Feuerbach a socialisté" [„Deutsches Bürgerbuch", str. 74] je takovýto výrok:

„*Jmenujeme*-li Feuerbacha, pak jsme jmenovali všechnu práci filosofie od Bacona Verulamského po dnešní dobu, pak jsme zároveň řekli, oč filosofie vlastně usiluje a co znamená, pak se nám jeví jako poslední výsledek světových dějin *Člověk*. Přitom si počínáme *jistěji, protože důkladněji*, než kdybychom probírali pracovní mzdu, konkurenci, nedostatečnost konstitucí a zřízení... Dospěli jsme k *Člověku*, který se oprostil od náboženství, od mrtvých myšlenek, od všeho, co je mu cizí, i se všemi důsledky v praxi, dospěli jsme k *čistému, opravdovému člověku*."

Tato jediná věta dokonale objasňuje, jakou to „jistotu" a „důkladnost" můžeme hledat u pana Grüna. Drobné otázky nechává stranou. Vyzbrojen nezkalenou vírou v resultáty německé filosofie, jak jsou vyjádřeny u Feuerbacha, že totiž „*Člověk*", „čistý, opravdový člověk" je konečným cílem světových dějin, že náboženství je zvnějšnění lidské podstaty, že lidská bytost je lidskou podstatou a měřítkem všech věcí; vyzbrojen dalšími pravdami německého socialismu (viz výše), že i peníze, námezdní práce atd. jsou zvnějšněními lidské podstaty, že německý socialismus je uskutečněním německé filosofie a teoretickou pravdou socialismu a komunismu

v jiných zemích atd. — vydává se pan Grün do Bruselu a do Paříže s veškerou samolibostí pravého socialismu.

Bouřlivé vytrubování pana Grüna k chvále pravého socialismu a německé vědy překonává vše, co v tomto směru poskytli jeho ostatní souvěrci. Co se týče pravého socialismu, jdou tyto chvalořeči zřejmě ze srdce. Skromnost panu Grünovi nedovoluje, aby vyslovil třeba jen jedinou větu, kterou už před ním nepronesl jiný pravý socialista v „Jedenadvaceti arších", v časopise „Bürgerbuch" a v „Neue Anekdota". Ba, účelem celé jeho knihy není nic jiného, než aby vyplnila schéma konstrukce francouzského sociálního hnutí, jak je podal Hess v „Jedenadvaceti arších" na str. 74—88, a tím vyhověla potřebě, vyslovené tamže na str. 88. Co se však týče vynášení německé filosofie, ta je musí ocenit tím více, čím méně ji pan Grün zná. U pana Grüna dosahuje vrcholu národní hrdost pravých socialistů, kteří jsou hrdi na Německo jako na zemi „Člověka", „podstaty člověka", oproti jiným obyčejným národnostem. Podáme o tom hned několik ukázek:

„Rád bych však věděl, nemusí-li se všichni učit napřed od nás, Francouzi a Angličané, Belgičané a Severoameričané." (Str. 28.)

To pak dále rozvádí:

„*Severoameričané* mi připadají naskrz prozaičtí, a se *socialismem* se asi budou muset seznámit teprve u nás, přes všechnu svou zákonnou svobodu." (Str. 101.)

Zvláště když mají od roku 1829 vlastní socialisticko-demokratickou školu, proti které bojoval už roku 1830 jejich ekonom Cooper.

„*Belgičtí* demokrati! Myslíš snad, že se dostali jen z *poloviny tak daleko* jako my Němci? Vždyť jsem se musel zase potýkat s jedním takovým, který pokládá *realisaci svobodného lidství* za chiméru!" (Str. 28.)

Zde se holedbá národnost „Člověka", „podstaty člověka", „lidství" před belgickou národností.

„Vy, *Francouzi*, nechte Hegela na pokoji, dokud mu neporozumíte." (Myslíme, že *Lerminierova* kritika „Filosofie práva"[180], jinak velmi slabá, dokazuje, že její autor vnikl do Hegela víc než pan Grün v kterémkoli svém spise, ať už jej vydal pod svým jménem nebo jako „Ernst von der Haide".) „Nepijte jednou po celý rok kávu ani víno; nerozněcujte svou mysl žádnou vzrušující vášní; nechte Guizota, ať si vládne, a ať se třeba dostane Alžír pod vládu Maroka" (jako by se Alžír mohl někdy dostat pod vládu Maroka, i kdyby se ho Francouzi

vzdali!); „seďte někde v podkroví a studujte ‚*Logiku*' a spolu s ní i ‚*Fenomenologii*'. Až potom konečně uplyne rok a vy, hubení a se zarudlýma očima, vyjdete do ulic a dejme tomu zakopnete třeba o prvního dandyho nebo veřejného vyvolavače, nedejte se tím mýlit. Neboť se z vás zatím stali velcí a mocní lidé, váš duch se podobá dubu živenému divotvornou" (!) „mízou; na co pohlédnete, odhalí vám své nejskrytější slabiny; přestože jste stvoření duchové, proniknete do nitra přírody; váš pohled usmrcuje, vaše slovo hory přenáší, vaše dialektika je ostřejší než nejostřejší gilotina. Postavíte se k Hôtel de Ville — a jaká byla buržoasie? — přistoupíte k Palais Bourbon[181] — a on se zřítí, celá jeho poslanecká sněmovna se rozplyne v nihilum album*. Guizot zmizí, z Ludvíka Filipa zbude jen historické schéma, a ze všech těchto zaniklých momentů povstane hrdě a vítězně absolutní idea svobodné společnosti. Myslím to vážně, Hegela můžete přemoci jen tehdy, stanete-li se sami napřed Hegelem. Jak už jsem předtím řekl: Moorova milenka může zemřít jen rukou Moorovou**". (Str. 115, 116.)

Beletristická vůně, linoucí se z těchto vět pravého socialismu, jistě nikomu neujde. Pan Grün, jako všichni praví socialisté, neopomine znovu přednést starý tlach o povrchnosti Francouzů:

„Jsem však odsouzen k tomu, abych pokaždé, když se nějak setkám s francouzským duchem, shledal, že je nedostatečný a povrchní." (Str. 371.)

Pan Grün se nám netají s tím, že jeho kniha je určena, aby velebila německý socialismus jako kritiku socialismu francouzského:

„Lůza běžné německé literatury říká o našich socialistických snahách, že prý jsou napodobením francouzských pošetilostí. Až dosud nestálo nikomu za námahu, aby na to jen slůvkem odpověděl. Tato lůza se musí zastydět — pokud má ještě stud — až bude číst *tuto knihu*. Jistě jí ani ve snu nenapadlo, že *německý socialismus* je *kritikou francouzského socialismu*, že ani dost málo nepokládá Francouze za vynálezce nové Contrat social [Společenské smlouvy] a naopak na nich žádá, aby si nejdříve vzali *z německé vědy, čeho se jim nedostává*. Zde v Paříži vychází právě překlad Feuerbachovy ‚Podstaty křesťanství'. Ať jde Francouzům německá škola k duhu! Ať už z ekonomického postavení země, z konstelace zdejší politiky vznikne cokoli, *lidský* život v budoucnosti umožní jedině humanistický světový názor. Nepolitický, zavržený národ Němců, tento národ, který vůbec není národem, položí úhelný kámen k stavbě budoucnosti." (Str. 353.)

Pravý socialista ovšem při svém důvěrném obcování s „podstatou člověka" nemusí vědět, „co vzejde" v nějaké zemi „z ekonomického postavení a z konstelace politiky".

* — čirou nicotu. *(Pozn. red.)*

** Výrok Karla Moora z Schillerových Loupežníků, 5. jednání, 2. výstup. *(Pozn. čes. red.)*

Pan Grün se jako apoštol pravého socialismu nespokojuje s tím, že stejně jako jeho spoluapoštolové staví pyšně proti nevědomosti druhých národů vševědoucnost Němců. Bere si na pomoc svou starou praxi literáta, po způsobu nejpověstnějších světoběžníků se vnucuje představitelům různých socialistických, demokratických a komunistických stran, a když je ze všech stran očmuchal, staví se proti nim jako apoštol pravého socialismu. Je už jen třeba, aby je poučil, aby jim sdělil nejhlubší informace o svobodném lidství. Převaha pravého socialismu nad stranami ve Francii se tu proměňuje v osobní převahu pana Grüna nad představiteli těchto stran. Dává to pak konečně i příležitost nejen k tomu, aby vůdcové francouzských stran sloužili panu Grünovi za podstavec, nýbrž aby se ještě uplatnila spousta klevet, a tak byl německý maloměšťák odškodněn za námahu, kterou mu způsobily obsažnější věty pravého socialismu.

„*Kats* se ušklíbl s plebejskou veselostí, když jsem ho ujistil, že jsem na výsost spokojen s jeho projevem." (Str. 50.)

Pan Grün také hned poučuje Katse o francouzském terorismu a „byl tak šťasten, že si vysloužil souhlas svého nového přítele". (Str. 51.)

Ještě o mnoho významněji působí na *Proudhona*:

Měl jsem to neskonalé potěšení, že jsem se stal jakýmsi *soukromým docentem* muže, jehož důvtip nebyl překonán snad od časů Lessingových a Kantových." (Str. 404.)

Louis Blanc je jen „jeho černý klouček". (Str. 314.)

„Vyptával se velmi zvídavě, ale zároveň velmi neznale, na naše poměry. My Němci známe" (?) „francouzské poměry skoro tak dobře, jako sami Francouzi; přinejmenším je studujeme" (?). (Str. 315.)

A o „tatíku *Cabetovi*" se dovídáme, že je „omezený" (str. 382). Pan Grün mu klade „otázky", o kterých Cabet

„doznal, že je nezkoumal zrovna důkladně. *Já*" (Grün) „jsem to dávno zpozoroval, a tu přirozeně všechno skončilo, tím spíše, když mi napadlo, že Cabetovo poslání je už dávno v sobě uzavřeno" (str. 383).

Později uvidíme, jak pan Grün dovedl dát Cabetovi nové „poslání".

Zdůrazňujeme především schéma a několik přejatých povšechných myšlenek, které jsou kostrou Grünovy knihy. Obojí je opsáno

od Hesse, kterého pan Grün vůbec parafrázuje nevídaným způsobem. Věci, které jsou už u Hesse úplně neurčité a mystické, které však zpočátku — v „Jedenadvaceti arších" — bylo možno uznat, a které se staly nudnými a zpátečnickými jen tím, že jsou ustavičně znovu vnucovány v „Bürgerbuch", v „Neue Anekdota" a v „Rheinische Jahrbücher" v době, kdy už zastaraly — tyto věci se u pana Grüna stávají úplným nesmyslem.

Hess spojuje vývoj francouzského socialismu s vývojem německé filosofie — Saint-Simona s Schellingem, Fouriera s Hegelem, Proudhona s Feuerbachem. Srov. např. „Jedenadvacet archů", str. 78, 79, 326, 327, „Neue Anekdota", str. 194, 195, 196, 202 a násl. (Paralela mezi Feuerbachem a Proudhonem. Např. Hess: „Feuerbach je německý Proudhon" atd., „Neue Anekdota", str. 202. Grün: „Proudhon je francouzský Feuerbach", str. 404.) — Tento schematismus a podoba, jakou mu dává Hess, tvoří celou vnitřní souvislost Grünovy knihy. Jenže pan Grün si nemohl odpustit, aby Hessovým větám nedal beletristický nátěr. Pan Grün dokonce co nejpečlivěji opisuje i očividné Hessovy přehmaty, např. že teoretické vývody tvoří „sociální pozadí" a „teoretickou základnu" praktických hnutí (např. v „Neue Anekdota", str. 192). (Např. Grün, str. 264: „Sociální pozadí, které měla politická otázka osmnáctého století... bylo současným produktem obou filosofických směrů" — sensualistů a deistů.) Zrovna tak mínění, že prý stačí spojit Feuerbacha s praxí, jen jej aplikovat na sociální život, a dostaneme úplnou kritiku nynější společnosti. Připočte-li se k tomu ještě ostatní Hessova kritika francouzského komunismu a socialismu, např. že „Fourier, Proudhon atd. se nedostali dál než ke kategorii námezdní práce" („Bürgerbuch", str. 40 aj.), že „Fourier by chtěl obšťastnit svět novými asociacemi egoismu" („Neue Anekdota", str. 196), že „ani radikální francouzští komunisté se ještě nedostali dál než k protikladu práce a požitku, nepovznesli se ještě k *jednotě výroby a spotřeby* atd." („Bürgerbuch", str. 43), že „anarchie je negace pojmu politického panství" („Jedenadvacet archů", str. 77) atd., máme v kapse celou Grünovu kritiku Francouzů, zrovna tak jako ji už měl v kapse pan Grün, dříve než se vydal do Paříže. Kromě toho pak usnadňují panu Grünovi zúčtování s francouzskými so-

cialisty a komunisty ještě některé v Německu tradičně užívané fráze o náboženství, politice, národnosti, lidském a nelidském atd., fráze, které po filosofech zdědili praví socialisté. Panu Grünovi zbývá už jen hledat všude „*Člověka*" a slovo „lidský", a láteřit, když je nenajde. Například: „Jsi politický, jsi omezený" (str. 283). Podobně může potom pan Grün zvolat: Jsi nacionální, náboženský, národohospodářský, máš boha — nejsi lidský, jsi omezený, jak to dělá v celé knize. Tím je ovšem důkladně zkritisována politika, národnost, náboženství atd., a zároveň se tím sdostatek osvětluje osobitost právě kritisovaných spisovatelů a jejich souvislost se společenským vývojem.

Již z toho je vidět, že Grünova slátanina je hluboko pod úrovní knihy *Steinovy*, který se alespoň pokusil ukázat souvislost socialistické literatury se skutečným vývojem francouzské společnosti. Není však třeba podotýkat, že pan Grün shlíží jak v této knize, tak i v „Neue Anekdota" na svého předchůdce nanejvýš zvysoka.

Ale zdalipak pan Grün alespoň správně opsal to, co převzal od Hesse a jiných? Zdalipak ve svém schématu přijatém s nanejvýš nekritickou důvěřivostí uvedl alespoň nezbytný materiál, zdalipak podal správný a úplný výklad jednotlivých socialistických autorů podle pramenů? Vždyť tohle jsou vskutku minimální požadavky, které je možno klást muži, od kterého se mají učit Severoameričané a Francouzi, Angličané a Belgičané, který byl Proudhonovým soukromým docentem a každou chvíli se holedbá německou důkladností proti povrchním Francouzům.

SAINT-SIMONISMUS

Z celé saint-simonovské literatury neměl pan Grün v ruce *ani jednu knihu.* Hlavní jeho prameny jsou: především tolik opovrhovaný *Lorenz Stein*, dále Steinův hlavní pramen, *L. Reybaud*[182] (začež pan Grün chce dát na str. 260 pana Reybauda za výstražný příklad a nazývá ho šosákem; na téže stránce předstírá, že Reybauda četl docela náhodou dávno potom, co se vypořádal se saint-simonovci) a tu a tam *L. Blanc.* Podáme o tom přímý důkaz.

Srovnejme nejdříve, co říká pan Grün o životě samého Saint-Simona.

Hlavní prameny pro Saint-Simonův život jsou fragmenty jeho vlastního životopisu v „Oeuvres de Saint-Simon" [„Saint-Simonovy spisy"], uveřejněných Olindem Rodriguesem, a v časopise „Organisateur" z 19. května 1830.[183] Máme tu tedy veškeré doklady: 1. původní prameny, 2. Reybauda, který z nich čerpal, 3. Steina, který použil Reybauda, 4. beletristické vydání pana Grüna.

Pan Grün: „Saint-Simon se účastní boje Američanů za osvobození a přitom o válku samu nemá zvláštní zájem; *napadá mu*, že by bylo možno spojit *oba* velké *oceány*." (Str. 84.)

Stein, str. 143: „Nejdříve vstoupil do vojenské služby... a s Bouilléem odešel do Ameriky... V této válce, jejíž význam ostatně dobře chápal... válka *jako taková*, řekl, mě nezajímala, jen účel této války atd."... „Když se marně pokoušel získat mexického místokrále pro stavbu velkého průplavu, který by spojil *oba oceány*."

Reybaud, str. 77: „Jako voják amerického hnutí za nezávislost sloužil pod Washingtonem... válka sama mě nezajímala, řekl, nýbrž zajímal mě živě jen účel války, a pro tento zájem jsem bez reptání snášel její útrapy."

Pan Grün opisuje jen to, že Saint-Simon neměl „zvláštní zájem o válku samu", ale vynechává pointu, totiž jeho zájem o účel této války.

Pan Grün dále vynechává, že Saint-Simon chtěl svůj plán uplatnit u místokrále, a tím tento plán redukuje na pouhý „nápad". Vynechává také, protože Stein to naznačuje jen letopočtem, že to Saint-Simon učinil teprve „à la paix"*.

Pan *Grün* hned nato pokračuje:

„*Později*" (kdy?) „*navrhuje* plán francouzsko-holandské výpravy do anglické Indie." (Tamže.)

Stein: „Roku 1785 odjel do Holandska, aby *navrhl* spojenou francouzsko-holandskou výpravu proti anglickým koloniím v Indii." (Str. 143.)

Stein to zde líčí nesprávně a Grün věrně opisuje. Podle samého Saint-Simona pobízel vévoda La Vauguyon generální stavy, aby podnikly s Francií společnou výpravu do anglických kolonií v Indii.

* — v míru. *(Pozn. red.)*

O sobě samém říká jen to, že prý „po celý rok *naléhal*" [poursuivi] „na provedení tohoto plánu".

Pan Grün: „Ve Španělsku *chce prokopat* průplav z Madridu k moři." (Tamže.)

Saint-Simon chce *prokopat průplav*, jaký to nesmysl! Předtím *mu napadlo*, teď zase *chce*. Grün tu falšuje skutečnost, ne proto, že jako předtím opisuje ze Steina příliš věrně, nýbrž proto, že z něho opisuje příliš povrchně.

Stein na str. 144: „Roku 1786 se vrátil do Francie, a už příštího roku odešel do Španělska, aby předložil vládě plán na dokončení průplavu z Madridu až k moři."

Pan Grün si při rychlém čtení mohl svou výše uvedenou větu abstrahovat ze Steinovy věty, protože u Steina se alespoň zdá, že snad plán stavby a myšlenka celého projektu pocházely od Saint-Simona, zatímco Saint-Simon jen navrhl plán, jak odstranit finanční nesnáze, které nastaly při dávno započaté stavbě průplavu.

Reybaud: „O šest roků později předložil španělské vládě plán průplavu, který měl umožnit lodní dopravu mezi Madridem a mořem." (Str. 78.)

Stejný omyl jako u Steina.

Saint-Simon, str. XVII: „Španělská vláda začala stavět průplav, který měl spojit Madrid s mořem; tato stavba začala váznout, protože vláda neměla dostatek dělníků a peněz; domluvil jsem se s hrabětem Cabarrusem, dnešním ministrem financí, a předložil jsem vládě tento projekt" atd.

Pan Grün: „Ve Francii spekuluje *na* národní statky."

Stein nejprve líčí Saint-Simonův postoj v době revoluce a potom se dostává k jeho spekulaci s národními statky (str. 144 a násl.). Ale i to, odkud má pan Grün ten nesmyslný výraz: „spekulovat *na* národní statky", místo *s* národními statky, můžeme čtenáři vysvětlit tím, že ukážeme originál:

Reybaud, str. 78: „Po návratu do Paříže se počal zabývat spekulacemi a spekuloval *sur* les domaines nationaux."*

Pan Grün předkládá tuto svoji větu bez jakéhokoli odůvodnění. Čtenář se vůbec nedoví, proč Saint-Simon spekuloval s národními statky a proč tento fakt sám o sobě všední má význam v jeho životě.

* Francouzská předložka *sur* se ve většině ostatních vazeb překládá v němčině *auf*, na. *(Pozn. red.)*

Panu Grünovi se totiž zdá zbytečné opsat od Steina a Reybauda, že Saint-Simon chtěl pokusně založit vědeckou školu a velký průmyslový závod a že si chtěl těmito spekulacemi opatřit potřebný kapitál. Saint-Simon tím sám odůvodňuje své spekulace („Oeuvres" [„Spisy"], str. XIX).

Pan Grün: „Žení se, aby mohl hostit muže vědy, aby zpytoval život lidí, aby je psychologicky vysál." (Tamže.)

Pan Grün tu zčistajasna přeskakuje jedno z nejdůležitějších Saint-Simonových období, období jeho přírodovědeckých studií a cest. Copak to znamená: oženit se, aby *hostil muže vědy*, oženit se, aby psychologicky vysával *lidi* (s kterými se nežení) atd.? Celá věc se má takto: Saint-Simon se oženil, aby se u něho mohla scházet společnost a aby tak mimo jiné mohl studovat také učence.

Stein to vyjadřuje na str. 149 takto: „Oženil se v roce 1801... Použil jsem manželství k tomu, abych studoval učence." (Srov. Saint-Simon, str. 23.)

Teď, po srovnání s originálem, můžeme pochopit a vysvětlit si nesmysl pana Grüna.

„Psychologické vysávání *lidí*" se u Steina i u samého Saint-Simona redukuje na pozorování *učenců* ve společenském životě. Saint-Simon chtěl poznat (úplně ve shodě se svým zásadním socialistickým názorem), jak věda ovlivňuje osobnost učenců a jejich jednání v normálním životě. U pana Grüna se to proměňuje v nesmyslný, mlhavý, románový nápad.

Pan Grün: „Upadá do bídy" (jak, proč?), „opisuje *v nějaké* zastavárně za tisíc franků ročního platu – on, hrabě, potomek Karla Velikého; *potom*" (kdy a proč?) „žije z milosti bývalého sluhy; později" (kdy a proč?) „se pokouší zastřelit, je zachráněn a začíná nový život, naplněný studiem a propagandou. Teprve nyní píše *obě* svá *hlavní díla*."

„Upadá" – „potom" – „později" – „nyní" – tato slova mají u pana Grüna nahradit chronologii a souvislost jednotlivých momentů Saint-Simonova života.

Stein na str. 156, 157: „K tomu přibyl nový a strašlivý nepřítel, čím dál tísnivější vnější nouze... Po šesti měsících mučivého čekání dostává... místo –" (i tu pomlčku má pan Grün od Steina, jenže byl tak mazaný, že ji umístil za zastavárnu) „jako opisovač v zastavárně" (a ne, jak to pan Grün mazaně pozměnil, „v *nějaké* zastavárně", protože v Paříži, jak známo, je jen *jedna*,

veřejná zastavárna) „s ročním platem tisíc franků. Podivná hra osudu těch dob! Vnuk slavného dvořana na dvoře Ludvíka XIV., dědic vévodské koruny, obrovského jmění, rozený francouzský pair a španělský grand, opisovačem *v nějaké* zastavárně!"

Zde máme vysvětlení nedopatření pana Grüna se zastavárnou; zde, u Steina, je takový výraz na místě. Aby se i jinak ještě odlišil od Steina, nazývá pan Grün Saint-Simona jen „hrabětem" a „potomkem Karla Velikého". To druhé má od Steina (str. 142) a od Reybauda (str. 77), jenže ti prozřetelně říkají, že Saint-Simon sám odvozoval svůj původ od Karla Velikého. Místo Steinových positivních faktů, které ovšem stavějí Saint-Simonovu bídu *za restaurace* do nápadného světla, se u pana Grüna dovídáme jen jeho podivení nad tím, že hrabě a údajný potomek Karla Velikého vůbec může zbídačet.

Stein: „Žil ještě dva roky" (po pokusu o sebevraždu) „a v této době udělal možná víc než v předcházejících dvaceti letech. ‚Catéchisme des industriels' [‚Katechismus průmyslníků'] byl *dokončen*" (pan Grün toto dokončení dávno připravovaného díla proměňuje v toto: „Teprve teď *napsal*" atd.) „a ‚Nouveau christianisme' [‚Nové křesťanství'] atd." (str. 164, 165).

Na str. 169 nazývá Stein oba tyto spisy „*dvěma hlavními díly jeho života*".

Pan Grün tedy nejen *opsal Steinovy omyly*, nýbrž *zplodil* ještě *nové omyly* tam, kde se Stein vyjadřuje mlhavě. Aby nevyšlo najevo, že opisoval, vybírá si jen nejvýraznější fakty, ale bere jim jejich povahu faktů tím, že je vytrhuje jak z chronologické souvislosti, tak z celé jejich motivace a vynechává dokonce i ty nejnezbytnější spojovací články. To, co jsme předtím uvedli, je totiž doslova *všechno*, co pan Grün sděluje o Saint-Simonově životě. V takovémto podání se pohnutý, činný Saint-Simonův život proměňuje v řadu nápadů a událostí, které nejsou zajímavé ani tolik jako život kterékoli soudobého sedláka nebo spekulanta v některé rušné francouzské provincii. A potom, když narychlo načmáral tuto životopisnou mazaninu, volá: „Tento celý, *vskutku civilisovaný* život!" Nestydí se dokonce ani říci na str. 85: „Saint-Simonův život je zrcadlem samého saint-simonismu" — jako by tento Saint-Simonův „život" od pana Grüna vůbec něco zrcadlil, kromě „samého" páně Grünova způsobu vyrábění knih.

Zdrželi jsme se trochu déle u tohoto životopisu, protože je to klasická ukázka způsobu, jak pan Grün *důkladně* pojednává o francouzských socialistech. Už zde pan Grün naoko nenuceně načrtává, vynechává, falšuje, transponuje, aby nevyšlo najevo, že opisuje; také později uvidíme, že se u něho i nadále objevují všechny příznaky v hloubi duše znepokojeného plagiátora: záměrně všechno zpřehází, aby bylo těžko srovnávat, vypouští z citátů svých předchůdců věty a slova, kterým pro neznalost původních textů dobře neporozuměl, přibásňuje si a šperkuje mlhavými frázemi, zákeřně napadá ty, ze kterých zrovna opisuje. Pan Grün si dokonce při svém opisování počíná tak ukvapeně a překotně, že se často dovolává věcí, o kterých čtenáři nikdy nic neřekl, které mu však uvízly v hlavě při četbě Steina.

Přejdeme teď ke Grünově výkladu Saint-Simonova učení.

1. „*LISTY OBYVATELE ŽENEVY SOUČASNÍKŮM*“[184]

Panu Grünovi není ze Steinovy knihy dost jasné, jak souvisí plán na podporu učenců, podaný v právě citovaném spise, s fantastickým dodatkem k brožuře. Mluví o tomto spise, jako by v něm šlo hlavně o novou organisaci společnosti, a dochází k takovémuto závěru:

„Duchovní moc v rukou učenců, světská moc v rukou vlastníků, volba pro všechny.“ (Str. 85; srov. Stein, str. 151, Reybaud, str. 83.)

Větu: „moc ustanovit jednotlivce, kteří jsou povoláni, aby vykonávali funkce vůdců lidstva, v rukou každého“, kterou cituje Reybaud ze Saint-Simona (str. 47) a kterou Stein velmi neobratně překládá — tuto větu pan Grün redukuje na „volbu pro všechny“, čímž věta ztrácí všechen smysl. U Saint-Simona se mluví o volbě newtonovské rady, u pana Grüna jde o volbu vůbec.

Pan Grün se čtyřmi nebo pěti větami opsanými od Steina a Reybauda dávno vypořádal se spisem „Listy atd.“, už se vyslovil i o knize „Nové křesťanství“, a teď se k nim zase zčistajasna vrací.

„Ale abstraktní věda to ovšem nedělá.“ (Tím méně konkrétní nevědomost, jak vidíme.) „*Vždyť* z hlediska abstraktní vědy se *ještě* rozlišovalo mezi ‚vlastníky‘ a ‚každým‘.“ (Str. 87.)

Pan Grün zapomíná, že dosud mluvil jen o „volbě pro všechny", ne o „každém". Ale u Steina a Reybauda nachází „tout le monde"*, a proto dává slovo „každý" do uvozovek. Mimoto zapomíná, že neuvedl následující Steinovu větu, která odůvodňuje slůvko „*vždyť*" v jeho vlastní větě:

„Pro něj" (Saint-Simona) „je tu kromě mudrců neboli vědoucích *rozdíl mezi propriétaires*** a *tout le monde*. Obě kategorie nejsou sice *ještě* ve vzájemném vztahu v pravém slova smyslu ohraničeny... přesto však už v mlhavé představě onoho „tout le monde" je skryt zárodek třídy, o jejíž pochopení a povznesení usilovala později jeho teorie především, zárodek toho, co nazývá classe la plus nombreuse et la plus pauvre***, jakkoli ve skutečnosti tato část lidu tu tehdy byla jen potenciálně." (Str. 154.)

Stein zdůrazňuje, že Saint-Simon *už* rozlišuje mezi propriétaires a tout le monde, že však toto rozlišení je *ještě* velmi mlhavé. Pan Grün to komolí v tom smyslu, že Saint-Simon vůbec *ještě* takto rozlišuje. To je ovšem velké Saint-Simonovo nedopatření a lze je vysvětlit jen tím, že v „Listech" stojí na stanovisku abstraktní vědy. Pohříchu však Saint-Simon na onom místě nemluví vůbec, jak se pan Grün domnívá, o rozdílech v nějakém budoucím společenském řádu. Za účelem subskripce se obrací k celému lidstvu, které, tak jak tu je, se podle jeho názoru dělí na tři třídy; tyto tři třídy nejsou, jak si myslí Stein, savants†, propriétaires a tout le monde, nýbrž 1. savants a artistes†† a všichni lidé liberálního smýšlení, 2. odpůrci novot, tj. propriétaires, pokud se nepřipojí k první třídě, 3. surplus de l'humanité qui se rallie au mot: *Égalité*†††. Tyto tři třídy tvoří tout le monde. (Srov. Saint-Simon, „Listy", str. 21, 22.) Protože ostatně Saint-Simon říká později na jednom místě, že rozdělení moci, jak je navrhuje, považuje za prospěšné pro všechny třídy, odpovídá na místě, kde mluví o tomto rozdělení (str. 47), „tout le monde" zřejmě onomu „surplus", který se sdružuje pod heslem rovnosti, aniž však vylučuje ostatní třídy.

* — každý, všichni. *(Pozn. red.)*
** — vlastníky. *(Pozn. red.)*
*** — nejpočetnější a nejchudší třída. *(Pozn. red.)*
† — učenci. *(Pozn. red.)*
†† — umělci. *(Pozn. red.)*
††† — ostatek lidstva, který se sdružuje pod heslem *rovnosti*. *(Pozn. red.)*

Stein to tedy v podstatě vystihl správně, ačkoli se neohlíží na místo na str. 21, 22, a pan Grün, který vůbec nezná původní text, se chytá nepatrného Steinova nedopatření, aby si z jeho úvahy vyabstrahoval vyslovený nesmysl.

Hned tu máme ještě křiklavější příklad. Na str. 94, kde pan Grün už vůbec nemluví o Saint-Simonovi, nýbrž o jeho škole, se nenadále dovídáme:

„Saint-Simon říká v *jedné* své knize *tajuplná* slova: ‚Ženy budou mít přístup, budou moci být dokonce ustanovovány.' Z tohoto téměř hluchého semínka vzešel celý ten náramný poprask s emancipací žen."

Kdyby byl ovšem Saint-Simon mluvil v tom či onom ze svých spisů o připuštění a ustanovování žen kdoví k čemu, byla by to velmi „tajuplná slova". Jenže tato tajuplnost existuje pouze pro pana Grüna. „Jedna" ze Saint-Simonových „knih" není žádná jiná než „Listy obyvatele Ženevy". Saint-Simon tu říká, že každý člověk se může svým podpisem vyslovit pro newtonovskou radu nebo pro její sekce, a potom pokračuje: Les femmes seront admises *à souscrire*, elles pourront être *nommées*.* Samozřejmě na nějaké místo v této radě nebo v jejích sekcích. Stein, jak se sluší a patří, cituje toto místo, když mluví o knize samé, a poznamenává přitom:

Zde atd. „opět nacházíme v *zárodku* všechny známky jeho pozdějšího názoru a dokonce i jeho školy, ba i první myšlenku *emancipace žen*" (str. 152).

Stein také správně zdůrazňuje pod čarou, že Olinde Rodrigues ve svém vydání z roku 1832 dal toto místo vytisknout z polemických důvodů tučně jako jediný doklad pro emancipaci žen u samého Saint-Simona. Aby nevyšlo najevo, že opisuje, přesunuje Grün toto místo z knihy, kam patří, do školy, dělá z toho výše uvedený nesmysl, proměňuje Steinův „zárodek" v „semínko" a dětinsky si představuje, že učení o emancipaci žen vzešlo z tohoto místa.

Pan Grün se odvažuje tvrdit, že prý mezi „Listy obyvatele Ženevy" a „Katechismem průmyslníků" je protiklad, který záleží v tom, že v „Katechismu" je uplatňováno právo travailleurs.**

* Ženy budou připuštěny *k subskripci*, budou moci být *ustanovovány*. *(Pozn. čes. red.)*

** — pracovníků. *(Pozn. red.)*

Pan Grün ovšem musel objevit tento rozdíl mezi „Listy", které zná ze Steinova a Reybaudova podání, a „Katechismem", který zná z téhož podání. Kdyby byl četl přímo Saint-Simona, byl by našel v „Listech" místo tohoto protikladu už své „semínko" k názoru, který je vedle jiných dále rozváděn v „Katechismu". Například:

„Všichni lidé budou pracovat." („Listy", str. 60.) „Kdyby se jeho" (boháčův) „mozek, k práci nehodil, bude muset pracovat rukama; neboť Newton by jistě na této planetě nestrpěl žádné pracovníky, kteří by byli v dílně svévolně neužiteční" (str. 64).

2. „POLITICKÝ KATECHISMUS PRŮMYSLNÍKŮ"[185]

Protože Stein cituje zpravidla tento spis jako „Catéchisme des industriels" [„Katechismus průmyslníků"], neví pan Grün o jiném názvu. Pan Grün by měl uvést alespoň správný *název* tím spíše, že na místě, kde mluví o tomto spise ex officio*, věnuje mu jen deset řádek.

Pan Grün si opsal od Steina, že Saint-Simon v tomto spise požaduje, aby vládla práce, a potom pokračuje:

„Svět se tu proň dělí na zahaleče a průmyslníky." (Str. 85.)

Pan Grün se tu dopouští falsa. Podkládá „Katechismu" rozlišení, které nachází mnohem později u Steina, když je řeč o saint-simonovské škole:

Stein, str. 206: „V dnešní době se společnost skládá jen ze zahalečů a pracovníků." (Enfantin.)

Místo tohoto podvrženého rozdělení je v „Katechismu" rozdělení na tři třídy, na classes féodale, intermédiaire et industrielle**, kterými se pan Grün samozřejmě nemohl zabývat, aniž by opisoval od Steina, protože sám „Katechismus" neznal.

Pan Grün poté ještě jednou opakuje, že vláda práce je obsahem „Katechismu", a svou charakteristiku tohoto spisu pak uzavírá takto:

* — z úřední povinnosti, oficiálně. *(Pozn. red.)*
** — třída feudální, střední a průmyslová.[186] *(Pozn. red.)*

„Jako říká republikanismus: Všechno pro lid, všechno lidem, říká Saint-Simon: Všechno pro průmysl, všechno průmyslem." (Tamže.)

Stein, str. 165: „Protože všechno se děje průmyslem, musí se také všechno dít pro průmysl."

Jak správně uvádí Stein (str. 160, poznámka), nese už Saint-Simonův spis „L'industrie"[187] z roku 1817 motto: Tout par l'industrie, tout pour elle.* Páně Grünova charakteristika „Katechismu" záleží tedy v tom, že kromě výše uvedeného podvrhu ještě chybně cituje motto mnohem dřívějšího spisu, který vůbec nezná.

Tak byl „Politický katechismus průmyslníků" podroben dostatečné kritice s německou důkladností. Ale v Grünově hatlanině nacházíme ještě jinde velmi rozptýleně jednotlivé poznámky týkající se tohoto spisu. Pan Grün, raduje se potají, jaký je chytrák, umísťuje porůznu to, co pochytil ze Steinovy charakteristiky tohoto spisu, a zpracovává to s odvahou zasluhující uznání:

Pan Grün na str. 87: „Svobodná konkurence byl nečistý, zmatený pojem, byl to pojem, který v sobě obsahoval jakýsi nový svět boje a neštěstí, boj mezi kapitálem a prací a neštěstí dělníka bez kapitálu. Saint-Simon *očistil pojem průmyslu, redukoval jej na pojem dělníků*, formuloval práva a stížnosti *čtvrtého stavu*, proletariátu. Musel zrušit dědické právo, protože se stalo bezprávím na dělníkovi, na průmyslníkovi. Takový je význam jeho ‚Katechismu průmyslníků'."

Pan Grün našel u Steina na str. 169, kde se mluví o „Katechismu":

„Skutečný Saint-Simonův význam je tedy v tom, že předvídal tento protiklad" (mezi buržoasií a peuple**) „jako protiklad určitý."

Taková je předloha „*významu*" „Katechismu" u pana Grüna.

Stein: „Vychází" (totiž Saint-Simon v „Katechismu") „z *pojmu* průmyslového pracovníka."

Z toho pan Grün dělá nehorázný nesmysl, že prý Saint-Simon, pro kterého byla svobodná konkurence „*nečistým pojmem*", „očistil *pojem průmyslu* a redukoval jej na *pojem dělníků*". Pan Grün na každém kroku ukazuje, že má velmi „nečistý" a „zmatený" pojem o svobodné konkurenci a průmyslu.

* Všechno průmyslem, všechno pro něj. *(Pozn. red.)*
** — lidem. *(Pozn. red.)*

Tento nesmysl mu však ještě nestačí, a proto si troufá vyslovit přímou lež, že prý Saint-Simon požaduje zrušení dědického práva.

Stále se ještě drží způsobu, jakým chápe „Katechismus" podle Steina, a říká na str. 88:

„Saint-Simon určil práva proletariátu, vyhlásil už nové heslo: *Průmyslníci, dělníci* mají být povzneseni na první stupeň moci. Bylo to jednostranné, ale každý boj je spojen s jednostranností; kdo není jednostranný, nemůže bojovat."

Pan Grün se tu svou krasomluvnou frází o jednostrannosti sám dopouští jednostrannosti, neboť mylně chápe Steina v tom smyslu, jako by byl Saint-Simon chtěl pracovníky ve vlastním slova smyslu, *proletáře*, „povznést na první stupeň moci". Srov. str. 102, kde se říká o Michelu Chevalierovi:

„M. Chevalier mluví ještě o *průmyslnících* s velkou účastí... ale žákovi už neznamenají průmyslníci *proletáře, jako mistrovi;* shrnuje kapitalisty, podnikatele a dělníky v jeden pojem, započítává tedy zahaleče do kategorie, která měla zahrnovat jen nejchudší a nejpočetnější třídu."

U Saint-Simona patří k průmyslníkům kromě dělníků i fabricants, négociants*, zkrátka *všichni průmyslovi kapitalisté*, ke kterým se dokonce především obrací. Pan Grün to mohl najít už na první stránce „Katechismu". Vidíme však, jak beletristicky fantazíruje o spise, který nikdy neviděl a který zná jen z doslechu.

Stein, když rozbírá „Katechismus", říká: „Od ... se Saint-Simon dostává k *dějinám průmyslu* v jeho vztahu k státní moci... je první, kdo si uvědomil, že ve vědě o průmyslu je skryt moment *státu*... nelze popřít, že se mu podařil zásadní podnět. Neboť teprve počínaje Saint-Simonem má Francie Histoire de l'économie politique"** atd. (str. 165, 170).

Sám Stein je krajně zmatený, mluví-li o „momentu státu" ve „vědě o průmyslu". Ukazuje však, že o tom měl správné ponětí, neboť dodává, že dějiny státu co nejtěsněji souvisí s dějinami národního hospodářství.

Podívejme se, jak si pan Grün později, když mluví o saint-simonovské škole, osvojuje tento útržek ze Steinovy knihy.

„Saint-Simon se ve svém ‚Katechismu průmyslníků' pokusil o *dějiny průmyslu,* neboť v něm zdůrazňuje prvek *státu.* Mistr *tedy* sám razil cestu k *politické ekonomii.*" (Str. 99.)

* — továrníci, obchodníci. *(Pozn. red.)*
** Dějiny politické ekonomie. *(Pozn. čes. red.)*

Pan Grün „tedy" proměňuje nejdříve Steinův „*moment* státu" v jakýsi „*prvek* státu" a dělá z něho nesmyslnou frázi tím, že vynechává bližší údaje, které podal Stein. Tento „kámen, který stavitelé zavrhli", se stal pro pana Grüna skutečně „úhelným kamenem" jeho „Listů a studií". Ale zároveň i kamenem úrazu.* Ale nejen to. Stein říká, že Saint-Simon zdůrazněním tohoto momentu státu ve vědě o průmyslu razil cestu k *dějinám* politické ekonomie, kdežto podle pana Grüna razil Saint-Simon cestu *politické ekonomii samé*. Pan Grün rozumuje asi takto: Ekonomie byla už *před* Saint-Simonem; jak vypráví Stein, zdůraznil *Saint-Simon* v průmyslu moment státu, postátnil tedy ekonomii — státní ekonomie = politická ekonomie, Saint-Simon tedy razil cestu politické ekonomii. Tím, jak tvoří své dohady, prozrazuje pan Grün nesporně velmi čilého ducha.

Způsob, jak Saint-Simon podle pana Grüna razí cestu politické ekonomii, odpovídá způsobu, jak podle něho razí cestu vědeckému socialismu:

„Obsahuje" (totiž saint-simonismus) „...vědecký socialismus, *ve kterém* Saint-Simon po celý svůj život hledal novou vědu"! (Str. 82.)

3. „*NOVÉ KŘESŤANSTVÍ*"[188]

Pan Grün podává stejně skvěle jako dosud výtahy ze Steinových a Reybaudových výtahů, beletristicky je zdobí a nelítostně roztrhává to, co u nich souvisí. Podáváme jen jeden příklad, abychom ukázali, že ani tento spis neměl nikdy v ruce.

„Saint-Simonovi šlo o to, aby vytvořil jednotný světový názor, vhodný pro organická dějinná období, která *Saint-Simon výslovně* staví proti obdobím kritickým. Podle jeho mínění žijeme od doby Lutherovy v *kritickém* období; zamýšlel položit základy nového *organického* období. *Odtud* název ‚Nové křesťanství'." (Str. 88.)

Saint-Simon *nikdy* a *nikde* nestavěl organická období v dějinách proti obdobím kritickým. Pan Grün se tu dopouští vyložené lži. Teprve *Bazard* dělil takto dějiny. Pan Grün našel u Steina a Reybauda, že ve spise „Nové křesťanství" uznává Saint-Simon Luthe-

* Slovní hříčka se jménem Stein, které znamená kámen. *(Pozn. red.)*

rovu *kritiku*, že však pokládá za chybnou jeho positivní, dogmatickou *doktrínu*. Pan Grün smíchal tuto větu s tím, co mu utkvělo v paměti z týchž zdrojů o saint-simonovské *škole*, a z toho zhotovuje své výše uvedené tvrzení.

Pan Grün tedy způsobem, který jsme předtím vylíčili, vyrobil několik beletristických frází o Saint-Simonově životě a o jeho spisech, používaje při tom jedině Steinovy knihy a Reybauda, který byl zase vodítkem Steinovi, a potom zakončuje zvoláním:

„A mravokární šosáci, pan Reybaud a s ním celý houf německých přežvykujících pisálků, si myslili, že se musí zastat tohoto Saint-Simona a s obvyklou moudrostí věštili, že prý takového člověka, takový život nelze měřit *obvyklými* měřítky! — Tak tedy řekněte, jsou snad vaše měřítka ze dřeva? Povězte pravdu, budeme rádi, jsou-li z pěkně pevného dubového kmene. Sem s nimi, přijmeme je vděčně jako drahocenný dar, nespálíme je, kdepak! Naměříme s nimi — šosákům po hřbetě." (Str. 89.)

Takovýmihle beletristickými rozpustilými frázemi dokumentuje pan Grün svou převahu nad svými vzory.

4. SAINT-SIMONOVSKÁ ŠKOLA

Protože pan Grün četl od saint-simonovců zrovna tolik jako od samého Saint-Simona, totiž nic, měl by alespoň udělat pořádný výtah ze Steina a Reybauda, dbát na chronologické pořadí, vyprávět souvisle, jak se všechno sběhlo, uvést potřebné věci. Místo toho, sváděn svým špatným svědomím, dělá pravý opak, přehazuje co možná páté přes deváté, vynechává to, co je ze všeho nejdůležitější, a vytváří ještě větší motanici než ve svém výkladu o Saint-Simonovi. Musíme to zde vzít zkrátka, protože bychom museli napsat celou knihu, tak tlustou jako kniha pana Grüna, abychom ukázali na každý plagiát a na každý přehmat.

O době po Saint-Simonově smrti až do červencové revoluce, o době, do které spadá nejvýznamnější teoretický rozvoj saint-simonismu, se nedovídáme nic: Tím pro pana Grüna zároveň odpadá nejvýznamnější část saint-simonismu, kritika tehdejších poměrů. Byl by o tom také opravdu stěží mohl něco říci, když neznal ani prameny, zejména periodický tisk.

Pan Grün zahajuje svůj výklad o saint-simonovcích touto větou:

„Každému podle jeho schopností, každé schopnosti podle toho, co vykoná, takové je praktické dogma saint-simonismu."

Stejně jako Reybaud na str. 96 označuje i pan Grün tuto větu za přechod od Saint-Simona k saint-simonovcům a pokračuje:

„Toto dogma pochází přímo z posledních Saint-Simonových slov: všem lidem zajistit co nejsvobodnější rozvoj jejich vloh."

Pan Grün se tu chtěl odlišit od Reybauda. Ten toto „praktické dogma" spojuje se spisem „Nové křesťanství". Pan Grün si myslí, že si to Reybaud jen tak domýšlí, a jako by se nechumelilo spojuje je místo s „Novým křesťanstvím" s posledními Saint-Simonovými slovy. Nevěděl, že Reybaud zde jen doslovně citoval z „Doctrine de Saint-Simon, Exposition, première année", str. 70 [„Učení Saint-Simonovo, Výklad, první ročník"].

Pan Grün si vůbec nedovede vysvětlit, kde se tu u Reybauda po několika citátech o náboženské hierarchii saint-simonismu najednou bere „praktické dogma". Tato věta se může vztahovat k nové hierarchii jen tehdy, je-li chápána v souvislosti s náboženskými idejemi obsaženými v „Novém křesťanství" a bez těchto idejí požaduje nanejvýš světské roztřídění společnosti, kdežto pan Grün si namlouvá, že hierarchie vyplývá jen z této věty. Říká na str. 91:

„Každému podle jeho schopností znamená učinit z katolické hierarchie zákon společenského řádu. Každé schopnosti podle toho, co vykoná: to znamená proměnit dokonce i dílnu v sakristii, a celý občanský život v doménu kněžourů."

U Reybauda totiž ve výše zmíněném citátu z „Výkladu" nachází tyto věty:

„Objeví se vpravdě universální církev... universální církev vládne věcem světským i duchovním... věda je posvátná, průmysl je posvátný... a všechen majetek je majetkem církve, a každé povolání je náboženskou funkcí, stupněm ve společenské hierarchii. — *Každému podle jeho schopností, každé schopnosti podle toho, co vykoná.*"

Zřejmě tedy stačilo, když pan Grün toto místo převrátil, když věty, které předcházejí, proměnil v důsledky ze závěrečné věty, a došel k své úplně nepochopitelné větě.

„Tak pomateně a popleteně se vyvíjí" Grünova reprodukce saint-simonismu, že na str. 90 dává z tohoto „praktického dogmatu" vzniknout nejdříve jakémusi „duchovnímu proletariátu", z tohoto duchovního proletariátu „hierarchii duchů", a z této hierarchie duchů jakémusi vrcholu hierarchie. Kdyby si byl přečetl alespoň „Výklad", byl by uviděl, jak náboženský způsob nazírání „Nového křesťanství" v souvislosti s otázkou, jak by se daly zjistit schopnosti, nese s sebou nutnost hierarchie a jejího vrcholu.

Jedinou větou „Každému podle jeho schopností, každé schopnosti podle toho, co vykoná" zakončil pan Grün celý svůj popis a celou svoji kritiku „Výkladu" z let 1828—1829. Mimoto se sotva jednou zmiňuje o listech „*Producteur*"[189] a „*Organisateur*". Listuje v Reybaudovi a v oddíle „Třetí údobí saint-simonismu" na str. 126 (u Steina str. 205), nachází toto místo:

„...a za několik dní vyšel ‚*Globe*' s podtitulem ‚*Časopis pro Saint-Simonovo učení*', které bylo takto *shrnuto* na první stránce:

Náboženství

Věda *Průmysl*

Universální sdružení."

Pan Grün teď přeskakuje přímo od uvedené věty do roku 1831 a takto zpracovává Reybauda (str. 91):

„Saint-simonovci vytyčili takovéto *schéma* svého systému, jehož formulace byla dílem hlavně Bazardovým:

Náboženství

Věda *Průmysl*

Všeobecné sdružení."

Pan Grün vynechává tři věty, které jsou rovněž na titulní stránce časopisu „Globe"[190] a všechny se týkají praktických sociálních reforem. Uvádí je Stein i Reybaud. Pan Grün je vynechává, aby tento pouhý vývěsní štít časopisu mohl proměnit v „schéma" systému. Zamlčuje, že to bylo napsáno na titulní stránce časopisu „Globe", a to mu dává možnost kritisovat v zkomoleném titulu tohoto listu celý saint-simonismus chytrou poznámkou, že prý mají *na prvním místě* náboženství. U Steina by ostatně mohl najít, že v listě „Globe" to tak vůbec není. „Globe", což pan Grün ovšem

nemohl vědět, obsahuje velmi zevrubné a velice důležité kritiky tehdejších poměrů, zejména ekonomických.

Těžko říci, odkud má pan Grün novou, ale důležitou zprávu, že prý „formulace tohoto schématu" o čtyřech slovech „byla dílem *hlavně Bazardovým*".

Od ledna 1831 přeskakuje teď pan Grün zpátky k říjnu 1830:

„Stručné, ale obsáhlé vyznání víry adresovali saint-simonovci v *Bazardově období*" (odkud se vzalo tohle období?) „nedlouho po červencové revoluci poslanecké sněmovně, když je pánové Dupin a Mauguin obvinili z tribuny, že prý hlásají společenství majetku a žen."

Pak následuje tato adresa, a pan Grün k tomu poznamenává:

„Jak je to všechno ještě rozumné a střízlivé. Tento spis adresovaný sněmovně redigoval Bazard." (Str. 92—94.)

Předně, pokud jde o závěrečnou poznámku, říká Stein na str. 205:

„Pokud jde o jeho formu a stanovisko, neváháme ani na chvíli souhlasit s Reybaudem, který jej" (tento spis) „přisuzuje *spíše* Bazardovi než Enfantinovi."

A Reybaud na str. 123:

Na formě, na dosti umírněných požadavcích tohoto spisu snadno poznáme, že k němu dal podnět *spíše* pan Bazard než jeho kolega.

Geniální smělost pana Grüna dělá z Reybaudovy domněnky, že podnět k této adrese dal *spíše* Bazard než Enfantin, jistotu, že ji celou redigoval. Přechod k tomuto spisu je přeložen z Reybauda (str. 122):

Pánové Dupin a Mauguin upozornili z tribuny na sektu, která prý hlásá společenství majetku a žen.

Jenže pan Grün vynechává datum, které udává Reybaud, a místo toho říká: „nedlouho po červencové revoluci". Chronologie je vůbec nevhodná pro způsob, jakým se pan Grün oprošťuje od svých předchůdců. Od Steina se tu odlišuje tím, že zařazuje do textu, co je u Steina pod čarou, že vynechává úvodní část adresy, že překládá fonds de production [produktivní kapitál] výrazem „*základní jmění*" a classement social des individus [společenská klasifikace jednotlivců] výrazem „společenský řád jednotlivců".

Pak následuje několik ledabylých poznámek o historii saint-

simonovské školy, sestavených ze Steina, Reybauda a L. Blanca se stejnou uměleckou dovedností jako předtím Saint-Simonův život. Ponecháváme čtenáři, aby se o tom přesvědčil v knize samé.

Sdělili jsme teď čtenáři všechno, co pan Grün dovede říci o saint-simonismu v Bazardově období, tj. v období od Saint-Simonovy smrti až k prvnímu rozkolu. Teď se může vytasit s beletristicko-kritickým trumfem, nazývaje Bazarda „špatným dialektikem", a pokračuje:

„Ale takoví jsou republikáni. Dovedou jen umřít, Cato stejně jako Bazard; když se neprobodnou dýkou, *pukne* jim nakonec *srdce*." (Str. 95.)

„Za několik měsíců po této rozepři *mu*" (Bazardovi) „*puklo srdce*." (Stein, str. 210.)

Nakolik je správná poznámka pana Grüna, dokazují republikáni jako Levasseur, Carnot, Barère, Billaud-Varennes, Buonarroti, Teste, d'Argenson atd. atd.

Potom následuje několik banálních frází o Enfantinovi; zde upozorňujeme jen na tento objev pana Grüna:

„Z tohoto historického zjevu snad konečně jasně vysvítá, že náboženství není nic než sensualismus, že se materialismus může směle dovolávat stejného původu jako samo posvátné dogma." (Str. 97.)

Pan Grün se samolibě rozhlíží: „Cožpak už někdo *na to pomyslel*?" Nikdy by „na to nepomyslel", kdyby „na to byly nepomyslely" už „Hallische Jahrbücher" v souvislosti s romantiky[191]. Dalo by se ostatně očekávat, že se pan Grün od té doby dostal v myšlení dál.

Pan Grün, jak jsme viděli, neví nic o celé ekonomické kritice saint-simonovců. Používá však Enfantina, aby mohl povědět několik slov i o ekonomických závěrech Saint-Simonových, o kterých už předtím bájil. Nachází totiž u Reybauda na str. 129 a n. a u Steina na str. 206 citáty z Enfantinovy „Politické ekonomie", ale i zde překrucuje tím, že odstranění daní z nejnutnějších životních potřeb, které Reybaud i Stein líčí podle Enfantina správně jako důsledek návrhů o dědickém právu, proměňuje v nedůležité, nezávislé opatření *vedle* těchto návrhů. Svou původnost dokazuje i tím, že překrucuje časové pořadí, nejdříve mluví o *knězi* Enfantinovi a o Ménilmontantu[192], a potom o *ekonomovi* Enfantinovi,

kdežto jeho předchůdci probírají Enfantinovu Ekonomii v Bazardově období zároveň s „Globem", pro který byla napsána[193]. Zaplétá Bazardovo období do období Ménilmontantu, později zase, když mluví o Ekonomii a o M. Chevalierovi, zaplétá sem období Ménilmontantu. Příležitost mu k tomu dává „Nová kniha"[194], a jako obvykle proměňuje Reybaudův dohad, že M. Chevalier je autorem tohoto spisu, v kategorické tvrzení.

Pan Grün nyní vylíčil saint-simonismus „se vším všudy" (str. 82). Dodržel svůj slib, že se „ve svém výkladu o saint-simonismu nebude pouštět do kritiky jeho literatury" (tamže), a zamotal se proto nanejvýš nekriticky do úplně jiné „literatury", do Steina a Reybauda. V náhradu nám dává několik sdělení o ekonomických přednáškách M. Chevaliera z let 1841—1842, kdy už dávno přestal být saint-simonovcem. Když totiž pan Grün psal o saint-simonismu, měl před sebou kritiku těchto přednášek v „Revue des deux Mondes", kterých mohl používat stejným způsobem jako dosud Steina a Reybauda. Uvádíme jen jednu ukázku jeho kritického úsudku:

„Tvrdí v těchto přednáškách, že prý se dost nevyrábí. To jsou slova vskutku hodná staré ekonomické školy s jejími zrezavělými jednostrannostmi... Dokud politická ekonomie nepochopí, že výroba je závislá na spotřebě, dotud to tato tak zvaná věda nikam nepřivede." (Str. 102.)

Hle, jak se pan Grün, se svými frázemi o spotřebě a výrobě, které převzal od pravého socialismu, vysoko povznesl nad kterékoli ekonomické dílo. Nehledě k tomu, že by u každého ekonoma mohl zjistit, že nabídka závisí také na poptávce, tj. výroba na spotřebě, existuje ve Francii dokonce zvláštní ekonomická škola, škola Sismondiho, podle které by výroba měla záviset na spotřebě jinak, než jak tomu už beztak je díky svobodné konkurenci, a která velmi rozhodně odporuje ekonomům, jimž tu pan Grün spílá. Ostatně teprve později uvidíme, jak pan Grün úspěšně využívá svěřené mu hřivny, jednoty výroby a spotřeby.

Za to, že čtenáře tolik nudil citáty ze Steina a Reybauda, které zředil, zfalšoval a zkomolil frázemi, odškodňuje jej pan Grün takovýmto ohňostrojem, který srší mladoněmectvím, sálá humanismem a kvete socialismem:

„Celý saint-simonismus jako sociální systém nebyl nic víc než žhavý

déšť myšlenek, který se snesl na půdu Francie s dobrotivého mraku" (dříve, na str. 82, 83, to byla „záplava světla, ale ještě jako světelný chaos" (!), „ne jako *uspořádaný jas*"!!). „Bylo to divadlo, které působilo zároveň velmi otřesně i velmi vesele. Básník zemřel ještě před provedením, jeden z režisérů skonal během představení; ostatní režiséři a všichni herci do jednoho svlékli své kostýmy, vklouzli do svých občanských šatů, šli domů a tvářili se, jako by se nic nestalo. Bylo to divadlo, zajímavé, nakonec trochu zmatené, několik herců přehrávalo — to bylo všechno." (Str. 104.)

Jak správně soudil Heine o těch, kdo ho tupili: „Zasel jsem dračí zuby, a sklidil jsem blechy."

FOURIERISMUS

Kromě několika překladů o lásce ze „Čtyř pohybů"[195] se ani zde nedovídáme nic, co by už nebylo úplněji uvedeno u Steina. S morálkou se pan Grün vypořádává větou, kterou už dlouho před Fourierem vyslovila spousta jiných autorů:

„Morálka je podle Fouriera jen soustavný pokus potlačit vášně lidí." (Str. 147.)

Křesťanská morálka nikdy sama sebe jinak nedefinovala. Do Fourierovy kritiky nynějšího zemědělství a průmyslu se pan Grün vůbec nepouští a spokojuje se s tím, že ke kritice obchodu překládá několik povšechných vět z úvodu („Origine de l'économie politique et de la controverse mercantile" [„Původ politické ekonomie a sporů o obchod"], str. 332, 334 ve „Čtyřech pohybech") k jednomu oddílu „Čtyř pohybů". Potom následuje několik výňatků ze „Čtyř pohybů" a citát z „Pojednání o sdružení"[196] o francouzské revoluci, vedle přehledů o civilisaci, které známe už ze Steina. Kritická část Fouriera, část nejdůležitější, je tak nanejvýš povrchně a nahonem odbyta na 28 stránkách doslovných překladů, které se, až na několik málo výjimek, omezují na nejpovšechnější a nejabstraktnější věci a kupí vedle sebe bez ladu a skladu důležité i nedůležité.

Pan Grün potom přistupuje k výkladu Fourierova systému. Mnohem úplněji a lépe je tento systém dávno vyložen v *Churoově* spisu[197], který cituje už Stein. Pan Grün se sice domnívá, že je „nevyhnutelně nutné", aby důkladně vysvětlil Fourierovy série,

ale k tomuto účelu se nezmůže na nic lepšího než na to, že překládá doslovné citáty přímo z Fouriera a že později, jak uvidíme, pronáší několik beletristických frází o čísle. Ani nepomýšlí na to, aby ukázal, jak Fourier došel k sériím a jak on a jeho žáci série konstruovali; ani v nejmenším nevysvětluje vnitřní konstrukci těchto sérií. Takovéto konstrukce, stejně jako Hegelovu metodu, můžeme kritisovat jen tak, že ukážeme, jak se mají dělat, a tím dokážeme, že jsme je zvládli.

U pana Grüna ustupuje konečně úplně do pozadí to, co Stein alespoň poněkud vyzdvihuje, totiž protiklad mezi travail répugnant a travail attrayant*.

V celém tomto výkladu je hlavní věc Grünova kritika Fouriera. Připomínáme čtenáři, co jsme řekli už výše o zdrojích Grünovy kritiky, a teď na několika příkladech ukážeme, jak pan Grün nejprve přijímá zásady pravého socialismu a potom je přehání a komolí. Není třeba dále připomínat, že Fourierovo rozlišování mezi kapitálem, talentem a prací poskytuje skvělou látku k rozvláčnému mudrování, že se toho dá spousta napovídat o nemožnosti a nespravedlnosti rozdělování, o tom, že sem patří i námezdní práce atd., a přitom nekritisovat toto rozdělování z hlediska *skutečného* vztahu práce a kapitálu. Proudhon to všechno už před Grünem řekl neskonale lépe, a přece se přitom ani nedotkl jádra otázky.

Kritiku Fourierovy *psychologie* čerpá pan Grün, jako celou svoji kritiku, z „podstaty člověka":

„Neboť lidská podstata je naprosto všechno." (Str. 190.)

„Fourier se rovněž dovolává této lidské podstaty, jejíž vnitřní schránu" (!) „nám po svém způsobu odhaluje v obraze dvanácti vášní; také on chce to, co chtějí všichni čestní a rozumní lidé: učinit z vnitřní podstaty člověka skutečnost, *praxi*. Co je uvnitř, má být i venku, a tak *má být vůbec odstraněn rozdíl mezi ‚uvnitř'* a *‚venku'*. Dějiny lidstva se hemží socialisty, chceme-li je poznávat podle tohoto znamení... u každého záleží jen na tom, co myslí *podstatou člověka*." (Str. 190.)

Anebo naopak jde pravým socialistům jen o to, aby každému podstrčili myšlenky o podstatě člověka a proměnili různé stupně socialismu v různé filosofie podstaty člověka. Tato nehistorická abstrakce tu pana Grüna svádí k tomu, aby vyhlásil zrušení jakého-

* — odpuzující prací a přitažlivou prací. *(Pozn. red.)*

koli rozdílu mezi uvnitř a venku, zrušení, které by znemožnilo dokonce další trvání podstaty člověka. Ostatně vůbec nelze pochopit, proč se Němci tak hrozně vychloubají svou moudrostí o podstatě člověka; vždyť celá ta jejich moudrost, tři obecné vlastnosti, rozum, srdce a vůle, jsou celkem obecně známy už od dob Aristotela a stoiků. Z tohoto stanoviska vytýká pan Grün Fourierovi, že „štěpí" člověka na dvanáct vášní.

„Nechci vůbec mluvit o úplnosti tohoto obrazu, řečeno *psychologicky*; pokládám jej za nedostatečný" (čímž se, „psychologicky řečeno", obecenstvo patrně spokojí); „cožpak se snad z této dvanáctky dovíme, *co* je člověk? Ani zdaleka ne. Fourier by byl mohl zrovna tak vypočítat pouze pět čidel; v nich tkví *celý člověk*, vysvětlíme-li je, dovedeme-li vyložit jejich lidský obsah" (jako by tento „lidský obsah" nezávisel úplně na stupni výroby a styků lidí). „Ano, celý člověk tkví jedině v *jednom* smyslu, v citu, člověk cítí jinak než zvíře" atd. (str. 205).

Vidíme, jak se tu pan Grün poprvé v celé knize namáhá, aby řekl alespoň něco o Fourierově psychologii z Feuerbachova stanoviska. Vidíme také, jaká fantasie je tento „celý člověk", který „tkví" v jediné vlastnosti skutečného individua a kterého filosof vykládá z této vlastnosti; co je to vůbec za „člověka", kterého nevidíme v jeho skutečné historické činnosti a existenci, nýbrž kterého můžeme vyvodit z jeho vlastního ušního lalůčku nebo z nějakého jiného znaku, kterým se liší od zvířete. Tento člověk „tkví" sám v sobě, jako svůj vlastní nežit. Poznatek, že lidský cit je lidský, a ne zvířecí, činí ovšem zbytečným nejen jakýkoli psychologický pokus, ale je zároveň i kritikou veškeré psychologie.

Fourierovo pojetí lásky může pan Grün velmi snadno kritisovat tak, že jeho kritiku nynějších milostných vztahů posuzuje podle fantasií, v nichž chtěl Fourier dojít k nějakému názoru o volné lásce. Pan Grün bere tyto fantasie vážně jako pravý německý šosák. Pan Grün bere vážně právě jen je. Když už se chtěl zabývat touto stránkou systému, pak nechápeme, proč se nezabýval i Fourierovými výklady o výchově, které jsou z toho, co o tomto předmětu existuje, daleko nejlepší a které obsahují velmi geniální postřehy. Ostatně pan Grün, když mluví o lásce, prozrazuje, jak málo jako pravý mladoněmecký beletrista pochytil z Fourierovy kritiky. Myslí

si, že na tom nesejde, vychází-li se ze zrušení manželství nebo soukromého vlastnictví, že jedno s sebou musí vždycky nést druhé. Ale to je čistě beletristická fantasie, chce-li někdo *vycházet* z jiného rozkladu manželství, než jaký už nyní prakticky existuje v měšťácké společnosti. Přímo u Fouriera mohl zjistit, že všude vychází jen z přeměny výroby.

Pan Grün žasne, že Fourier, který přece všude vychází z náklonnosti (správně má být z přitažlivosti), dělá všelijaké „matematické" pokusy, pročež ho také na str. 203 nazývá „matematickým socialistou". Dokonce i kdyby nechal úplně stranou, v jakých poměrech žil Fourier, byl by se pan Grün musel blíže zabývat přitažlivostí, a přitom by velmi brzy shledal, že takový přírodní vztah nelze blíže určit bez výpočtu. Místo toho nás častuje beletristickou filipikou proti číslu, smíšenou s hegelovskými tradicemi; najdeme tam takováto místa:

Fourier „vypočítává molekulu tvé nejzvrácenější chuti" –

učiněný zázrak – dále:

„Tak krutě potíraná civilisace se zakládala na bezcitné násobilce... číslo není nic určitého... Co je to jednotka? Jednotka není nikdy v klidu, stává se z ní dvojka, trojka, čtyřka" –

vede se jí jako německému vesnickému faráři, který také nikdy „není v klidu", dokud nemá ženu a devět dětí...

„Číslo usmrcuje všechno podstatné a skutečné. Co je poloviční rozum, co je třetina pravdy?"

– byl by se také mohl zeptat: Co je zezelenalý logaritmus,?*...

„při organickém vývoji začíná číslo bláznit"...

věta, na které je založena fysiologie a organická chemie (str. 203, 204).

„Kdo měří věci číslem, ten se stává, ne – ten *je* egoista."

Na tuto větu může zveličujícím způsobem navázat větou, kterou převzal od Hesse (viz výše):

„Celý Fourierův plán organisace není založen na ničem jiném než na egoismu... nejhorším výrazem civilisovaného egoismu je právě Fourier." (Str. 206, 208.)

* Slovní hříčka: grün = něm. zelený. *(Pozn. čes. red.)*

Hned to dokazuje a líčí, jak ve Fourierově světovém řádu jí i ten nejchudší každý den čtyřicet různých jídel, jak se tam jí pětkrát denně, jak se tam lidé dožívají věku 144 let atpod. Velkolepé představy o životě, které Fourier s naivním humorem srovnává se skromnou prostředností lidí z doby restaurace, jsou pro pana Grüna jen příležitostí k tomu, aby si vybral nejnevinnější stránku a tu jako mravný šosák glosoval.

Když pan Grün vytýká Fourierovi jeho pojetí francouzské revoluce, dává nám zároveň nahlédnout, jak sám chápe revoluční dobu:

„Kdyby se jen o čtyřicet let dříve vědělo o sdružení" (říká Fourier podle Grüna), „bylo by se zabránilo revoluci. Ale jak se stalo" (ptá se pan Grün), „že ministr Turgot věděl o právu na práci, a přesto padla hlava Ludvíka XVI.? Vždyť státní dluh by se byl mohl snáze zaplatit právem na práci než slepičími vejci." (Str. 211.)

Panu Grünovi ušla jen taková maličkost, že právo na práci, o kterém mluví Turgot, je svobodná konkurence, a že právě tato svobodná konkurence potřebovala revoluci, aby se prosadila.

Pan Grün může celou svou kritiku Fouriera shrnout ve větě, že prý Fourier nepodrobil „civilisaci" „důkladné kritice". A pročpak to Fourier neučinil? Slyšme:

„Byla kritisována ve svých *jevech*, ne ve svých *základech*; byla zavržena, zesměšněna jako *to, co tu je*, ale nebyla prozkoumána ve svých *kořenech*. Ani *politika*, ani *náboženství* nebyly postaveny před soud kritiky, a proto zůstala neprozkoumána *podstata člověka*." (Str. 209.)

Pan Grün tu tedy prohlašuje skutečné životní vztahy lidí za *jevy*, kdežto náboženství a politiku za *základnu a kořen* těchto jevů. Na této jalové větě je vidět, jak praví socialisté uplatňují proti skutečným výkladům francouzských socialistů ideologické fráze německé filosofie jako vyšší pravdu a jak se zároveň snaží spojit svůj vlastní předmět, podstatu člověka, s výsledky francouzské kritiky společnosti. Je docela přirozené, že jsou-li náboženství a politika chápány jako základna materiálních životních vztahů, vyúsťuje všechno konec konců v úvahy o podstatě člověka, tj. o vědomí člověka o sobě samém. — Zároveň je vidět, jak málo záleží panu Grünovi na tom, co opisuje; později si na jednom místě, stejně jako v „Rhei-

nische Jahrbücher", po svém zvyku přisvojuje to, co bylo řečeno v „Deutsch-Französische Jahrbücher" o vztahu mezi citoyen* a bourgeois** a co přímo odporuje výše uvedené větě.

Nechávali jsme čtenáři až na konec výklad these o výrobě a spotřebě, kterou pan Grün převzal od pravého socialismu. Je přesvědčivou ukázkou, jak pan Grün posuzuje práce Francouzů podle thesí pravého socialismu a jak tím, že je vytrhuje z jejich naprosté neurčitosti, dělá z nich úplný nesmysl.

„V teorii a ve *vnější skutečnosti* je možno výrobu a spotřebu oddělovat časově i prostorově, co do podstaty jsou totéž. Cožpak činnost nejobyčejnější živnosti, například pečení chleba, není výrobou, která se pro stovky jiných stává spotřebou? Ba, je spotřebou i pro samého pekaře, který přece spotřebovává obilí, vodu, mléko, vejce atd. Cožpak spotřeba obuvi a šatů není výrobou u ševců a krejčích?... Cožpak nevyrábím tím, že jím chleba? Vyrábím celé spousty, vyrábím mlýny, díže, pece, a tudíž pluhy, brány, cepy, mlýnská kola, truhlářskou práci, zednickou práci" („a tudíž" truhláře, zedníky a sedláky, „tudíž" jejich rodiče, „tudíž" všechny jejich předky, „tudíž" Adama). „Cožpak nespotřebovávám tím, že vyrábím? Rovněž celé spousty... Když čtu knihu, spotřebovávám sice především výtvor mnoha let, nechám-li si ji nebo zničím-li ji, konsumuji materiál a činnost papírny, knihtiskárny, knihaře. Ale cožpak nic nevyrábím? Třeba vyrobím novou knihu, a tím nový papír, nové litery, novou tiskařskou čerň, nové knihařské nástroje; čtu-li ji pouze, a čtou-li ji i tisíce jiných, pak tím, že ji spotřebováváme, vyrábíme nové vydání, a tím všechen materiál, kterého je k tomu zapotřebí. Ti, kteří to všechno zhotovují, spotřebovávají zase spoustu surovin, které však musí být vyrobeny, a mohou být vyrobeny jen spotřebou... Zkrátka *činnost* a *užívání* jsou totožné, jen převrácený svět je od sebe odtrhl, vsunul mezi ně pojem *hodnoty* a *ceny*, tímto pojmem rozpoltil člověka ve dví a s člověkem i společnost." (Str. 191, 192.)

Ve skutečnosti jsou výroba a spotřeba namnoze v rozporu. Ale stačí, když tento rozpor pravdivě *vyložíme*, když *pochopíme* pravou *podstatu* výroby a spotřeby, abychom nastolili jejich jednotu a odstranili všechen rozpor. Tato teorie německé ideologie proto také znamenitě odpovídá nynějšímu světu; jednota výroby a spotřeby je dokazována příklady ze současné společnosti, existuje *o sobě*. Pan Grün především dokazuje, že vůbec existuje vztah mezi výrobou a spotřebou. Vysvětluje, že nosí-li kabát, jí-li chléb, musí být

* – státním občanem. *(Pozn. red.)*
** – zde: člen občanské společnosti. *(Pozn. red.)*

obojí vyrobeno, a že v dnešní společnosti jsou lidé, kteří vyrábějí kabáty, boty, chléb, jichž jsou jiní lidé spotřebiteli. Pan Grün se domnívá, že to je nový poznatek. Vyslovuje jej klasickou, beletristicky ideologickou mluvou. Například:

„Lidé si myslí, že požívání kávy, cukru atd. je pouhá spotřeba; ale cožpak tento požitek není v koloniích výrobou?"

Zrovna tak mohl položit otázku: Cožpak tento požitek není pro černošského otroka požitkem z karabáče a výrobou bití v koloniích? Je vidět, že takováto přemrštěná manýra vede nakonec jen k apologii nynějších poměrů. Druhý poznatek pana Grüna záleží v tom, že když vyrábí, spotřebovává, totiž suroviny, vůbec výrobní náklady; toto je poznatek, že z ničeho není nic, že musí mít *materiál*. V každé ekonomii mohl najít v kapitole o „reproduktivní spotřebě" výklad o tom, jak spletité vztahy zasahují do tohoto poměru, neomezíme-li se, jak to udělal pan Grün, na otřepaný poznatek, že bez kůže nelze udělat boty.

Dosud se pan Grün přesvědčil o tom, že se musí vyrábět, aby se spotřebovávalo, a že se při výrobě spotřebovávají suroviny. Vlastní potíž pro něj začíná tam, kde chce dokázat, že vyrábí, když spotřebovává. Pan Grün tu dělá úplně pochybený pokus, aby si aspoň trochu osvětlil ten nejotřepanější a nejobecnější vztah poptávky a nabídky. Dospívá k poznatku, že jeho spotřeba, tj. jeho poptávka, produkuje novou nabídku. Zapomíná však, že jeho poptávka musí být *efektivní* poptávkou, poptávkou za hotové, že za požadovaný výrobek musí poskytnout nějaký ekvivalent, aby tato poptávka dala podnět k nové výrobě. Ekonomové se také dovolávají nerozlučné spojitosti spotřeby a výroby a absolutní totožnosti poptávky a nabídky, právě když chtějí dokázat, že nikdy nedochází k nadvýrobě; ale neříkají nic tak neobratného a otřepaného jako pan Grün. Ostatně všichni šlechtici, páteři, rentiéři atd. dokazovali odjakživa úplně stejným způsobem, že jsou produktivní. Dále pan Grün zapomíná, že chléb se dnes vyrábí v parních mlýnech, dříve že se vyráběl ve větrných a vodních mlýnech, ještě dříve v ručních mlýnech, že tyto různé výrobní způsoby jsou naprosto nezávislé na pouhém pojídání chleba, a že zde tedy působí historický vývoj

výroby, na který pan Grün, „vyrábějící celé spousty", vůbec nemyslí. Že těmito různými stupni výroby jsou dány i různé vztahy výroby a spotřeby, různé rozpory mezi nimi, že těmto rozporům můžeme porozumět jen tak, že je prozkoumáme, že je lze řešit jen praktickou změnou výrobního způsobu v té či oné době a celého stavu společnosti na něm založeného — o tom pan Grün nemá ani potuchy. Je-li pan Grün v otřepanosti svých ostatních příkladů už pod úrovní těch nejobyčejnějších ekonomů, pak svým příkladem o knize dokazuje, že tito ekonomové jsou mnohem „lidštější" než on. Nepožadují vůbec, aby, když spotřeboval nějakou knihu, vyrobil hned novou! Spokojují se tím, že touto spotřebou vytváří své vlastní vzdělání, a tím příznivě působí na výrobu vůbec. Pan Grün vynechává spojující článek, placení za hotové, jehož nezbytnost odstraňuje pouze tím, že k němu nepřihlíží, ačkoli teprve tento spojující článek dělá z jeho poptávky poptávku *efektivní*; tímto postupem se reproduktivní spotřeba pana Grüna proměňuje v div divoucí. Čte, a pouhým svým *čtením* umožňuje písmolijcům, výrobcům papíru a tiskařům vyrábět nové litery, nový papír, nové knihy. Jeho pouhá spotřeba nahrazuje všem těmto lidem výrobní náklady. V celém dosavadním výkladu jsme ostatně dostatečně prokázali virtuositu, s jakou pan Grün dovede ze starých knih vyčíst nové knihy a jak si dovede získat zásluhy o obchodní svět jako výrobce nového papíru, nových liter, nové tiskařské černi a nových knihařských nástrojů. První dopis Grünovy knihy končí slovy: „Právě se chci pustit do průmyslu." Nikde v celé knize nezapře pan Grün toto své heslo.

V čem tedy záležela celá činnost pana Grüna? Aby dokázal větu pravého socialismu o jednotě výroby a spotřeby, utíká se pan Grün k nejotřepanějším thesím ekonomie o poptávce a nabídce, a aby zase tyto these přizpůsobil svému účelu, vyhazuje z nich nutné spojovací články, a tím je proměňuje v čiré fantasie. Jádrem toho všeho je tedy nevědomé a fantastické oslavení nynějších poměrů.

Příznačný je ještě socialistický závěr, ve kterém pan Grün zase jen koktá po svých německých předchůdcích. Výroba a spotřeba jsou odděleny, protože je převrácený svět od sebe odtrhl. Jakpak

to ten převrácený svět udělal? Vsunul mezi ně *pojem*. Tím, že mezi ně vsunul pojem, rozpoltil člověka *vedví*. To mu nestačí, a proto tím roztrhává vedví také společnost, tj. sebe sama. Tato tragédie se odehrála roku 1845.

Jednotu spotřeby a výroby, která má u pravých socialistů původně takový význam, že činnost sama má poskytovat požitek (u nich je to ovšem čistě fantastická představa), tuto jednotu pan Grün dále určuje v tom smyslu, že „spotřeba a výroba, řečeno ekonomicky, *se* musí *krýt*" (str. 196), že masa výrobků nesmí nikdy převyšovat potřeby bezprostřední spotřeby, a tím samozřejmě končí všechen pohyb. Proto také s důležitou tváří vytýká Fourierovi, že prý chce *rušit* tuto jednotu *nadvýrobou*. Pan Grün zapomíná, že nadvýroba vyvolává krize jen svým vlivem na směnnou hodnotu výrobků a že nejen u Fouriera, ale i v ideálním světě pana Grüna směnná hodnota zmizela. O této šosácké pošetilosti lze říci už jen to, že je hodna pravého socialismu.

Pan Grün na mnoha místech velmi samolibě opakuje svůj komentář k teorii pravého socialismu o výrobě a spotřebě. Stejně tak, když mluví o Proudhonovi:

„Hlásejte sociální svobodu spotřebitelů, a docílíte pravé rovnosti výroby" (str. 433).

Cožpak o to, hlásat, to není těžké! Háček byl dosud jen v tom,

„že spotřebitelé nejsou vychováni, vzděláni, že ne všichni spotřebovávají *lidsky*". (Str. 432.) „Toto hledisko, že spotřeba je měřítkem výroby a ne naopak, znamená konec všech dosavadních ekonomických názorů." (Tamže.) „Pravá, vzájemná solidarita lidí činí pravdivou dokonce i větu, že předpokladem spotřeby každého jednotlivce je spotřeba všech." (Tamže.)

V rámci konkurence je spotřeba všech ustavičně plus ou moins* předpokladem spotřeby každého jednotlivce, stejně jako předpokladem výroby každého jednotlivce je výroba všech. Jde jen o to, *jak*, jakým způsobem se to děje. Na to pan Grün odpovídá jen mravním postulátem *lidské* spotřeby, postulátem poznání „pravé podstaty spotřeby" (str. 432). Protože o skutečných vztazích mezi výrobou a spotřebou nic neví, zbývá mu jen jedno útočiště, poslední skrýš pravých socialistů, podstata člověka. Z téhož důvodu trvá

* — více méně. *(Pozn. red.)*

zarytě na tom, že se má vycházet ze spotřeby, ne z výroby. Vychází-li se z výroby, je třeba si všímat skutečných výrobních podmínek a výrobní činnosti lidí. Vychází-li se však ze spotřeby, lze se spokojit s prohlášením, že se nyní nespotřebovává „lidsky", a s postulátem „lidské spotřeby", výchovy k pravé spotřebě a s podobnými frázemi, aniž se sebeméně zkoumají skutečné životní vztahy lidí a jejich činnost.

Nakonec ještě poznamenejme, že právě ti ekonomové, kteří vycházeli ze spotřeby, byli reakční a nevšímali si revoluční stránky konkurence a velkého průmyslu.

„OMEZENÝ TATÍK CABET" A PAN GRÜN

Svůj exkurs o fourierovské škole a o panu Reybaudovi uzavírá pan Grün těmito slovy:

„Chci přivést organisátory práce k tomu, *aby si uvědomili svou podstatu*, chci jim *historicky ukázat* jejich původ... těmto bastardům... kteří *ani sebemenší myšlenku nečerpali sami ze sebe*. A později snad najdu příležitost, abych na panu Reybaudovi ukázal varovný příklad, a nejen na panu Reybaudovi, nýbrž i na panu Sayovi. V jádru to vlastně s tím prvním není tak zlé, je jen hloupý; druhý je však víc než hloupý, je učený.

Tedy" (str. 260).

Gladiátorský postoj, který tu pan Grün zaujímá, jeho pohrůžky Reybaudovi, pohrdání učeností, jeho hlučné sliby, to všechno jsou bezpečné znaky toho, že je těhotný velkými věcmi. „Uvědomujíce si" plně „jeho podstatu", tušili jsme podle těchto příznaků, že pan Grün co nevidět provede jeden z nejneslýchanějších plagiátorských kousků. Když už se jednou přijde na kloub jeho taktice, ztrácí jeho dryáčnictví všechnu nevinnost a všude z něho zbude jen mazaná vypočítavost.

„Tedy":

Následuje kapitola, nadepsaná:

„Organisace práce!"

„Kde se zrodila tato myšlenka? — Ve Francii. — Ale jak? "

I s takovouto nálepkou:

„Pohled zpátky na osmnácté století."

„Kde se zrodila tato" kapitola pana Grüna? „Ve Francii. Ale jak?" To se čtenář hned doví.

Připomínáme znovu čtenáři, že pan Grün tu chce přivést francouzské organisátory práce k tomu, aby si uvědomili svoji podstatu, a to po německu důkladně názorným příkladem z dějin.

Tedy.

Když pan Grün zpozoroval, že Cabet je „omezený" a jeho „poslání je už dávno v sobě uzavřeno", což ovšem zpozoroval už dávno, „přirozeně všechno neskončilo". Naopak, několika svévolně sestavenými citáty dal pan Grün Cabetovi nové poslání, aby vytvořil francouzské „pozadí" k jeho německým dějinám socialistického vývoje osmnáctého století.

Jakpak to dělá? Čte „*produktivně*".

Cabet ve své „*Cestě do Ikarie*" snáší ve dvanácté a třináctě kapitole bez ladu a skladu výroky starých i nových autorit pro komunismus. Nemá vůbec v úmyslu líčit nějaké historické hnutí. U francouzských buržoů má komunismus špatnou pověst. Dobrá, říká Cabet, uvedu vám svědecké důkazy nejúctyhodnějších mužů všech dob, kteří se zaručují za povahu mého klienta; a Cabet postupuje jako advokát. Dokonce i svědectví jeho klientovi nepříznivá proměňuje ve svědectví příznivá. Na plaidoyer nelze požadovat historickou věrnost. Jestliže někdy nějaký slavný muž utrousil příležitostně pár slov proti penězům, proti nerovnosti, proti bohatství, proti sociálním nešvarům, Cabet se jich chápe, prosí, aby je opakoval, dělá z nich vyznání víry tohoto muže, dá je vytisknout, zatleská a s ironickou dobrosrdečností volá na svého pohněvaného buržou: Écoutez, écoutez, n'était-il pas communiste?* Takhle mu žádný neujde, ani Montesquieu, ani Sieyès, ani Lamartine, ba ani Guizot — všichni jsou komunisté malgré eux. Voilá mon communiste tout trouvé!**

Pan Grün ve svém produktivním rozpoložení čte citáty, které

* Slyšte, slyšte, což to nebyl komunista? *(Pozn. red.)*
** — proti své vůli. Podívejte se, vždyť je to komunista! *(Pozn. red.)*

Cabet shromáždil pro osmnácté století; ani chvilku nepochybuje, že je to všechno úplně v pořádku, fantazíruje před čtenářem o jakési mystické souvislosti mezi autory, kteří se u Cabeta náhodou setkávají na jedné stránce, zalévá to celé svou mladoněmecko-beletristickou břečkou a křtí to jménem výše uvedeným.

Tedy.

Pan Grün:

Pan Grün zahajuje svou retrospektivu těmito slovy:

„Sociální myšlenka nespadla s nebe, vznikla organicky, tj. pozvolným vývojem. Nemohu tu psát její úplné dějiny, nemohu začít u Indů a Číňanů, přejít k Persii, Egyptu a Judeji, ptát se Řeků a Římanů na jejich společenské vědomí, zpovídat křesťanství, novoplatonismus a patristiku, nemohu tu pustit k slovu středověk a Araby, zkoumat reformaci a procitající filosofii, a tak se dostat až k osmnáctému století." (Str. 261.)

Cabet:

Cabet uvádí své citáty těmito slovy:

„Vy, odpůrci společenství, tvrdíte, že pro ně svědčí jen několik neuznávaných a nezávažných názorů; dobrá, zeptám se teď před vámi historie a všech filosofů: poslouchejte! Nebudu vám vyprávět o mnohých starověkých národech, které uplatňovaly anebo uplatnily majetkové společenství v praxi! Nezdržím se ani u Hebrejců... ani u egyptských kněží, ani u Minose... Lykurga a Pythagory... Nebudu vám také vyprávět o Konfuciovi a Zoroastrovi, z nichž jeden v Číně, druhý v Persii... hlásali tento princip." („Cesta do Ikarie", druhé vydání, str. 470.)*

Po uvedených místech se Cabet zabývá řeckými a římskými dějinami, zpovídá křesťanství, novoplatonismus, patristiku, středověk, reformaci, probouzející se filosofii. (Srov. Cabet, str. 471–482.) Pan Grün přenechává opisování těchto jedenácti stránek jiným „trpělivějším lidem, pokud prach knih ještě neudusil v jejich srdcích potřebný" (totiž k opisování) „humanismus". (Grün, str. 261.) Jen sociální vědomí *Arabů* vyhovuje panu Grünovi. Toužebně očekáváme, co poví světu nového o tomto předmětu. „Musím se omezit na osmnácté století." Podívejme se tedy s panem Grünem do osmnáctého století a poznamenejme jen předem, že Grün podtrhuje téměř úplně *táž slova* jako Cabet.

* Srov. české vydání, Praha 1950, str. 197. *(Pozn. čes. red.)*

Pan Grün: „Locke, zakladatel sensualismu, říká: Ten, kdo má větší majetek, než sám potřebuje, překračuje meze rozumu a prvotní spravedlnosti a loupí to, co náleží druhým. *Každý nadbytek je usurpace*, a pohled na nuzného musí v duši boháče probudit výčitky svědomí. Zvrhlí lidé, kteří tonete v nadbytku a v rozkoších, třeste se, aby nešťastník, kterému se nedostává potřebného, jednoho dne *opravdu nepoznal práva člověka*. Podvod, věrolomnost, lakota zplodily nerovnost majetku, *která působí neštěstí lidského rodu*, neboť hromadí všechny strasti na jedné straně s bohatstvím, na druhé straně s bídou. *Filosof musí tedy považovat užívání mincí za jeden z nejzhoubnějších vynálezů lidského důmyslu.*" (Str. 266.)

Cabet: „Je tu však Locke! Slyšte, jak volá ve své obdivuhodné ‚*Občanské vládě*': ‚Ten, kdo má větší majetek než potřebuje, překračuje meze rozumu a prvotní spravedlnosti a *loupí* to, co *náleží druhým*. Každý *nadbytek* je *usurpace*, a pohled na nuzného by měl v duši boháčově probudit výčitky svědomí. Zvrhlí lidé, kteří tonete v nadbytku a rozkoších, třeste se, aby nešťastník, kterému se nedostává potřebného, jednoho dne opravdu nepoznal *práva člověka*.' Slyšte ještě, jak volá: ‚Podvod, zlovůle, lakota zplodily tuto *nerovnost v majetku*, která působí *neštěstí lidského rodu*, neboť hromadí na jedné straně s bohatstvím všechny neřesti a na druhé straně s bídou všechno zlo'" (což se u pana Grüna proměňuje v nesmysl). „Filosof musí tedy považovat užívání *mincí* za jeden z *nejzhoubnějších* vynálezů lidského důmyslu." (Str. 485.)*

Pan Grün z těchto Cabetových citátů usuzuje, že Locke byl „odpůrcem peněžního systému" (str. 264), „zapřisáhlým odpůrcem peněz a jakéhokoli majetku, který přesahuje potřeby" (str. 266). Pohříchu je tento Locke jeden z prvních vědeckých obhájců peněžního systému, zvlášť horlivý zastánce bičování tuláků a chudiny, jeden z nejstarších představitelů novodobé ekonomie.

Pan Grün: „Již *Bossuet*, biskup z Meaux, říká ve své ‚Politice vyvozené z Písma svatého': ‚Kdyby nebyly vlády' (kdyby nebyla politika — dodává pošetile pan Grün), ‚náležela by země se všemi svými statky všem lidem společně jako vzduch a světlo; podle prvotního přirozeného práva nemá nikdo zvláštní právo na cokoli. Všechno *patří všem, vlastnictví vzešlo z občanské vlády.*'

Cabet: Poslyšte barona *Puffendorffa*, profesora přirozeného práva v Německu a státního radu ve Stockholmu a v Berlíně, který ve svém díle o přirozeném a mezinárodním právu odmítá Hobbesovo a Grotiovo učení o absolutní monarchii, prohlašuje přirozenou rovnost, bratrství, prvotní společenství statků a uznává, že vlastnictví je lidská instituce, která pochází z děle-

* Srov. české vydání, str. 206. *(Pozn. čes. red.)*

Takový páter ze sedmnáctého století je natolik čestný, že vyslovuje takovéhle věci, takovéhle názory! Také germánský *Puffendorf*, kterého lidé" (tj. pan Grün) „znají jen z jednoho Schillerova epigramu, mínil: *‚Nynější majetková nerovnost je nespravedlnost*, která může být provázena ostatními nerovnostmi proto, že boháči jsou *nestoudní* a chudáci *zbabělí.*'" (Str. 270.) Pan Grün ještě dodává: „Ale neodbočujme, zůstaňme na půdě Francie."

ní, schváleného k tomu cíli, aby zajistilo každému a zejména pracujícím trvalé držení půdy, nedílné nebo dělitelné, a který proto uznává, že nynější nerovnost majetku je tudíž *nespravedlnost*, která s sebou vleče další nerovnosti (pan Grün to přeložil nesmyslně) jen pro *nestoudnost boháčů a zbabělost chudých.* —

A Bossuet, biskup z Meaux, učitel francouzského dauphina, slavný Bossuet, rovněž uznává ve *své ‚Politice vyvozené z Písma svatého'*, kterou napsal pro dauphinovo vyučování, že bez vlád by byly země a všechny její statky tak *společné* všem lidem jako vzduch a světlo: Podle prvotního přirozeného práva nemá nikdo zvláštní právo na *cokoli: všechno patří všem*, a teprve z občanské vlády vzešlo vlastnictví. (Str. 486.)*

„Odbočení" pana Grüna od Francie záleží v tom, že Cabet cituje německého autora. Pan Grün dokonce přepisuje německé jméno podle Francouzova nesprávného přepisu. Nehledě k tomu, že občas překládá nesprávně a že vynechává, překvapuje svými opravami. Cabet mluví nejprve o Pufendorffovi a potom o Bossuetovi, pan Grün mluví nejprve o Bossuetovi a potom o Pufendorffovi. Cabet mluví o Bossuetovi jako o slavném muži; pan Grün ho nazývá „páterem". Cabet cituje Pufendorffa i s jeho tituly; pan Grün upřímně podotýká, že prý ho lidé znají jen z jednoho Schillerova epigramu. Teď ho zná i z jednoho Cabetova citátu, a ukazuje se, že omezený Francouz Cabet studoval lépe než pan Grün nejen své vlastní krajany, nýbrž i Němce.

Cabet říká: „Spěchám, abych přešel k velkým filosofům osmnáctého století, a začínám Montesquieuem" (str. 487)**. Pan Grün, aby došel k Montesquieuovi, začíná líčením „zákonodárného génia osmnáctého století" (str. 282). Čtenář si může srovnat citáty obou autorů z Montesquieua, Mablyho, Rousseaua, Turgota. Nám

* Srov. české vydání, str. 207. *(Pozn. čes. red.)*
** Viz české vydání, str. 208. *(Pozn. čes. red.)*

zde stačí srovnat, co říkají Cabet a pan Grün o Rousseauovi a Turgotovi. Cabet přechází od Montesquieua k Rousseauovi; pan Grün si sestrojuje tento přechod: „Rousseau byl radikálním politikem, jako byl Montesquieu politikem ústavním".

Pan Grün cituje z *Rousseaua:* „Největší zlo už nastalo, když je třeba hájit chudé a bohaté držet na uzdě atd." . . . . . (končí slovy) „a z toho plyne, že sociální stav je pro lidi výhodný, jen pokud všichni něco mají a pokud nikdo z nich nemá příliš mnoho". Podle pana Grüna upadá Rousseau „do zmatku a úplné nejistoty, má-li se vyslovit k otázce: Jaká proměna nastává s dřívějším majetkem, vstupuje-li úplně primitivní člověk do společnosti? Co odpoví? Odpovídá: Všechny statky jsou od přírody společné"... (končí slovy:) „dojde-li k dělení, stává se podíl každého jeho vlastnictvím." (Str. 284, 285.)

Cabet: „Poslyšte nyní *Rousseaua,* autora nesmrtelné *‚Společenské smlouvy'* ...slyšte: ‚Lidé jsou v právech rovni. Všechny statky jsou od přírody společné... dojde-li k dělení, stává se podíl každého jeho vlastnictvím. Ve všech případech je společnost stále jedinou majitelkou všech statků'" (pointa, kterou pan Grün vynechává). „Slyšte ještě:..." (končí:) „z toho vyplývá, že společenský stav je pro lidi výhodný, jen pokud všichni něco mají a pokud nikdo z nich nemá něčeho příliš mnoho.

Slyšte, slyšte ještě Rousseaua v jeho *‚Politické ekonomii':* ‚Největší zlo už nastalo, když je třeba chudé hájit a bohaté držet na uzdě'" atd. atd. (str. 489, 490).*

Geniální novoty pana Grüna tu záleží za prvé v tom, že plete páté přes deváté citáty ze „Společenské smlouvy" a z „Politické ekonomie", a za druhé v tom, že začíná tím, čím Cabet končí. Cabet uvádí názvy Rousseauových spisů, z kterých cituje, pan Grün je zamlčuje. Tuto taktiku si vysvětlíme tím, že Cabet mluví třeba o Rousseauově „Politické ekonomii", kterou pan Grün nemůže znát ani z některého Schillerova epigramu. Pro pana Grüna, který prokoukl všechna tajemství „Encyklopedie" (srov. str. 263), bylo tajemstvím, že Rousseauova „Politická ekonomie" není nic jiného než článek v „Encyklopedii" o économie politique.

Přejděme k *Turgotovi.* U toho se pan Grün už nespokojuje s pouhým opisováním citátů, zde opisuje i výklad, který Cabet podává o Turgotovi.

* Srov. české vydání, str. 209, 210. *(Pozn. čes. red.)*

Pan Grün: „Turgot je strůjce jednoho z nejšlechetnějších a nejmarnějších pokusů zasadit nové na půdě starého, jemuž odevšad hrozila zkáza. Marně. Aristokracie vyvolává umělý hladomor, podněcuje vzpoury, strojí úklady a osočuje tak dlouho, až slabošský Ludvík svého ministra propustí. — Aristokracie nechtěla slyšet, musela to tedy zakusit. Vývoj lidstva mstí vždycky co nejstrašlivěji dobré anděly, kteří dávají poslední naléhavou výstrahu před katastrofou. Francouzský lid žehnal Turgotovi, Voltaire mu chtěl před svou smrtí políbit ruku, král ho nazýval svým přítelem... Turgot, baron, ministr, jeden z posledních feudálních velmožů, se zabýval myšlenkou, že je nutno sestrojit domácí tiskařský lis, aby byla plně zajištěna svoboda tisku." (Str. 289, 290.)

Cabet: „Ale zatímco král prohlašuje, že u jeho dvora jedině on a jeho ministr (Turgot) jsou přáteli lidu, zatímco lid ho zahrnuje žehnáním a filosofové ho zahrnují obdivem, zatímco Voltaire chce před svou smrtí políbit ruku, která podepsala tolik zlepšení pro lid, aristokracie kuje pikle, vyvolává dokonce obrovský hladomor a vzpoury, aby ho zničila, a svými pomluvami a pletichami dokáže poštvat pařížské salóny proti reformátorovi a zahubit i samého Ludvíka XVI. tím, že ho přinutí propustit zasloužilého ministra, který by ho byl zachránil" (str. 497). „Vraťme se k Turgotovi, baronovi, ministru Ludvíka XVI. v prvním roce jeho kralování, který chce napravovat zlořády, podniká množství reforem, chce zavést novou řeč, a aby zajistil svobodu tisku, pracuje sám na vynálezu domácího tiskařského lisu" (str. 495).*

Cabet nazývá Turgota baronem a ministrem, pan Grün to od něho opisuje. Aby Cabeta ještě přikrášlil, proměňuje nejmladšího syna představeného [prévôt] pařížských kupců v „jednoho z *nejstarších* feudálních velmožů". Cabet se mýlí, tvrdí-li o hladomoru a o povstání v roce 1775, že je nastrojila aristokracie. Dodnes nemáme jasno, kdo byl původcem pokřiku o hladomoru a s tím souvisícího hnutí. Rozhodně na tom mají daleko větší podíl parlamenty a obecné předsudky než aristokracie. Je samozřejmé, že pan Grün opisuje tento omyl „omezeného tatíka" Cabeta. Věří mu jako evangeliu. Opíraje se o Cabetovu autoritu, řadí pan Grün Turgota mezi komunisty, toho Turgota, který byl jedním z vůdců fysiokratické školy, nejrozhodnějším zastáncem svobodné konkurence, obhájcem lichvy, učitelem Adama Smitha. Turgot byl velký muž, protože odpovídal své době, a ne výmyslům pana Grüna. Ukázali jsme už, jak tyto výmysly vznikly.

* Srov. české vydání, str. 217—218, 216. *(Pozn. čes. red.)*

Přejděme teď k mužům francouzské revoluce. Cabet uvádí svého buržou, proti němuž obrací své plaidoyer, do krajních rozpaků tím, že řadí mezi předchůdce komunismu Sieyèse, a to proto, že Sieyès prý uznává rovnost práv a že podle něho vlastnictví sankcionuje teprve stát. (Cabet, str. 499—502.) Pan Grün, který „pokaždé, když se octne nablízku francouzského ducha, je odsouzen k tomu, aby shledal, že je nedostatečný a povrchní", opisuje to bez váhání a domýšlí se, že takový starý předák strany jako Cabet je povolán k tomu, aby chránil „před prachem knih" „humanismus" pana Grüna. Cabet pokračuje na str. 504: „Écoutéz le fameux Mirabeau!"*, pan Grün říká: „Slyšme Mirabeaua!", (str. 292) a cituje několik míst, zdůrazněných Cabetem, kde se Mirabeau vyslovuje pro to, aby se dědictví dělilo mezi sourozence rovným dílem. Pan Grün volá: „Komunismus pro rodinu!" (Str. 292.) Podle této metody by pan Grün mohl probrat beze zbytku všechny buržoasní instituce a všude by našel kousek komunismu, takže všechny dohromady by byly dovršeným komunismem. Mohl by překřtít Code Napoléon na Code de la communauté** a učinit objev, že nevěstince, kasárny a vězení jsou vlastně komunistické kolonie.

Zakončeme tyto nudné citáty *Condorcetem.* Zvláště v tomto případě se čtenář srovnáním obou knih přesvědčí, jak pan Grün vynechává, přehazuje, jednou cituje název, jindy zase ne, neuvádí chronologické údaje, ale přesně se řídí Cabetovým uspořádáním, i když Cabet sám nepostupuje přesně podle časového pořadí, a nakonec se přece jen nedostává dál než k špatně a úzkostlivě zastíranému výtažku z Cabeta.

Pan Grün: „Radikálním girondistou je *Condorcet.* Uznává, že rozdělení majetku je nespravedlivé, omlouvá chudý lid... je-li lid zvyklý tak trochu krást ze zásady, pak jsou vinny instituce.

Ve svém časopise ‚Sociální vý-

Cabet: „Poslyšte, jak tvrdí *Condorcet* ve své odpovědi berlínské akademii"... (následuje u Cabeta dlouhé místo, které končí:) „‚Jedině proto tedy, že nynější zařízení jsou špatná, je lid tak trochu zlodějem ze zásady.'

Slyšte, jak ve svém časopise

* Poslyšme proslulého Mirabeaua! *(Pozn. red.)*
** Zákoník pospolitosti. *(Pozn. red.)*

chova' ...připouští dokonce i velké kapitalisty...

Condorcet podal návrh zákonodárnému shromáždění, aby majetek tří emigrovavších princů, obnášející na 100 milionů, byl rozdělen na 100 000 dílů... organisuje vyučování a *zřizování* veřejných podpor." (Srov. původní text.)

„Ve *své* zprávě o veřejné výchově, předložené zákonodárnému shromáždění, říká Condorcet: ‚Všem individuím lidského rodu poskytnout prostředky, aby mohla uspokojovat své potřeby... to je předmět vyučování a povinnost státní moci atd.'" (Zde pan Grün proměňuje zprávu výboru o Condorcetově plánu v Condorcetovu zprávu.) (Grün, str. 293, 294.)

‚*L'instruction sociale*'... snáší dokonce velkokapitalisty." Atd. atd.

„Slyšte, co říká jeden z vůdců girondistů, filosof Condorcet, 6. července 1792 z tribuny zákonodárného shromáždění: ‚Rozhodněte, aby statky tří francouzských princů (Ludvíka XVIII., Karla X., prince z Condé'" — což pan Grün vynechává —) „‚byly ihned dány do prodeje... dosahují přibližně 100 milionů; tři prince nahradíte stotisícem občanů... organisujte vyučování a veřejná podpůrná *zařízení*.'

Poslyšte však výbor pro veřejné vyučování, který 20. dubna podává zákonodárnému shromáždění *svou* zprávu o plánu výchovy, který vypracoval Condorcet: ‚Veřejná výchova má všem jednotlivcům poskytnout prostředky, aby mohli uspokojovat své potřeby... takový má být hlavní cíl národního vyučování a z tohoto hlediska pro politickou moc úkol spravedlnosti'" atd. atd. (str. 502, 503, 505, 509).*

Pan Grün, který se tímto nestoudným opisováním z Cabeta snaží s pomocí historie poučit francouzské organisátory práce, jak si mají uvědomit svoji podstatu, postupuje vedle toho ještě podle zásady: Divide et impera**. Mezi citáty hned přimíchává svůj konečný soud o lidech, s kterými se právě seznámil z nějakého úryvku, dále několik frází o francouzské revoluci, a to celé rozděluje na dvě poloviny několika citáty z Morellyho, který se pro pana Grüna zrovna v pravý čas dostal v Paříži en vogue*** Villegardellovou zásluhou a z jehož díla byla nejdůležitější místa přeložena v pařížském „Vorwärts"[198] už dávno před panem Grünem. Uvedeme tu jen několik do očí bijících příkladů, jak ledabyle pan Grün překládá:

* Srov. české vydání, str. 222, 223, 226, 229. *(Pozn. čes. red.)*
** Rozděl a panuj. *(Pozn. red.)*
*** — do módy. *(Pozn. red.)*

Morelly: „Zájem mrzačí srdce, jím hořknou nejsladší svazky, jež proměňuje v tíživé okovy, *kterými u nás manželé opovrhují, opovrhujíce sami sebou.*"

Pan Grün: „Zájem způsobuje v srdcích *nepřirozenost*, jím hořknou nejsladší svazky, jež proměňuje v tíživé okovy, *kterými naši manželé opovrhují a navíc i sami sebou.*" (Str. 274.)

Učiněný nesmysl.

Morelly: „Naši duši... zachvacuje tak prudká žízeň, že *sama sebe rdousí*, aby ji uhasila."

Pan Grün: „Naši duši... zachvacuje tak prudká žízeň, že se *dusí*, aby ji uhasila." (Tamže.)

Zase učiněný nesmysl.

Morelly: „Ti, kteří *si osobují* usměrňovat mravy a diktovat zákony."

Pan Grün: „Ti, kteří *o sobě tvrdí*, že usměrňují mravy a diktují zákony" atd. (str. 275).

Všechny tři chyby v jediném výňatku z Morellyho, na čtrnácti řádcích u pana Grüna. Také ve svém výkladu Morellyho plaguje na mnoha místech Villegardella.

Celou svoji moudrost o osmnáctém století a o revoluci může pan Grün shrnout těmito slovy:

„Proti starému světu podnikly společný útok sensualismus, deismus a theismus. Starý svět se zhroutil. Když měl být vybudován nový svět, zvítězil deismus v konstituantě, theismus v konventu, a ryzí sensualismus přišel o krk nebo byl umlčen" (str. 263).

Vidíme, jak filosofická manýra vyřídit dějiny několika církevně historickými kategoriemi, poklesla u pana Grüna na nejnižší stupeň, na pouhou beletristickou frázi; vidíme, jak slouží jen k tomu, aby nějak přizdobila jeho plagiáty. Avis aux philosophes!*

Nebudeme rozebírat, co pan Grün říká o komunismu. Historická sdělení jsou opsána z Cabetových brožur, „Cesta do Ikarie" je pojata způsobem převzatým od pravého socialismu (srov. „Bürgerbuch" a „Rheinische Jahrbücher").[199] Pan Grün dokazuje svou znalost francouzských a zároveň i anglických poměrů tím, že nazývá Cabeta „komunistickým O'Connelem Francie" (str. 382) a potom říká:

* Výstraha filosofům! *(Pozn. red.)*

„Byl by schopen dát mě pověsit, kdyby měl takovou moc a kdyby věděl, co si o něm myslím a co o něm píšu. Tihle agitátoři jsou pro našince nebezpeční, protože jsou *omezení*." (Str. 383.)

PROUDHON

„Pan Stein si sám vystavil nejskvělejší vysvědčení chudoby, protože s tímto Proudhonem nakládal en bagatelle*" (srov. „Jedenadvacet archů", str. 84). „Je ovšem zapotřebí trochu víc než vyšeptalý hegelovský žvást, aby bylo možno sledovat tuto vtělenou logiku." (Str. 411.)

Nechť několik málo příkladů ukáže, že i v tomto oddíle si pan Grün zůstává věren.

Na str. 437–444 překládá několik výňatků z Proudhonových politicko-ekonomických důkazů, že vlastnictví je nemožné, a nakonec volá:

„K této kritice vlastnictví, která je jeho *naprostým zrušením*, nemusíme nic dodávat! Nechceme tu psát novou kritiku, která by zase odstraňovala rovnost výroby, isolovanost rovných pracovníků. Už předtím jsem naznačil, co bylo třeba, ostatní" (totiž to, co pan Grün nenaznačil) „se ukáže, až se bude znovu budovat společnost, až se založí pravé vlastnické vztahy." (Str. 444.)

Takto se snaží pan Grün vykroutit, aby se nemusel pouštět do Proudhonových ekonomických výkladů a aby se nad ně mohl zároveň povznést. Všechny Proudhonovy důkazy jsou beze zbytku nesprávné, ale to pan Grün zjistí, až to prokážou druzí.

To, co bylo o Proudhonovi poznamenáno ve „Svaté rodině", zejména že Proudhon kritisuje národní ekonomii z hlediska národní ekonomie, právo z hlediska právnického, tyto poznámky pan Grün opisuje. Jenže tak málo pochopil, [oč] tu běží, že vynechává vlastní pointu, [totiž že] Proudhon uplatňuje *iluse* právníků a ekonomů [vůči] jejich praxi, [a] místo výše zmíněné these podává vyloženě nesmyslné [fráze].

V Proudhonově knize „De la création de l'ordre dans l'humanité" [„O vytvoření pořádku v lidstvu"][200] je nejdůležitější jeho dialectique sérielle**, pokus podat metodu myšlení, která by samo-

* – jako s něčím nepatrným. *(Pozn. red.)*
** – dialektika sérií. *(Pozn. red.)*

statné myšlení nahradila *procesem* myšlení. Proudhon usiluje z francouzského stanoviska o dialektiku, jakou skutečně podal Hegel. Je zde tedy příbuznost s Hegelem realiter*, a ne fantastickou analogií. Zde bylo tedy snadné kritisovat Proudhonovu dialektiku, když už byla provedena kritika Hegelovy dialektiky. To však nebylo možno žádat od pravých socialistů, tím spíše ne, že filosof, kterého si přivlastnili, totiž Feuerbach, sám nebyl s to podat takovouto kritiku. Pan Grün se snaží vyvléci se ze svého úkolu vskutku komickou eskamotáží. Právě na místě, kde měl zasadit do boje svůj těžký německý kalibr, bere s nestoudným pošklebkem do zaječích. Nejdříve popisuje několik listů překlady, a potom s chvástavou beletristickou captatio benevolentiae** Proudhonovi vysvětluje, že prý si s celou svou dialectique sérielle chce jenom *hrát na učeného*. Chtěl by ho ovšem utěšit přívětivým oslovením:

„Ach, milý brachu, nemysli si, že je příjemné být *učencem*" (a *„soukromým docentem"*). „Museli jsme se *zase odnaučit všemu*, co se nám naši představení ve škole a naše universitní stroje" (kromě Steina, Reybauda a Cabeta) „s tak neskonalou námahou a s tak velikým odporem z jejich i z naší strany snažili vštípit do hlavy." (Str. 457.)

Na důkaz, že se už neučí „s tak neskonalou námahou", i když možná stále ještě „s tak velikým odporem", zahajuje pan Grün své socialistické studie a listy v Paříži 6. listopadu, a 20. ledna následujícího roku „nutně" skončil nejen *studia*, nýbrž i [*vylíčení*] „pravého souhrnného dojmu o tom, jak se to všechno sběhlo".

* — skutečně. *(Pozn. red.)*
** — vemlouváním se do přízně. *(Pozn. red.*

V

„DR. GEORG KUHLMANN Z HOLŠTÝNA“ ANEB PROROCTVÍ PRAVÉHO SOCIALISMU

„NOVÝ SVĚT ANEB ŘÍŠE DUCHA NA ZEMI. ZVĚSTOVÁNÍ“[201]

„Postrádali jsme člověka,“ praví se v předmluvě, „který by dovedl vyslovit všechna naše soužení a všechny naše tužby i naděje, zkrátka všechno, co v nejhlubším nitru rozechvívá naši dobu. A ten musel v této tísni a zápase pochyb a touhy vystoupit z osamění ducha s řešením hádanky, která nás všechny obklopuje v tak živých obrazech. A hle, tento muž, jehož si naše doba ždála, přišel. *Je to dr. Georg Kuhlmann z Holštýna.*“

August Becker, autor těchto řádek, si tedy dal od člověka velmi prostomyslného ducha a velmi obojetné povahy namluvit, že ještě není vyřešena ani jediná hádanka, že se ještě neprobudila ani jediná činorodá síla — že komunistické hnutí, které už zachvátilo všechny civilisované země, je prázdný ořech, jehož jádro nelze objevit, světové vejce, snesené velkou světovou slepicí bez kohouta — kdežto pravé jádro a skutečný kohout v kurníku: toť doktor Georg Kuhlmann z Holštýna!...

Tento velký světový kohout je však docela obyčejný kapoun, který se dal nějaký čas krmit německými řemeslníky ve Švýcarsku a který neujde svému osudu.

Ne snad že bychom doktora Kuhlmanna z Holštýna pokládali za docela obyčejného šarlatána a mazaného šejdíře, který sám nevěří v léčivost svého elixíru života a kterému při celé jeho makrobiotice jde jen o to, aby zachoval naživu svou vlastní osobu — ne, víme to velmi dobře, tento osvícený doktor je *spiritualistický* šarlatán, *zbožný* šejdíř, *mystický* chytrák, který si však, jako všichni jeho druhu, nepočíná příliš svědomitě při volbě svých prostředků, protože s jeho posvátným účelem je těsně spjata jeho osoba. Posvátné účely jsou totiž vždycky co nejtěsněji spjaty s posvátnými osobami; neboť jsou *čistě* idealistické povahy a existují *jen* v *hlavách*. Všichni idealisté, filosofičtí i náboženští, staří i novodobí, věří ve vnuknutí, ve zjevení, v spasitele, v divotvorce, a jen na stupni jejich vzdělání závisí, dostane-li tato víra hrubou, náboženskou podobu, anebo podobu zušlechtěnou, filosofickou, tak jako závisí jen na míře jejich energie, na jejich povaze, na jejich společenském postavení atd., stavějí-li se k víře v zázraky pasivně nebo aktivně, tj. jsou-li zázračnými pastýři nebo ovečkami, a dále, jde-li jim přitom o teoretické nebo praktické cíle.

Kuhlmann je muž velmi energický a ne bez filosofického vzdělání; rozhodně se k víře v zázraky nestaví trpně a jde mu přitom o velmi praktické cíle.

August Becker sdílí s Kuhlmannem chorobné založení mysli, příznačné pro náš národ. Dobrý ten muž „lituje ty, kteří se nedovedou vzchopit, aby pochopili, že vůli a myšlenku doby mohou vyslovit vždy jen jednotlivci". Pro idealistu existuje každé převratné hnutí zprvu jen v hlavě někoho vyvoleného, a osud světla závisí na tom, nebude-li tato jediná hlava, která je soukromým vlastníkem vší moudrosti, smrtelně zasažena nějakým realistickým kamenem, dříve než vyjevila svá zjevení. „Anebo tomu tak není?" dodává August Becker vyzývavě. „Sezvěte všechny filosofy a theology doby, ať se poradí a ať hlasují, a pak uvidíte, co z toho vzejde!"

Celý historický vývoj se pro ideologa redukuje na teoretické abstrakce historického vývoje, jak se utvořily v „hlavách" všech „filosofů a theologů doby", a protože je nemožné „sezvat" všechny ty „hlavy", aby se „poradily a hlasovaly", musí tu být jedna svatá hlava, která tvoří vrchol všech těch filosofických a theologických

hlav, a tato „*vůdčí, taškářská hlava*" je spekulativní *jednotou* oněch „*stádných, zabedněných hlav*" — Spasitelem.

Tento systém hlav je tak starý jako egyptské pyramidy, kterým se v lecčem podobá, a tak nový jako pruská monarchie, v jejímž hlavním městě nedávno opět vstala omlazena z mrtvých. Idealističtí dalajlámové mají se skutečným dalajlámou společné to, že by si rádi namluvili, že svět, který jim dodává potravu, by nemohl existovat bez jejich posvátných exkrementů. Jakmile toto idealistické bláznovství přechází do *praxe*, vychází hned najevo jeho *škodlivý* charakter: jeho kněžourská panovačnost, jeho náboženský fanatismus, jeho šarlatánství, jeho pietistická licoměrnost, jeho zbožné šejdířství. Zázrak je *oslí lávka*, která vede z říše ideje k *praxi*. Pan dr. Jiří Kuhlmann z Holštýna je taková oslí lávka — sestoupilo naň osvícení — a proto je možno s určitostí očekávat, že jeho kouzelné slovo přenese i ty nejpevnější hory; to je útěcha pro trpělivá stvoření, která v sobě necítí dost energie, aby tyto *hory* vyhodila do povětří *přirozenou výbušninou*, je to naděje pro slepé a bázlivé, kteří nedovedou rozeznat materiální souvislost v rozmanitě roztříštěných jevech revolučního hnutí.

„Dosud chyběl spojující bod," říká August Becker.

Svatý Jiří hravě přemáhá všechny reálné překážky tím, že všechny reálné věci proměňuje v ideje a sebe potom vydává za jejich spekulativní jednotu, což mu umožňuje, aby je „ovládal a řídil":

„*Společnost idejí* je svět. A její jednota *řídí a ovládá* svět" (str. 138).

V této „*společnosti idejí*" vládne náš prorok, jak se mu zlíbí.

„Zde procházejme, vedeni svou vlastní idejí, a zkoumejme všechno dopodrobna, pokud to vyžaduje naše doba" (str. 138).

Jaká to spekulativní jednota nesmyslu!

Ale papír snese všechno, a německé obecenstvo, kterému prorok přednášel své věštby, vědělo velmi málo o filosofickém vývoji ve své vlasti, takže ani nezpozorovalo, jak velký prorok ve svých spekulativních věštbách opakuje jen nejubožejší filosofické fráze a přizpůsobuje je svým praktickým účelům.

Jako zázračtí lékaři a zázračná léčba vždycky počítají s neznalostí zákonů *přirozeného* světa, tak se zázračtí lékaři a zázračná

léčba v *sociální* oblasti spoléhají na neznalost zákonů ***sociálního*** světa — a zázračný doktor z Holštýna je právě *zázračný socialistický pastýř* z Dolního Emptu.

Tento zázračný pastýř nejprve svěřuje svým ovečkám:

„Vidím před sebou shromáždění *vyvolených*, kteří *šli přede mnou*, aby slovem i činem pracovali pro spásu doby, a kteří nyní přišli, aby uslyšeli, co *já* povím o blahu a strastech lidstva."

„Mnozí už mluvili a psali jeho jménem; ale ještě *nikdo* nevyslovil, co je vlastně souží, več doufá a co očekává a jak toho může dosáhnout. Ale to je právě to, co *já* chci učinit."

A jeho ovečky mu věří.

V celém díle tohoto „svatého ducha", který dávno zastaralé socialistické teorie redukuje na nejpustší, nejpovšechnější abstrakce, není ani jediná původní myšlenka. Ani ve formě, ve stylu není nic původního. Jiní už s větším zdarem napodobili posvátný sloh bible. Kuhlmann si v tomto ohledu vzal za vzor Lamennaise. Ale je jen Lamennaisovou karikaturou. Podáme tu čtenáři ukázku výtečnosti jeho slohu:

„Řekněte mi především, jak je vám, pomyslíte-li, co se z vás má stát na věky věkův?

Mnozí se sice smějí a řeknou: ‚Co je mi po věčnosti?'

Jiní si promnou oči a ptají se: ‚Věčnost — co je to?...'

A jak vám je, pomyslíte-li na hodinu, kdy vás pohltí hrob?"

„A slyším mnoho hlasů." — Mezi nimi jeden, který takto promlouvá:

„V poslední době hlásají, že prý duch je věčný, že prý se po smrti jen opět rozplyne v Bohu, z kterého vyšel. Ale ti, kteří to hlásají, mi nedovedou říci, co ze mne potom zbude. Ó, kéž bych se byl nikdy nenarodil! A i když připustím, že nepřestanu existovat — ó, cožpak se potom ještě kdy shledám se svými rodiči, sestrami, bratry, dětmi a se všemi, které miluji? Ó, kéž bych vás byl nikdy nespatřil!" atd.

„A jak je vám, pomyslíte-li na nekonečnost?"...

Je nám špatně, pane Kuhlmanne — ne z pomyšlení na *smrt*, nýbrž z vaší *fantasie* o smrti, z vašeho *stylu*, z vašich *ubohých prostředků*, jimiž působíte na *city* lidí!

„Jak ti je", milý čtenáři, slyšíš-li takového *kněžoura*, který svým ovečkám jaksepatří zatápí v pekle a jaksepatří obměkčuje jejich srdce, jehož všechna výmluvnost se omezuje na to, aby uvedl v čin-

nost *slzné žlázy* svých posluchačů, a který spekuluje jen na *zbabělost* svého stádečka?

Co se týče hubeného *obsahu* „zvěstování", je možno nejprve redukovat první oddíl neboli úvod do „Nového světa" na jednoduchou myšlenku, že pan *Kuhlmann* z Holštýna přišel, aby založil „říši ducha", „*království nebeské*" na zemi, že před ním ani jeden člověk nevěděl, co je to vlastně peklo a nebe — že totiž peklo je dosavadní společnost, kdežto nebe společnost budoucí, „říše ducha" — a on sám že je vytoužený „duch" svatý...

Všechny tyto veliké myšlenky nejsou zrovna úplně původní myšlenky svatého Jiřího, a nemusel vážit cestu z Holštýna do Švýcarska a sestoupit milostivě z „osamělosti ducha" k řemeslníkům a „zjevit" se, aby ukázal „světu" toto „vidění".

Ale to, že pan dr. *Kuhlmann z Holštýna* je „vytoužený duch svatý", tato myšlenka ovšem je a zůstane jeho naprosto výlučným soukromým vlastnictvím.

Svaté písmo našeho svatého Jiřího se rozvíjí, jak to sám „zjevuje", takto:

„Otevře říši ducha v pozemské podobě," praví, „abyste uzřeli její velebnost a abyste viděli, že není jiné spásy než v říši ducha. Na druhé straně *odhalí* vaše slzavé údolí, abyste uzřeli svoji bídu a poznali důvod všech svých strastí. Potom ukážu cestu, která vede z této strastiplné přítomnosti do radostné budoucnosti. Proto pojďte v duchu za mnou na *výšinu*, odkud budeme mít rozhled do širého kraje."

Prorok tedy chce, abychom nejprve uzřeli jeho „*krásný* kraj", jeho *nebeské království*. Nevidíme nic než uboze inscenované nepochopení saint-simonismu v karikovaném lamennaisovském kostýmu, ozdobeném vzpomínkami z pana Steina.

Citujme teď nejdůležitější zjevení z *království nebeského*, která dotvrzují prorockou metodu. Například na str. 37:

„Volba *je svobodná a řídí se* podle sklonu každého jednotlivce. Sklon *se řídí* podle jeho vloh."

„Bude-li ve společnosti," věští sv. Jiří, „každý poslušen svých sklonů, rozvinou se vespolek všechny její vlohy, a *bude-li tomu tak*, pak se vždy také vytvoří to, co všichni vespolek potřebují, v říši ducha stejně jako v říši hmoty. Neboť společ-

nost má vždycky tolik vloh a sil, kolik má potřeb"... „Les attractions sont proportionelles aux Destinées"*, srovnej také Proudhona.

Pan Kuhlmann se tu od socialistů a komunistů liší jen *nepochopením*, jehož důvod je třeba hledat v tom, že sleduje své *praktické účely*, a samozřejmě i v tom, že je omezený. *Rozdílnost* vloh a schopností si plete s *nerovností majetku* a majetkem podmíněného *požitku*, a *polemisuje* proto proti *komunismu*.

„Nikdo zde" (totiž v komunismu) „nemá mít *výhody* vůči druhému", horlí prorok, „nikdo nemá *víc vlastnit* a *lépe žít* než druhý... A pokud o tom zapochybujete a nepřipojíte se k jejich pokřiku, spílají vám, zatracují a pronásledují vás a pověsí vás na šibenici." (Str. 100.)

Kuhlmann občas přece jen docela správně prorokuje.

„V jejich řadách stojí potom všichni, kteří volají: Pryč s biblí! Pryč především s křesťanským náboženstvím, neboť je to náboženství pokory a rabského smýšlení! Pryč vůbec s jakoukoli vírou! Nevíme nic o bohu ani o nesmrtelnosti. To jsou jen smyšlenky, z nichž lháři a šejdíři těží ve svůj prospěch a dále je rozpřádají" (správně má být: z nichž těží ve svůj prospěch kněžouři). „Věru, kdo ještě věří takovým věcem, je velikánský blázen!"

Kuhlmann zvlášť horlivě polemisuje proti zásadním odpůrcům učení o *víře*, o *pokoře* a *nerovnosti*, tj. o „*rozdílech stavu a původu*".

Svůj socialismus zakládá na hanebném učení o předurčeném otroctví, které v Kuhlmannově podání velmi připomíná *Friedricha Rohmera* — na theokratické hierarchii a nakonec i na své *vlastní posvátné osobě*!

„Každé odvětví práce," praví se na str. 42, „řídí ten nejdovednější, který se sám účastní práce, a každé odvětví v oblasti požitku řídí ten *nejradostnější*, který sám užívá s ostatními. Ale tak jako je společnost nedílná a má jen *jednoho* ducha, řídí a ovládá celý řád jen *jeden* člověk. A ten je ze všech *nejmoudřejší*, *nejctnostnější* a *nejblaženější*."

Na str. 34 se dovídáme:

„Usiluje-li člověk v *duchu* o *ctnost*, *hýbe* a *pohybuje* svými *údy* a rozvíjí a tvoří a formuje všechno u sebe i mimo sebe podle svého zalíbení. A je-li mu v duchu *blaze*, musí to *pociťovat* u všeho, čím žije. *Proto* člověk *jí* a *pije* a *pochutnává si*; *proto zpívá* a *hraje* a *tančí* a *líbá* a *pláče* a *směje se*."

* Přitažlivosti jsou úměrné určením. *(Pozn. red.)*

Vliv *zření boha* na *chuť k jídlu* a *blaženosti ducha* na *pohlavní pud* není sice také zrovna soukromým vlastnictvím kuhlmannismu; ale přece jen nám v *prorokovi* odhaluje lecjaké *temné místo*.

Například na str. 36.

„Obojí" (majetek i požitek) „se řídí podle jeho" (totiž člověka) „práce. Ta je měřítkem jeho potřeb." (Takto Kuhlmann komolí větu, že komunistická *společnost jako celek* má vždy tolik vloh a sil jako potřeb.) „Neboť práce je projevem idejí a pudů. A v nich spočívají potřeby. *Protože* však vlohy a potřeby lidí jsou vždy různé a protože jsou rozděleny tak, že vlohy je možno rozvíjet a potřeby ukájet jen tehdy, pracuje-li jeden vždy pro všechny a je-li produkt všech vyměňován a rozdělován podle zásluhy" – (?) – „obdrží *tedy* každý jen *hodnotu* za svou práci."

Celému tomuto tautologickému galimatyáši – stejně jako následujícím větám a ještě mnoha jiným, kterých čtenáře ušetříme – bychom *nemohli* přes všechnu „vznešenou *prostotu* a *jasnost*" „zjevení", tolik velebenou A. Beckerem, vůbec *porozumět*, kdybychom neměli *klíč* v *praktických cílech*, které prorok sleduje. Hned bude všechno srozumitelné.

„Hodnota" – věští dále pan Kuhlmann – „se sama určuje podle potřeby všech." (?) „V hodnotě je vždy obsažena práce každého, a za to" (?) „si může opatřit, co jen srdce ráčí."

„Hleďte, přátelé," praví se na str. 39, „společnost pravých lidí pohlíží na *život* vždy jako na *školu*... aby se... *vychovávala*. A *přitom chce* být *blažená*. Něco takového" (?) „se však musí *projevit* a vyjít najevo," (?) „jinak to" (?) „není *možné*."

Co pan Georg Kuhlmann z Holštýna míní tím, že „něco takového" (život? anebo blaženost?) se musí „projevit" a vyjít „najevo", protože „to" jinak není „možné" – že „práce" je „obsažena" v „hodnotě" a že si za to (zač?) může člověk opatřit, co srdce ráčí – že konečně „hodnota" se sama určuje podle „potřeby": tohle všechno opět nelze pochopit, pustíme-li ze zřetele *pointu*, *praktickou pointu* celého toho zjevení.

Pokusme se tedy o praktický výklad.

Jak jsme se dověděli od Augusta Beckera, neudělal svatý Jiří Kuhlmann z Holštýna štěstí ve své vlasti. Přichází do Švýcarska a nachází tu úplně „nový svět": komunistická sdružení německých řemeslníků. To je mu ovšem vhod – a hned se má ke komunismu

a ke komunistům. Jak nám vypráví August Becker, vždycky „se bez ustání přičiňoval, aby *dále* rozvinul své učení a aby je *povznesl na výši* velké doby", tj. stal se mezi komunisty ad majorem Dei gloriam* komunistou.

Potud šlo všechno docela dobře.

Jenže jeden z nejpodstatnějších principů komunismu, kterým se liší od jakéhokoli reakčního socialismu, spočívá v empirickém názoru, založeném na přirozenosti člověka, že liší-li se lidé *hlavou* a rozumovými schopnostmi, pak z toho vůbec nevyplývá rozdílnost jejich *žaludků* a fysických *potřeb*; že tedy nesprávná, na našich nynějších vztazích založená these: „Každému podle jeho schopností", pokud se vztahuje k požitku v užším smyslu, musí být proměněna v thesi: *Každému podle potřeby*; že, jinými slovy řečeno, *rozdílnost* v činnosti, v pracích není vůbec důvodem k *nerovnosti*, k *výsadě* majetku a požitku.

To nemohl prorok připustit; neboť výsada, výhoda, vyvolenost vůči ostatním je právě to, co proroka *láká*. „Něco takového se však musí projevit a vyjít najevo, jinak to není možné." Bez praktické výhody, bez *hmatatelného lákadla* by totiž prorok nebyl vůbec prorokem, nebyl by *praktickým*, nýbrž jen *teoretickým* sluhou božím, *filosofem*. Prorok musí tedy komunistům vysvětlit, že z rozdílnosti *činnosti*, *práce* plyne i rozdílnost *hodnoty* a *blaženosti* (anebo požitku, výdělku, zábavy, což je všechno totéž) a že, protože každý sám určuje svoji *blaženost*, tak jako určuje svoji *práci*, má tudíž *on*, prorok — toto je praktická pointa zjevení — nárok na *lepší život* než *obyčejný řemeslník*.**

A tohle vnáší světlo do všech temných prorokových výroků: že „majetek" a „požitek" každého jednotlivce se řídí podle jeho „práce"; že „práce" člověka je měřítkem jeho „*potřeb*"; že tedy každý dostává „hodnotu" za svoji práci; že „hodnota" se *sama* určuje podle „potřeby"; že práce jednoho každého je „obsažena" v hodnotě a že si za ni každý může opatřit, co „srdce" ráčí; že konečně „blaženost" vyvoleného se musí „projevit a vyjít najevo", protože jinak není „možná". Nyní už chápeme celý ten nesmysl.

* — pro větší slávu boží. *(Pozn. red.)*
** V jedné netištěné přednášce to ostatně prorok vyslovil *úplně bez obalu.*

Nevíme, jak daleko jdou ve skutečnosti praktické nároky dr. Kuhlmanna vůči řemeslníkům. Ale víme, že jeho učení je základním dogmatem veškeré duchovní i světské panovačnosti, mystickým závojem veškeré svatouškovské poživačnosti, okrášlením jakékoli podlosti a zdrojem mnoha ztřeštěností.

Nesmíme opomenout ukázat ještě čtenáři cestu, která jej podle pana Kuhlmanna z Holštýna „převede z této strastiplné přítomnosti do radostné budoucnosti". Tato cesta je líbezná a rozkošná jako jaro na kvetoucích nivách — anebo jako kvetoucí nivy na jaře.

„Něžně a tiše — hřejivou rukou — a vyžene poupata — a z poupat se stanou květy — a zavolá skřivana a slavíka — a probudí cvrčka v trávě. Tak jako jaro, přijde tedy i nový svět." (Str. 114 a násl.)

Prorok vskutku idylicky líčí přechod z nynější sociální isolovanosti do pospolitosti. Tak jako skutečnou společnost proměňuje ve „společnost idejí", aby, „veden svou vlastní ideou, tudy procházel a mohl všechno dopodrobna zkoumat, pokud to vyžaduje jeho doba", zrovna tak proměňuje skutečné sociální hnutí, které se už ve všech civilisovaných zemích ohlašuje jako posel strašlivého převratu společnosti — v jakési *pokojné* a *tiché obrácení*, v jakési *zátiší*, při němž mohou majetní a mocní světa *velmi klidně* spát. *Teoretické abstrakce* skutečných událostí, jejich pomyslná znamení, jsou pro idealistu *skutečnost* — *skutečné události* jsou pro něj jen „*znamení*, že starý svět je na umření".

„Proč se tak úzkostlivě chytáte všedních zjevů," soptí prorok na str. 118, „které nejsou nic víc než znamení, že *starý* svět je na umření, a proč mrháte silami na snahy, které nemohou splnit vaše naděje a očekávání?"

„Neměli byste bořit a ničit, co vám stojí v cestě, ale obejít to a opustit. A jestliže jste to obešli a opustili, samo sebou to přestane, neboť to už nenachází potravu."

„Hledáte-li pravdu a šíříte-li světlo, pak mezi vámi vymizí lež a temnota." (Str. 116.)

„Mnozí však řeknou: ‚Jak máme založit nový život, dokud ještě trvá starý řád, který nám v tom brání? Cožpak není nutno nejprve jej zničit?' — ‚Ne, ne, nikdy,' odpovídá nejmoudřejší, nejctnostnější a nejblaženější. ‚Bydlíte-li s druhými v domě, který je už na spadnutí a pro vás příliš těsný a nepohodlný, a druzí v něm i nadále chtějí bydlet, nezbořte ho a nebudete bydlet pod širým nebem, nýbrž nejdříve vystavíte nový dům, a až bude hotov, nastěhujete se do něho a ten starý ponecháte jeho osudu.'" (Str. 120.)

Prorok potom podává na celých dvou stránkách pravidla, jak je možno *vloudit se* do nového světa. Pak se začíná tvářit bojovně.

„Ale nestačí jen, abyste se semkli a odřekli se starého světa — použijete proti němu i zbraní, abyste jej přemohli, a rozšířili a posílili svoji říši. *Nikoli však cestou násilí, nýbrž cestou svobodného přesvědčování.*"

Ale kdyby *přece jen* došlo k tomu, že by bylo zapotřebí chopit se *skutečného* meče a nasadit *skutečný* život za to, aby bylo „násilím dobyto nebe", pak slibuje prorok svému zbožnému stádečku ruskou nesmrtelnost (Rusové věří, že se zase živi probudí každý ve svém domově, usmrtí-li je nepřítel ve válce):

„A kteří padnou po cestě, znovu se narodí a rozkvetou ještě krásnější, než byli předtím. Proto", (proto) „nedbejte o svůj život a nebojte se smrti" (str. 129).

Tedy ani v boji se *skutečnými* zbraněmi, upokojuje prorok své zbožné stádo, nemusíte nasadit život *skutečně*, nýbrž jen *naoko*.

Prorokovo učení je v každém ohledu *uklidňující*, a po těchto ukázkách z jeho svatého spisu se jistě nemůžeme divit příznivému ohlasu, jaký sklidil u několika *pohodlných peciválů*.

B. ENGELS

PRAVÍ SOCIALISTÉ[202]

Od té doby, co byly napsány předešlé charakteristiky pravých socialistů, uplynulo několik měsíců. Mezitím se však pravý socialismus, který se až dosud vynořoval jen ojediněle, tu a tam, velkolepě rozmohl. Nalezl stoupence ve všech částech naší vlasti a nabyl dokonce významu jakési literární strany. Ba co víc, dělí se už na několik skupin, které jsou sice těsně spjaty společným poutem německé cituplnosti a vědeckosti, společnými snahami a cíli, ale které se přesto od sebe výrazně liší svéráznou individualitou. A tak se „chaotická světelná masa" pravého socialismu, jak to krásně vyjadřuje pan Grün, časem přeměnila ve „spořádaný jas"; soustředila se do hvězd a souhvězdí, za jejichž mírné, klidné záře se může německý měšťák bezstarostně oddávat svým plánům na poctivé nabytí skrovného jměníčka a nadějím na povznesení nižších tříd národa.

Nemůžeme se s pravým socialismem rozloučit, dokud se blíže nepodíváme alespoň na nejvyspělejší z těchto skupin. Uvidíme, jak se každá z nich, rozplývajíc se zpočátku v mléčné dráze všeobecné lásky k lidem, pozdějším zkysáním, tj. „pravým nadšením pro lidstvo" (jak to vyjadřuje pan dr. Lüning, autorita nad jiné povolaná) zhušťuje v jakousi samostatnou sraženinu a odděluje od měšťácko-liberální syrovátky; jak potom po jistou dobu vystupuje na socialistickém nebi jako mlhovina, jak mlhovina nabývá na velikosti a jasu, a jak se nakonec rozprskne jako raketa v oslnivý obrazec hvězd a souhvězdí.

Nejstarší skupinou, jež se osamostatnila ze všech nejdříve, je skupina *vestfálského socialismu*. Dík nesmírně důležitým tahanicím

této skupiny s královskou pruskou policií, dík tomu, že vestfálští pokrokáři s takovou horlivostí vystupují na veřejnosti, mělo německé obecenstvo příležitost sledovat celou historii této skupiny v kolínských, trevírských a jiných novinách. Proto stačí, když tu připomeneme jen to nejnutnější.

Vestfálský socialismus je domovem v okolí Bielefeldu, v Teutoburském lese. Svého času se v novinách objevily tajuplné narážky na mystický charakter jeho nejranější epochy. Ale vestfálský socialismus brzy překonal stadium mlhoviny, hned v prvním čísle „Westphälisches Dampfboot" [„Vestfálského parníku"] rozestřel se v plné kráse a zjevil užaslým zrakům spoustu třpytivých hvězd. Jsme na sever od rovníku, a jak starý verš praví:

> Na severu možno vidět *Býka* i *Berana*,
> dále *Blížence* jsou tady, také *Rak* a *Lev* a *Panna*.

Že existují „panny", tvrdí „slušný tisk" už dávno; „Lev" pak nebyl nikdo jiný než Cherusk Hermann, který brzy po tom, co se vestfálská mlhovina rozestřela, opustil své milované přátele, a nyní potřásá svou plavou hřívou až z Ameriky jako tribun lidu.[203] Netrvalo to dlouho a následoval jej „kvůli nepříjemným historkám se směnkami" Rak, čímž vestfálský socialismus sice ovdověl, proto však nepokračuje ve své činnosti o nic hůře. Jeden z Blížence se rovněž odebral do Ameriky, aby tam založil jakousi kolonii; a zatímco se tam někde ztratil, druhý vynalezl „národní hospodářství v jeho budoucí podobě" (viz Lüning, „Dies Buch gehört dem Volke", 2. ročník)[204]. Leč všechny tyto rozmanité postavy jsou celkem vzato dosti bezvýznamné. Pilíři celé skupiny jsou Beran a Býk, tato ryze vestfálská souhvězdí, pod jejichž záštitou může „Vestfálský parník" s klidem brázdit vlny[205].

„Westphälisches Dampfboot" se dlouho držel mode simple* pravého socialismu. „Ni jediná noční hodina neodbila", aby neproléval hořké slzy nad bídou trpícího lidstva. Ze všech svých sil — jež ovšem nebyly nijak zvlášť veliké — hlásal evangelium člověka, pravého člověka, pravého skutečného člověka, pravého skutečného živoucího člověka. Měl srdce útrpné a chutnala mu lépe rýžová

* — jednoduchého způsobu. *(Pozn. red.)*

kaše než španělský pepř. A tak měla i jeho kritika povýtce mírumilovný ráz a vždycky se raději klonil k stejně milosrdným a vlídným recensentům než k oné nedávno se objevivší nelítostné, chladné břitkosti kritického posuzování. Ježto však měl útlocitné srdce, ale pramálo kuráže, našla v jeho očích milost i necitelná „Svatá rodina". S největší svědomitostí referoval o rozličných fázích bielefeldských, münsterských a jiných místních spolků pro povznesení pracujících tříd. Mimořádně velká pozornost byla věnována důležitým událostem v bielefeldském museu. A aby se vestfálský měšťénín a venkovan opravdu dověděli, jak se věci mají, byla v měsíčním přehledu „světových událostí" na konci každého čísla udílena pochvala *týmž* liberálům, kteří v ostatních článcích čísla dostávali na frak. Vedle toho se vestfálskému měšťénínu a venkovanovi ještě sdělovalo, kdy ráčila slehnout královna Viktorie, že v Egyptě řádí mor a že Rusové prohráli jakousi bitvu na Kavkaze.

Jak vidno, byl „Westphälisches Dampfboot" časopis, který si plným právem mohl dělat nárok na vděčnost všech dobře smýšlejících občanů i na překypující chválu pana Fr. Schnaaka v „Gesellschaftsspiegel" [„Zrcadlo společnosti"][206]. Býk si vesele redaktoroval v úsměvné pohodě na blátivém pastvisku pravého socialismu. Censor mu sice občas zajel do živého masa, leč on nikdy přitom nemusel vzdychnout: „vždyť to bylo nejlepší místo"; vestfálský býk byl býk k tahu, ne na plemeno. Ba ani „Der Rheinische Beobachter" se nikdy neopovážil vznést proti „Westphälisches Dampfboot" vůbec a proti dr. Otto Lüningovi zvlášť obvinění, že páše atentát na mravopočestnost. Zkrátka, člověk se mohl domnívat, že „Parník", který od té doby, co byl vykázán z Vesery, pluje jen po mythické, do hvězdných prostor přenesené řece Eridanu[207] (poblíž Bielefeldu totiž jiná řeka neteče), že tento „Parník" dosáhl nejvyššího stupně dokonalosti.

Avšak při všem svém dosavadním úsilí nepřekročil „Dampfboot" nejprostší fázi pravého socialismu. V létě roku 1846 vyšel ze znamení Býka a přiblížil se ke znamení Berana či spíše — abychom byli historicky přesnější — Beran se přiblížil k němu. Beran byl muž scestovalý a plně na výši doby. Vysvětlil Býkovi, jak to teď vlastně ve světě chodí, že ze všeho nejdůležitější jsou teď „sku-

tečné poměry", a proto že je nutno učinit nový obrat. Býk s ním naprosto souhlasil a od té doby skýtá „Westphälisches Dampfboot" podívanou ještě nesrovnatelně vznešenější: mode composé* pravého socialismu.

„Beran a Býk" usoudili, že bude asi nejlepší provést tento ladný obrat tak, že otisknou naši kritiku newyorského „Volkstribun"[208], jejíž rukopis jsme tomuto listu zaslali a kterou on přijal. „Dampfboot", který si najednou troufl zaútočit na svého vlastního Lva, dlícího v dálné Americe (mode composé pravého socialismu projevuje daleko větší smělost než jeho mode simple), byl ostatně natolik prohnaný, že k uvedené kritice připojil tuto smířlivou poznámku: „Míní-li někdo v shora uvedeném článku spatřovat *sebekritiku*" (?!) „Dampfbootu", nemáme nic proti tomu.

Tím byl mode composé pravého socialismu dostatečně uveden, a teď se pouští plným tryskem vpřed po nové dráze. Beran, tvor od přírody bojovný, nemůže se už spokojit s dosavadním dobromyslným tónem kritiky; nového vůdce stáda vestfálských oveček se zmocňuje bojový zápal, a než ho jeho méně trkaví společníci stačí zadržet, už se řítí s nastavenými rohy rovnou na dr. Georga Schirgese z Hamburku. Dr. Schirges nebyl doposud nikterak špatně zapsán u kormidelníků „Parníku", ale teď je tomu jinak. Chudák dr. Schirges totiž representuje mode simplicissimus** pravého socialismu, a tuto prostoduchost, ačkoli ji ještě donedávna sdílel, mu mode composé najednou nemůže odpustit. Proto mu v zářijovém čísle „Dampfbootu" z roku 1846 na str. 409—414 Beran zcela nelítostně bourá zdi jeho „Werkstattu"[209]. Pokochejme se na okamžik tímto divadlem.

Několik pravých socialistů a soi-disant*** komunistů přeložilo Fourierovy brilantní satiry na měšťácké životní poměry, pokud z nich něco poznali, do jazyka německých měšťáckých mravoučných průpovídek. Při této příležitosti objevili teorii o neštěstí boháčů, kterou znali už osvícenci a bajkáři minulého století, a ta jim poskytla látku k nekonečným mravoučným tirádám. Dr. Schirges,

* — složený způsob. *(Pozn. red.)*
** — nejjednodušší způsob. *(Pozn. red.)*
*** — rádoby, tak řečených. *(Pozn. red.)*

nejsa ještě dost hluboko zasvěcen do mystérií pravé doktriny, se vůbec nedomnívá, že „bohatí jsou zrovna tak nešťastní jako chudí". Vestfálský vůdce ovčího stáda ho za to rozhořčeně nabírá na rohy — a dobře mu tak, když by ho „výhra v loterii... mohla učinit nejšťastnějším a nejspokojenějším člověkem na světě".

Ano, volá náš stoický Beran, „navzdory panu Schirgesovi je přece pravda, že majetek ještě nestačí k tomu, aby učinil lidi šťastnými, že naši boháči se... vůbec necítí šťastní". (Máš pravdu, čacký Berane, zdraví je poklad, který zlatem nelze vyvážit.) „I když boháč netrpí hladem a zimou, jsou přece ještě jiné strázně" (např. venerické choroby, dlouhotrvající deštivé počasí a v Německu občas i hryzení svědomí), „před nimiž není úniku". (Zejména proti smrti není léku.) „Jediný pohled do soukromí většiny rodin... jak je tam vše shnilé a zpuchřelé... Muž je úplně pohlcen bursovními a obchodními záležitostmi" (beatus ille qui procul negotiis[210] — je s podivem, že chudáček najde ještě čas zplodit pár dítek) „...musel se snížit v otroka peněz" (chuděra!), „žena je vedena k jalovému" (pokud ovšem není v jiném stavu), „prázdnému životu salónní dámy nebo vychovávána v dobrou hospodyni, která nemá smysl pro nic jiného než pro vaření, praní a péči o děti" (mluví Beran stále ještě o „*boháčích*"?) „a nejvýš pro klepařské společnosti" (jak je vidět, jsme stále ještě výhradně na německé půdě, kde má „dobrá hospodyně" nejlepší příležitost věnovat se tomu, pro co „má smysl", což je dostatečným důvodem k tomu, aby byla hluboce „nešťastná"); „přitom jsou nezřídka mezi manžely neustálé rozbroje... ba i pouto mezi rodiči a dětmi se často trhá vlivem sociálních poměrů" atd. atd.

Na nejhorší svízel náš autor zapomněl. Každý „bohatý" otec rodiny v Německu by mu mohl říci, že manželské sváry se časem stanou potřebou, že nezvedené děti lze poslat do Batávie a zapomenout na ně, že však nesnesitelným „zlem" je zlodějské a vzpurné služebnictvo a že toto „zlo" je při rozmáhající se demoralisaci dělného lidu už skoro nevyhnutelné.

Kdyby si pánové Rothschild, Fulchiron a Decazes v Paříži, Samuel Jones Loyd, Baring a lord Westminster v Londýně přečetli toto vylíčení útrap „bohatých", jak by jim muselo být vestfálského Berana líto!

„*Dokazujeme-li* však" (jak se stalo výše), „že tlak našich podmínek" (zejména atmosférický tlak 15 liber na jeden čtvereční coul) „spočívá i na bohatém, i když ne tak citelně jako na chudém, vyplyne při tom to, co vůbec vyplývá z vylíčení naší situace a poměrů: poučení pro každého, kdo poučení hledá." (Skoro to vypadá, že při mode composé pravého socialismu „vyplývá" ještě méně než při mode simple.) „Nespokojenost bohatých *ovšem* nepovede k převratu

ve prospěch proletariátu, k tomu je zapotřebí silnějších hnacích per" (**zvláště** *spisovatelských* per); „*také* se to nedá odbýt slovy: ‚V náruč spějte, milióny, **polibek**, v němž celý svět'[211], *ale* stejně málo platné je, mořit se se **záplatováním a s drobnými** utišujícími prostředky" (dejme tomu s pokusy nastolit smír v **shora vylíčené** nešťastné domácnosti) „a úplně pro to zapomínat na věci velké, **na skutečné reformy**" (třeba na rozvod).

Srovnáme-li shora uvedené „ovšem" s následujícím „také" a „ale stejně málo", dostaneme „ovšem" politováníhodný příklad zmatku, který ve Vestfálcově hlavě způsobil přechod od jednoduchého pravého socialismu k složenému: „také" se naše lítost nezmenší, když si na další stránce (413) přečteme, že „v politicky vyspělých zemích... existuje *stav* bez jakýchkoli omezení"; „ale stejně málo" svědčí o historických znalostech vestfálského socialismu, praví-li se na téže stránce, že „*egoismus*... v nejskvělejším období revoluce, v období konventu, *byl nezřídka i trestán*" — patrně rákoskou. Nicméně „nemáme pražádný důvod očekávat od další činnosti ‚našeho Berana' něco lepšího, a proto se k němu asi tak hned nevrátíme".

Poohlédněme se raději, co dělá Býk. Toho času se zabývá „světovými událostmi"[212], na str. 424 (zářijové číslo z roku 1846) nadhazuje „samé nadhozeníhodné otázky" a střemhlav se vrhá do oné politiky, které podle časopisu „Charivari" dal pan Guizot přezdívku „velká politika". Také zde je očividný pokrok ve srovnání s dřívějším údobím jednoduchého socialismu. Několik ukázek:

Do Vestfálska pronikly pověsti, že finanční nesnáze, jež dolehly na pruskou vládu, mohou ji velmi snadno přimět k tomu, aby oktrojovala konstituci. Zároveň píší noviny o peněžní tísni na berlínské burse. Náš vestfálský tažný býk, který není právě silný v politické ekonomii, si plete tout bonnement* peněžní nesnáze berlínské *vlády* s naprosto odlišnými peněžními potížemi berlínských *obchodníků* a rozvíjí tuto hlubokomyslnou hypothesu:

„...možná, že budou ještě letos provinční stavovské sněmy svolány jako říšský stavovský sněm. *Neboť* peněžní tíseň stále ještě trvá a banka ji zřejmě není s to odstranit. *Ba*, může se *dokonce* stát, že budou nedostatkem peněz vážně ohroženy už započaté i projektované stavby železnic, *v kterémžto případě* by *pak*

* — prostoduše. *(Pozn. red.)*

stát *snadno*" (o, sancta simplicitas!*) „mohl převzít stavbu jednotlivých tratí" (nesmírně bystré), „což zase není možné bez půjčky."

Tato poslední slova jsou hluboce pravdivá. V prostoduchém Vestfálsku si lidé stále ještě myslí, že žijí pod patriarchální vládou. Dokonce i náš extrémní socialista v mode composé věří, že pruská vláda je natolik naivní, že dá ústavu jen proto, aby zahraniční půjčkou pomohla z úzkých berlínské burse — ó šťastná víro uhlířská!

Jemný čich našeho vestfálského tažného býka se však nejlépe uplatní v jeho glosách k zahraniční politice. Před několika měsíci vyslídil mode composé pravého socialismu tyto nové pařížské a londýnské tajnosti, jež tu pro obveselení čtenářů uvádíme:

Zářijové číslo.

„*Francie.* — Vláda vyšla vítězně z volebního boje, jak se ani jinak nedalo čekat" (cožpak snad nějaký Vestfálec čekal někdy něco „jiného" než to, co se „dalo čekat"?). „Nechť se třeba nasazují všechny páky korupce, nechť se využívá henryovského atentátu... zkrátka, *stará* oposice (Thiers, Barrot) utrpěla významnou porážku. *Avšak* ani pan Guizot nebude už moci nadále počítat s tak kompaktní konservativní stranou, hlasující quand même** pro ministerstvo; *neboť* i konservativní strana se rozpadla na dvě části, na conservateurs bornés*** s novinami „Débats" a „Époque" a na conservateurs progressifs†, jejichž orgánem je „Presse". (Býk zapomíná, že pan Guizot osobně *poprvé* použil fráze o pokrokovém konservatismu v projevu k voličům v Lisieux.)[213] „*Vůbec*" (zde opět, „jak se ani jinak nedalo čekat", začíná podivná nesouvislost, které jsme si všimli už předtím u Berana), „ustoupí asi poněkud do pozadí abstraktně politické stranické otázky, které se točily jen kolem toho, má-li být ministrem Thiers nebo Guizot" (tomu se ve Vestfálsku říká „abstraktně politické stranické otázky", a pořád se tam jestě věří, že se ve Francii všechno „točilo *jen kolem toho*"!) „Ekonomové jako Blanqui... byli zvoleni do parlamentu a s nimi tam asi přijdou na pořad" (pro poučení Vestfálců) „také národohospodářské otázky" (jaké asi mohou mít ve Vestfálsku představy o „otázkách", které „tam" byly „na pořadu" dosud!). (Str. 426, 427.)

Otázka: Proč anglická aristokracie trvá na tělesných trestech pro vojáky? Odpověď:

„Budou-li zrušeny tělesné tresty, musí se zavést nový systém odvodů,

* — ó, svatá prostoto! *(Pozn. red.)*
** — v každém případě. *(Pozn. red.)*
*** — omezení konservativci. *(Pozn. red.)*
† — pokrokoví konservativci. *(Pozn. red.)*

a *budou-li lepší vojáci, bude třeba také lepších důstojníků* (!!), kteří budou dosahovat svého postavení zásluhami a nikoli za peníze anebo z protekce. *Právě proto* je aristokracie proti ‚zrušení tělesných trestů', neboť by tím ztratila další baštu, zaopatření pro své ‚mladší syny'. Avšak střední třída tu jde krok za krokem za svým prospěchem a i tady nakonec zvítězí."

(Pěkné báchorky! Válečná tažení Angličanů v Indii, v Afganistanu atd. dokazují, že prozatím nepotřebují žádné „lepší důstojníky" a že anglická střední třída netouží ani po lepších důstojnících, ani po lepších vojácích, ani po jiném odvodním systému, ani jí nijak zvlášť nezáleží na odstranění biče. Ale „Dampfboot" od jisté doby větří v Anglii stále jen boj střední třídy a aristokracie.) (Str. 428.)

Říjnové číslo.

Francie. — „Pan Thiers ztratil svůj dlouholetý orgán, ‚Constitutionnel'; koupil jej jeden konservativní poslanec a převádí jej teď pomalu a nepozorovatelně" („pozorovatelně" ovšem jen pro mode composé pravého socialismu) „do konservativního tábora. Pan Thiers, který už dříve hrozil, že dojde-li mu trpělivost, chopí se opět svého starého pera v ‚Nationalu', prý teď opravdu ‚National' koupil."

(Bohužel byl „National 1830" docela jiný, konstituční a orleanistický „National" než republikánský „National 1834", jejž pan Thiers léta páně 1846 „prý opravdu koupil". Ostatně „Dampfbootu" provedli neodpovědnou klukovinu. Nějaký nesvědomitý ničema a nepřítel dobré věci podstrčil redaktorovi několik čísel listu „Corsaire-Satan".[214] „Dampfboot" teď otiskuje bona fide* klepy tohoto pro vestfálského čtenáře rozhodně ne dosti morálního listu jako věštby. Cožpak mohl „Dampfboot" pochybovat o tom, že „Corsaire-Satan" má přinejmenším stejnou mravní hodnotu a je si stejně vědom vznešeného poslání tisku jako on sám?)

„Zda tento krok pana Thierse znamená jeho přechod k republikánům, to se ještě ukáže."

Ctný Cherusku, toto „zda" jsi nevzal z „Corsaira"; cela sent la forêt teutoburgienne d'une lieue!** — Zato se však dává „Corsairem", který hájí svobodu obchodu, svést k tomu, že agitaci

* — v dobré víře. *(Pozn. red.)*
** — to zavání na míli Teutoburským lesem. *(Pozn. red.)*

za libre échange* ve Francii přikládá úspěchy a význam, jaké zdaleka nemá.

„Naše předpovědi, že všechny průmyslové země budou muset jít touž cestou a dosáhnout téhož cíle jako Anglie... nejsou tedy zřejmě přece jen tak zcela nesprávné, neboť se nyní uskutečňují. A my, ‚nepraktičtí teoretikové' tedy zřejmě přece jen známe stejně dobře *skutečné poměry*" (hurá!) „a posuzujeme je lépe než ‚praktikové', kteří se tak rádi holedbají svými zkušenostmi, svými znalostmi praxe."

Nešťastní teutoburští „teoretikové"! Co vy „znáte"? Vždyť vy neznáte ani „skutečné poměry" „Corsaira-Satana"! (Tyto krásné věci naleznete na str. 479.)

Listopadové číslo.

Francie. — „Marně si učenci lámou hlavu nad tím, odkud se berou tyto tak časté povodně. Kdysi byly *na rozkaz Akademie* vykáceny šumící lesy na horách jakožto *příčina zla*, potom byly znovu vysázeny, ale na věci se nic nezměnilo." (Str. 522.)

„Marně" by si „učenci lámali hlavu nad tím", co je zde největší nesmysl: 1) věří-li Vestfálec, že ve Francii může Akademie vydávat rozkazy a dát vykácet lesy; 2) věří-li, že lesy byly vykáceny kvůli povodním, a ne pro dřevo a zisk; 3) věří-li, že si učenci marně lámou hlavu nad příčinou těchto povodní; 4) věří-li, že byly někdy za příčinu povodní považovány *lesy*, když každé dítě ve Francii ví, že příčinou povodní je právě *vykácení lesů*; 5) věří-li, že se ve Francii lesy znovu vysazují, zatímco se nikde tolik nežehrá na zanedbávání a na stále větší drancování lesů, které nedbá na jejich reprodukci (srovnej kromě odborných časopisů i „Réforme", „National", „Démocratie pacifique" a jiné opoziční listy z října a listopadu 1846). Vestfálský Býk má smůlu, ať sáhne, na co sáhne. Jde-li za hlasem „Corsaira-Satana", zamotává se; jde-li za hlasem svého vlastního génia, zamotává se také.

Jak jsme viděli, vykonal pravý socialismus na svém vyšším stupni veliké činy v oblasti vysoké politiky. Jaký bystrozrak, jaká kombinační schopnost ve srovnání s dřívějšími zprávami o „světových událostech"! Jaká zevrubná znalost „skutečných poměrů"! Nejdůležitější z těchto „skutečných poměrů" je pak pro „Dampf-

* — svobodný obchod. *(Pozn. red.)*

boot" postavení královských pruských důstojníků. Poručík Anneke, bez kterého se od jisté doby německý periodický tisk nemůže obejít, veledůležitá diskuse v bielefeldském museu o nošení kordu, projednávání takových přestupků čestným soudem atd. tvoří hlavní náplň říjnového a listopadového čísla. Rovněž se tu dovídáme leccos zajímavého o neuskutečněném vydávání „Deutsche Zeitung", o francouzském království žebráků, jež zaniklo v XVII. století a jež nám vylíčil Monteil, a o jiných stejně „skutečných" poměrech. Mezi tím se tu a tam mihne znaménko pro násobení[215], které ještě representuje v plné kráse mode simple pravého socialismu a všechna svoje hesla chrlí s naprostou bezelstností: německá teorie a francouzská praxe se musí spojit, komunismus se musí uskutečnit proto, *aby* se mohl uskutečnit humanismus (str. 455—458) atd. Čas od času uklouznou podobné ohlasy minulosti samému Beranovi nebo Býkovi, aniž to však v nejmenším naruší božskou harmonii „skutečných poměrů".

Opusťme však nyní jádro vestfálské armády a sledujme pohyby jednoho z detašovaných oddílů, který se usadil v požehnaném Wuppertalu pod spodničkou korpulentní Nemesis[216]. Již delší dobu nastavoval veřejnosti jakýsi pan Fr. Schnaake v roli *Persea* gorgonský štít[217] „Zrcadla společnosti" [„Gesellschaftsspiegel"], a to s takovým úspěchem, že nejen čtenářstvo usnulo nad tímto časopisem, nýbrž zesnul i sám „Gesellschaftsspiegel" u čtenářstva. Náš Perseus je však povedený šibal. Když dosáhl tohoto záviděníhodného výsledku, oznamuje (na poslední stránce posledního čísla): 1) že „Gesellschaftsspiegel" usnul na věky a 2) že je záhodno odebírat jej napříště *poštou*, aby se odběratelé vyvarovali zpožďování a s tím, opraviv ještě své poslední tiskové chyby, odchází z jeviště.

Už toto přihlédnutí ke „skutečným poměrům" svědčí o tom, že i zde máme co činit s mode composé pravého socialismu. Přesto je podstatný rozdíl mezi Beranem a Býkem na jedné straně a naším Perseem na straně druhé. Nutno Beranovi i Býkovi po právu přiznat, že zůstávají „skutečným poměrům", totiž poměrům ve Vestfálsku a vůbec v Německu, co možná věrni. Důkazem budiž shora uvedená plačtivá scéna Beranova, důkazem buďtež Býkovy procítěné obrázky z německého politického života, které jsme mu-

seli přeskočit. Při přechodu na nové stanovisko vzali si s sebou z mode simple prosté, nepřikrášlené maloměšťáctví, německou realitu; uplatňování člověka, německé teorie atd., přenechávají všelijakým znaménkům pro násobení a jiným hvězdám druhé velikosti. S časopisem „Gesellschaftsspiegel" je tomu právě naopak. Zde se vojevůdce Perseus co možná oprošťuje od maloměšťácké reality, ponechává ji na pospas své družiny a věren mythu vzlétá vysoko do oblak německé teorie. Může si dovolit jistou nevážnost ke „skutečným poměrům" tím spíše, že stojí na mnohem vyhraněnějším stanovisku. Representují-li souhvězdí přímo vestfálská mode composé, pak Perseus představuje tout ce qu'il y a de plus composé en Allemagne*. Při svém navýsost smělém ideologickém letu stojí však pořád na „hmotné základně" a tento bezpečný podstavec mu dodává takové chrabrosti v boji, že na ni budou ještě dlouhá léta pamatovat pánové Gutzkow, Steinmann, Opitz a jiné veličiny. „Hmotná základna" našeho Persea spočívá pak hlavně v tomto[218]:

1) „Jen tehdy, odstraní-li se *hmotná základna* naší společnosti, soukromý zisk, změní se i člověk" (čís. X, str. 53).

Kdyby byl mode simple, který tak často vyslovoval tuto prastarou myšlenku, věděl jen to, že soukromý zisk je hmotnou základnou naší společnosti, stal by se z něho mode composé a mohl by pokračovat pod záštitou našeho Persea, vést poklidný a pokorný život ve vší počestnosti a bázni boží. Takto však sám neměl hmotnou základnu a vyplnilo se na něm, co stojí psáno v proroku Goethovi:

Jestliže nemá *zadnici*,
na čem má urozenost sedět?[219]

Do jaké míry je tato základna, totiž soukromý zisk, „hmotná", je patrno mimo jiné z těchto slov:

„Egoismus, soukromý zisk" (to je tedy totéž, a „egoismus" je pak také „*hmotná* základna") „rozvrací svět svou zásadou: Každý pro sebe" atd. (str. 53).

Tedy „*hmotná* základna", která „rozkládá" nikoli „hmotnými" fakty, nýbrž ideálními „zásadami". — Bída je jak známo (a komu to snad ještě známo není, tomu to Perseus na uvedeném už místě sám vyloží) také jedna ze stránek „naší společnosti".

* — všechno, co je v Německu nejsloženější. *(Pozn. red.)*

Avšak, jak se dovídáme, nikoli „hmotná základna, soukromý zisk", nýbrž au contraire*

„*transcendence* uvrhla lidstvo do bídy" (str. 54 — všechny tři citáty z téhož článku).

Kéž by „transcendence" co nejrychleji vysvobodila ubohého Persea „z bídy, do níž" ho „uvrhla" „hmotná základna"!

2) „Skutečnou masu neuvádí do pohybu idea, nýbrž ‚správně pochopený zájem'... V sociální revoluci... vystupuje proti egoismu konservativní strany *ušlechtilejší* egoismus lidu, který potřebuje spasit(!!)" (lid, „který potřebuje spasit", dělá revoluci!)... „lid bojuje právě za svůj ‚správně pochopený zájem' proti výlučnému, hrubému zájmu soukromníků, podpírán a nesen *mravní* silou a neúnavným zápalem" (čís. XII, str. 86).

„Správně pochopený zájem" našeho Persea, „který potřebuje spasit" a který je bezpochyby „podpírán a nesen mravní silou a neúnavným zápalem", by byl v tom, kdyby proti „egoismu konservativní strany postavil ušlechtilejší egoismus" mlčení; neboť „neuvádí do pohybu" ani jedinou ideu, aby zároveň nekompromitoval mode composé pravého socialismu.

3) „Chudoba je důsledek vlastnictví, které je vlastnictvím soukromým a je svou povahou výlučné!!" (XII, 79).

4) „*Jaká* sdružení se tu *míní, nelze zjistit: míní-li však* autor egoistická sdružení kapitalistů, *pak* tedy zapomněl na významná sdružení řemeslníků proti libovůli zaměstnavatelů"!! (XII, 80).

Perseus je šťastnější. Jaký nesmysl chtěl provést, „nelze zjistit, mínil-li" však provést jen nesmysl stylistický, pak rozhodně „nezapomněl" na neméně „důležitý" nesmysl logický. Když už se mluví o sdružení, připomeňme ještě, že se nám na str. 84 dostává poučení o „sdruženích ve *vlastním slova smyslu*, která pozvedají sebevědomí proletáře a vytvářejí energickou(!) proletářskou(!!) spojenou(!!!) oposici proti existujícím poměrům".

Zmínili jsme se už dříve, když jsme mluvili o panu Grünovi, že praví socialisté mají ve zvyku osvojovat si nepochopené myšlenky tím způsobem, že se naučí nazpaměť jednotlivým větám a heslům[220]. Mode composé se liší od mode simple jen velkým množstvím takových nestrávených soust, které se k němu dostaly všelijakými cestič-

* — naopak. *(Pozn. red.)*

kami a které proto nahonem spolykal, a strašlivým ujímáním, které z toho měl. Viděli jsme, jak „skutečné poměry", „ekonomické otázky" působí Vestfálcům při každém slově říhání, jak „hmotná základna", „správně pochopený zájem", „proletářská oposice" souží neohroženého Persea. Tento druhý chvastoun, rytíř ze Zrcadla, si kromě toho ještě přivlastnil „feudalismus peněz" a libovolně ho používá, ačkoli by udělal lépe, kdyby jej ponechal jeho autorovi Fourierovi. Představuje si pod tímto termínem tak málo, že v čís. XII, str. 78 tvrdí, že tento feudalismus „vytváří místo feudální aristokracie majetkovou aristokracii", z čehož tedy plyne, 1) že „feudalismus peněz", tj. „majetková aristokracie", „vytváří" *sám sebe* a 2) že „feudální aristokracie" nebyla „majetkovou aristokracií". Hned nato tvrdí (str. 79), že „feudalismus *peněz*" (tj. feudalismus bankéřů, jehož vasaly jsou *drobní kapitalisté* a *průmyslníci*, chceme-li zachovat souvislost) a feudalismus „průmyslu" (jehož vasaly jsou *proletáři*) jsou „*jedno a totéž*".

K „hmotné základně" se nenuceně pojí ještě toto zbožné přání chvástavého rytíře ze Zrcadla, připomínající radostnou naději Vestfálců, že se ve francouzské poslanecké sněmovně bude přednášet pro jejich poučení, tj. pro poučení Teutoburků, politická ekonomie.

„Musíme jen poznamenat, že jsme se doposud z čísel (newyorského) ‚Volkstribuna', které jsme dostali, nedověděli ještě téměř nic... o americkém *obchodu* a *průmyslu*... Nedostatek *poučných* zpráv o průmyslových a národohospodářských poměrech v Americe, z nichž *přece*" (že by?) „vždycky vychází sociální reforma" atd. (X, str. 56).

„Volkstribun", noviny, které chtějí dělat v Americe jen populární propagandu, jsou tedy peskovány ne za to, že to dělají špatně, ale za to, že nezásobují „Gesellschaftsspiegel" „poučnými zprávami" o věcech, s nimiž nemá „Volkstribun" tak, jak se to tu na něm žádá, ani za mák společného. Od chvíle, kdy Perseus objevil „hmotnou základnu", se kterou si neví rady, dožaduje se od každého, aby ho o tom poučil.

Kromě toho nám Perseus ještě vypravuje o tom, že konkurence ruinuje drobnou střední třídu, že

„přepych v odívání... v důsledku *těžkých* látek... je velkou přítěží" (XII,

str. 83. — Perseus se patrně domnívá, že atlasové šaty váží právě tolik jako brnění) a jiné úvahy podobného druhu.

A aby čtenář už vůbec nebyl na pochybách, co je „hmotnou základnou" představ našeho Persea, praví se v čís. X na str. 53:

„Pan Gutzkow by udělal dobře, kdyby se už jednou obeznámil s *německou* vědou o společnosti, aby ho nemátly vzpomínky na *vykřičený francouzský* komunismus, na Babeufa, Cabeta...",

a na str. 52:

„*německý* komunismus chce vypodobnit takovou společnost, v níž budou *práce* a *požitek totožné* a nebudou už od sebe odděleny *vnější odměnou*".

Viděli jsme už, jak vypadá „německá věda o společnosti" i sama „vypodobňovaná" společnost, a octli jsme se přitom ne zrovna v nejlepší společnosti.

Co se týče kumpánů chvástavého rytíře ze Zrcadla, ti „vypodobňují" neobyčejně nudnou „společnost". Svého času si vzali do hlavy, že si budou hrát na Prozřetelnost německého měšťénína a venkovana. Bez vědomí a vůle „Gesellschaftsspiegel" nespadl ani jeden pokryvač se střechy a ani jedno dítko do vody. Na štěstí pro „Dorfzeitung" [„Vesnické noviny"], pro něž začínala být tato konkurence nebezpečná, vzdalo se zrcadlové bratrstvo brzy této únavné činnosti: jeden po druhém usnul vysílením. Marně zkoušel Perseus všechny možné prostředky, aby je vyburcoval, aby vlil časopisu novou krev do žil; účinek gorgonského štítu, který proměňuje v kámen, se projevil i na jeho spolupracovnících: nakonec zůstal náš Perseus se svým štítem a se svou „hmotnou základnou" sám, „uprostřed mrtvol jediné bušící srdce"[221]; nemožná postava korpulentní Nemesis se rozvalila v sutiny a „Gesellschaftsspiegel" skončil svou pozemskou pouť.

Pokoj popeli jeho! A my se zatím otočme a vyhlédněme si na severní polokouli někde poblíž jinou, jasnější hvězdu. Se zářícím průvodem svítí nám vstříc Ursa Major, *Velký medvěd* neboli medvědí major Püttmann, zvaný též Sedmihvězdí, neboť ustavičně vystupuje jako sedmijediný, aby zaplnil potřebných dvacet archů[222]. Je to čacký rek! Omrzelo ho stát věčně na mapě oblohy na čtyřech, a tak se konečně postavil na zadní, vyzbrojiv se, jak zákon káže: Nuž odějte se stejnokrojem charakteru a opásejte se šerpou pře-

svědčení, připevněte si na ramena epolety nabubřelosti, a na hlavu si nasaďte třírohý klobouk nadšení a svou mužnou hruď ozdobte řádem obětavosti třetí třídy: opásejte se kordíkem nenávisti k tyranům a obujte si boty co nejlacinější propagandy! Takto vyšňořen vystupuje náš major před svůj oddíl, tasí kord, velí: pozor! a pak pronáší tuto řeč:

Vojáci! Tamhle z toho vysokého nakladatelského okna hledí na vás čtyřicet louisdorů! Rozhlédněte se, hrdinní obránci „totální společenské reformy", vidíte to slunce? To je slunce od Slavkova, jež nám zvěstuje vítězství, vojáci!

„Neohroženost a odvahu vytrvat až do konce nám dává vědomí, že bojujeme *jen* za *ubohé* a *zavržené*, za *podvedené* a *zoufajícl*. Není to nic *polovičatého*, co hájíme, není to nic *nejasného*" (spíše cosi totálně zmateného), „co chceme; a proto jsme odhodlaní a zůstáváme všemu navzdory navždy věrni *lidu*, *utlačenému lidu!*" („Rheinische Jahrbücher", sv. II, předmluva.)

Na rámě zbraň! — Pozor! — K poctě zbraň! Ať žije nový společenský řád, který jsme vylepšili podle Babeufa a podali v 63 článcích polního řádu!

„Konec konců je ovšem jedno, přijde-li to všechno tak, jak jsme navrhli, bude to však jiné, než si to představuje nepřítel, jiné, než to bylo dosud! Všechny hanebné instituce, které byly po staletí ničemně vytvářeny ke zkáze národů i lidí, zaniknou!" („Rheinische Jahrbücher", II, str. 240.)

Setsakrakrucinál! — Pozor! — Na ruku zbraň! Vlevo vbok! K noze zbraň! Pohov! Rozchod! — Jenomže Medvěd je od přírody zvíře ryze germánské. Když touto řečí vyvolal všeobecné hromové hurá a vykonal tak jeden z nejchrabřejších činů našeho století, uvelebí se pěkně za pecí a popustí uzdu svému měkkému, útlocitnému srdci v dlouhé, tklivé elegii o „pokrytectví" („Rheinische Jahrbücher", II, str. 129—149). V naší prohnilé době, skrz naskrz prožrané červotočinou sobectví, jsou bohužel! individua, v jejichž hrudi nebuší horoucí srdce, v jejichž oku se nikdy nezaleskne slza soucitu, jejichž pustou lbí nikdy nešlehl burácivý blesk planoucího nadšení pro lidstvo: čtenáři, potkáš-li takového člověka, ó, dej mu číst „Pokrytectví" Velkého medvěda, a on bude lkát, lkát, lkát! Uvidí tu, jak je bědný, nuzný a nahý, neboť ať je theolog, právník, lékař, státník, kupec, prodavač košťat nebo uvaděč, pro každý stav

je tu zvlášť odhaleno jeho zvláštní pokrytectví. Uvidí tu, jak se pokrytectví zahnizďuje všude, kam se podíváš, a jak zejména „pokrytectví právníků" je „strašlivou kletbou". Nepřivede-li ho to k pokání a nápravě, nezaslouží si býti zrozenu ve století Velkého medvěda. Je vskutku třeba být poctivým, či jak říkají Angličané „nesofistikovaným"* *medvědem*, abys na každém kroku vyčenichal pokrytectví zlého světa. Ať se vrtne, kam vrtne, všude naráží Velký medvěd na pokrytectví. Vede se mu jako jeho předchůdci v „Lilině parku"[223]:

A jak tu stojím, nedutám,
vtom z dálky slyším štěbetání,
zřím blyskotání, třepotání,
a tak se otočím
a zabručím
a zpátky kousek utíkám.
Pak rozhlédnu se, poskočím
a zabručím
a znovu běžím bůhví kam,
nakonec zas se otočím.

Nu ovšem, neboť kam by mohl utéci před pokrytectvím v naší skrz naskrz zkažené společnosti? Ale je to smutné!

„Každý smí být medisantní, suffisantní, perfidní a maliciosní a cokoli jiného, neboť byla nalezena *náležitá* forma" (str. 145).

Je to vskutku k zoufání, zvláště když je někdo Ursa Major!

A „žel bohu! i *rodina* se poskvrnila lží... a vlákno lži ji celou opřádá a přechází z jednoho člena rodiny na druhého".

Běda, třikrát běda otcům rodin v německé vlasti!

Zuřivost náhlá prudce se v něm vrší
a duch mu z nozder mocným proudem srší,
to skrytá divokost se dere ven...

a Ursa Major se opět staví na zadní tlapy:

„Budiž prokleto sobectví! Jak hrůzně se vznášíš nad hlavami lidí! Se svými černými křídly... se svým pronikavým krákoráním... Budiž prokleto sobectví!... Milióny a milióny ubohých rabů... plačících a vzlykajících, naříkajících a bědujících. Budiž prokleto sobectví!... Budiž prokleto sobectví!... Smečka kněží

* — unsophisticated — nefalšovaný i omezený. *(Pozn. čes. red.)*

Baalových... morový dech... Budiž prokleto sobectví!... Nestvůra sobectví..." (str. 146—148).

Já vzpínám svoji šíji štětinatou,
jež nepřivykla otročení.
A každý stromeček tu našňořený
se posmívá mi. A tak prchám zas
z těch trávníků koketně přistřihaných;
nos dlouhý na mne dělá zimostráz
. . . . . .
Já plahočím se, a když nemám sil,
tu pod umělé lehnu vodopády,
válím se, pláču, až nemohu dál.
Leč ouvej! slyší nářky mé a žal
jen sádrové tu Oreády!

Největší „pokrytectví" celé této jeremiády je však v tom, že se toto miserere, slátané z plytkých literátských frází a románových reminiscencí, vydává za vylíčení „pokrytectví" v dnešní společnosti a že se tu Velký medvěd tváří, jako by v zájmu trpícího lidstva upadal v spravedlivé rozhořčení nad tímto strašákem do zelí.

Kdo se aspoň trochu vyzná na mapě hvězdné oblohy, ten ví, že tam Ursa Major vede důvěrný rozhovor s individuem velmi nudného zevnějšku, které vede na provaze několik chrtů a zove se *Bootes*. Tento rozhovor se reprodukuje na hvězdném nebi pravého socialismu na str. 241—256 časopisu „Rheinische Jahrbücher", sv. II. Úlohy Boota se ujímá týž pan Semmig, o jehož článku „Socialismus, komunismus, humanismus" jsme už mluvili. S tímto pánem se ocitáme v *saské skupině*, kde je nejzářivější hvězdou, pročež také napsal knížečku o „saských poměrech". Velký medvěd nad touto knížečkou na uvedeném místě zálibně bručí a s „náramným potěšením" odtud cituje celé stránky. Tyto citáty úplně stačí charakterisovat celou knížku, což je tím vítanější, že Bootovy spisy nejsou za hranicemi jeho vlasti k dostání.

Ačkoli v „saských poměrech" sestoupil Bootes z výšin své spekulace ke „skutečným poměrům", přece jen patří s celou svou saskou skupinou, stejně jako i Ursa Major, tělem i duší k mode simple pravého socialismu. Mode composé je vůbec representován pouze Vestfálci a zrcadlovým bratrstvem, jmenovitě Beranem, Býkem a Perseem. Saská skupina a všechny ostatní skupiny jsou proto jen

dalším rozvinutím už předtím charakterisovaného *jednoduchého* pravého socialismu.

Bootes, jako občan a jako spisovatel, který nám vylíčil, jak by měl vypadat vzorný německý konstituční stát, vypouští jednoho ze svých chrtů hlavně na *liberály*. Touto sršivou filipikou se nemusíme zabývat, neboť tu jde, stejně jako u všech podobných tirád pravých socialistů, jen o jalové *poněmčení* kritiky, kterou o témž předmětu podali francouzští socialisté. S Bootem se to má jako s kapitalisty: je majitelem — abychom užili jeho vlastních slov — „produktů, vyrobených dělníky" a jejich literárními representanty ve Francii, „v důsledku toho, že bez zásluhy, *slepě zdědil* cizí kapitál" („Rheinische Jahrbücher", II, str. 256). Dokonce jej ani neponěmčil, protože to už před ním udělali jiní (srovnej „Deutsches Bürgerbuch", „Rheinische Jahrbücher", I, atd.) Udělal jen to, že toto „slepé dědictví", dědictví bez zásluhy, rozhojnil o několik projevů nejen všeobecně německé, ale speciálně *saské* „zaslepenosti". Tak např. soudí (tamtéž, str. 243), že se liberálové vyslovují „pro veřejné soudní jednání proto, aby mohli v soudní síni přednášet svá řečnická cvičení"! Přes svou nakvašenost na buržoy, kapitalisty atd. nevidí Bootes v liberálech ani tak buržoy jako spíše jejich placené lokaje, *advokáty*.

Závěr bystrých výzkumů našeho Boota v oboru liberalismu je pozoruhodný. Ještě nikdy nevyslovil pravý socialismus svou reakční politickou tendenci s takovým odhodláním:

„Leč vy... proletáři,.. kteří jste se kdysi dali touto liberální buržoasií strhnout a svést k nepokojům (pamatujte na rok 1830), buďte opatrní! Nepodporujte ji v jejích snahách a bojích... nechte ji, ať dokončí boj sama. Do čeho... se pouští jen ve svém vlastním zájmu; hlavně se však *nikdy neúčastněte politických revolucí*, neboť ty osnuje vždy nějaká nespokojená menšina, která chce z touhy po moci svrhnout vládu a sama se jí zmocnit!" (Str. 245, 246.)

Bootes má všechny důvody dělat si nárok na vděčnost královské saské vlády — řád routové koruny[224] je to nejmenší, čím se mu může odvděčit. Kdyby se dalo očekávat, že německý proletariát uposlechne jeho rady, pak by byla existence feudálně-maloměšťácko-selsko-byrokratického vzorného saského státu nadlouho zajištěna. Bootovi se zdá, že co je dobré pro Francii a Anglii, kde buržoasie

vládne, musí být dobré i pro Sasko, kde po vládě buržoasie není ještě ani vidu ani slechu. Ostatně že ani v Anglii a Francii nemůže proletariát zůstávat lhostejný k otázkám, které jsou ovšem zprvu jen v zájmu buržoasie nebo některé její frakce, o tom se může Bootes každodenně dočíst v tamějších proletářských novinách. V Anglii k takovým otázkám mimo jiné patří zrušení státní církve, tak zvaná equitable adjustement* státního dluhu, přímé daně, ve Francii zase rozšíření volebního práva na maloburžoasii, zrušení městského mýta atd.

Konec konců je celá ta saská „proslulá svobodomyslnost jen mýdlová bublina... slovíčkaření", ne proto, že se tím ničeho nedosáhne a že se tím buržoasie nedostane ani o krok kupředu, ale proto, že „vy", liberálové, „tímhle přece nemůžete od základu vyléčit nemocnou společnost" (str. 249). To nemohou, už proto ne, že ji vůbec nepokládají za nemocnou.

Ale dosti o tom. Na str. 248 vypouští Bootes druhého ekonomického chrta.

V Lipsku... „vznikly celé *nové* čtvrti" (Bootes si asi myslí, že „vznikají" také *staré* čtvrti). „Ale přitom se u bytů projevil tíživý nepoměr, ježto neexistují byty za nějakou (!) prostřednější cenu. Každý novostavebník zřizuje ve svém domě kvůli vysokému úroku"(! míní se patrně *vyšší nájemné*) „jen velké byty; už z nedostatku jiných bytů je mnohá rodina nucena najmout si větší byt, než potřebuje a než může platit. *Tak* se množí dluhy, exekuce, směnečné protesty apod.!" (Tento „!" zasluhuje další [!].) *„Zkrátka střední stav má být v pravém slova smyslu vytlačen."*

Možno se jen obdivovat, jak primitivně prostoduchý je tento ekonomický chrt! Bootes vidí, že drobná buržoasie vzdělaného města Lipska je ruinována způsobem pro nás nanejvýš zábavným. „Za dnešních dnů, kdy se stírají všechny rozdíly v lidském rodu" (str. 251), měl by tento jev potěšit i jeho; ale ne, naopak ho to rmoutí a nutí pátrat po příčinách. Tyto příčiny nachází — v škodolibosti stavebních spekulantů, kteří to zaonačují tak, aby se každý krejčovský nebo rukavičkářský kmotr nastěhoval do paláce, a platil horentní činži. Lipští „novostavebníci", jak nám Bootes v nanejvýš neohrabané a zmatené saštině — němčina to není — vykládá, jsou povzneseni nad veškeré zákony konkurence. Stavějí dražší byty, než

* — spravedlivá úprava. *(Pozn. red.)*

jejich zákazníci potřebují, neřídí se podle situace na trhu, nýbrž podle „vysokého úroku"; a zatímco všude jinde by to vedlo k tomu, že by své byty museli pronajímat pod cenou, v Lipsku se jim daří podřizovat trh svému vlastnímu bon plaisir* a donucovat nájemníky, aby se vysokým nájemným sami ruinovali! Bootes si plete komára se slonem, pokládá dočasný nepoměr mezi nabídkou a poptávkou na bytovém trhu za trvalý stav, ba dokonce za příčinu ruinování drobné buržoasie. Ale takovou prostoduchost lze saskému socialismu odpustit, vždyť přece „koná dílo hodné Člověka, za něž ‚mu' budou Lidé blahořečit" (str. 242).

Víme už, že pravý socialismus je velký hypochondr. Přesto jsme se kochali nadějí, že Bootes, který v 1. ročníku „Rheinische Jahrbücher" osvědčil takovou roztomilou smělost úsudku, nebude trpět touto chorobou. Ale kdepak! Bootes vypouští na str. 252, 253 tohoto kňučícího chrta a uvádí tím Ursu Majora do extase:

„Drážďanská pouť... lidová veselice, a sotva vkročíme na louku, už nám kvílejí vstříc kolovrátky slepců, jež konstituce nemůže nasytit... už nás znechucuje dryáčnictví ‚umělců', kteří si tu vykloubují údy pro obveselení společnosti, jejíž pořádek je sám pitvorně a odporně vykloubený."

(Když se akrobat postaví na hlavu, symbolisuje to Bootovi dnešní zvrácený svět; mystický smysl veletoče je bankrot; tajemství tance mezi vejci je kariéra vpravdě socialistického spisovatele, který přes všechna „vykloubení" občas uklouzne a zaneřádí si žloutkem celou „hmotnou základnu"; flašinet znamená konstituci, která nesytí, frkačka tiskovou svobodu, která nesytí, vetešníkova bouda pravý socialismus, který rovněž nesytí. Pohroužen do této symboliky, bloumá Bootes vzdychaje tlačenicí a tu dospívá k témuž hrdému pocitu, k němuž předtím dospěl už Perseus, že je „uprostřed nestvůr jediné bušící srdce".)

„A tam pod stany provádějí hampejzníci... své mrzké řemeslo" (o tom následuje dlouhá tiráda)... „prostituce, obludo s morovým dechem, tys posledním plodem naší dnešní společnosti" (ne vždycky *posledním*, dodatečně může ještě přijít nemanželské dítě)... „Mohl bych vyprávět příběhy, jak děvče u nohou cizího muže"... (pak následuje příběh)... „mohl bych vyprávět příběhy, ale ne, raději ne" (právě je totiž už vyprávěl)... „Ne, obviňujte nikoli *je*, ubohé oběti

* — libovůli. *(Pozn. red.)*

bídy a svodu, ale *je* vlečte před soudnou stolici: drzé kuplíře... ne, ne, ani ty ne! Vždyť nedělají nic jiného, než co dělají ostatní, kšeftují, kde kšeftují všichni" atd.

Tím pravý socialismus svalil všechnu vinu ze všech jednotlivců a přesunul ji na nedotknutelnou „společnost". Così fan tutti[225] — jde konec konců jen o to, s nikým si to nerozházet. Nejcharakterističtější stránku prostituce, že je to totiž nejhmatatelnější, přímo na tělo jdoucí vykořisťování proletariátu buržoasií, kde „činorodá bolest srdce" ze str. 253 se svými řiďoučkými morálními chlebovými polívčičkami bankrotuje a kde začíná vášeň, pomstychtivá třídní nenávist, tuto stránku pravý socialismus nezná. V prostitutkách oplakává naopak ztracené hokynářky a paní mistrové, v nichž teď už nemůže obdivovat „veledílo stvoření", „květné kalichy, provoněné nejsvětějšími a nejsladšími city". Pauvre petit bonhomme!*

Výkvětem saského socialismu je malý týdeníček, nazvaný: „Veilchen [„Fialky"]. Listy pro *nevinnou* moderní kritiku"[226], redigované a vydávané G. Schlüsselem v Budyšíně. „Fialky" jsou tedy vlastně petrklíče**. Jeden lipský dopisovatel, který také patří do této společnosti, ohlašuje v „Trier'sche Zeitung"[227] (12. ledna t. r.) tyto něžné kvítky takto:

„Ve ‚Veilchen' můžeme pozdravit další pokrok, další rozkvět saské krásné literatury; přestože je to časopis mladý, horlivě se snaží prostředkovat mezi starou saskou politickou polovičatostí a sociální teorií přítomnosti."

„Stará saská polovičatost" není těmto zarytým Sasům ještě dost polovičatá, a tak ji musí ještě jednou rozpůlit tím, že „prostředkují". Dokonale „nevinné"!

Dostala se nám do rukou jen jediná z těchto fialek; ale

Schoulena skromně, beze jména
fialka byla to *milá*[228].

Přítel Bootes klade v tomto čísle — prvním z roku 1847 — několik zdobných veršíků jako hold k nohám „nevinných moderních" dam. Praví se tu mimo jiné:

I *něžná* ženská *srdce zdobí*
trn nenávisti k tyranům —

* Ubohý prosťáček! *(Pozn. red.)*
** Slovní hříčka: „Schlüsselblumen" — Schlüsselovy květiny i petrklíče. *(Pozn. red.)*

příměr, jehož smělost mezitím snad „ozdobila" „něžné srdce" našeho Boota „trnem" výčitky svědomí.

Žhnou nejen *lásky žertováním* —

cožpak je Bootes, který „by sice *mohl* vyprávět různé příběhy", ale „*nechce*" je vyprávět, protože už je *vyprávěl*, který nemluví o žádném jiném „trnu" než o „trnu nenávisti k tyranům", cožpak může tento slušný, vzdělaný muž skutečně dokázat, aby „krásné líce" žen a dívek *žhnuly* dvojsmyslným „lásky žertováním"?

Žhnou nejen lásky žertováním,
leč hněvem svobodmilovným
též jasně planou krásné líce
jak růží vzkvetlých na tisíce.

Žár „svobodmilovného hněvu" lze ovšem snadno rozeznat pro cudnější, mravnější, „jasnější" barvu od temnějšího žáru „lásky žertování", zejména takovému muži, jako je Bootes, který dovede rozeznat „trn nenávisti k tyranům" od všech ostatních „trnů".

„Veilchen" nám dávají hned příležitost, abychom se seznámili s jednou z oněch krasavic, jejichž „něžná srdce zdobí trn nenávisti k tyranům" a jejichž „krásné líce planou hněvem svobodmilovným". *Andromeda* hvězdné oblohy pravého socialismu (slečna Louisa Ottová), spoutaná moderní žena, přikovaná ke skále protipřirozených poměrů, bičovaná burácejícím příbojem zastaralých předsudků, podává totiž „nevinnou moderní kritiku" poetických děl Alfreda Meissnera. Je to zvláštní, ale rozkošná podívaná, jak zde s něžnou stydlivostí německé panny zápasí překypující nadšení, nadšení pro „krále básníků", který rozechvívá nejhlubší struny ženského srdce a vyluzuje z nich tóny obdivu, jež nemají daleko k hlubším a něžnějším citům, tóny, jež jsou ve své nevinné upřímnosti nejkrásnější odměnou pěvcovou. Slyšme tato lichotivá vyznání v celé jejich naivní bezprostřednosti panenské duše, jíž ještě mnoho v tomto zlém světě zůstalo nejasné. Slyšme a nezapomínejme, že čistému vše čisté:

Ba, „hlubokou vroucnost, která dýše z Meissnerových básní, lze jen procítit, ale nelze z ní skládat účty těm, kdož jí nejsou schopni. Tyto písně jsou zlatým odleskem horoucích plamenů, jež básník zažíhá v oběť na oltáři svobody ve svatyni svého srdce, odleskem, při jehož záři vzpomínáme Schillerových slov, že

potomstvo přeskočí básníka, který nebyl *víc* než jeho dílo — vyciťujeme, že tento básník *sám* je ještě *víc* než jeho krásné písně" (určitě, slečno Andromedo, určitě), „že je v něm něco *nevyslovitelného*, něco *‚nade všechno zdání'*, jak praví Hamlet".[229] (Ty anděli, jaké máš tušení![230]) „Toto *něco*, co tak mnohým novým básníkům svobody chybí, např. zcela Hoffmannovi von Fallersleben a Prutzovi" (že by tomu opravdu tak bylo?), „částečně i Herweghovi a Freiligrathovi, toto *něco* — snad je to génius".

Možná, že je to „*trn*" Bootův, krásná slečno!

„Kritika má ovšem své povinnosti," praví se v témž článku, „avšak vůči takovému básníkovi mi připadá velmi *toporná!*"

Jak panenské! Nu ovšem, mladá, čistá dívčí duše si musí „připadat velmi toporná" vůči básníkovi, který má tak podivuhodné „něco".

„Čteme stále dál a dál, až k posledním veršům, které bychom si měli všichni pevně vtisknout v paměť:

Konečně přece přijde...
ten den...
kdy ruku v ruce národy spolu usednou,
jak *dítka* v svatostánku přírody
a zase kalich, kalich *lásky* pozvednou
na hodech *lásky* mezi národy."

A zde upadá slečna Andromeda ve významné mlčení, „jako dítko, ruku v ruce". Nebudeme ji rušit.

Po tom všem naši čtenáři patrně zatouží poznat „krále básníků" *Alfreda Meissnera* a jeho „něco". Je to *Orión* hvězdné oblohy pravého socialismu a svému postavení skutečně nedělá hanbu. Opásán blýskavým mečem poesie, zahalen „v plášť svého žalu" (str. 67 a 260 „Básní" A. Meissnera, 2. vydání, Lipsko 1846), mává v mocné pěsti kyjem nesrozumitelnosti, jímž vítězně drtí všechny odpůrce dobré věci. V patách za ním jde *Malý pes*, jakýsi *Moritz Hartmann*, který rovněž ku prospěchu dobré věci vydává energické ňafání pod názvem „Kalich a meč" (Lipsko 1845). Abychom mluvili pozemsky, dostáváme se s těmito hrdiny do kraje, který už delší dobu dodával pravému socialismu četné a zdatné rekruty, totiž do *českých lesů*.

Prvním pravým socialistou v českých lesích byl jak známo Karel Moor. Tomu se nepodařilo dokončit dílo obrody; zůstal svou dobou nepochopen a sám se vydal spravedlnosti. Orion-Meissner

vzal tedy na sebe úkol kráčet ve stopách tohoto ušlechtilého muže a dovést alespoň v duchu jeho vznešené dílo blíže k cíli. Jemu, *Karlu Moorovi Druhému*, stojí přitom po boku jako poctivec *Schweizer* zmíněný Moritz Hartmann, Canis minor*, který v elegických verších opěvá boha, krále a vlast a zejména prolévá slzy vděčné vzpomínky nad hrobem dobráka císaře Josefa. O ostatních ze smečky poznamenáváme jen tolik, že žádný z nich zřejmě zatím neprojevil tolik rozumu a vtipu, aby se mohl ujmout úlohy Spiegelberga[231].

Na Karlu Moorovi Druhém je na první pohled znát, že to není tuctový člověk. Němčině se učil ve škole Karla Becka a vyjadřuje se proto s více než orientální nádherou jazyka. Víra je mu „motýlem" (str. 13), srdce „květinou" (str. 16), později „pustým hvozdem" (str. 24) a konečně „supem" (str. 31). Večerní nebe je u něho (na str. 65)

rudé a ztrnulé, jež z mrtvé tváře
bez oka civí tu, duše a záře.

Úsměv milé je mu „děckem země, jež se s dětmi nebes laská" (str. 19).

Ale ještě daleko víc než svou nádhernou řečí plnou obrazů vyniká nad obyčejnými smrtelníky svým obrovským světobolem. Jím se kvalifikuje jako pravý syn a nástupce Karla Moora Prvního a na str. 65 také dokazuje, že „divý světobol" je jedním z prvních požadavků každého „spasitele světa". A skutečně, co se týče světobolu, překonává Orion-Moor všechny své předchůdce i konkurenty. Slyšme jeho samého:

„*Ukřižován žalem*, mrtev byl jsem" (str. 7). „Toto srdce *smrti zasvěcené*" (str. 8). „V mé duši *chmurno*" (str. 10). U něho „v pustém hvozdu srdce *prastarý žal* teskně lká" (str. 24). „*Nebýt zrozen* to bych přál si, ale smrt bych vítal též" (str. 29).

A v této trpké, těžké chvíli,
kdy chladný svět tě zapomněl,
přiznej, mé srdce beze síly,
žes *nevýslovně bědné*, žel (str. 30).

Na str. 100 „krvácí" z „mnohé skryté rány" a na str. 101 je mu v zájmu lidstva tak zle, že musí „kol hrudi, jež se rozskočiti

* Malý pes. *(Pozn. red.)*

hrozí... pevně jak svorníky dva" stisknout paže, a na str. 79 je postřeleným jeřábem, který nemůže na podzim se svými bratry letět na jih a který se „s křídly olovem prostřelenými" zmítá v křoví a „rozpíná širokou, krvavou peruť". A odkud se bere všechna ta bolest? Jsou všechny tyto nářky pouhé všední wertherovské milostné hoře, rozmnožené o nespokojenost se soukromými žaly našeho básníka? Vůbec ne; náš básník sice mnoho vytrpěl, ale dovedl najít na každém svém žalu všelidskou stránku. Často naznačuje, např. na str. 64, že mu ženy sehrály lecjaký nepěkný kousek (obvyklý osud Němců, zvláště básníků), že měl v životě trpké zkušenosti; leč to všechno mu jen dotvrzuje, že svět je špatný a že je nutno změnit společenské poměry. Netrpěl v něm Adolf Meissner, nýbrž lidstvo, a proto z celého svého hoře dělá jen jeden závěr, že být člověkem je velké umění a těžké utrpení.

> Zde (v pustině) uč se srdce za všech okolností
> *lidského losu tíži* mužně nésti (str. 66).
> Ó slastná strasti, kletbo požehnaná,
> *ó sladká bolesti být člověkem* (str. 90).

Taková ušlechtilá bolest může v našem bezcitném světě počítat jen s lhostejností, urážlivým odmítnutím a výsměchem. Také Karel Moor Druhý nabývá této zkušenosti. Viděli jsme už výše, že „chladný svět jej zapomněl". V tomto směru se mu vede skutečně velmi zle:

> Chladnému posměchu já vyhnouti se chtěl,
> chladný jak hrob jsem žalář sobě zvolil (str. 227).

Ještě jednou se vzmuží:

> Ty, jenž mnou zhrdáš, pokrytče ty bledý,
> jmenuj mi žal, jenž hruď mou nerozdrásal,
> jmenuj mi cit, jenž srdce nerozjásal! (str. 212);

Ale je to na něj přece jen příliš mnoho, vzdává se, odchází na str. 65 „do samoty" a na str. 70 „do horských pustin". Docela jako Karel Moor První. Zde si dá od jakéhosi potůčku vyložit, že všechno trpí, např. trpí jehňátko rozdrásané orlem, trpí sokol, trpí rákos, kvílející ve větru — „jak malicherné jsou tu žaly člověka" a jak mu tu nezbývá nic jiného než „zajásat a zahynout". A protože do

„jásání" mu zrovna moc není a „hynutí" je mu naprosto proti srsti, vyjede si na koni, aby naslouchal „hlasům ve stepi". Zde se mu vede ještě mnohem hůř. Přijíždějí k němu jeden po druhém tři tajuplní jezdci a dávají mu bez obalu dobrou radu, aby se šel dát pochovat:

„Věru lepší bylo by...
kdyby ses v zvadlé listí zahrabal
a zemřel tu, trávou a vlhkou prstí pokrytý" (str. 75).

To je koruna jeho utrpení. Lidé ho odmítají s jeho nářkem, proto se obrací k přírodě, ale i ta má pro něj jen mrzuté obličeje a hrubé odpovědi. A když se Karel Moor Druhý až do omrzení před námi narozestíral „širokých, krvavých perutí" své bolesti, nacházíme na str. 211 sonet, kde se básník chce hájit,

neb duše moje bolest *v skrytu* nosí
na odiv stavět rány ráda nemá
zhrdajíc nářkem, ústa má jsou *němá*
a zkušeností zlou se *nehonosí!*

Leč „spasitel světa" musí být nejen rozervaný, ale také *divoký* Proto „vír vášně *divoký* burácí jeho hrudí" (str. 24); miluje-li, tu „planou horce jeho slunce" (str. 17); jeho „láska — toť *hromobití*, jeho poesie — toť *bouře*" (str. 68). Brzy se dočkáme příkladu, jak divoká je tato divokost.

Proberme spěšně několik socialistických básní Oriona-Moora.

Na str. 100 až 106 rozpíná své „široké, krvavé perutě", aby v letu přehlédl zlořády dnešní společnosti. Řítí se lipskými ulicemi v zuřivém záchvatu „divého světobolu". Kolem dokola i v jeho srdci je noc. Konečně se zastaví. Přistoupí k němu tajuplný démon a ptá se ho hlasem ponocného, co pohledává tak pozdě na ulici. Karel Moor Druhý, který se právě zabýval tím, že tiskl „svorníky" svých paží kolem svého hrudního koše, „jenž se rozskočiti hrozil", vyjeveně zírá démonovi do tváře „horce planoucími slunci" svých zraků a konečně vybuchne (str. 102):

Tolik vidím přec, do ducha světla
když z hvězdné noci víry procitám:
smrt na Golgotě spásu nepřinesla,
svět nevykoupil ten, jenž zemřel tam.

„Tolik" vidí Karel Moor Druhý! Při pustém hvozdu srdce, při plášti jeho žalu, při lidského losu tíži, při olovem prostřelených perutích našeho básníka a při všem, co je ještě svaté Karlu Moorovi Druhému — nestálo to věru za to běhat v noci po ulici, vydávat svou hruď nebezpečí rozskočení a zápalu plic a vyvolávat zvláštního démona, aby nám nakonec sdělil tento objev! Než poslyšme dále. Démon se s tím nechce spokojit. A tu vypráví Karel Moor Druhý, jak ho uchopilo za ruku jakési prodejné děvče a tím v něm vyvolalo všelijaké bolestné úvahy, jimž dal nakonec průchod touto apostrofou:

Tvou bídou, ženo, vinna společnost,
ta bezcitná, jež nezná slitování!
Na oltář hříchu pohanský (!!) tě klade
co bledou oběť, smutno pohledět —
by jiné ženy, půvabné a mladé,
svou nevinnost si mohly podržet!

Démon, z kterého se najednou vyklube docela obyčejný buržuj, nepřistoupí ovšem na tuto vpravdě socialistickou teorii prostituce, ale docela prostě odpoví: Každý je strůjcem svého štěstí, „svou vinou je každý vinen sám" a jiné buržoasní fráze; poznamenává: „společnost je prázdné slovo" (asi četl Stirnera), a vyzývá Karla Moora Druhého, aby vyprávěl dále. Ten vypravuje, jak viděl obydlí proletářů a slyšel plakat děti:

Protože ňadro povadlé a vyschlé
ni kapky mléka pro ně nemělo,
bez viny v loktech mřely matce!
A přec (!!) jak zázračný to zjev,
když v ňadru matky lahodně a sladce
se mění v bílé mléko rudá krev. (Str. 104.)

Kdo viděl tento zázrak, soudí, ten nemusí litovat, že nemůže věřit, že Kristus udělal z vody víno. Příběhem o svatbě v Káni Galilejské si křesťanství našeho básníka zřejmě velmi naklonilo. Světobol tu nabývá takové síly, že Karel Moor Druhý zřejmě ztrácí všechnu souvislost. Démonický buržuj se ho snaží uklidnit a povzbuzuje ho, aby vykládal dál:

A viděl jsem pak jiné bledé děti,
komíny černé dým kde chrlily,

železná kola v rozžhavené změti
svůj tanec v těžkém rytmu tančily. (Str. 105.)

Jaká to asi byla továrna, kde Karel Moor Druhý viděl „kola v rozžhavené změti" a ještě k tomu „tančící, kola tančící *tanec*"!! Je to asi táž továrna, kde se vyrábějí verše našeho poety, které rovněž „tančí svůj tanec v těžkém rytmu". — Potom následuje něco o postavení továrních dětí. To už je útok na měšec démonického buržuje, který je určitě také továrník. Rozčilí se a odpoví, že jsou to hlouposti a že na té chamradi proletářských dětí stejně nesejde, že génius ještě nikdy nezahynul na takové maličkosti, že vůbec nezáleží na jednotlivcích, nýbrž jen na *lidstvu* jako celku a to že se prokouše i bez Alfreda Meissnera. Bída a nouze jsou údělem lidí, to se nedá nic dělat, a vůbec:

Co špatně jednou stvořil Stvořitel,
to člověk přec už nikdy nenapraví (str. 107).

Nato zmizí a nechá našeho zkormouceného básníka samotného. Ten zavrtí svou popletenou hlavou a nenapadne ho nic lepšího než jít domů, vrhnout to všechno doslova na papír a dát vytisknout.

Na str. 109 se chce nějaký „chudák" utopit; Karel Moor Druhý ho šlechetně zadrží a ptá se ho, proč to chce udělat. Chudák mu vypravuje, že mnoho cestoval:

Komíny Anglie kde plály krvavě (!),
viděl jsem v žalu *tupý* a *němý*
dav zatracenců v pekla záplavě.

Ten chudák viděl prapodivné věci v Anglii, kde chartisté rozvíjejí v kterémkoli továrním městě dalekosáhlejší činnost než všechny politické, socialistické a náboženské strany v celém Německu dohromady. Musel být asi sám „tupý a němý".

Když do Francie přišel jsem,
já *zlekán* zřel a s *údělem*,
jak proletářů masa rozbouřelá
kol jako žhavá láva hrůzně vřela.

„Zlekán a s údělem" to „zřel" ten „chudák"! Tak vidí všude „boj chudých a bohatých", on sám „jeden z hélótů", a protože bohatí si nedají říci a „den lidu je ještě daleko", domnívá se, že mu

nezbývá než skočit do vody — a Meissner, přemožen touto argumentací, ho pouští: „Buď sbohem — už tě zdržovati nemohu!“

Náš básník udělal velmi dobře, že nechal klidně utonout tohoto omezeného zbabělce, který v Anglii neviděl vůbec nic, kterého proletářské hnutí ve Francii polekalo a naplnilo úděsem a který byl příliš bojácný, než aby se sám připojil k boji své třídy proti jejím utlačovatelům. Nic jiného si ten chlapík stejně nezasloužil.

Na str. 237 se Orion-Moor obrací tyrtajovským hymnem[232] „na ženy“. „Nyní, kdy muži hřeší zbaběle“, vyzývá plavé dcery Germánie, aby povstaly a „zvěstovaly slovo svobody“. Avšak naše něžné plavovlásky nečekaly teprve na jeho výzvu; publikum „zlekáno a s úděsem“ vidělo ukázky toho, jakých vznešených činů jsou schopny německé ženy, jakmile si natáhnou kalhoty a začnou kouřit doutníky.

Nyní, kdy už náš básník podrobil kritice současnou společnost, podívejme se na jeho pia desideria* v sociálním směru. Na konci najdeme „Usmíření“, napsané rozsekanou prózou, jež více než napodobuje „Vzkříšení“ na konci sebraných básní K. Becka. Tam se mimo jiné praví:

„Ne proto, aby rodilo jedince, žije a zápasí lidstvo. — Lidstvo samo je *jeden člověk.*“ Podle toho náš básník, který je ovšem „jedinec“, *není* „člověk“. „A ona přijde, ta doba... pak povstane lidstvo, mesiáš, bůh v jeho rozvoji...“ Tento mesiáš však přijde teprve „po tisíci a tisíci letech, nový spasitel, který *promluví*“ (činy přenechá jiným) „o dělbě práce, jež bude bratrsky rozdělena mezi všechna dítka země“ a pak „radlice, symbol země, zastíněné duchem... znamení vroucího uctívání... se pozvedne, zářící, růžemi ověnčená, *krásnější dokonce* než starý křesťanský kříž“.

Co přijde „po tisíci a tisíci letech“, to nám může být celkem vzato úplně jedno. Nepotřebujeme proto zkoumat, zda se potom lidé té doby dostanou „mluvením“ nového spasitele o krůček dál, zda vůbec ještě budou chtít poslouchat nějakého „spasitele“ a zda lze bratrskou teorii tohoto „spasitele“ provést nebo zda jí hrozí bankrot. „Tolik“ náš básník tentokrát nevidí. Zajímavé na celé této pasáži je jen to, jak se zbožně koří před nejsvětější svátostí budoucnosti, před idylickou „radlicí“. U pravých socialistů jsme se doposud setkávali jen s *měšťákem;* zde už tušíme, že nám Karel Moor Druhý

* — zbožná přání. *(Pozn. red.)*

předvede také *venkovana* v nedělní parádě. A skutečně vidíme, jak na str. 154 shlíží z hor do půvabného, svátečního údolí, kde sedláci a pastevci jdou v poklidné pohodě, radosti a bázni boží za svou denní prací; a

V srdci plném pochyb jasně znělo:
Ó slyš, jak vesele zná bída zpívat!

Zde bída není „ženou, jež se prodává, je dítětem a její nahota tu neuráží!"

Já pochopil, že dobré, zbožné, šťastné
jen tehdy bude lidstvo zmučené,
až ponořeno v *zapomnění slastné*
na srdci přírody v lopotě spočine.

A aby nám ještě zřetelněji ukázal, že to myslí vážně, líčí nám na str. 159 rodinné štěstí venkovského kováře a přeje si, aby jeho děti

nikdy mor ten nepoznaly,
jejž zlí nebo hlupáci
honosně vždy nazývali
vzděláním, civilisací.

Pravý socialismus neměl pokoje, dokud nebyla vedle měšťanské idyly rehabilitována i selská idyla, vedle Lafontainových románů i Gessnerovy pastýřské výjevy. V osobě pana Alfreda Meissnera se postavil na půdu Rochowova „Přítele dětí"[233] a z tohoto vznešeného stanoviska hlásá, že posláním člověka je zesedlačit. Kdo by se byl nadál takových dětinskostí od básníka „divého světobolu", od majitele „horce planoucích sluncí", od „hromobijce" Karla Moora mladšího?

Avšak přes svou sedláckou touhu po klidu venkovského života prohlašuje, že pravým polem jeho působnosti jsou velkoměsta. Proto se náš básník odebral do Paříže, aby tam rovněž

„zlekán zřel a s úděsem,
jak proletářů masa rozbouřelá
kol jako žhavá láva hrůzně vřela". (Str. 111.)

Hélas! il n'en fut rien!* V jednom dopise z Paříže, otištěném v „Grenzboten", prohlašuje — že je hrozně zklamán. Náš počestný poeta všude hledal ty rozbouřelé masy, dokonce i v Cirque olimpi-

* Běda! nic z toho nebylo. *(Pozn. red.)*

que[234], kde tehdy předváděli francouzskou revoluci s bubny a kanóny; ale místo hledaných chmurných hrdinů ctnosti a divokých republikánů našel jen smějící se, čilý lid se stále dobrou náladou, jenž projevoval mnohem větší zájem o hezké ženy než o velké otázky lidstva. Právě tak hledal v poslanecké sněmovně „zástupce francouzského lidu" a našel jen hromadu vypasených, užvaněných břicháčů.

Je skutečně neodpovědné, že pařížští proletáři neprovedli na počest Karla Moora mladšího nějakou malou červencovou revoluci, která by mu poskytla příležitost, aby o nich „zlekán a s úděsem" nabyl lepšího mínění. Nad vším tím neštěstím pozvedá náš počestný básník veliký nářek a jako nový Jonáš vyvržený z břicha pravého socialismu prorokuje zánik Ninive nad Seinou, o čemž se lze podrobněji dočíst v „Grenzboten" z roku 1847, č. [14], v dopise z Paříže, kde náš básník rovněž nanejvýš zábavně vykládá, jak si spletl jakéhosi bon bourgeois du marais* s proletářem a jaká roztodivná nedorozumění z toho vzešla.

Jeho „Žižku" mu odpustíme, protože ten je jen a jen nudný.

Když už mluvíme o básních, chtěli bychom se aspoň několika slovy zmínit o šesti výzvách k revoluci, které vydal náš Freiligrath pod názvem „*Ça ira*" v Herisau roku 1846. První z nich je německá Marseillaisa a opěvá „smělého piráta", který „v Rakousku i Prusku se zove revolucę". Této lodi, plující pod vlastní vlajkou a vezoucí proslulé německé flotile in partibus infidelium[235] značnou posilu, je určena výzva:

> Na majetek pyšné lodi
> namiř směle jícny děl,
> aby poklad hrabivosti
> na mořském dně zrezivěl! (Str. 9.)

Celá píseň je ostatně tak prostosrdečná, že by se i přes jiné metrum nejlíp zpívala na melodii: Vzhůru, plavci, zdviženy už kotvy.

Nejcharakterističtější je báseň „Jak se to dělá", tj. jak dělá Freiligrath revoluci. Jsou právě špatné časy, lid je hladový a rozedraný. „Kde šaty vzít má a kde chléb?" Tu se objeví „smělý brach",

* — zbahnělého měšťáka. *(Pozn. red.)*

který si ví rady. Odvede celý zástup k zeměbranecké zbrojnici a rozdělí mezi ně uniformy, které si všichni hned obléknou. „Na zkoušku" sáhnou také po puškách a shledají, že „by to byla švanda", kdyby si je vzali s sebou. Tu našeho „smělého bracha" napadne, že by třeba někdo mohl „nazvat tuto maškarádu dokonce rebelií, vloupáním a loupeží" a pak by ovšem museli „za kabát zuby ukázat". Proto seberou i čáky, šavle a sumky, a jako vlajku vztyčí žebráckou mošnu. Tak vyjdou do ulic. Tu se objeví „královské vojsko", generál velí: pal!, ale vojáci se s jásotem vrhají do náruče směšně vyšňořené domobraně. A když už jsou jednou v ráži, táhnou, rovněž „pro švandu", do hlavního města, kde se k nim připojí další, a tu se z celé té „maškarády" — „kácí trůn, koruna padá, říše chví se v základech" a „vítězně zvedá lid svou dlouho ujařmenou šíji". Všechno jde tak rychle, ráz naráz, že při celé proceduře dozajista ani jednomu příslušníku „proletářských bataliónů" fajfka nevyhasla. Nutno přiznat, že se nikde nedělají revoluce zábavněji a nenuceněji než v hlavě našeho Freiligratha. A je k tomu skutečně zapotřebí celé té žlučovité hypochondrie listu „Allgemeine Preussische Zeitung", aby mohl v tomto nevinném, idylickém výletu větřit velezradu.

Poslední skupinou pravých socialistů, které si chceme všimnout, je skupina *berlínská*. I z této skupiny vybíráme jen jedno typické individuum, totiž pana *Ernsta Dronka*, ježto si získal trvalé zásluhy o německou literaturu vynálezem nového básnického druhu. Romanopisci a novelisté naší vlasti mají už drahnou dobu nedostatek námětů. Ještě nikdy nedošlo k tak citelnému zdražení suroviny pro jejich průmysl. Francouzské továrny sice dodaly lecjaký vhodný artikl, ale ani tento dovoz nestačil uspokojit poptávku, protože mnohé z toho bylo už konsumentům předloženo v podobě překladu, a tak měli romanopisci nebezpečnou konkurenci. A tu se osvědčil důmysl pana Dronka: v podobě *Ophiucha*, Hadonoše na obloze pravého socialismu, zvedl kroutícího se hroznýše německého policejního zákonodárství, aby jej ve svých „*Policejních povídkách*" zpracoval v řadě velezajímavých novel. Toto zamotané, jako had kluzké zákonodárství skutečně poskytuje hojnost látky pro tento druh literatury. V každém paragrafu vězí román, v každém předpisu tragé-

die. Pan Dronke, který jako berlínský literát sám sváděl tuhé boje s policejním ředitelstvím, mohl zde promlouvat z vlastní zkušenosti. Po cestě, kterou prošlapal, nepůjde málo následovníků; pole je široké. Pruské zemské právo je mimo jiné nepřebernou studnicí napínavých konfliktů a drastických, efektních výjevů. Jen rozvody, alimenty a zmrhání panenství — o kapitolách týkajících se zvrhlých soukromých požitků ani nemluvě — skýtají celému německému románovému průmyslu surovinu na staletí. Přitom není nic lehčího než zpracovat takový paragraf poeticky; kolise i její řešení jsou už hotovy, netřeba nic přidávat, jen nějakou tu omáčku, kterou lze vzít z kteréhokoli románu Bulwerova, Dumasova nebo Sueova a trochu upravit, a novela je hotova. A tak nám kyne naděje, že německý měšťénín i venkovan, stejně jako studiosus iuris nebo cameralium* bude postupně obdařen řadou komentářů k současnému zákonodárství, jež mu umožní, aby se hravě a beze vší pedanterie do hloubky seznámil s tímto oborem.

Na panu Dronkovi vidíme, že naše naděje nejsou nijak přemrštěné. Jen ze zákonodárství o domovském právu dělá dvě novely. V jedné („Policejní rozvod") se ožení hessenský literát (hrdinové německých literátů jsou vždy zase literáti) s Pruskou bez zákonem předepsaného souhlasu magistrátu. Jeho žena a děti tím ztrácejí nárok na hessenské poddanství, a tak se stane, že policie manžele od sebe odloučí. Literát se rozzuří, vysloví se hanlivě o stávajících poměrech, za což jej jakýsi poručík vyzve na souboj a zapíchne. Nepříjemnosti s policií stály peníze, jmění je už vyčerpáno. Sňatkem s cizincem ztratila madame své pruské poddanství a upadá teď do úplné bídy. — V druhé novele o domovském právu se vypravuje o jakémsi chudákovi, kterého po čtrnáct let transportují sem a tam z Hamburku do Hannoveru a z Hannoveru do Hamburku, zde vychutnává slasti šlapacího mlýna, tam radosti vězení, na obou březích Labe pak výprasku. Týmž způsobem se tu pojednává o nešvaru, že proti přehmatům policie si lze stěžovat zase jen u policie. Velmi dojemně se líčí, jak berlínská policie svým nařízením o vypovídání nezaměstnaných služebných podporuje prostituci, a jiné napínavé kolise.

* — studující práv nebo správních věd. *(Pozn. red.)*

Pravý socialismus se dal od pana Dronka velmi dobromyslně napálit. Pokládal policejní povídky, ubrečená líčení německé šosácké mizérie v duchu „Potrestaného nenávistníka“[236] za vylíčení konfliktů v moderní společnosti; domníval se, že to je socialistická propaganda; nenapadlo ho, že podobné srdceryvné scény jsou naprosto nemožné ve Francii, Anglii a Americe, kde vládne pravý opak jakéhokoli socialismu, že tedy pan Dronke nedělá socialistickou, nýbrž *liberální* propagandu. Omyl pravého socialismu je možno omluvit tím spíše, že to vše nenapadlo ani samému panu Dronkovi.

Pan Dronke také napsal povídky „Z lidu“. Zde se nám dostává další literátské novely, ve které se snaží dojmout publikum bídou profesionálního spisovatele. Zdá se, že tato povídka nadchla Freiligratha k tklivé básni, v níž snažně prosí o účast s literátem a volá: „Vždyť on je také proletář!“[237] Až jednou dojde k tomu, že němečtí proletáři budou účtovat s buržoasií a ostatními majetnými třídami, ukáží pánům literátům, té nejničemnější ze všech prodejných tříd, na kandelábrech, jak dalece jsou také proletáři. Ostatní novely Dronkovy knihy jsou slátány bez jakékoli fantasie a s notnou neznalostí skutečného života, a slouží jen k tomu, aby pan Dronke mohl vkládat socialistické myšlenky do úst právě takovým lidem, kteří by nikdy nic podobného neřekli.

Kromě toho napsal pan Dronke knihu o Berlíně, jež je na výši moderní vědy, tj. v níž se pestře mísí mladohegelovské, bauerovské, feuerbachovské, stirnerovské opravdově socialistické a komunistické názory, jak se staly módou v literatuře posledních let. Konečný výsledek celé té míchanice je ten, že přes to všechno je Berlín centrem moderního vzdělání, střediskem inteligence a světovým městem s dvěma pětinami miliónu obyvatel, a Paříž a Londýn ať si dají pozor na jeho konkurenci. Dokonce i *grisety* jsou v Berlíně — ale pánbůhví, že taky podle toho vypadají!

K berlínské odnoži pravého socialismu patří také pan Friedrich Sass, který rovněž napsal knihu o svém duchovním rodném městě. Od tohoto pána se nám dostala do rukou zatím jen jedna báseň, kterou si lze přečíst na str. 29 Püttmannova „Alba“, o němž bude hned řeč. V této básni se opěvá „budoucnost staré Evropy“

v tónu „Lenora procitla za svítání“[238] těmi nejodpornějšími výrazy, jaké náš autor dokázal v němčině najít a s co možná mnoha gramatickými chybami. Socialismus pana Sasse se redukuje na to, že Evropa, ta „vilná žena“, co nejdříve zajde:

Červ čeká již, až půjdeš s ním —
neslyšíš ve snu svatebním,
jak Tataři a kozáci
tvé shnilé lože rozvrací?
Asie pustý sarkofág
tvé rakve bude druhem...
Obrovské šedé mrtvoly
puknou (fuj!), a v nic se rozvalí...
jak Memfis pukla (!) s Palmyrou.
V tvé lebi ztlelé si pak hrou
své hnízdo orel zdělá,
ty běhno vysloužilá!

Vidíme, že fantasie a jazyk básníkův nejsou o nic méně „puklé“ než jeho pojetí dějin.

Tímto pohledem do budoucna uzavíráme přehled různých souhvězdí pravého socialismu. Byla to vskutku skvělá řada konstelací, jež míjely před naším dalekohledem, je to nejzářivější polovina oblohy, kterou pravý socialismus obsadil svou armádou! A kolem všech těchto zářivých hvězd se táhne jako *Mléčná dráha* s mírným leskem měšťácké filantropie „*Trier'sche Zeitung*“, list, který se tělem a duší upsal pravému socialismu. Ať se stalo co stalo, co se třeba jen velmi vzdáleně týkalo pravého socialismu, hned tu byla „Trier'sche Zeitung“ a nadšeně za něj lámala kopí. Počínaje poručíkem Annekem a konče hraběnkou Hatzfeldtovou, počínaje bielefeldským muzeem a konče madame Astonovou bojoval tento list za zájmy pravého socialismu tak energicky, až mu na čele vystoupil pot ušlechtilosti. Je v pravém slova smyslu mléčnou dráhou mírnosti, milosrdenství a lásky k člověku a jen ve velmi řídkých případech poslouží mlékem zkyslým. Nechť plyne klidně a nerušeně dál svou cestou, jak se sluší a patří na pořádnou Mléčnou dráhu, a nechť dál zásobuje čacké německé měšťany máslem útlocitnosti a sýrem šosáctví! Nemusí se obávat, že s ní někdo sebere smetanu, neboť je příliš řídká, než aby nějakou měla.

Abychom se rozešli v nezkaleném rozmaru, připravil nám pravý socialismus slavnost na rozloučenou v „Albu, vydaném H. Püttmannem v Borně u Reichu roku 1847". Ve znamení Velkého medvěda se tu vypaluje tak zářivá girandola, jakou neuvidíš ani v Římě o velikonocích. Všichni socialističtí básníci dodali dobrovolně nebo z donucení rakety, jež stoupají k nebi v syčících, jiskřících snopech, s boucháním se rozprskávají v milióny hvězd a kouzlí denní jas do nocí našich poměrů. Ale ach, krásná podívaná trvá jen malou chvíli — ohňostroj dohoří a zbude po něm jen čadivý dým, v němž se noc zdá ještě temnější, než skutečně je, dým, jímž prosvítá jen sedm básní *Heinových*[239] jako věčně jasné hvězdy, jež se k našemu velkému údivu a k nemenším rozpakům Velkého medvěda octly v této společnosti. Tím se však nedejme rušit a rovněž si neberme příliš k srdci, že se v takové společnosti nemůže cítit dobře několik zde přetištěných věcí *Weerthových*[240] a vychutnejme plně krásy ohňostroje.

Pojednává se tu o velmi zajímavých thematech. Jaro se zde opěvá třikrát nebo čtyřikrát se vší nádherou, jíž je pravý socialismus schopen. Ne méně než *osm* svedených dívek se nám tu předvádí ze všech možných hledisek. Jsme svědky nejen aktu svedení, nýbrž i jeho následků; každé z hlavních období těhotenství je tu zastoupeno aspoň jedním subjektem, nato pak přijde slehnutí, jak se samo sebou rozumí, a hned po něm zavraždění dítěte nebo sebevražda. Je jen litovat, že do sbírky není také pojata Schillerova matka-vražednice; ale vydavatel se asi domníval, že docela postačí, když bude celou knihou znít známý výkřik: Josefe, Josefe! atd.[241] Jak tyto svůdnické písně vypadají, o tom nechť vydá svědectví jedna sloka — podle známé ukolébavky. Pan Ludwig *Köhler* zpívá na str. 299:

Plač, matko moje, plač!
Tvé dceři srdce chřadne!
Plač, matko moje, plač!
Věneček můj mi vadne!
„Buď hodná!" tys mi říkala!
Já bědná na to nedbala!

„Album" je vůbec apotheosou zločinu. Vedle zmíněných už četných vražd dětí tu ještě opěvá Karl *Eck* „Lesní pych", a Šváb

Hillera, který zavraždil pět svých dětí, oslavuje v jedné krátké básni pan Johannes *Scherr* a v jedné nekonečné sám Ursa Major. Vypadá to, jako bychom se octli na německém jarmarku, kde kolovrátkáři omílají své mordýřské písničky:

Rci, dítě pekla prokleté,
co tento svět ti dal!
Tebe a tvého doupěte
se každý vždy jen bál.
Devadesát šest obětí
má lotr na svědomí,
troufá si ba i na děti,
každému vaz hned zlomí atd.

Je těžké vybrat si mezi těmito básníky plnými bujaré síly a mezi jejich produkty plnými životního tepla; neboť v podstatě je jedno, zda se básník jmenuje Theodor Opitz nebo Karl Eck, Johannes Scherr nebo Joseph Schweitzer, jejich díla jsou všechna stejně krásná. Sáhněme tedy mezi ně nazdařbůh!

A tu se nejdříve setkáváme s naším přítelem Bootem *Semmigem*, jak je právě zaneprázdněn úsilím povznést jaro na spekulativní výši pravého socialismu (str. 35):

Ó vzbuď se, vzbuď, neb jaro už se hlásí...
A s první bouří přes hory se žene
již v nespoutaném letu *svoboda*...

Jaká je to svoboda, dovídáme se vzápětí:

Co na kříž hledíte, vy rabi, nač ten strach?
Což lze, by volný muž se bohu klaněl,
jenž otců našich duby skácel v prach
a bohy staré svobody nám zhaněl?

Tedy svoboda germánských pralesů, v jejichž stínu může Bootes klidně přemýšlet o „socialismu, komunismu, humanismu" a po libosti pěstovat „trn nenávisti k tyranům". O tom se dovídáme:

Bez trnu ani růže nekvete,

a proto lze doufat, že Andromeda, „růže" v rozpuku, brzy najde vhodný „trn" a nebude si už „připadat" tak „toporná" jako předtím. Bootes se činí také v zájmu „Fialek", které ovšem tehdy ještě neexistovaly, a vydává zde zvláštní báseň s titulem a refrénem: „Kupte si fialky! Kupte si fialky! Kupte si fialky!" (Str. 38).

Pan N..h..s* se s chvályhodnou horlivostí snaží naplnit dlouhatánskými verši dvaatřicet stran a nepřivést přitom na svět ani jedinou myšlenku. Je tu např. „Proletářská píseň" (str. 166). Proletáři vycházejí do volné přírody — kdybychom začali vyprávět, *odkud* vycházejí, nedostali bychom se vůbec ke konci — a rozhodnou se konečně po dlouhých preambulích k této apostrofě:

Ó přírodo, ty všechněch tvorů matko,
ty, jež nás všechny láskou napájíš,
na ňadrech tvých je všem nám stejně sladko,
nezbadatelná, jak nás povznášíš!
Poslyš naše svaté předsevzetí,
slyš naši neochvějnou přísahu!
Nechť zpráva o tom s jarním vánkem letí
až k moři, k temným sosnám na břehu!

Tím je dáno nové thema a teď to pokračuje hezkou chvíli v tomto tónu. Ve *čtrnácté* sloce se konečně dovídáme, co ti lidé vlastně chtějí, jenže to vůbec nestojí za to, abychom to zde uváděli.

Rovněž s panem *Schweitzerem* je zajímavé se seznámit:

Myšlenka je duše a čin pak tělo je;
žena troud je, muž zas jiskra, která vzněcuje,

k čemuž se nenuceně pojí, co by pan J. Schweitzer chtěl, totiž:

Praskat chtěl bych, *zaplápolat*, zář jak volná praská si
až smrt, toto chladné vědro vody, třísku uhasí. (Str. 213.)

Jeho přání je splněno. V těchto básních to „praská" až běda, a „třískou" je taky, to je vidět na první pohled. Ale zábavnou třískou:

Hlavu vzhůru, ruce v pěsti, volný stojím, blažený (str. 216).

V této posici musí být k nezaplacení. Žel bohu, lipské srpnové demonstrace[242] ho vytáhnou na ulici a tam vidí pak dojímavé věci:

A vidím něžné *lidské poupě* s děsem na líci
své smrti rosu, ó hrůzo, hanbo, s žízní *sající*. (Str. 217.)

Hermann *Ewerbeck* rovněž nedělá hanbu svému křestnímu jménu. Na str. 227 začíná „Bitevní píseň", kterou už jistě hulákali Cheruskové v Teutoburském lese:

* — Neuhaus. *(Pozn. red.)*

Bijem se za svobodu,
za *život v nitru svém.*

Není to snad bitevní píseň pro těhotné ženy?

Ne pro zlato a řády,
ni z bujné svévole,
leč pro příští pokolení
se bijem atd.

V jiné básni se dovídáme:

Posvátné jsou *smysly* lidí,
posvátný je *smysl* ryzí.
Před smyslem a smysly jejich
duchové však všichni mizí.

Právě tak jako nám při takových verších „mizí smysl" a „smysly" nám přecházejí.

Vřele dobro vyznáváme,
krásu světa milujem,
na pravého lidství poli
bez oddechu bojujem,

a toto pole odmění naši práci úrodou hlubokomyslných rýmovaček, jakými se nemohl pochlubit ani sám Ludvík Bavorský.

Tichý a usedlý mladý muž je pan Richard Reinhardt. „Jde dlouho v tichém klidu tichého seberozvíjení" a píše báseň k narozeninám „Mladému lidstvu", v níž se spokojuje tím, že opěvuje:

Svobody slunce lásky plné,
čisté to lásky volný svit,
míru a lásky jasný svit (str. 234).

Při těchto šesti stránkách je nám blaze na duši. „Láska" tu přichází šestnáctkrát, „svit" sedmkrát, „slunce" pětkrát, „svoboda" osmkrát, nemluvě vůbec o „hvězdách", „jasech", „dnech", „slastech", „radostech", „míru", „růžích", „žárech", „pravdách" a jiném podřadném koření pozemského bytí. Kdo měl to štěstí být *takto* opěván, ten může opravdu s klidem zavřít oči navěky.

Avšak proč se zdržovat u břídilů, když se můžeme obrátit k mistrům, jako je pan Rudolf Schwerdtlein a Ursa Major! Přenechme všechny tyto sice roztomilé, ale přece jen ještě velmi nedokonalé pokusy jejich osudu a všimněme si dokonalých výtvorů socialistické poesie!

Pan Rudolf Schwerdtlein pěje:

„Již vzhůru!"
My života jsme jezdci, hurá! (třikrát)
Kam jedete, života jezdci?
My jedeme, jedeme na smrt. Hurá!
Trubky nám hlaholí jasně. Hurá! (třikrát)
Proč v trubky vy dujete břeskně?
Břeskně zní, teskně zní smrt. Hurá!
Vojsko jsme nechali vzadu. Hurá! (třikrát)
Co zůstalo pozadu vojsko?
Usnulo věčným tam spánkem, hurá!
Slyš! Netroubí nepřítel v útok? Hurá!
Ó běda vám, trubači bědní!
Teď jedeme, jedeme na smrt. Hurá!

Ó běda, ty bědný trubači! — Vidíme, že jezdec života jede s úsměvem na rtech nejen „na smrt", nýbrž že právě tak směle zabředá do nejpustších nesmyslů, v nichž se mu daří jako vši v kožiše. O několik stránek dále zahajuje rytíř života palbu v básni „Oheň":

Jsme moudří tak, že vskutku těžko věřit,
netušíme, co pokrok dá nám příští,
a přece stačí veslem vlnu zčeřit:
kol uší hned ti roje duchů sviští.

Je si přát, aby jezdci života hodně brzy „zasvištělo kolem uší" co možná pevné *těleso*, aby mu vyhnalo z hlavy to duchařské svištění.

V jablko kousni! Z jeho jádra
se zrodí přízrak, k tobě kráčí blíž;
do hřívy ruku vlož, jež z šíje koně spadla,
jak uši oře duch se vzepne výš...

Jezdci života se také něco „vzpíná" po obou stranách hlavy, ale nejsou to „uši oře" —

Myšlenky kol jako hyeny se řítí,
když obejmeš tu svoji vyvolenou.

S jezdcem života je tomu stejně jako s jinými statečnými válečníky. Smrti se nebojí, ale před „duchy", „přízraky" a hlavně před „myšlenkami" se třese jako osika. Aby se před nimi spasil, rozhodne se zapálit svět, „rozpoutat všeobecný požár světa":

Rozbíjet je heslo, jež nám doba staví,
rozbíjet, jen to je sporu řešení;
nechť duši, tělo plamen na prach stráví
k velkému přírody a bytí třídění;
jak plamen rudu v ryzí kov zas taví,
požár dá světu nové zhuštění.
Ohnivým soudem země démon vzlétá,
jenž počátkem je nových dějin světa.

Jezdec života uhodil hřebík na hlavičku. Spor jediného řešení v heslu doby velkého třídění přírody a bytí je právě to, že ruda stráví tělo a duši v plameni na prach, tj. že rozbití nových dějin světa je novým zhuštěním ohnivého soudu země čili jinými slovy, ať ďas vezme svět v ohni počátku.

Teď však na nás čeká náš starý přítel Ursa Major. Již jsme se zmínili o jeho Hilleriádě. Ta začíná velkou pravdou:

Z milosti boží lid, ten nechápe,
jak zlé je přijít na svět coby *lump*,
po celý život nezbavíš se toho.

Když jsme museli vyslechnout celou tu žalostnou historii do nejmenších podrobností, začne Ursa Major znovu kázat o „pokrytectví":

Běda ti, běda, hamižný ty světe,
vám třikrát běda, peníze vy kleté,
bez vás by nikdy nebylo té vraždy!
Na vás jen, na vás, bohaté vy stvůry,
na vaše hlavy padá dětská krev!
Z básnických úst mých pravda hovoří,
vám ve tvář metám nenávist a hněv,
čekám, až pomsty chvíle udeří!

Nevypadá to, jako by se tu Velký medvěd dopouštěl nejstrašnější smělosti tím, že lidem „metá v tvář pravdy z básnických svých úst"? Leč uklidněme se, netřesme se o jeho játra ani o jeho bezpečnost. Bohatí neudělají Velkému medvědovi nic, stejně jako on neudělá nic jim. Domnívá se jen, že starý Hiller měl být buďto sťat, anebo:

Pod hlavu vraha vložit by se měl
nejměkčí polštář, voňavý a bílý,

by v spánku tvrdém zapomněl —
vám ke spáse! — oč jste ho oloupili.
A *dvě stě* harf by mělo ve bdění
kol něho tvořit sladkozvuký kruh,
by smrtelné dětí chroptění
mu více srdce nervalo i sluch.
A ještě víc kdybyste učinili,
co jenom láska může vymyslit,
pak byste zločin se sebe snad smyli,
svědomí vaše nalezlo by klid. (Str. 263.)

To je opravdu dobrodušnost nade všechno pomyšlení, pravda pravého socialismu! „Vám ke spáse!" „Klid svědomí!" Ursa Major dětinští a vykládá báchorky. Je známo, že stále ještě „čeká, až pomsty chvíle udeří".

Ale ještě mnohem veselejší než Hilleriáda jsou „Hřbitovní idyly". Nejprve vidí pohřeb chuďasa, slyší nářek vdovy, pak vidí pohřeb mladého vojáka, který padl ve válce, jediné to opory starého otce, pak pohřeb dítěte, jež vlastní matka zavraždila, a konečně pohřeb boháče. Když to všechno uviděl, začne „myslit", a ejhle:

Můj zrak se náhle rozjasnil a zbystřil,
do hlubin hrobek zářně pronikal (str. 285).

Bohužel se „nerozjasnil" a nepronikl „do hlubin" jeho veršů.

Tajemství samo se mi zjevným stalo.

Zato mu zůstalo naprostým „tajemstvím", co je všem ostatním „zjevné", že totiž jeho verše nestojí za nic. A jasnozřivý Medvěd viděl, „jak letmo téměř největší se staly zázraky". Prsty chuďasovy se proměňují v korály, jeho vlasy v hedvábí, čímž jeho vdova získává velké bohatství. Z vojákova hrobu vyrážejí plameny, jež stravují králův palác. Z hrobu dítěte vyrůstá růže, jejíž vůně proniká až do matčina žaláře — a boháčova duše se přestěhuje do jedovatého hada, kterého — tu švandu si Ursa Major nedal ujít — zašlápne jeho nejmladší syn! A tak, soudí Ursa Major, „přec nesmrtelnost je nám dána všem".

Ostatně náš Medvěd má pořád ještě kuráž. Na str. 273 hromovým hlasem vyzývá „své neštěstí"; vzdoruje mu, neboť:

Lev silný v srdci mém má sídlo,
je statečný a veliký a hbitý.
Před jeho spárem pozor sobě dej!

Ba věru, Ursa Major „cítí chuť k boji" a „nebojí se ran".

Napsal B. Engels přibližně v lednu až dubnu 1847
Po prvé uveřejnil IMEL v originále roku 1932, rusky roku 1933

Podle textu rukopisu
Přeloženo z němčiny

POZNÁMKY

[1] „*These o Feuerbachovi*" napsal Karel Marx na jaře roku 1845 v Bruselu a najdeme je v jeho „Zápisníku" z let 1844—1847. Poprvé je uveřejnil Bedřich Engels roku 1888 jako přílohu k samostatnému vydání své práce „Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie"; tam je také uvedeno, kde a kdy byly these napsány.

Název „These o Feuerbachovi" jim dal Institut marxismu-leninismu v Moskvě podle Engelsovy předmluvy ke knize „Ludvík Feuerbach". V příloze k této knize byly nadepsány: „Marx o Feuerbachovi". V Marxově „Zápisníku" jsou nadepsány: „K Feuerbachovi". — *17.*

[2] „*Německá ideologie. Kritika nejnovější německé filosofie v jejích představitelích Feuerbachovi, B. Bauerovi a Stirnerovi a německého socialismu v jeho různých prorocích*" — společné dílo Karla Marxe a Bedřicha Engelse; pracovali na něm v letech 1845—1846.

Na jaře roku 1845 se Marx a Engels rozhodli napsat společně tuto knihu a od září roku 1845 na ní začali pracovat. Rukopis o rozsahu asi 50 tiskových archů se skládal ze dvou svazků, z nichž první obsahoval především rozpracování základních thesí historického materialismu a kritiku filosofických názorů Ludvíka Feuerbacha, Bruna Bauera a Maxe Stirnera, a druhý kritiku názorů různých představitelů „pravého socialismu".

Práce na „Německé ideologii" byla v podstatě ukončena do léta roku 1846. Do té doby byla hotova velká část I. svazku — kapitoly věnované kritice názorů Bruna Bauera a Maxe Stirnera („Lipský koncil") — a také většina II. svazku. Práce na první části I. svazku (kritika názorů Ludvíka Feuerbacha) se protáhla až do druhé poloviny roku 1846, ale ani pak nebyla ještě skončena.

Větší část rukopisu I. svazku byla počátkem května roku 1846 poslána Josephu Weydemeyerovi do Schildesche ve Vestfálsku. Weydemeyer měl obstarat vydání s finanční pomocí tamějších podnikatelů, „pravých socialistů" Julia Meyera a Rudolpha Rempela. Když však v červenci roku 1846 byla do Vestfálska odeslána větší část rukopisu II. svazku, odmítli Meyer a Rempel (viz dopis Marxovi z 13. července 1846) vydání „Německé ideologie" finan-

covat. V letech 1846—1847 se Marx a Engels mnohokrát pokoušeli najít v Německu vydavatele pro své dílo. Ale pro překážky, které kladla policie, a pro odmítavý postoj vydavatelů, kteří byli nakloněni představitelům právě těch směrů, proti nimž Marx a Engels bojovali, zůstaly pokusy o vydání „Německé ideologie" tiskem neúspěšné.

Za Marxova a Engelsova života byla otištěna pouze jediná kapitola, a to IV. kapitola II. svazku „Německé ideologie" v časopise „Das Westphälische Dampfboot" [„Vestfálský parník"] v srpnu a v září roku 1847.

Několik stran II. kapitoly I. svazku „Německé ideologie" (str. 108—111 tohoto vydání) se textově zhruba shoduje s anonymní poznámkou, otištěnou v VII. čísle časopisu „Gesellschaftsspiegel" [„Zrcadlo společnosti"], leden 1846; (rubrika „Zprávy a poznámky", str. 6—8), datovanou „Brusel 20. listopadu".

V VI. čísle časopisu „Gesellschaftsspiegel" (v rubrice „Zprávy a poznámky", str. 93—96) byla otištěna anonymní poznámka, jejíž druhá část se místy textově shoduje s V. kapitolou II. svazku „Německé ideologie".

Titul díla a názvy prvního a druhého svazku se v rukopise nezachovaly. Byly doplněny podle článku Karla Marxe „Noticka proti panu Grünovi", uveřejněného v „Trier'sche Zeitung" [„Trevírské noviny"] z 9. dubna 1847.

Jednotlivé nadpisy a uspořádání materiálu v kapitole „Feuerbach" byly upraveny podle Marxových a Engelsových poznámek na okraji rukopisu a rovněž podle obsahu kapitoly.

Rozdělení kapitoly „Svatý Max" na dvě části — „1. Jedinec a co mu náleží" a „2. Apologetický komentář" — bylo provedeno v souhlase se strukturou kapitoly, jak ji naznačili na začátku kapitoly sami autoři, a v souhlase s celým obsahem kapitoly (v rukopise došlo k přepsání a „Apologetický komentář" byl označen číslem „7.").

II. a III. kapitola druhého svazku v rukopisu chybí.

Některá místa rukopisu byla postižena „hlodavou kritikou myší". Tato místa, doplněná podle smyslu příslušných vět, jsou uváděna v hranatých závorkách. Tam, kde je v rukopise mezera, je to vyznačeno v poznámce pod čarou na příslušné stránce. Všechny nutné, i když nečetné redakční vsuvky jsou rovněž v hranatých závorkách. — *23.*

[3] *Diadochové* — vojevůdci Alexandra Makedonského, kteří po jeho smrti mezi sebou urputně bojovali o moc. Alexandrova říše, která byla jen nepevným vojensko-administrativním svazkem, se za těchto bojů (od konce 4. do začátku 3. století před n. l.) rozpadla na několik samostatných států. — *31.*

[4] Termín „*Verkehr*" má v „Německé ideologii" velmi široký význam. Tento termín zahrnuje materiální i duchovní styky jednotlivých individuí, sociálních skupin i celých zemí. Marx a Engels v tomto spisu ukazují, že materiální styky, a především styky lidí ve výrobním procesu jsou základem všech

ostatních styků. V „Německé ideologii" používají autoři též výrazů „Verkehrsform", „Verkehrsweise", „Verkehrsverhältnisse" [„forma styků", „způsob styků", „vztahy, poměry ve stycích"], na nichž je možno sledovat, jak Marx a Engels postupně dospívali k pojmu „výrobní vztahy". — *35.*

[5] Termín „*Stamm*", který v „Německé ideologii" překládáme jako „kmen", měl v historické vědě čtyřicátých let minulého století daleko širší význam než nyní. Označoval souhrn lidí, kteří mají společný původ od téhož předka, a zahrnoval novodobé pojmy „rod" (Gens) i „kmen" (Stamm). Přesné vymezení a rozlišení těchto pojmů podal až Lewis Henry Morgan v knize „Ancient Society" [„Pravěká společnost"] (1877). V tomto hlavním díle vynikajícího amerického etnografa a historika byl poprvé vysvětlen význam rodu jako základní buňky prvobytně pospolné společnosti, a tím byl také položen vědecký základ k celým dějinám prvobytné společnosti. Engels zobecnil výsledky Morganových výzkumů a všestranně objasnil obsah pojmů „rod" a „kmen" ve svém díle „Původ rodiny, soukromého vlastnictví a státu" (1884). — *36.*

[6] *Zákon o půdě*, přijatý roku 367 př. n. l. na návrh tribunů lidu Licinia a Sextia, byl výsledkem boje římských plebejců proti patriciům. Tento zákon zakazoval římským občanům užívat více než 500 juger (tj. asi 125 ha) obecní půdy (ager publicus). — *38.*

[7] „*Deutsch-Französische Jahrbücher*" [„Německo-francouzské ročenky"] vycházely německy v Paříži za redakce Karla Marxe a Arnolda Ruga. Vyšlo jen první dvojčíslo v únoru 1844. Byla tu uveřejněna díla Karla Marxe: „K židovské otázce" a „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva" a rovněž díla Bedřicha Engelse: „Nástin kritiky politické ekonomie" a „Situace Anglie. Thomas Carlyle. ‚Minulost a přítomnost'" (viz Marx-Engels, Spisy, sv. 1, čes. vyd. 1956, str. 371—400, 401—414, 525—550, 551—575). V těchto pracích se projevuje Marxův a Engelsův definitivní přechod k materialismu a komunismu. Hlavní příčinou, proč časopis přestal vycházet, byly zásadní neshody mezi Marxem a buržoasním radikálem Rugem.

F. Engels und K. Marx, „Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten." Frankfurt a. M., 1845 [B. Engels a K. Marx, „Svatá rodina aneb kritika kritické kritiky. Proti Bruno Bauerovi a spol."]. Viz Marx-Engels, Spisy, sv. 2, čes. vyd. 1957, str. 15—232. — *47.*

[8] Závěr, že vítězství proletářské revoluce je možné jen současně v pokročilých kapitalistických zemích, a že je tedy nemožné, aby revoluce zvítězila jen v jediné zemi, nejúplněji zformuloval Engels v práci „Zásady komunismu" (1847). Tento závěr byl správný pro období předmonopolistického kapita-

lismu. V nových historických podmínkách, v období monopolistického kapitalismu, došel V. I. Lenin k novému závěru. Lenin objevil zákon nerovnoměrného ekonomického a politického vývoje kapitalismu v epoše imperialismu a na základě tohoto zákona došel k závěru, že je možné vítězství socialistické revoluce nejprve v několika zemích nebo i v jediné zemi a že není možné současné vítězství revoluce ve všech zemích nebo ve většině zemí. Tento nový závěr zformuloval Lenin poprvé v článku „O hesle Spojených států evropských" (1915). — *49.*

[9] *„Hallische Jahrbücher"* a *„Deutsche Jahrbücher"* — zkrácený název literárně filosofického časopisu mladohegelovců, vydávaného u nakladatele Otto Wiganda v Lipsku. Časopis vycházel jako deník od ledna 1838 do června 1841 pod názvem „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst" [„Hallské ročenky pro německou vědu a umění"]. Do června 1841 jej redigoval Arnold Ruge spolu s Theodorem Echtermeyerem v Halle; od července 1841 do ledna 1843 vycházel pod názvem „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" [„Německé ročenky pro vědu a umění"] a redigoval jej Arnold Ruge v Drážďanech. — *54.*

[10] Bruno Bauer, „Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts". — *55.*

[11] *Píseň o Rýně* — velmi rozšířená báseň německého maloburžoasního básníka Nicolause Beckera „Německý Rýn", s protifrancouzským nacionálním zaměřením; báseň vznikla roku 1840 a byla několikrát zhudebněna. — *55.*

[12] Jde o článek Ludvíka Feuerbacha „O ‚Podstatě křesťanství' v souvislosti s ‚Jedincem a co mu náleží'" v časopise „Wigand's Vierteljahrsschrift" z roku 1845, sv. II.

„Wigand's Vierteljahrsschrift" [„Wigandův čtvrtletník"] byl filosofický časopis mladohegelovců; vydával jej Otto Wigand v Lipsku v letech 1844—1845. Spolupracovníky časopisu byli mezi jinými Bruno Bauer, Max Stirner a Ludvík Feuerbach. — *55.*

[13] L. Feuerbach, „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" [„Zásady filosofie budoucnosti"], Curych a Winterthur 1843. — *55.*

[14] Jde o článek Bruna Bauera „Charakteristik Ludwig Feuerbachs" [„Charakteristika Ludvíka Feuerbacha"] v časopise „Wigand's Vierteljahrsschrift" z roku 1845, sv. III, str. 86—146. — *57.*

[15] *Kontinentální systém* — hospodářská blokáda, kterou uvalil Napoleon I. na obchod s Anglií a s jejími koloniemi. Když anglické lodi zničily v bitvě

u Trafalgaru francouzskou flotilu, chtěl Napoleon tímto způsobem porazit Anglii hospodářsky. Berlínským dekretem (21. listopadu 1806) byl zakázán obchod Francie, jejích spojenců a vasalů s Anglií a Trianonský tarif (15. srpna 1810) uvalil obrovská cla na dovoz koloniálního zboží. — *59.*

[16] G. W. F. Hegel, „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte"; Werke, Bd. IX [„Přednášky o filosofii dějin", Spisy, sv. IX], Berlín 1837. — *62.*

[17] *Ligu proti obilním zákonům* (Anti-Corn-Law League) založili roku 1838 manchesterští továrníci Cobden a Bright. Tak zvané obilní zákony, usilující o omezení nebo zákaz dovozu obilí z ciziny, byly v Anglii zavedeny v zájmu velkých pozemkových vlastníků — landlordů. Ohánějíc se požadavkem úplné svobody obchodu, usilovala Liga o zrušení obilních zákonů proto, aby dosáhla snížení dělnických mezd a oslabila ekonomické a politické posice pozemkové aristokracie. V boji proti vlastníkům půdy pokoušela se Liga využít dělnických mas. Ale právě v téže době začali angličtí pokrokoví dělníci formovat samostatné politické hnutí dělnictva (chartismus).

Boj mezi průmyslovou buržoasií a pozemkovou aristokracií o obilní zákony skončil roku 1846 tím, že byl schválen zákon o jejich zrušení. — *63.*

[18] *Navigační zákony* — zákony o lodní plavbě, vydané Cromwellem roku 1651 a později několikrát obnovené a doplňované. Byly zaměřeny k upevnění anglického koloniálního panství a proti holandskému zprostředkovacímu obchodu. Navigační zákony stanovily, že nejdůležitější druhy zboží z Evropy a všechno zboží z Ruska a z Turecka smějí být do Anglie dováženy pouze na anglických lodích nebo na lodích té země, z níž zboží pochází. Pobřežní doprava na anglickém pobřeží byla zcela vyhrazena anglickým lodím. — Navigační zákony byly po částech zrušeny v letech 1793 a 1854. — *71.*

[19] *Diferenční cla* — cla, jejichž výše byla u stejného zboží stanovena různě podle toho, z které země zboží pocházelo. Diferenční cla sloužila ke zvýhodnění paroplavby, průmyslu a obchodu vlastní země. — *71.*

[20] *J. Aikin,* „A Description of the Country from thirty to forty Miles round Manchester" [„Popis okolí Manchesteru do vzdálenosti třiceti až čtyřiceti mil"], Londýn 1795. — *72.*

[21] Zde je citován „Lettre sur la Jalousie du Commerce" [„Dopis o řevnivosti v obchodě"] z knihy Isaaka Pinta „Traité de la Circulation et du Crédit" [„Pojednání o oběhu a úvěru"], Amsterodam 1771, str. 234 a 283. — *72.*

[22] A. Smith, „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations" [„Zkoumání o povaze a příčinách bohatství národů"], Londýn 1776. — *72.*

[23] *Amalfi* — v 10. a 11. století kvetoucí obchodní město v Itálii. Amalfské námořní právo (Tabula Amalphitana) platilo v celé Itálii a bylo uznáváno všemi národy, které se plavily po Středozemním moři. — *76.*

[24] „*Marseillaise*", „*Carmagnole*", „*Ça ira*" — revoluční písně z doby francouzské buržoasní revoluce na konci 18. století. Refrén písně „Ça ira" zněl: „Ah! ça ira, ça ira, ça ira. Les aristocrates à la lanterne!" [„Půjde to, půjde to! S aristokraty na lucernu!"]. — *83.*

[25] J. J. Rousseau, „Du Contract social, ou, Principes du droit politique" [„O společenské smlouvě neboli O zásadách státního práva"], Amsterodam 1762. — *88.*

[26] *Lipský koncil* — Marxova a Engelsova ironická narážka na to, že spisy „církevních otců" Bruna Bauera a Maxe Stirnera byly vydávány v Lipsku (u Otto Wiganda). — *91.*

[27] „*Bitva Hunů*" — známý obraz německého malíře Wilhelma von Kaulbacha, vytvořený v letech 1834—1837. Zobrazuje boj mezi duchy padlých vojáků, který se odehrává ve vzduchu nad bojištěm. Dějinným podkladem obrazu je bitva s Huny na Katalaunských polích (Châlons-sur-Marne) v roce 451. — *91.*

[28] „*Das Westphälische Dampfboot*" [„Vestfálský parník"] — měsíčník, který vydával „pravý socialista" Otto Lüning v Bielefeldu od ledna 1845 do prosince 1846 a v Paderbornu od ledna do března 1848. — *92.*

[29] Jde o článek Maxe Stirnera „Recensenten Stirners" [„Stirnerovi recensenti"] v časopise „Wigand's Vierteljahrsschrift" z roku 1845, čís. III, str. 147 až 194. — *92.*

[30] *Santa Casa* [posvátný dům] — název sídla inkvisice v Madridu; stejně bývala označována i inkviziční vězení ve Španělsku. — *93.*

[31] *Dottore Graziano* - doktor Graziano — postava z italské maškarní komedie; typ pavědce a pedanta. — *93.*

[32] Marx a Engels ironicky označují článek Bruna Bauera o Feuerbachovi v časopise „Wigand's Vierteljahrsschrift" (viz poznámku 13) za druhý díl jeho knihy „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit" [„Dobrá věc svobody a moje vlastní věc"], Curych a Winterthur 1842. — *94.*

[33] Jde o knihy Ludvíka Feuerbacha „Geschichte der neuern Philosophie.

Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie" [„Dějiny novější filosofie. Výklad, rozbor a kritika Leibnizovy filosofie"], Ansbach 1837; „Pierre Bayle", Ansbach 1838; „Das Wesen des Christenthums" [„Podstata křesťanství"], Leipzig 1841 a o Feuerbachův článek „Zur Kritik der ‚positiven Philosophie'" [„Ke kritice ‚positivní filosofie'"], otištěný anonymně v „Hallische Jahrbücher" roku 1838. — *94.*

[34] Viz Marx-Engels, Spisy, sv. 2, čes. vyd. 1957, str. 158. — *95.*

[35] *Oregonská otázka* — spor o tom, komu patří území Oregon na pobřeží Tichého oceánu v Severní Americe. Boj o ovládnutí Oregonu skončil roku 1846 tím, že toto území bylo rozděleno mezi USA a Anglii (Kanadu). — *95.*

[36] B. Bauer, „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" [„Kritika evangelické historie synoptiků"], sv. 1—2, Lipsko 1841; sv. 3, Brunšvik 1842.
B. Bauer, „Das entdeckte Christenthum" [„Odhalené křesťanství"], Curych a Winterthur 1843.
G. W. F. Hegel, „Phänomenologie des Geistes" [„Fenomenologie ducha"], Bamberg a Würzburg 1807; v „Německé ideologii" je citována podle II. svazku druhého vydání Hegelových spisů (Hegel, Werke, 2-te Aufl., Bd. II, Berlin 1841). — *96.*

[37] Viz Marx-Engels, Spisy, sv. 2, čes. vyd. 1957, str. 159 a 212—214. — *96.*

[38] Viz Marx-Engels, Spisy, sv. 2, čes. vyd. 1957, str. 159—161. — *96.*

[39] Viz Marx-Engels, Spisy, sv. 2, čes. vyd. 1957, str. 96 a násl. — *99.*

[40] V 2. výstupu 3. jednání německého překladu Shakespearovy komedie „Večer tříkrálový" zaměnili autoři slovo „Gunst" (milost) slovem „Kunst" (umění). — *103.*

[41] Výraz převzatý z „Literatur-Zeitung"; byl citován ve „Svaté rodině" (viz Marx-Engels, Spisy, sv. 2, čes. vyd. 1957, str. 168).
„*Literatur-Zeitung*" je zkrácený název měsíčníku „Allgemeine Literatur-Zeitung" [„Všeobecné literární noviny"], vydávaného mladohegelovcem Brunem Bauerem v Charlottenburgu od prosince 1843 do října 1844. — *105.*

[42] Viz Marx-Engels, Spisy, sv. 2, čes. vyd. 1957, str. 22—23. — *107.*

[43] *Nauwerckův spor* — jde o střetnutí Karla Nauwercka s berlínskou filosofickou fakultou, o kterém napsal Ernst Jungnitz v „Allgemeine Literatur-Zeitung" článek „Herr Nauwerck und die philosophische Facultät" [„Pan Nauwerck

a filosofická fakulta"] (viz III. kapitola „Svaté rodiny"; Marx-Engels, Spisy, sv. 2, čes. vyd. 1957, str. 30—31). — *107.*

[44] Viz Marx-Engels, Spisy, sv. 2, čes. vyd. 1957, str. 137. — *108.*

[45] *„Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe"* [„Porýnské noviny pro politiku, obchod a průmysl"] — deník, který vycházel v Kolíně na Rýnem od 1. ledna 1842 do 31. března 1843. Tento list založili představitelé porýnské buržoasie, opozičně naladění proti pruskému absolutismu. Pro spolupráci v tomto listu byli získáni i někteří mladohegelovci. Karel Marx se stal spolupracovníkem „Rheinische Zeitung" od dubna 1842, a od října téhož roku jedním z jejích redaktorů. V „Rheinische Zeitung" vyšlo rovněž několik článků Bedřicha Engelse. Za Marxovy redakce začal tento list nabývat stále určitějšího revolučně demokratického charakteru. Vláda uvalila na „Rheinische Zeitung" zvlášť přísnou censuru a pak list zakázala. — *109.*

[46] Slova z Schillerova dramatu „Smrt Valdštýnova", jednání IV, výstup dvanáctý. — *110.*

[47] Viz Marx-Engels, Spisy, sv. 2, čes. vyd. 1957, str. 118—127. — *111.*

[48] „Was jehen mir die jrinen Beeme an?" (v berlínském nářečí) [„Co je mi do zelených stromů?"] — Heine, „Obrazy z cest, Lázně Lucca", kapitola čtvrtá (obměněno). — *115.*

[49] Kniha Maxe Stirnera „Der Einzige und sein Eigenthum", Leipzig Verlag von Otto Wigand, 1845 [„Jedinec a co mu náleží"], Lipsko, nakladatelství Otty Wiganda, 1845, vyšla koncem roku 1844. — *115.*

[50] Jde o kritické články proti Stirnerově knize: Szeligův článek „Jedinec a co mu náleží" v březnovém čísle časopisu „Norddeutsche Blätter" z roku 1845; Feuerbachův článek „O ‚Podstatě křesťanství' v souvislosti s Jedincem a co mu náleží" v časopise „Wigand's Vierteljahrsschrift", čís. II z roku 1845; Hessova brožura „Die letzten Philosophen" [„Poslední filosofové"], Darmstadt 1845. — Stirner polemisoval s touto kritikou a obhajoval svou knihu v článku „Stirnerovi recensenti", otištěném v třetím čísle „Wigand's Vierteljahrsschrift" z roku 1845. V „Německé ideologii" nazývají autoři tento článek ironicky „apologetickým komentářem" ke Stirnerově knize. — *115.*

[51] *Eumenidy* — bájeslovné bytosti z řecké mythologie; bohyně pomsty, chránily právo a mstily lidské neřesti. — *119, 301.*

[52] *Regent-Street* — jedna z hlavních ulic Londýna. — *122.*

[53] G. W. F. Hegel, „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" [„Encyklopedie filosofických věd v nástinu"], Heidelberg 1817. Dílo má tři části: 1) logika, 2) filosofie přírody, 3) filosofie ducha. — *126.*

[54] G. W. F. Hegel, „Vorlesungen über die Naturphilosophie" [„Přednášky o filosofii přírody"]; Spisy, sv. VII, Berlín 1842. — *126.*

[55] *Jacques le bonhomme* [prosťáček Jacques] — posměšná přezdívka francouzských venkovanů. — *131.*

[56] *Sesostris* — legendární staroegyptský farao. — *133.*

[57] *Emanuel* — postava z románu Jeana Paula „Hesperus oder 45 Hundsposttage" [„Hesperus, neboli 45 dní psí pošty"]. — *136.*

[58] Viz „Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem" [„Deset knih Diogena Laertského o životě, názorech a výrocích slavných filosofů"]. — *137.*

[59] *Integer vitae scelerisque purus* — člověk života bezúhonného a neposkvrněný zločinem — Horatius, „Ódy", kniha první, óda XXII, verš 1. — *138.*

[60] Viz „Clementis Alexandrini opera graece et latine quae extant" [„Díla Clementa Alexandrijského v jazyce řeckém a latinském"]. — *139.*

[61] Aristoteles, „O duši". — *140.*

[62] G. W. F. Hegel, „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", sv. 3, Spisy, 2. vydání, sv. XV, Berlín 1843. — *145.*

[63] *Věrný Eckart* — hrdina německých středověkých pověstí, vzor oddanosti a věrnosti. — *147.*

[64] G. W. F. Hegel, „Wissenschaft der Logik" [„Věda logiky"], Norimberk 1812—1816. Dílo má tři části: 1) objektivní logika, učení o bytí (vydána roku 1812); 2) objektivní logika, učení o podstatě (vydaná roku 1813); 3) subjektivní logika neboli učení o pojmu (vydaná roku 1816). — *148.*

[65] *Práce Danaid* — nekonečná, marná práce. Podle řecké pověsti byly Danaidy, dcery Danaovy, které ve svatební noci zavraždily vnucené jim ženichy, potrestány tím, že musily v podsvětí neustále nosit vodu do děravé kádě. — *156.*

[66] Citát z Feuerbachova článku „Předběžné these k reformě filosofie", který byl otištěn v druhém dílu sborníku „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" [„Nevydané příspěvky k nejnovější německé filosofii a publicistice"]. Sborník vydal Arnold Ruge ve Švýcarsku (Curych a Winterthur) roku 1843. — *159.*

[67] Až do revoluce roku 1848 bylo v ulicích Berlína a v sadech Tiergarten zakázáno kouřit. Za porušení zákona hrozila peněžitá pokuta nebo tělesný trest. — *161.*

[68] Ironická přezdívka užívaná v Německu pro slezské Poláky. — *163.*

[69] Jde o první opiovou válku (1839—1842). Tato útočná válka Anglie proti Číně byla počátkem přeměny Číny v polokoloniální zemi. — *165.*

[70] G. W. F. Hegel, „Vorlesungen über die Philosophie der Religion", Bd. 2; Werke, 2-te Aufl., Bd. XII [„Přednášky o filosofii náboženství", sv. 2, Spisy, 2. vydání, sv. XII], Berlín 1840. — *170.*

[71] Jde o díla Francise Bacona: „De Dignitate et Augmentis Scientiarum" [„O důstojnosti a pokroku věd"], vydáno v Londýně roku 1623; „Novum Organum" [„Nové Organon"], vydáno v Londýně roku 1620, a „The Essays or Counsels Civil and Moral" [„Pojednání neboli naučení občanská a mravní"], poslední dílo vydané za života autorova, vyšlo v Londýně roku 1625. — *172.*

[72] *Ecce iterum Crispinus* (Ejhle, zase Crispinus) — tak začíná IV. satira Juvenalova, vysmívající se Crispinovi, jednomu z dvořanů římského císaře Domitiana. V přeneseném smyslu znamenají tato slova tolik jako „zase tentýž člověk" nebo „zase totéž". — *172.*

[73] *Girondini* — příslušníci strany průmyslové a obchodní buržoasie, která se klonila ke kompromisu s monarchií; název strany vznikl z toho, že její vůdci pocházeli z departementu Gironde.
Thermidoriáni — příslušníci kontrarevoluční velkoburžoasní strany, která 9. thermidoru II. roku Republiky (27. července 1794) svrhla Robespierrovu vládu. — *178.*

[74] *Dva přátelé svobody* (Deux amis de la liberté) — pod tímto pseudonymem vydali Kerverseau a Clavelin na konci 18. století a na počátku 19. století v Paříži mnohosvazkové dějiny francouzské revoluce z roku 1789.
Dále jsou míněna tato díla: Montgaillard, „Revue Chronologique de l'Histoire de France" [„Chronologické vylíčení dějin Francie"] a Roland

de la Platière, „Appel à l'impartiale Postérité, par la Citoyenne Roland" [„Výzva občanky Rolandové k nestranným potomkům"]. — *178.*

[75] Ch. Montjoie, „Histoire de la Conjuration de Maximilien Robespierre" [„Dějiny spiknutí Maximiliena Robespierra"]. — *179.*

[76] *Habits bleus* [modrokabátníci] — vojáci republikánských armád, nazývaní tak podle barvy uniforem; v přeneseném slova smyslu republikáni v protikladu k royalistům, kteří byli nazýváni „blancs" [bílí].
Sansculoti — zpočátku název buržoasních demokratů, protože nenosili „culottes" (krátké kalhoty po kolena) jako šlechtici, ale „pantalons" (dlouhé kalhoty). Později se tak nazývaly nejrevolučnější vrstvy lidových mas. — *179.*

[77] G. Browning, „The domestic and financial Condition of Great Britain; preceded by a brief sketch of her Foreign policy; and of the statistics and politics of France, Russia, Austria and Prussia" [„Vnitřní a finanční situace Velké Británie; s úvodním stručným přehledem její zahraniční politiky; a s přehledem statistiky a politiky Francie, Ruska, Rakouska a Pruska"], Londýn 1834. — *181.*

[78] Viz Michelet, „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel" [„Dějiny filosofických systémů poslední doby v Německu od Kanta po Hegela"]. — *181.*

[79] Je míněna kniha Karla Theodora Bayrhoffera „Die Idee und Geschichte der Philosophie" [„Idea a dějiny filosofie"], která vyšla roku 1838 v Marburgu. — *182.*

[80] *Kupfergraben* — průplav a nábřeží v Berlíně. Na nábřeží Kupfergraben bydlil Hegel. — *184.*

[81] Z básně Hoffmanna von Fallersleben „Jen v Německu!". — *185.*

[82] *Lev z kmene Judova* — vedlejší větev židovského královského rodu, která vládla v Habeši. — *191.*

[83] „Poklopec jest první částí brnění mezi válečníky" — z názvu VIII. kapitoly III. knihy románu François Rabelaise „Život Gargantuův a Pantagruelův". — *192.*

[84] I. Kant, „Critik der practischen Vernunft", Riga 1788. — *194.*

[85] „*Tugendbund*" (doslova: „Svaz ctnosti") — tajný politický spolek, který

vznikl roku 1808 v Prusku. Kladl si za cíl probouzení vlasteneckých citů, boj za osvobození země od napoleonské okupace a za ústavní zřízení. Pruský král spolek roku 1809 na přání Napoleonovo rozpustil. Po Napoleonově porážce byl spolek pronásledován za to, že požadoval ústavu, a brzy se rozpadl. — *196.*

[86] Jde o knihu Louise Blanca „Histoire de dix ans. 1830—1840" [„Dějiny deseti let. 1830—1840"]. Sv. I—V, Paříž 1841—1844, která vyšla v německém překladu Ludwiga Buhla v Berlíně v letech 1844—1845. — *197.*

[87] *Cercle social* [Sociální kroužek] — organisace, vytvořená představiteli demokratické inteligence; působila v Paříži v prvních letech francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století. Úloha Cercle social v dějinách komunistických idejí je dána tím, že jeho ideolog Claude Fauchet vytyčil požadavek rovného rozdělení půdy, omezení velkých majetků a také požadavek poskytnutí práce všem práceschopným občanům. Fauchetova kritika formální rovnosti, vyhlášené v dokumentech francouzské revoluce, připravila půdu značně smělejším vystoupením vůdce „zběsilých" Jacqua Rouxe v této otázce. — *199.*

[88] Citát z anonymního článku „Prusko od doby jmenování Arndta do sesazení Bauera". Článek byl otištěn ve sborníku „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" [„Jedenadvacet archů ze Švýcarska"], který vydal roku 1843 v Curychu a Winterthuru maloburžoasní demokrat, básník Georg Herwegh. — *200.*

[89] J. Wade, „History of the Middle und Working Classes", 3 rd ed. [„Dějiny střední a dělnické třídy", 3. vydání], Londýn 1835. — *201.*

[90] *Evil May-day* [nešťastný májový den] — pod tímto názvem vešlo do dějin měšťanské povstání z 1. května 1518 v Londýně, namířené proti nadvládě cizích kupců; povstání se zúčastnila především městská chudina. — *202.*

[91] Pod vedením *Roberta Ketta* vypuklo roku 1549 veliké selské povstání ve východní Anglii. Vzbouřenci bojovali o navrácení uloupených obecních pozemků („ohrazování") a proti krvavým zákonům proti „tulákům". Povstání bylo tak rozsáhlé, že proti němu anglická vláda musila nasadit vojsko, naverbované v cizině a vyzbrojené dělostřelectvem. 3000 sedláků bylo v bojích zabito, ještě větší počet pochytán a popraven. Robert Kett byl oběšen na náměstí v Norwich. — *202.*

[92] *Anglické povstání roku 1842 a waleské povstání 1839* byly důležitými mezníky ve vývoji chartistického hnutí. Až do počátku 40. let 19. století se dělnického hnutí zúčastnily i maloburžoasní živly, tísněné rozvojem velkoprůmyslu

a proto opositčně naladěné proti vládě. Vliv maloburžoasie působil, že dělnické hnutí bylo vnitřně rozštěpeno a nemělo jasné politické cíle.

Waleské povstání bylo roku 1839 krvavě potlačeno v důsledku zrady protidělnických živlů.

Zostření hospodářské krize roku 1842 vyvolalo nový vzestup revolučního dělnického hnutí. Továrníci zneužili dělnických požadavků („svatý měsíc") a podařilo se jim dočasně získat dělnictvo pro boj proti obilním zákonům. Když však dělnictvo vytyčilo vlastní sociální požadavky, přešla buržoasie na stranu vládních oddílů a dala vůdce chartistů uvěznit. Důsledkem těchto porážek bylo rozštěpení chartistického hnutí, které se pak stalo čistě dělnickým hnutím. — *203.*

[93] *Svobodomyslníci* (v originále v berlínském dialektu: Freijeister) — narážka na kroužek „Svobodných".

„*Svobodní*" — název mladohegelovského kroužku berlínských literátů, který existoval v první polovině 40. let 19. století. Jádrem kroužku byli Bruno Bauer, Edgar Bauer, Eduard Meyen, Ludwig Buhl, Max Stirner a jiní. Marx kritisoval „svobodné" už v dopisech z roku 1842 a odmítl publikovat jejich bezobsažné a domýšlivé články v „Rheinische Zeitung", které tehdy redigoval. — *204.*

[94] W. Weitling, „Garantien der Harmonie und Freiheit" [„Záruky harmonie a svobody"], Vivis 1842. — *205.*

[95] G. W. F. Hegel, „Grundlinien der Philosophie des Rechts" [„Základy filosofie práva"], Berlín 1821. Předmluva k tomuto dílu je datována 25. června 1820. — *207.*

[96] Viz Marx-Engels, Spisy, sv. 1, čes. vyd. 1956, str. 392, 402, 536 a 537. — *208.*

[97] Jde o knihy: „Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionalberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich" [„Komunisté ve Švýcarsku podle dokumentů nalezených u Weitlinga. Doslovný přetisk zprávy komise vládě kantonu Curych"], Curych 1843; autorem zprávy byl Johann Kaspar Bluntschli, švýcarský právník a reakční politik. Lorenz Stein, „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs" [„Socialismus a komunismus dnešní Francie"], Lipsko 1842. — *209.*

[98] Viz Marx-Engels, Spisy, sv. 2, čes. vyd. 1957, str. 101, 68, 99—100 a 213. — *211.*

[99] *Congregatio de propaganda fide* [Kongregace pro šíření víry — katolická orga-

nisace, založená v 17. století papežem pro šíření katolicismu ve všech zemích a pro boj s kacíři. Kongregace byla jedním z nástrojů reakční politiky papeže a katolických kruhů. — *213.*

[100] „*Kritika v podobě mistra knihaře*" — tak Marx a Engels ironicky nazývají ve „Svaté rodině" Karla Reichardta. V prvním a druhém sešitě listu „Allgemeine Literatur-Zeitung" byl otištěn Reichardtův článek „Spisy o pauperismu", v němž kritisuje stať „Příčiny rostoucího pauperismu" z knihy A. T. Wönigera „Publicistická pojednání". — *219.*

[101] F. M. Eden, „The State of the Poor: or, an History of the Labouring Classes in England." Vol. 1—3 [„Postavení chudiny aneb Dějiny pracujících tříd v Anglii", sv. 1—3], Londýn 1797.
F. Guizot, „Histoire de la civilisation en France", T. 1—5 [„Dějiny civilisace ve Francii", sv. 1—5], Paříž 1829—1832.
A. A. Monteil, „Histoire des Français des divers états aux cinq derniers siècles", T. I—X [„Dějiny Francouzů různých stavů v posledních pěti staletích", sv. I—X], Paříž 1828—1844. — *219.*

[102] W. Shakespeare, „Timon Athénský", jednání IV, výstup třetí. — *231.*

[103] Autorem „Leçons sur l'Industrie et les Finances" [„Přednášky o průmyslu a financích"] byl Pereire. — *232.*

[104] *Barataria* — neskutečný ostrov, jehož místodržícím se měl stát Sancho Panza v Cervantesově „Donu Quijotovi". — *233.*

[105] *Dioskurové* — postavy z řecké mythologie, bliženi Castor a Pollux. Jako souhvězdí byli ochránci plavců. — *234.*

[106] *Banqueroute cochonne* [špinavý bankrot] — třicátý druhý z 36 druhů bankrotů, které rozlišuje Fourier. V nedokončené práci „Des trois Unités externes" [„O třech vnějších jednotách"] charakterisuje Fourier tento druh bankrotu takto: „Špinavý bankrot je bankrot prostého člověka, který místo aby jednal podle všeobecných zvyklostí, zničí svou ženu, děti i sebe sama, vydá se do rukou soudu a upadne do opovržení svých obchodních přátel, kteří si váží jen těch, kdo dovedou při bankrotu uchránit své bohatství a jednají velkoryse." — *237.*

[107] Feuerbach, „Podstata křesťanství", čes. vyd. 1954, str. 79. — *238.*

[108] Úsloví „Poznej sebe sama" bylo napsáno nad vchodem do Apollónova chrámu v Delfách. — *250.*

[109] *Middleman* — anglické označení zprostředkovatele, makléře, překupníka. V Irsku se tak označovali mezipachtýři (u Engelse: „vrchní pachtýři"), kteří najímali půdu od pozemkových vlastníků, dělili ji na menší parcely a ty dále propachtovávali za zvýšený pacht. Mezi vlastníky půdy a těmi, kdo na půdě skutečně pracovali, býval v Irsku i tucet takových zprostředkovatelů. — *250.*

[110] Podle idealistické etiky Jeremy Benthama jsou morální takové činy, v jejichž důsledku souhrn radostí převyšuje souhrn utrpení. Sestavování nekonečných seznamů radostí a utrpení a jejich srovnávání, aby se určilo, zda je jednání člověka morální, nazývají Marx a Engels ironicky „benthamovským účetnictvím". — *260.*

[111] *Moabit* — čtvrť v severozápadní části Berlína.
Köpenick — čtvrť v jihovýchodní části Berlína.
Hamburská brána — bývalá městská brána na severním okraji Berlína. — *265.*

[112] G. W. F. Hegel, „Phänomenologie des Geistes" [„Fenomenologie ducha"], oddíl „Selbstbewusstsein" [„Sebeuvědomění"]. Ve vydání z roku 1841 na stránkách 163—169. Ve vydání z roku 1948 str. 168—169. — *266.*

[113] *Nante* (Eckensteher Nante) — posluha z dramatu K. von Holtlie „Tragédie v Berlíně"; podle vzoru této postavy vytvořil známý německý komik F. Beckmann populární frašku „Povaleč Nante u výslechu". Jméno Nante se stalo běžným přízviskem, označujícím povídavého filosofujícího šprýmaře, který ze sebe při každé příležitosti sype otřepané vtipy v berlínském dialektu. — *272.*

[114] *Blocksberg* — vrch v pohoří Harzu ve středním Německu; podle lidových pověstí je Blocksberg místem, kde se shromažďují čarodějnice ke svým slavnostem ve Valpuržině noci. Jméno „Blocksberg" má i řada jiných vrchů v Mecklenburgu a středním Německu; jsou s ním spojeny pověrečné představy „zlých duchů". — *282.*

[115] *Prokrustes* — loupežník z řecké pověsti, který položil každého, kdo mu padl do rukou, na lože. Toho, kdo byl menší, „prodloužil" palicí; toho, kdo byl příliš dlouhý, násilím „zkrátil", aby se do lože vešel.
Prokrustovo lože — příslovečné označení pro tísnivé postavení nebo pro schéma, jemuž má být něco násilně přizpůsobeno. — *286.*

[116] *„Syn divočiny"* („Der Sohn der Wildnis") — drama Friedricha Halma, poprvé provedené roku 1842. — *304.*

[117] *Spanso-bocko* — jeden z nejsurovějších tělesných trestů, používaný kolonisátory

v Suriname (Jižní Amerika). Odsouzený byl (podle popisu Charlese Comta) svázán do kozelce, položen na bok a pevně uvázán ke kůlu zaraženému do země, takže se nemohl vůbec pohybovat. Pak byl bit tlustou holí z lesní datle tak dlouho, až se mu odloupala kůže. Nato jej obrátili na druhý bok a opakovali bití, až byla země na místě trestu prosáklá krví. Po ukončení trestu byl nešťastník omyt citronovou šťávou smísenou se střelným prachem, aby se zabránilo sněti živého masa, a poslán do své chatrče, aby se uzdravil, pokud to bylo vůbec ještě možné. — *310.*

[118] Jde o povstání černošských otroků na ostrově Haiti v letech 1791—1793; povstalci, jejichž vůdcem byl Toussaint l'Ouverture, bojovali proti plantážníkům a kolonisátorům za svobodu, půdu a nezávislost. Výsledkem povstání bylo zrušení otroctví. — *311.*

[119] *Historicko-právní škola* — reakční směr v historické a právní vědě, který vznikl v Německu koncem 18. století.
Reakční romantismus — ideologický směr z první poloviny 19. století, příbuzný historicko-právní škole. Charakteristiku těchto směrů podal Marx v článcích „Filosofický manifest historicko-právní školy" a „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva" (viz Marx-Engels, Spisy, sv. 1, čes. vyd. 1956, str. 98—105 a 401—414). — *317.*

[120] Z básně Adalberta Chamissa „Tragická historie". — *320.*

[121] „*Deset desek*" — původní varianta zákona „dvanácti desek" (lex duodecim tabularum), nejstarší zákonodárné památky římského otrokářského státu. Zákon byl přijat jako důsledek boje plebejců proti patriciům za římské republiky v polovině 5. století před n. l.; stal se východiskem dalšího rozvoje římského soukromého práva. — *321.*

[122] *Stehely* — majitel cukrárny v Berlíně, v níž se ve 40. letech 19. století scházeli radikální literáti. — *328.*

[123] *Saint Jacques le bonhomme* [prosťáček svatý Jakub]. Je citována epištola sv. Jakuba z Nového zákona. — *331.*

[124] Podle Goethova „Fausta", I. díl, 2. scéna ve studovně: „Dědí se zákony a práva tak jako věčná nemoc dál." — *334.*

[125] Narážka na místo v Goethově „Faustu", I. díl, 1. scéna ve studovně, které zní: „To něco, nejapný ten svět." — *334.*

[126] Heine, „Cesta Harzem". — *338.*

[127] Jde o tyto knihy: Edgar Bauer, „Die liberalen Bestrebungen in Deutschland" [„Liberální snahy v Německu"]; Schlosser, „Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und des neunzehnten bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs" [„Dějiny osmnáctého a devatenáctého století do pádu francouzského císařství"]; Moses Hess, „Die europäische Triarchie" [„Evropská triarchie"]; Guizotova řeč ve francouzské horní sněmovně; Nauwerck, „Über die Theilnahme am Staate" [„O účasti na státu"]. Autorem dramatu „Emilia Galotti" je Lessing. — *340.*

[128] *Leges barbarorum* [zákony barbarů] vznikly v 5. až 9. století a byly v podstatě soupisem zvykového práva různých germánských kmenů (Franků, Friesů aj.).
Consuetudines feudorum — soubor středověkého lenního práva, vzniklý v poslední třetině 12. století v Bologni.
Jus talionis — právo odvety (oko za oko, zub za zub); také tělesný trest, při němž byl provinilci uťat úd, jímž se provinil (na př. křivopřísežníku byla uťata ruka, kterou přísahal).
Gewere — totéž co lat. vestitura, investitura. Uvedení v držbu nějakého pozemku, později držba nějaké věci jako výraz faktické moci.
Compensatio — náhrada, vzájemné vyrovnání pohledávek dvou stran.
Satisfactio — zadostiučinění nebo pokuta za přestupek; také vyrovnání s věřitelem nějakou jinou náhradou, než jaká byla předmětem pohledávky. — *347.*

[129] *Amadis de Gaula* (de Gales či Gaules), hrdina mnoha středověkých rytířských románů. U Marxe a Engelse je „Amadis von Gallien", ačkoli nejde o Galii, nýbrž o britský Wales. — *347.*

[130] *Svatá hermandada* (Santa hermandad) — svaz španělských měst, vytvořený koncem 15. století za spoluúčasti královských úřadů, které se snažily využít měšťanstva k boji proti velkým feudálům za zájmy absolutismu. Od poloviny 16. století vykonávaly ozbrojené síly „svaté hermandady" funkci policie. V přeneseném ironickém smyslu se pak názvem „svatá hermandada" označovala policie. — *349.*

[131] *Spandau* — čtvrť v západní části Berlína; původně opevněné město, v jehož pevnosti byli vězněni političtí provinilci. — *349.*

[132] Autorem „Výzvy k Francii proti rozdílnosti názorů" („Appel à la France contre la division des opinions") je Lourdoueix. — *351.*

[133] *Zářijové zákony* — reakční zákony, které vydala francouzská vláda v září 1835; omezovaly činnost porotních soudů a zaváděly přísná opatření proti tisku. Pokud jde o tisk, předpisovaly zvýšení peněžních kaucí u periodických

tiskovin a zaváděly tresty vězení a velké peněžní pokuty za útoky proti vlastnictví a existujícímu státnímu zřízení. — *352.*

[134] *Magna charta* — Magna Charta Libertatum [Velká listina svobod] — listina, kterou předložili anglickému králi Janu Bezzemkovi vzbouření feudální pánové, podporovaní rytíři a měšťany. Charta, podepsaná 15. června 1215 na Runnymedské louce u řeky Temže, omezovala králova práva hlavně ve prospěch velkých feudálů a obsahovala některé ústupky rytířům a městům; základní mase obyvatelstva, nevolným rolníkům, nepřiznala však charta žádná práva. — *359.*

[135] Podle zákona o zrušení obilních zákonů, přijatého roku 1846, se dočasně zachovávala snížená cla na dovážené obilí. V roce 1849 byly obilní zákony definitivně zrušeny. — *359.*

[136] *Abakuk* — biblický prorok. Kniha proroctví Abakukova je směsí nejrůznorodějších názorů a je výrazem autorovy omezenosti a neschopnosti pochopit skutečnost, v níž žil. — *360.*

[137] Pravděpodobně narážka na to, že se Stirner v létě roku 1845 pokusil otevřít mlékárnu, aby si zajistil existenci, když jeho literární činnost byla finančně neúspěšná. Na mléko byli sice dodavatelé, ale žádní kupci, a tak zkysalé zásoby mléka skončily v kanále. — *364.*

[138] Jde o knihu N. W. Seniora „Three Lectures on the Rate of Wages, Delivered before the University of Oxford, in Easter Term 1830" [„Tři přednášky o míře mezd, přednesené na universitě v Oxfordu v jarním semestru roku 1830"], Londýn 1830. — *366.*

[139] *Svatá aliance* byla založena 26. září 1815 v Paříži z podnětu ruského cara Alexandra I. Jejími účastníky byly Rusko, Rakousko a Prusko. K alianci se připojila většina evropských států s výjimkou Anglie. Zakládací listina aliance byla napsána v náboženském, mystickém tónu. Reakční a kontrarevoluční charakter „Svaté aliance" se projevil v tom, že si zúčastněné státy vzájemně pomáhaly ozbrojenou intervencí proti všem revolučním lidovým hnutím. Sílící revoluční hnutí podrylo však „Svatou alianci" natolik, že se počátkem 30. let fakticky rozpadla. — *367.*

[140] *Pandekty* — řecký název pro Digesta (lat. digesta = výtah, výbor ze spisů), nejdůležitější části římského občanského zákoníku. Digesta byla souborem výňatků z prací římských právníků a vyjadřovala zájmy otrokářů. Byla uveřejněna roku 533 za byzantského císaře Justiniána. — *370.*

[141] Řád labutě, založený roku 1440; zanikl za reformace, obnoven roku 1843 Bedřichem Vilémem IV. jako „volné sdružení mužů a žen bez rozdílu vyznání". Účelem obnoveného řádu byla „péče o zmírňování hmotné a mravní bídy". — *371.*

[142] *Seehandlung* [Námořní obchod] — „Preussische Seehandlungsgesellschaft" byla obchodně úvěrová společnost, založená roku 1772 v Prusku. Obdržela od státu řadu důležitých privilegií; poskytovala vládě velké půjčky a hrála tak vlastně úlohu bankéře a makléře. V roce 1904 byla tato společnost oficiálně přeměněna v pruskou státní banku. — *381.*

[143] *Levons-nous!* [„Povznesme se!, Povstaňme!"] — z hesla revolučně demokratického týdeníku „Révolutions de Paris" [„Pařížské revoluce"]: „Velcí se nám zdají velkými jen proto, že sami klečíme na kolenou. Povstaňme!" Týdeník „Révolutions de Paris" vycházel v Paříži od července 1789 do února 1794. — *386.*

[144] „*Der hinkende Bote*" [„Kulhavý posel"] — posměšný název lidových kalendářů, které oznamovaly nové události s velikým zpožděním. — *390.*

[145] Jde o utopické socialisty (zvláště o Fouriera a jeho školu), stoupence utopického plánu přetvoření společnosti pomocí reforem, tak zvanou „organisací práce", kterou stavěli proti kapitalistické anarchii výroby. — *400.*

[146] *Pátrání po otcovství se zakazuje* — formule z článku 340 francouzského občanského zákoníku (Code Napoléon). — *406.*

[147] *Willenhall* — nevelké město v hrabství Staffordshire v Anglii; středisko železářského průmyslu. — *408.*

[148] „Přízrak v záhlaví jeho knihy" („Titelgespenst seines Buchs") — narážka na to, že Max Stirner připsal svou knihu své ženě Marii Dähnhardtové. — *408.*

[149] *William Godwin*, „An Inquiry concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness", Vol. 1—2 [„Zkoumání politické spravedlnosti a jejího vlivu na všeobecnou ctnost a všeobecné blaho", sv. 1—2], Londýn 1793. — *410.*

[150] Jde o jedno z nejdůležitějších ustanovení Deklarace lidských a občanských práv (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen) z roku 1793, kterou připravil M. Robespierre. Byla přijata Konventem v období revolučně demokratické jakobínské diktatury. V závěrečném, 35. článku Deklarace se praví: „Jestliže vláda porušuje práva národa, je povstání nejsvětějším prá-

vem a bezodkladnou nevyhnutelnou povinností celého národa a každé jeho části." — *411.*

[151] David Ricardo, „On the Principles of Political Economy and Taxation" [„O zásadách politické ekonomie a zdanění"], Londýn 1817. — *412.*

[152] „Věnec sonetů A. W. von Schlegelovi" z Heinovy „Knihy písní". — *415.*

[153] *Celní spolek* německých států, které si stanovily společnou celní hranici, byl založen roku 1834. Postupně k němu přistoupily všechny německé státy s výjimkou Rakouska a několika malých států. Vedoucí úlohu ve spolku hrálo Prusko. Celní spolek, jehož vznik byl vyvolán nutností zřídit společný celoněmecký trh, přispíval později i k politickému sjednocení Německa. — *420.*

[154] Z Goethova „Fausta", díl I, výstup za branou. („Zde člověk jsem, zde smím jím být.") — *424.*

[155] *Humanus* — postava z Goethovy nedokončené básně „Tajemství". — *424.*

[156] Viz Fourier, „Théorie de l'Unité universelle" [„Teorie všeobecné jednoty"]. Tato práce vyšla ve 2.—4. svazku Fourierových sebraných spisů („Oeuvres complètes de Ch. Fourier") a je pozdějším přepracováním spisu „Traité de l'association domestique-agricole" [„Pojednání o domácko-zemědělské asociaci"]. — *425.*

[157] *Aramejský dialekt* — nářečí aramejských kmenů, které sídlily ve 2. století před n. l. v severní Sýrii. Tímto nářečím se mluvilo na počátku naší éry v celé Palestině; od 7. století n. l. bylo postupně vytlačováno arabštinou. — *436.*

[158] J. W. Goethe, „Faust", díl I, výstup třetí („Faustova pracovna"). — *444.*

[159] Ludwig Feuerbach, „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" [„Zásady filosofie budoucnosti"], 1843, § 28. — *459.*

[160] Theodor Oelckers, „Die Bewegung des Socialismus und Communismus" [„Hnutí socialismu a komunismu"], Lipsko 1844. — *466.*

[161] *Mladé Německo* — literární skupina liberálních spisovatelů a kritiků, která vznikla v Německu ve třicátých letech 19. století a byla pod vlivem Heinovým a Börnovým. Spisovatelé Mladého Německa (Gutzkow, Laube, Wienbarg, Mundt aj.) obráželi ve svých uměleckých a publicistických dílech opoziční nálady maloměšťáctva, hájili svobodu svědomí a svobodu tisku. Názory mladoněmců byly ideově nevyzrálé a politicky mlhavé; většina

z nich se brzy zvrhla v buržoasní liberály. Po roce 1848 se tato skupina rozpadla. — *467.*

162 „*Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*" [„Porýnské ročenky k otázkám společenské reformy"] — časopis, který vydával radikální publicista Hermann Püttmann; vyšly jen dva svazky, první v Darmstadtu v srpnu 1845, druhý v městečku Belle-Vue na německo-švýcarských hranicích koncem roku 1846. Celkové zaměření časopisu určovali jeho spolupracovníci z řad představitelů „pravého socialismu". — *468.*

163 „*Komunismus, socialismus, humanismus*" — článek Hermanna Semmiga. — *468.*

164 Viz článek Mosesa Hesse „O nouzi v naší společnosti a o jejím odstranění", otištěný v „Deutsches Bürgerbuch für 1845", str. 22—48.

„*Deutsches Bürgerbuch für 1845*" [„Kniha německých občanů na rok 1845"] — ročenka, kterou vydal Hermann Püttmann v Darmstadtu v prosinci roku 1844. Zaměření ročenky určovala účast představitelů „pravého socialismu". Ročenka „Deutsches Bürgerbuch für 1846" vyšla v létě 1846 v Mannheimu. — *469.*

165 Heine, cyklus „Lyrické intermezzo", báseň padesátá. Citát je obměněn: v originále není slovo „Němec" ani kursiva. — *470.*

166 *Levelleři* (rovnostáři) — politická skupina v anglické revoluci. Patřili k ní řemeslníci a rolníci. Měla velký vliv v Cromwellově armádě. Levelleři hájili názor, že všichni lidé jsou od narození svobodni a že jsou si navzájem rovni. Prosazovali všeobecné volební právo, zrušení království a vrácení „ohrazené" půdy rolníkům. Zároveň však byli rozhodnými zastánci soukromého vlastnictví a odpírali volební právo nemajetným (dělníkům a služebnictvu). Toto rozporné stanovisko levellerů a stupňující se bída, hlad a rozvrat způsobily, že se od strany levellerů odštěpili „opravdoví levelleři" neboli *diggeři* (kopáči). Pracující lid měl podle nich právo obdělávat obecní půdu bez placení pachtu. V některých obcích zabírali a obdělávali ladem ležící půdu. Cromwellovu vojsku, které je rozhánělo, nekladli odpor, neboť chtěli používat jen nenásilných prostředků a přesvědčování. — *471.*

167 Je míněna Chastelluxova kniha „De la Felicité publique" [„O veřejném blahu"]. — *471.*

168 Cabet, „Voyage en Icarie, roman philosophique et social" [„Cesta do Ikarie, filosofický a sociální román"], druhé vydání, Paříž 1842. První vydání Cabetovy knihy vyšlo roku 1840 ve dvou svazcích pod názvem „Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie", traduits de l'Anglais de

Francis Adams, par Th. Dufruit [„Cesta a dobrodružství lorda Williama Carisdalla v Ikarii"; překlad Th. Dufruita z anglického textu od Francise Adamse]. — *471.*

[169] „Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral". Par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française [„Systém přírody aneb O zákonech fysického a duchovního světa". Od pana Mirabauda, stálého sekretáře a jednoho ze čtyřiceti členů Francouzské akademie], Londýn 1770. Knihu napsal francouzský materialista Paul Henri Holbach; J. B. Mirabaud, který zemřel roku 1760, byl označen za autora z konspirativních důvodů. — *471.*

[170] Cabet, „Ma ligne droite ou Le vrai chemin du salut pour le peuple" [„Můj správný směr aneb Pravá cesta k blahu národa"], Paříž 1841. — *472*

[171] Heine, báseň „Zvrácený svět" („Verkehrte Welt") z cyklu „Časové básně". — *477.*

[172] *Humaniora* — souhrn učebních disciplin, zabývajících se studiem klasické antické kultury; humanisté z doby renesance a jejich žáci je považovali za základ humanitního vzdělání a výchovy. — *477.*

[173] Heine, „Německo. Zimní pohádka", kapitola VII. — *480.*

[174] *„Stavební kameny socialismu"* — autorem článku je Rudolph Matthäi. — *481.*

[175] Refrén z německé dětské písničky. — *488.*

[176] *„Neue Anekdota"* [„Nové nevydané příspěvky"] — Sborník censurou zakázaných článků Mosesa Hesse, Karla Grüna, Otto Lüninga aj., který vydali „praví socialisté" v Darmstadtu koncem května roku 1845. — *495.*

[177] Karl Grün, „Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien" [„Sociální hnutí ve Francii a v Belgii. Dopisy a studie"], Darmstadt 1845. — *496.*

[178] *Rhadamanthys* — v řeckém bájesloví neúprosný soudce v podsvětí. — *496.*

[179] Obměněný citát ze Zarastrovy árie ve 2. jednání Mozartovy „Kouzelné flétny". — *498.*

[180] Lerminier, „Philosophie du Droit" [„Filosofie práva"]. — *499.*

[181] *Hôtel de Ville* — pařížská radnice.
Palais Bourbon — budova francouzského národního shromáždění na třídě Quai d'Orsay v Paříži. Palác byl až do francouzské revoluce majetkem Bourbonů a roku 1790 byl prohlášen za národní majetek. Za restaurace tu začalo zasedat národní shromáždění. — *500.*

[182] Jde o knihu Luise Reybauda „Études sur les Réformateurs ou Socialistes modernes" [„Studie o reformátorech neboli moderních socialistech"]; první vydání této knihy vyšlo v Paříži roku 1840. — *503.*

[183] „Oeuvres de Saint-Simon, publiées en 1832 par Olinde Rodrigues" [„Spisy Saint-Simona, vydané roku 1832 Olindem Rodriguesem"], Paříž 1841.
„*L'Organisateur*" [„Organisátor"] — deník saint-simonovské školy; vycházel v Paříži v letech 1829—1831. — *504.*

[184] „Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains" [„Listy obyvatele Ženevy současníkům"] — dílo Saint-Simona, napsané roku 1802 a vydané anonymně v Paříži roku 1803. — *508.*

[185] Henri de Saint-Simon, „Catéchisme politique des industriels" [„Politický katechismus průmyslníků"]; Sebrané spisy, kniha II., Paříž 1832. První vydání ve třech sešitech vyšlo pod názvem „Catéchisme des industriels" [„Katechismus průmyslníků"] v Paříži v letech 1823—1824. — *511.*

[186] *Feudální neboli šlechtická třída* je podle Saint-Simona třída staré feudální šlechty.
Střední třída neboli mezitřída se před revolucí skládala z právníků, vojáků a pozemkových vlastníků — rentiérů. Tato mezitřída využila roku 1789 lidu, aby přizpůsobila revoluci svým zájmům. Po revoluci ovládla lid i stát a nepřináší společnosti už nic užitečného.
Ke *třídě průmyslníků* patří všichni ti, kteří vyrábějí nebo dávají vyrábět materiální statky, a ti, kteří se zabývají oběhem těchto statků. Dělí se na tři velké skupiny: zemědělce, výrobce a obchodníky. Tato třída průmyslníků je nejdůležitější společenská třída, jedině ona přináší užitek společnosti a měla by v ní proto zaujmout první místo a řídit také stát.
K tomu viz: Saint-Simon, „Catéchisme politique des industriels". — *511.*

[187] Henri de Saint-Simon, „L'Industrie" [„Průmysl"], Paříž 1817—1818. — *512.*

[188] Henri de Saint-Simon, „Nouveau Christianisme" [„Nové křesťanství"], Paříž 1825. — *514.*

[189] „*Le Producteur*" [„Výrobce"] — první tiskový orgán saint-simonovské školy; vycházel v Paříži v letech 1825—1826. — *517.*

[190] „*Le Globe*" [„Zeměkoule"] — deník, který vycházel v Paříži v letech 1824 až 1832. Od 18. ledna 1831 se stal orgánem saint-simonovské školy. — *517.*

[191] Narážka na článek Karla Rosenkranze „Ludwig Tieck und die romantische Schule" [„Ludwig Tieck a romantická škola"] v „Hallische Jahrbücher", 1838, čís. 155—158 a 160—163. — *519.*

[192] *Ménilmontant* — tehdy pařížské předměstí, nyní pařížský 20. okres. Zde se pokusil „nejvyšší otec" saint-simonovců Enfantin roku 1832 o založení pracovní komuny. — *519.*

[193] Jde o knihu Barthélemy Prospera Enfantina „Économie politique et politique" [„Politická ekonomie a politika"], která vyšla v Paříži roku 1831; ještě před knižním vydáním byla však téhož roku uveřejněna jako série článků v listu „Le Globe". — *520.*

[194] „*Le Livre nouveau*" [„Nová kniha"] — rukopisný výklad učení saint-simonovců, který se měl stát jakousi „novou biblí" saint-simonovského náboženství. Rukopis byl sepsán v červenci roku 1832 na zasedáních skupiny vedoucích činitelů saint-simonovské školy v čele s Enfantinem. Údaje o knize a výtahy z ní jsou v Reybaudových „Studiích o reformátorech neboli moderních socialistech". (Viz pozn. 182.) — *520.*

[195] Charles Fourier, „Théorie des quatre mouvements et des destinées générales" [„Teorie čtyř pohybů a všeobecných osudů"]; Sebrané spisy, 2. vyd., sv. 1, Paříž 1841. První vydání tohoto spisu vyšlo anonymně v Lyonu roku 1808. — *521.*

[196] Charles Fourier, „Traité de l'Association domestique-agricole" [„Pojednání o domácko-zemědělském sdružení"], Paříž — Londýn 1822. — *521.*

[197] Churoa, „Kritische Darstellung der Socialtheorie Fourier's" [„Kritický výklad Fourierovy sociální teorie"]. — *521.*

[198] „Vorwärts!" [„Vpřed!"] — německé noviny, vycházely od ledna do prosince 1844 dvakrát týdně v Paříži. Pod vlivem Marxovým, který od léta 1844 úzce spolupracoval s redakcí tohoto listu, začal „Vorwärts!" nabývat komunistického charakteru a ostře kritisoval reakční poměry v Prusku. Na žádost pruské vlády vypověděla Guizotova vláda v lednu 1845 Marxe a některé další spolupracovníky listu z Francie a „Vorwärts!" přestal vycházet.

V čís. 72 a 73 vyšel článek „Auszüge aus Morelly's Code de la Nature" [„Výňatky z Morellyho Zákoníku přírody"], v čís. 87 článek „Bedřich Vilém IV. a Morelly". — *538.*

[199] Jde o články Karla Grüna: „Feuerbach und die Socialisten" [„Feuerbach a socialisté"] v „Deutsches Bürgerbuch für 1845" a „Politik und Sozialismus" [„Politika a socialismus"] v „Rheinische Jahrbücher", 1845, str. 98—114. — *539.*

[200] Pierre Joseph Proudhon, „De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique" [„O vytvoření pořádku v lidstvu neboli Zásady politické organisace"], Paříž 1843. — *540.*

[201] „Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung", Ženeva 1845. Tato kniha je souborným vydáním přednášek Georga Kuhlmanna ve weitlingovských obcích ve Švýcarsku. B. Engels podal její charakteristiku v článku „K dějinám prvotního křesťanství" (1894). (Viz Marx-Engels, „O náboženství", 1957, str. 292—293.)

Rukopis V. kapitoly druhého svazku „Německé ideologie" („Dr. Georg Kuhlmann z Holštýna" aneb Proroctví pravého socialismu) je napsán rukou Weydemeyerovou a na konci je poznámka „M. Hess". Tuto kapitolu načrtl pravděpodobně Moses Hess, Weydemeyer ji přepsal a Marx a Engels ji zredigovali. — *542.*

[202] Práce B. Engelse „*Praví socialisté*" je přímým pokračováním II. svazku „Německé ideologie".

Počátkem roku 1847 se vytvořily v rámci obecného proudu „pravého socialismu" různé skupiny (vestfálská, saská, berlínská aj.). V souvislosti s tím zamýšlel Engels přepracovat a doplnit oddíl o „pravém socialismu" v „Německé ideologii" (II. svazek) a podat kritiku jednotlivých skupin „pravých socialistů". Tento svůj záměr vyložil v dopise Marxovi z 15. ledna 1847. Na jeho uskutečnění pracoval přinejmenším do dubna (v textu se připomíná číslo časopisu „Grenzboten" z 10. dubna 1847) a práce se nám zachovala v rukopise pod názvem „Praví socialisté". Podle závěru lze předpokládat, že rukopis nebyl dokončen. Poprvé uveřejnil tuto práci Institut marxismu-leninismu roku 1932 v originále (viz Marx-Engels, Gesamtausgabe, Abt. I, Bd. 6, S. 73—116). — *552.*

[203] Narážka na to, že Hermann Kriege byl redaktorem listu „Der Volks-Tribun".

„*Der Volks-Tribun*" [„Tribun lidu"] — týdeník založený německými „pravými socialisty" v New Yorku; vycházel od 5. ledna do 31. prosince 1846. — *553.*

[204] Jde o článek Julia Meyera „Die Volkswirtschaftslehre in heutiger und zukünftiger Gestaltung" [„Učení o národním hospodářství v jeho současné a budoucí skladbě"], který byl otištěn ve sborníku „Dies Buch gehört dem Volke", 2. ročník (Bielefeld 1845).

„*Dies Buch gehört dem Volke*" [„Tato kniha patří lidu"] — ročenka vydávaná Otto Lüningem v letech 1845 a 1846 v Bielefeldu a roku 1847 v Paderbornu. — *553.*

[205] Názvy souhvězdí se tu ironicky dávají představitelům „pravého socialismu": „Lev" — Hermann Kriege; „Rak" — Julius Helmich; „Blíženci" — jeden patrně Rudolf Rempel, druhý Julius Meyer; „Beran" — Joseph Weydemeyer; „Býk" — Otto Lüning. — *553.*

[206] Viz článek Friedricha Schnaka „Das Westphälische Damfboot" v „Gesellschaftsspiegel", sešit VII a VIII.

„*Gesellschaftsspiegel*" [„Zrcadlo společnosti"] — měsíčník „pravých socialistů"; vycházel za redakce Mosesa Hesse v letech 1845 a 1846 v Elberfeldu; celkem vyšlo 12 čísel. — *554.*

[207] Engels míní zákaz časopisu „Weser-Dampfboot".

„*Weser-Dampfboot*" [„Veserský parník"] — maloburžoasní časopis, který se postupně změnil v orgán „pravých socialistů"; vycházel v Mindenu roku 1844: od ledna do října dvakrát týdně, v listopadu a v prosinci jednou měsíčně. Od listopadu se stal jeho spoluredaktorem Otto Lüning. Koncem roku 1844 byl časopis zakázán a od začátku roku 1845 vycházel pod názvem „Das Westphälische Dampfboot".

Eridanus — souhvězdí jižní oblohy, které má podobu řeky. — *554.*

[208] Jde tu o „Oběžník proti Kriegovi" napsaný Marxem a Engelsem (viz Marx-Engels, Spisy, sv. 4, čes. vyd. 1958). — *555.*

[209] „*Werkstatt*" [„Dílna"] — časopis „pravých socialistů", který vycházel za redakce Georga Schirgese v letech 1845—1847 v Hamburku. — *555.*

[210] *Beatus ille qui procul negotiis* [Šťasten ten, kdo vzdálen světskému ruchu]. Zde: Šťasten ten, kdo nemá co činit s obchodními záležitostmi. — Horatius, Epódy II, verš 1. — *556.*

[211] Z Schillerovy „Ódy na radost". — *557.*

[212] Pod názvem „Světové události" psal Otto Lüning v časopise „Westphälisches Dampfboot" z roku 1846 o politických událostech ve světě. — *557.*

[213] Guizot pronesl tuto řeč 27. 7. 1846 na banketu, který pro něj uspořádali jeho voliči v Lisieux. Zpráva o banketu s textem Guizotovy řeči byla otištěna 28. 7. 1846 v „Journal des Débats". — *558.*

[214] *„Le Corsaire-Satan"* [„Korzár-Satan"] — pod tímto názvem vycházely v letech 1844—1847 francouzské noviny „Le Corsaire", založené roku 1822. — *559.*

[215] *Znaménko pro násobení* (×) — šifra jednoho ze spolupracovníků časopisu „Das Westphälische Dampfboot"; Engels tu naráží na jeho článek „Humanismus-Komunismus", otištěný v tomto časopise roku 1846. — *561.*

[216] Na obálce časopisu „Gesellschaftsspiegel" byla vyobrazena bohyně pomsty Nemesis. — *561.*

[217] *Gorgonský štít* — Gorgony byly v řeckém bájesloví tři obludné ženy s hady místo vlasů na hlavě. Jejich pohled proměnil v kámen každého, kdo se na ně podíval. Perseus zabil jednu z nich, Medusu, když se k ní přiblížil s odvráceným zrakem, a připjal si její hlavu na štít. S pomocí tohoto štítu vítězil nad nepřáteli. Řekové pak zobrazovali na svých štítech hlavy Gorgon, aby poděsili nepřátele. — *561.*

[218] Následují citáty z článků F. Schnaka v časopise „Gesellschaftsspiegel", namířených proti Gutzkowovi, Steinmannovi a Opitzovi. — *562.*

[219] Z Goethova epigramu „Totalita". — *562.*

[220] Míní se jedno místo v Engelsově práci „Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa" [„Německý socialismus veršem a prózou"] (viz Marx-Engels, Spisy, sv. 4, čes. vyd. 1958), která je organicky spjata s II. svazkem „Německé ideologie" (srov. Engelsův dopis Marxovi z 15. ledna 1847). — *563.*

[221] Schiller, báseň „Der Taucher" [„Potápěč"]. Citát je pozměněn: v originále nejsou „mrtvoly" (Leichen), nýbrž „příšery" (Larven). — *565.*

[222] Podle tiskových zákonů některých německých států byly od předběžné censury osvobozeny jen knihy přesahující 20 tiskových archů. — *565.*

[223] Dále uvádí Engels tři citáty z Goethovy básně „Lilin park". — *567.*

[224] *Rautenkrone* (routová koruna) — nejvyšší řád v Sasku. — *569.*

[225] *Così fan tutti* (tak to dělají všichni) — okřídlený výraz podle názvu Mozartovy komické opery „Così fan tutte" [„Takové jsou všechny"]. — *572.*

[226] *„Veilchen.* Harmlose Blätter für die moderne Kritik" [„Fialky. Bezelstné listy pro moderní kritiku"] — týdeník „pravých socialistů"; vycházel pod redakcí G. Schlüssela v Budyšíně v letech 1846—1847. — *572.*

[227] „*Trier'sche Zeitung*" [„Trevírské noviny"] — založené roku 1757 v Trevíru; pod tímto názvem vycházely od roku 1815; na počátku čtyřicátých let 19. století to byl buržoasně radikální orgán; od poloviny čtyřicátých let byly pod vlivem „pravých socialistů" a byly kritisovány Marxem a Engelsem. — *572.*

[228] Z Goethovy balady „Fialka". — *572.*

[229] Ze Shakespearova „Hamleta", 1. jednání, druhý výstup. — *574.*

[230] Z Goethova „Fausta", I. díl, 16. scéna („Martina zahrada"). — *574.*

[231] Karl Moor, Schweizer, Spiegelberg — postavy ze Schillerova dramatu „Loupežníci". — *575.*

[232] *Tyrtaios* byl starořecký básník, který opěvoval sparťanství. — *580.*

[233] Friedrich E. Rochow, „Der Kinderfreund. Ein Lesebuch zum Gebrauch in Landschulen" [„Přítel dětí. Čítanka pro vesnické školy"], Brandenburg a Lipsko 1776. Charakteristiku této knihy viz v díle B. Engelse „Anti-Dühring", část druhá, kapitola 5. — *581.*

[234] *Cirque olimpique* — cirkus v Paříži, v němž byla ve čtyřicátých letech 19. století uváděna také dramata. — *581.*

[235] *In partibus infidelium* — mimo reálnou skutečnost; doslova: v krajinách nevěřících — dodatek k titulu katolických biskupů, kteří byli jmenováni do pouze pomyslné hodnosti biskupů nekřesťanských zemí.

V textu se naráží na vlastenecké básně Herweghovy („Německé loďstvo" — 1841) a Freiligrathovy („Sny o loďstvu" — 1843, „Dvě vlajky" — 1844), v nichž se opěvovalo budoucí, dosud neexistující německé loďstvo. — *582.*

[236] „*Potrestaný nenávistník*" („Menschenhass und Reue") — název dramatu A. Kotzebua. — *585.*

[237] Viz Freiligrathovu báseň „Requiescat!", která byla poprvé uveřejněna v „Kölnische Zeitung" roku 1844. — *585.*

[238] Začátek balady „Lenora" od G. A. Bürgera. — *586.*

[239] V „Albu" bylo otištěno těchto sedm básní Heinricha Heina: „Pomare", „Dieselbe" [„Táž"], „Eine Andre" [„Jiná"], „Guter Rath" [„Dobrá rada"], „Zur Doctrin" [„K doktrině"], „Das Wiegenlied" [„Ukolébavka"], „Die schlesischen Weber" [„Slezští tkalci"]. V pozdějším vydání Heinových spisů

u Hoffmanna a Campe v Hamburku roku 1868 vyšly uvedené básně pod názvy: „Pomare" (báseň 1—3), „Wandere!" [„Putuj!"], „An die Jungen" [„K mládeži"], „Karl I." a „Die Weber" [„Tkalci"]. — *587.*

[240] V „Albu" jsou tyto básně Georga Weertha: „Handwerksburschenlieder" [„Písně učňů"] (5 básní), „Lieder aus Lancashire" [„Písně z Lancashiru"] (5 básní), „Der Kanonengiesser" [„Dělolijce"] a „Gebet eines Irländers" [„Irova modlitba"]. — *587.*

[241] Jde o Schillerovu báseň „Die Kindesmörderin" [„Matka-vražednice"].— *587.*

[242] Jde o střílení saského vojska do lidové demonstrace v Lipsku 12. srpna 1845. Demonstrace byla namířena proti pronásledování buržoasního hnutí „německých katolíků" saskou vládou. — *589.*

JMENNÝ REJSTŘÍK

Abd al-Kádir (1807—1883), vůdce národně osvobozeneckého boje alžírského lidu v letech 1832—1847. – 162

Aikin, John (1747—1822), anglický lékař, historik a radikální publicista. – 72

Alexandr Makedonský (Veliký) (356 až 323 před n. l.), významný starověký vojevůdce a státník. – 68, 359

Alexis, Willibald, viz *Häring*, Wilhelm

Al-Husajn Abú Alí ibn Abdalláh ibn Síná, viz *Ibn Síná*, Abú Alí

Anneke, Friedrich (1818—1872), pruský dělostřelecký důstojník, propuštěný v roce 1846 z armády; člen kolínské obce Svazu komunistů, zúčastnil se revoluce v letech 1848—1849 a občanské války v USA. – 561, 586

Arago, Dominique François (1786 až 1853), významný francouzský astronom, fysik a matematik; buržoasní politik. – 149, 401

d'Argenson, Marc René (1771—1842), francouzský politik, zúčastnil se francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století a republikánského hnutí ve Francii v období restaurace a červencové monarchie, babeufovec. – 519

Aristoteles (384—322 před n. l.), veliký starověký myslitel; ve filosofii kolísal mezi materialismem a idealismem; ideolog třídy otrokářů. – 136, 138, 140, 141, 471, 523

Arndt, Ernst Moritz (1769—1860), německý spisovatel, historik a filolog, aktivní účastník osvobozeneckého boje německého národa proti napoleonské nadvládě, neoprostil se od prvků nacionalismu; stoupenec konstituční monarchie. – 357

Arnimová, Bettina (1785—1859), německá romantická spisovatelka, ve 40. letech byla pod vlivem liberálních idejí. – 340

Astonová, Louisa (1814—1871), německá spisovatelka maloburžoasně demokratického zaměření. – 586

Augustus Octavianus (63 před n. l.—14 n. l.), římský císař (27 před n. l. až 14 n. l.). – 57

Babeuf, Gracchus (skutečné jméno François Emile Noël) (1760—1797), francouzský revolucionář, významný představitel utopického rovnostářského komunismu, organisátor spiknutí „rovných". – 208, 209, 225, 329, 330, 471, 565, 566

Bacon, Francis Verulamský (1561 až 1626), vynikající anglický filosof, zakladatel anglického materialismu; přírodozpytec a dějepisec. – 172, 405

Bailly, Jean Sylvain (1736—1793),

francouzský astronom, byl činný ve francouzské buržoasní revoluci z konce 18. století, jeden z vůdců liberální konstituční buržoasie. – 198, 199

Barère de Vieuzac, Bertrand (1755 až 1841), francouzský právník, účastník buržoasní revoluce z konce 18. stol., poslanec konventu, jakobín; později aktivní účastník thermidoru, kontrarevolučního převratu. – 178, 519

Baring, Alexander (1774–1848), anglický bankéř, vedl bankovní dům v Londýně. – 556

Barmby, John Goodwin (1820–1881), anglický kněz, hlasatel křesťanského socialismu. – 471

Barrot, Camille Hyacinthe Odilon (1791–1873), francouzský buržoasní politik, do února 1848 vůdce liberální dynastické oposice; od prosince 1848 do října 1849 byl v čele kabinetu, který se opíral o kontrarevoluční blok monarchistických frakcí. – 558

Bauer, Bruno (1809–1882), německý idealistický filosof, jeden z nejvýznamnějších mladohegelovců, buržoasní radikál, po roce 1866 nacionální liberál. – 12, 13, 23, 25, 42, 51, 53–55, 57, 58, 83, 91, 93–95, 97–108, 110, 111–114, 136, 164, 198, 209, 214, 236, 238, 239, 340, 361, 372, 384, 442, 451, 452, 457, 461, 585

Bauer, Edgar (1820–1886), německý publicista, mladohegelovec; bratr Bruna Bauera. – 340

Bayle, Pierre (1647–1706), francouzský filosof, skeptik, kritik náboženského dogmatismu. – 94

Bayrhoffer, Karl Theodor (1812–1888), německý filosof, hegelovec. – 182

Bazard, Saint Amand (1791–1832), francouzský utopický socialista, vedl spolu s Enfantinem saint-simonovskou školu. – 496, 514, 517–519

Beaulieu, Claude François (1754 až 1827), francouzský historik a publicista, royalista. – 178

Beck, Karl (1817–1879), německý maloburžoasní básník, v polovině čtyřicátých let představitel pravého socialismu. – 575, 580

Becker, August (1814–1871), německý publicista, ve čtyřicátých letech jeden z vůdců weitlingovců ve Švýcarsku. – 326, 340, 542–544, 548, 549

Bedřich Vilém IV. (1795–1861), pruský král (1840–1861). – 334, 344, 371

Bentham, Jeremy (1748–1832), anglický buržoasní sociolog, teoretik utilitarismu. – 212, 244, 260, 417, 421, 422

Bessel, Friedrich Wilhelm (1784 až 1846), významný německý astronom. – 401

Bettina, viz *Arnimová*, Bettina

Billaud-Varenne, Jean Nicolas (1756 až 1819), francouzský právník, za francouzské buržoasní revoluce z konce 18. stol. člen Výboru veřejného blaha, jakobín. – 519

Blanc, Louis (1811–1882), francouzský maloburžoasní socialista a historik, činný v revoluci z let 1848 až 1849, stál na stanovisku dohody s buržoasií. – 197, 340, 501, 503, 519

Blanqui, Jérôme Adolphe (1798 až 1854), francouzský buržoasní ekonom a historik ekonomických učení, představitel vulgární politické ekonomie; bratr Augusta Blanquiho. – 558

Bluntschli, Johann Kaspar (1808 až 1881), švýcarský právník a reakční politik. – 209, 216, 225, 326, 340

Bodin, Jean (1530–1596), francouzský měšťanský sociolog, ideolog absolutismu. – 325

Boisguillebert, Pierre (1646–1714), francouzský ekonom, předchůdce fysiokratů, zakladatel klasické buržoasní politické ekonomie ve Francii. – 198

Bonald, Louis Gabriel Ambroise, vicomte de (1754–1840), francouzský politik a publicista, monarchista, jeden z ideologů aristokratické a klerikální reakce v období restaurace. – 351

Bonifác (asi 680 – asi 755), církevní činitel v raném středověku, papežský misionář mezi germánskými kmeny, později biskup. – 250

Bossuet, Jacques Bénigne (1627–1704), francouzský spisovatel, theolog a církevní činitel, ideolog katolické reakce a absolutismu. – 533

Bouillé, François Claude, markýz (asi 1739–1800), francouzský generál, připravil útěk Ludvíka XVI. (1791), pak emigroval a bojoval v Americe proti Francouzům. – 504

Brissot, Jacques Pierre (1754–1793), významný politik za francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století, zpočátku člen Jakobínského klubu, pak vůdce a teoretik girondistů. – 199

Browning, G., anglický statistik, autor „The Domestic and Financial Condition of Great Britain" [„Vnitropolitické a finanční poměry ve Velké Británii."] – 181

Buhl, Ludwig (1814 – počátek 80. let), německý publicista, mladohegelovec. – 197

Buchez, Philippe (1796–1865), francouzský politik a historik, buržoasní republikán, jeden z ideologů křesťanského socialismu. – 226, 227

Bulwer-Lytton, Edward (1803–1873), anglický buržoasní spisovatel a politik. – 584

Buonarroti, Filippo Michele (1761 až 1837), italský revolucionář, významný činitel v revolučním hnutí ve Francii na konci 18. a na začátku 19. století, utopický komunista, Babeufův spolubojovník; Buonarrotiho kniha „Spiknutí za rovnost" (1828) napomohla obrození babeufovských tradic v revolučním dělnickém hnutí. – 519

Bürger, Gottfried August (1747–1794), německý básník, baladik. – 586

Cabarrus, François, comte de (1752 až 1810), ministr financí ve Španělsku za vlády Josepha Bonaparta. – 505

Cabet, Etienne (1788–1856), francouzský publicista, významný představitel utopického komunismu, autor knihy „Cesta do Ikarie". – 225 až 227, 471, 472, 501, 530–539, 541, 565

Caesar, Gaius Julius (asi 100–44 před n. l.), slavný římský vojevůdce a státník. – 454

Calderon de la Barca, Pedro (1600 až 1681), vynikající španělský dramatik. – 460

Camões, Luíz (de) (asi 1524–1580), největší portugalský básník období renesance. – 437, 438

Carnot, Lazare Nicolas (1753–1823), francouzský matematik, politik a vojevůdce, buržoasní republikán; za francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století se přimkl k jako-

bínům, v roce 1794 se zúčastnil kontrarevolučního převratu 9. thermidoru. – 519

Carrière, Moritz (1817—1895), německý idealistický filosof, profesor estetiky. – 340

Cartesius, viz *Descartes*, René

Cato (Marcus Porcius Cato Minor) (95—46 před n. l.), římský státník, vůdce aristokratické republikánské strany; spáchal sebevraždu, protože nechtěl přežít pád republiky. – 519

Cervantes de Saavedra, Miguel (1547 až 1616), největší španělský spisovatel; autor slavného „Dona Quijota". – 206, 235, 238, 239, 240, 271, 274, 284, 309, 347, 349, 375, 409, 433, 453, 454, 460

Clemens Alexandrijský, Titus Flavius (asi 150 — asi 215), křesťanský theolog, idealistický filosof. — 139

Cobbett, William (1763—1835), anglický politik a publicista, významný představitel maloburžoasního radikalismu, bojoval za demokratisaci anglického politického zřízení. – 475

Cobden, Richard (1804—1865), anglický továrník, buržoasní politik, stoupenec svobodného obchodu, jeden ze zakladatelů Ligy proti obilním zákonům. – 455

Comte, Charles (1782—1837), francouzský liberální publicista, vulgární ekonom. – 310

Condé, Louis Joseph de Bourbon, princ (1736—1818), francouzský šlechtic, bojoval s emigrantským vojskem proti Francouzské republice. – 538

Condorcet, Jean Antoine (1743—1794), francouzský buržoasní sociolog, osvícenec; v době francouzské buržoasní revoluce z konce 18. stol. patřil k girondistům. – 537, 538

Constant, Benjamin (1767—1830), francouzský liberální buržoasní politik, publicista a spisovatel; zabýval se otázkami státního práva. – 352

Cooper, Thomas (1759—1840), americký vědec a politik, buržoasní osvícenec; významný představitel buržoasní politické ekonomie v USA. – 400, 499

Courier, Paul Louis (1772—1825), francouzský filolog a publicista, buržoasní demokrat; stavěl se proti aristokratické a klerikální reakci ve Francii. – 475

Dähnhardtová, Marie Wilhelmine (1818 až 1902), patřila k berlínskému kroužku „Svobodných"; od roku 1843 do roku 1847 provdána za J. C. Schmidta (Maxe Stirnera); Stirner jí věnoval svou knihu „Jedinec a co mu náleží" — „Meinem Liebchen Marie Dähnhardt". – 179, 192, 203, 283, 302, 371, 405, 408, 452

Dalton, John (1766—1844), vynikající anglický chemik a fysik, zakladatel atomové teorie v chemii. – 138

Danton, George Jacques (1759—1794), jeden z vůdců francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století, vůdce pravého křídla jakobínů. – 342

Decazes, Elie, vévoda (1780—1860), velký francouzský podnikatel; státník v období restaurace; monarchista, stoupenec bloku statkářů a velké buržoasie. – 556

Demokritos (asi 460 — asi 370 před n. l.), významný starořecký materialistický filosof, jeden ze zakladatelů atomové teorie. – 138

Descartes, René (latinsky: Cartesius) (1596—1650), vynikající francouz-

ský filosof dualista, matematik a přírodovědec. – 172

Desmoulins, Camille (1760–1794), pařížský advokát, novinář, přítel Dantonův, účastník francouzské revoluce z konce 18. století. – 497

Destutt de Tracy, Antoine Louis Claude, hrabě (1754–1836), francouzský vulgární ekonom, sensualistický filosof, přívrženec konstituční monarchie. – 228, 231

Diogenes Laertský (3. století n. l.), starořecký historik filosofie, sestavil obšírnou kompilaci z antické filosofie. – 136–138

Dottore Graziano,
viz *Ruge*, Arnold

Dronke, Ernst (1822–1891), německý publicista, zpočátku pravý socialista, později člen Svazu komunistů a jeden z redaktorů „Neue Rheinische Zeitung"; po revoluci z let 1848–1849 emigroval do Anglie a zanechal politické činnosti. – 583–585

Duchâtel, Charles (1803–1867), francouzský reakční státník, ministr vnitra (1839, 1840 – únor 1848), malthusovec. – 365

Dumas, Alexandre (otec) (1803–1870), známý francouzský romanopisec. – 584

Dunoyer, Charles (1786–1862), francouzský vulgární ekonom a buržoasní politik. – 455

Dupin, André Jacques (1783–1865), francouzský advokát, politik, orleanista; roku 1849 byl předsedou Ústavodárného shromáždění, v roce 1857 přešel k bonapartistům. – 518

Duvergier de Hauranne, Prosper (1798 až 1881), francouzský liberální politik a publicista. – 162

Eck, Karl Gottlieb (nar. roku 1823), německý řemeslník, básník, pravý socialista. – 587, 588

Eden, Frederic Morton (1766–1809), anglický buržoasní ekonom, žák Adama Smitha. – 219

Edmonds, Thomas Rowe (1803–1889), anglický ekonom, utopický socialista, vyvozoval z Ricardovy teorie socialistické závěry. – 471

Eduard VI. (1537–1553), anglický král (1547–1553). – 202

Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich (1779–1856), pruský státník, ministr kultu, osvěty a lékařství (1840 až 1848). – 373

Encke, Johann Franz (1791–1865), známý německý astronom. – 401

Enfantin, Barthélemy Prosper (1796 až 1864), francouzský utopický socialista, jeden z nejvěrnějších Saint-Simonových žáků; byl spolu s Bazardem v čele saint-simonovců. – 162, 496, 511, 518–520

Engels, Bedřich (1820–1895) (viz životopisná data ve svazku 2). – 47, 93, 95, 96, 98, 99, 104–108, 110 až 113, 147, 198, 204, 208, 211, 236, 248, 269, 340, 406, 491, 540, 552 až 594

Epikuros (asi 341 – asi 270 před n. l.), významný starořecký materialistický filosof, atheista. – 137–140

Ewald, Johann Ludwig (1747–1822), německý theolog a moralista. – 119

Ewerbeck, August Hermann (1816 až 1860), německý lékař a publicista, vedl pařížské obce Svazu spravedlivých, později byl členem Svazu komunistů, z něhož roku 1850 vystoupil. – 589, 590

Faucher, Julius (1820–1878), německý

publicista, mladohegelovec; jeden ze stoupenců svobodného obchodu v Německu. – 110

Fauchet, Claude (1744–1793), francouzský abbé, za francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století stoupenec girondistů. – 199

Feuerbach, Ludwig (1804–1872), jeden z nejvýznamnějších německých materialistických filosofů předmarxovského období. – 7, 8, 13, 17–19, 21, 23, 25, 31, 32, 55–58, 87, 92, 94, 96–104, 106, 112, 113, 115, 127, 131, 133, 135, 144, 158, 159, 192, 234–238, 254, 258, 285, 340, 372, 387, 454, 456, 457, 459, 466, 470, 478, 498, 500, 502, 522, 541, 585

Fiévée, Joseph (1767–1839), francouzský reakční spisovatel a žurnalista. – 351

Fichte, Johann Gottlieb (1762–1814), německý filosof, subjektivní idealista, představitel německého idealismu z konce 18. a počátku 19. století. – 95, 103, 266

Fourier, Charles (1772–1837), významný francouzský utopický socialista. – 205, 226, 258, 425, 471, 472, 493, 496, 502, 521–525, 529, 530, 555, 564

Francke, August Hermann (1663 až 1727), německý theolog; založil sirotčinec v Halle. – 250

František I. (1494–1547), francouzský král (1515–1547). – 274, 340

Freiligrath, Ferdinand (1810–1876), německý básník, zprvu romantik, později revoluční básník, v letech 1848–1849 jeden z redaktorů „Neue Rheinische Zeitung", člen Svazu komunistů; v padesátých letech zanechal revolučního boje. – 574, 582, 583, 585

Fulchiron, Jean Claude (1774–1859), francouzský velkokapitalista a konservativní politik, sveřepý obhájce zájmů finanční aristokracie. – 556

Gellert, Christian Fürchtegott (1715 až 1769), německý spisovatel, představitel měšťáckého osvícenství. – 389

Gessner, Salomon (1730–1788), švýcarský básník, malíř a rytec, představitel idylické poesie, odtržené od života. – 581

Godwin, William (1756–1836), anglický maloburžoasní spisovatel a publicista, racionalista, jeden z ideových původců anarchismu. – 410, 421

Goethe, JohannWolfgang (1749–1832), veliký německý spisovatel a myslitel. – 424, 444, 562, 567, 572

Greaves, James Pierrepont (1777 až 1842), anglický pedagog, zabýval se plány na vytvoření výrobní organisace zemědělských dělníků. – 471

Grosvenor, Richard, markýz Westminsterský (1795–1869), vlastník ohromného pozemkového majetku v Anglii, proslulý svým bohatstvím. – 556

Grotius, Hugo (1583–1645), holandský vědec, právník, jeden ze zakladatelů buržoasní teorie přirozeného práva. – 533

Grün, Karl (1817–1887), německý maloburžoasní publicista, v polovině čtyřicátých let jeden z hlavních představitelů pravého socialismu. – 496–551, 552, 563

Guizot, François Pierre Guillaume (1787–1874), francouzský buržoasní dějepisec a státník, v letech 1840 až 1848 fakticky řídil vnitřní a zahraniční politiku, vyjadřoval zájmy velké finanční buržoasie. – 144, 219, 314, 410, 499, 500, 531, 557, 558

Gutzkow, Karl (1811—1878), německý spisovatel, jeden z představitelů literární skupiny Mladé Německo; v letech 1838—1842 redigoval časopis „Telegraph für Deutschland". – 562, 565

Haide, Ernst von der, literární pseudonym Karla *Grüna*

Halm, Friedrich, pseudonym Eligia Münch-Bellinghausena (1806 až 1871), rakouský romantický spisovatel, vyjadřoval názory liberální aristokracie. – 304

Hampden, John (1594—1643), anglický politik, vůdce oposice proti královskému absolutismu za anglické buržoasní revoluce v 17. století; vyjadřoval zájmy buržoasie a zburžoasnělé šlechty. – 198

Hannibal (asi 247—183 před n. l.), vynikající kartaginský vojevůdce. – 162

Häring, Wilhelm (literární pseudonym Willibald Alexis) (1798—1871), německý spisovatel, autor mnoha historických románů, mimo jiné románu „Cabanis". – 340

Harney, George Julian (1817—1897), významný pracovník anglického dělnického hnutí, jeden z vůdců levého křídla chartismu; redaktor listu „Northern Star"; byl spřátelen s Marxem a Engelsem. – 471

Hartmann, Moritz (1821—1872), rakouský spisovatel, v polovině čtyřicátých let pravý socialista. (V Engelsově článku „Malý pes", „Canis minor" nebo Schweizer.) – 574, 575

Hatzfeldtová, Sophie, hraběnka (1805 až 1881), přítelkyně a stoupenkyně Lassallova. – 586

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770 až 1831), veliký německý filosof, objektivní idealista, nejvšestranněji rozpracoval idealistickou dialektiku. – 7, 8, 13, 28, 31—33, 42, 53, 54, 62, 95—98, 102, 103, 109, 110, 112, 118, 119, 126, 127, 131, 135, 140, 143, 145, 147, 148, 151—153, 156, 158, 163—177, 182, 184—186, 190, 192, 193, 197, 202, 207, 234, 236, 242, 248, 256, 266—268, 272, 277, 278, 284, 308, 321, 327, 329, 332, 337, 340, 341, 353, 359, 417, 419, 444, 456, 466, 469, 471, 484, 491, 492, 497, 499, 500, 502, 522, 524, 540, 541, 585

Heine, Heinrich (1797—1856), veliký německý revoluční básník. – 338, 415, 470, 477, 480, 498, 521, 587

Helmich, Julius, vestfálský vydavatel a knihkupec, pravý socialista. (V Engelsově článku „Rak".) – 553

Helvétius, Claude Adrien (1715—1771), významný francouzský filosof, představitel mechanického materialismu, atheista, jeden z ideologů francouzské revoluční buržoasie. – 244, 418—421

Henry, Joseph (nar. 1795), francouzský podnikatel; v červenci 1846 se pokusil o atentát na Ludvíka Filipa a byl odsouzen k nuceným pracím na doživotí. – 558

Herakleitos (asi 540 — asi 480 před n. l.), významný starořecký filosof, jeden z tvůrců dialektiky. – 137

Hermann (Cherusk), viz *Kriege*, Hermann

Herschel, John (1792—1871), významný anglický astronom. – 401

Herwegh, Georg (1817—1875), německý revoluční básník, maloburžoasní demokrat. – 476, 574

Hess, Moses (1812—1875), německý maloburžoasní publicista, v polo-

vině čtyřicátých let jeden z hlavních představitelů pravého socialismu. – 93, 111–113, 115, 236, 262, 340, 344, 424, 425, 455, 476–478, 499, 502, 503, 524

Hiller, švábský občan, který v červnu 1845 ze zoufalství nad svou bídou zavraždil svých pět dětí. – 588, 592, 593

Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm (1794–1861), německý profesor filosofie, pravý hegelovec. – 110, 112, 340

Hobbes, Thomas (1588–1679), významný anglický filosof, představitel mechanického materialismu; Hobbesovy sociálně politické názory měly výrazně protidemokratickou tendenci. – 325, 332, 418, 420, 421, 484, 533

Hobson, Joshua, anglický novinář, chartista. – 210, 471

Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich (1798–1874), německý buržoasní básník a filolog; romantik. – 185, 574

Holbach, Paul Henri (1723–1789), vynikající francouzský filosof, představitel mechanického materialismu, atheista, jeden z ideologů francouzské revoluční buržoasie. – 418–421

Holyoake, George Jacob (1817–1906), anglický publicista a pracovník družstevního hnutí, reformista, ve třicátých a čtyřicátých letech byl stoupencem owenismu a chartismu. – 471

Horatius (Quintus Horatius Flaccus) (65–8 před n. l.), významný římský básník. – 138

Hume, David (1711–1776), anglický filosof, subjektivní idealista, agnostik; buržoasní historik a ekonom. – 172, 421

Cherbuliez, Antoine Elisé (1797 až 1869), švýcarský ekonom, sismondista, spojil Sismondiho teorii s prvky teorie Ricardovy. – 79

Chevalier, Michel (1806–1879), francouzský inženýr, ekonom a publicista, v třicátých letech saint-simonovec, později buržoasní stoupenec svobodného obchodu. – 305, 395, 513, 520

Child, Josia (1630–1699), anglický ekonom, merkantilista; bankéř a obchodník. – 198

Churoa, viz *Rochau*, August Ludwig

Ibn Síná, Abú Alí (latinsky: Avicenna) (asi 980–1037), významný středověký arabský filosof, učenec, lékař a básník; původem Tadžik. – 162

Innocenc III. (asi 1161–1216), římský papež (1198–1216). – 178

Jean Paul (literární pseudonym Jeana Paula Friedricha Richtera) (1763 až 1825), německý maloburžoasní spisovatel, satirik. – 136, 196

Jindřich VIII. (1491–1547), anglický král (1509–1547). – 69

Jindřich LXXII. Reuss-Lobenstein-Ebersdorf (1797–1853), vládnoucí kníže trpasličího německého státu Reuss, z mladší linie; vládl v letech 1822–1848. – 271

Josef II. (1741–1790), německý císař (1765–1790). – 575

Jussieu, Antoine Laurent (1748–1836), známý francouzský botanik. – 471

Kant, Immanuel (1724–1804), významný německý filosof, hlavní představitel německého idealismu

z konce 18. a začátku 19. století. – 194–196, 501
Kapetovci, královská dynastie ve Francii (987–1328). – 144
Karel X. (1757–1836), francouzský král (1824–1830). – 317, 538
Karel Veliký (asi 742–814), francouzský král (768–800) a císař (800 až 814). – 87, 219, 506, 507
Kats, Jacob (1804–1886), belgický dělnický básník a dramatik, činný v dělnickém hnutí, byl pod vlivem utopického socialismu. – 501
Kaulbach, Wilhelm (1805–1874), německý malíř. – 91
Kett, Robert (popraven r. 1549), vůdce selského povstání v Anglii roku 1549. – 202
Klopstock, Friedrich Gottlieb (1724 až 1803), německý básník, jeden z prvních představitelů buržoasního osvícenství v Německu. – 286, 315
Köhler, Ludwig (1819–1862), německý spisovatel, v polovině čtyřicátých let pravý socialista. – 587
Konfucius (K'ung-tse) (551–478 před n. l.), čínský filosof a státník. – 532
Konrad z Würzburgu (Kuonrat von Wurzeburc) (zemř. r. 1287), středověký německý básník. – 459
Körner, Theodor (1791–1813), německý romantický básník a dramatik; zahynul v osvobozenecké válce proti Napoleonovi. – 250
Kotzebue, August von (1761–1819), německý spisovatel a dramatik. – 585
Kriege, Hermann (1820–1850), německý novinář, představitel pravého socialismu, v druhé polovině čtyřicátých let byl v čele skupiny německých pravých socialistů v New Yorku. (V Engelsově článku „Lev" nebo Cherusk Hermann.) – 553, 555
Kroisos (lat. Croesus), lydský král (560–546 před n. l.), proslul svým bohatstvím. – 359
Krummacher, Friedrich Wilhelm (1796 až 1868), německý kazatel, kalvínský pastor, vůdce wuppertalských pietistů. – 237
Kuhlmann, Georg, vydával se za proroka; hlásal mezi německými řemeslníky-weitlingovci ve Švýcarsku ideje pravého socialismu, zahalené náboženskou frazeologií. – 384, 400, 542–548, 550, 551

Lafayette (La Fayette), Marie Joseph Paul, markýz (1757–1834), francouzský generál, jeden z vůdců velké buržoasie za francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století. – 199
Lafontaine, August (1758–1831), německý maloburžoasní romanopisec, představitel sentimentalismu. – 581
Lamartine, Alphonse (1790–1869), francouzský básník, historik a politik, ve čtyřicátých letech liberál, jeden z vůdců umírněných buržoasních republikánů; v r. 1848 byl ministrem zahraničí a stál ve skutečnosti v čele prozatímní vlády. – 531
Lamennais, Félicité de (1782–1854), francouzský abbé, publicista, jeden z ideologů křesťanského socialismu. – 545, 546
La Vauguyon, Paul François, duc de (1746–1828), francouzský diplomat, vyslanec v Holandsku a ve Španělsku. – 504
Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646 až 1716), veliký německý matematik; idealistický filosof. – 94, 179, 452
Leonardo da Vinci (1452–1519), veliký

italský umělec, všestranný vědec a stavitel; žil v době renesance. – 401

Lerminier, Jean Louis Eugène (1803 až 1857), francouzský právník, liberální publicista, od konce třicátých let konservativec. – 499

Leroux, Pierre (1797–1871), francouzský maloburžoasní publicista, utopický socialista, jeden z představitelů křesťanského socialismu. – 232

Lessing, Gotthold Ephraim (1729 až 1781), německý klasický spisovatel, kritik a filosof, jeden z významných osvícenců 18. století, autor dramatu „Emilia Galotti". – 340, 501

Levasseur, René (1747–1834), francouzský lékař, účastník buržoasní revoluce na konci 18. století, jakobín, autor známých pamětí o francouzské revoluci. – 178, 519

Licinius (Gaius Licinius Stolo), římský státník v první polovině 4. století před n. l.; jako tribun lidu spolu s Luciem Sextiem prosadil zákony ve prospěch plebejů. – 38

Linguet, Simon Nicolas Henri (1736 až 1794), francouzský advokát, publicista, historik a ekonom, kritisoval teorii fysiokratů. – 198

Linné, Karl (1707–1778), vynikající švédský přírodopisec, tvůrce klasifikační soustavy rostlin a živočichů. – 471

Locke, John (1632–1704), vynikající anglický filosof, empirik, sensualista; buržoasní ekonom. – 418, 420, 421, 533

Louvet de Couvray, Jean Baptiste (1760 až 1797), francouzský spisovatel, za francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století girondista. – 178

Loyd, Samuel Jones, lord Overstone (1796–1883), anglický bankéř a ekonom, stoupenec Ricardův. – 556

Ludvík I. (Bavorský) (1786–1868), bavorský král (1825–1848). – 590

Ludvík XIV. (1638–1715), francouzský král (1643–1715). – 507

Ludvík XVI. (1754–1793), francouzský král (1774–1792), popraven za francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století. – 144, 525, 536

Ludvík XVIII. (1755–1824), francouzský král (1814 a 1815–1824); bratr Ludvíka XVI., 1791–1814 v emigraci, roku 1814 dosazen na trůn Svatou aliancí; v době „stodenního císařství" v roce 1815 ve vyhnanství. – 538

Ludvík Filip (1773–1850), francouzský král (1830–1848). – 500

Lukianos (asi 120 – asi 180), vynikající starořecký satirik, atheista. – 140, 187

Lukrecius (Titus Lucretius Carus) (asi 99–asi 55 před n. l.), vynikající římský filosof a básník, materialista, atheista. – 136, 139

Lüning, Otto (1818–1868), německý lékař a publicista, v polovině čtyřicátých let představitel pravého socialismu; po roce 1866 nacionální liberál. (V Engelsově článku „Býk".) – 552–555, 557, 558, 560, 561, 568

Luther, Martin (1483–1546), významný reformátor, zakladatel protestantismu (luteránství) v Německu; ideolog německého měšťanstva; v době selské války roku 1525 se postavil na stranu knížat proti vzbouřeným sedlákům a městské chudině. – 139, 145, 170, 514

Lykurgos, legendární zákonodárce ve starověké Spartě, podle podání žil v 9.–8. století před n. l. – 532

Mably, Gabriel (1709—1785), významný francouzský sociolog, představitel utopického rovnostářského komunismu. – 198, 534

MacCulloch, John Ramsay (1789 až 1864), anglický buržoasní ekonom, představitel vulgární politické ekonomie. – 372

Machiavelli, Niccolò (1469—1527), italský politický myslitel, historik a spisovatel, jeden z ideologů italské buržoasie v období zrodu kapitalistických vztahů. – 325

Maistre, Joseph de (1753—1821), francouzský spisovatel, monarchista, jeden z ideologů aristokratické a klerikální reakce, zuřivý nepřítel francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století. – 351

Malthus, Thomas Robert (1766 až 1834), anglický duchovní, reakční ekonom, ideolog zburžoasnělé pozemkové aristokracie, apologeta kapitalismu, hlasatel nelidské populační teorie. – 365, 372

Marat, Jean Paul (1743—1793), francouzský publicista, významný činitel francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století, jeden z vůdců jakobínů. – 199

Marx, Karel (1818—1883) (viz životopisná data ve svazku 2). – 47, 93, 95, 96, 98, 99, 104—108, 110—113, 147, 198, 204, 208, 211, 236, 248, 269, 340, 406, 491, 540, 554, 555

Matthäi, Rudolf, německý publicista, pravý socialista. – 481—495

Mauguin, François (1785—1854), francouzský advokát, člen parlamentu. – 518

Meissner, Alfred (1822—1885), německý spisovatel demokratického zaměření, v polovině čtyřicátých let představitel poesie pravého socialismu; později liberál. (V Engelsově článku „Orion" nebo Moor.) – 573—582

Mercier, Louis Sébastien (1740—1814), francouzský osvícenský spisovatel; za francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století stoupenec girondistů. – 198

Metternich, Klemens, kníže (1773 až 1859), rakouský státník a diplomat, ministr zahraničí (1809—1821) a kancléř (1821—1848), reakcionář, jeden z organisátorů Svaté aliance. – 317

Meyer, Julius (zemř. r. 1867), vestfálský podnikatel a publicista, v polovině čtyřicátých let pravý socialista. (V Engelsově článku druhý z „Blížence".) – 553

Michelet, Karl Ludwig (1801—1893), německý idealistický filosof, hegelovec, profesor na berlínské universitě. – 118, 181, 182

Mill, James (1773—1836), anglický buržoasní ekonom a filosof; vulgarisátor Ricardovy teorie; ve filosofii přívrženec Benthamův. – 421

Mirabeau, Honoré Gabriel (1749 až 1791), významný činitel francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století, mluvčí zájmů velké buržoasie a zburžoasnělé šlechty. – 537

Monteil, Amans Alexis (1769—1850), francouzský buržoasní historik. – 219, 347, 561

Montesquieu, Charles (1689—1755), francouzský buržoasní sociolog, ekonom a spisovatel, představitel buržoasního osvícenství 18. století, teoretik konstituční monarchie. – 287, 531, 534, 535

Montgaillard, Guillaume Honoré (1772

až 1825), francouzský abbé, historik. – 178

Montjoie, Christophe (1746–1816), francouzský royalistický publicista. – 179

More, Thomas (1478–1535), anglický politik, lord-kancléř, humanistický spisovatel, jeden z raných představitelů utopického komunismu, autor „Utopie". – 471

Morelly (18. století), významný představitel utopického rovnostářského komunismu ve Francii. – 538, 539

Morgan, John Minter (1782–1854), anglický spisovatel, stoupenec Owenův. – 471

Mozart, Wolfgang Amadeus (1756 až 1791), velký rakouský hudební skladatel. – 400

M. R., viz *Régnier Destourbet*, Hippolyte

Muhammad Alí (1769–1849), egyptský místokrál (1805–1849), provedl několik pokrokových reforem. – 162

Mundt, Theodor (1808–1861), německý spisovatel, jeden z představitelů literární skupiny Mladé Německo; později profesor literatury a dějin ve Vratislavi a v Berlíně. – 496

Napoleon I., Bonaparte (1769–1821), francouzský císař (1804–1814 a 1815). – 59, 91, 133, 135, 144, 162, 196, 278, 359, 369, 390, 537

Nauwerck, Karl (1810–1891), německý publicista, patřil k berlínskému mladohegelovskému kroužku „Svobodných". – 107, 340

Neuhaus, Gustav Reinhard (1823 až 1892), německý básník, v polovině čtyřicátých let stoupenec pravého socialismu. – 589

Newton, Isaac (1642–1727), veliký anglický fysik, astronom a matematik, zakladatel mechaniky jako vědy. – 73, 511

Nougaret, Pierre Jean Baptiste (1742 až 1823), francouzský literát a historik. – 178

O'Connell, Daniel (1775–1847), irský advokát a buržoasní politik, vůdce pravého, liberálního křídla národně osvobozeneckého hnutí. – 250, 289, 539

Oelckers, Theodor (1816–1869), německý demokratický spisovatel. – 466

Opitz, Theodor, německý mladohegelovský publicista. – 562, 588

Otto I. (Dítě) (1815–1867), řecký král (1832–1862). – 359

Ottová, Luise (1819–1895), německá spisovatelka, v polovině čtyřicátých let představitelka pravého socialismu, později pracovala v buržoasním ženském hnutí. (V Engelsově článku „Andromeda".) – 573, 588

Overstone, lord, viz *Loyd*, Samuel Jones

Owen, Robert (1771–1858), veliký anglický utopický socialista. – 18, 215, 400, 471, 472

Peltier, Jean Gabriel (asi 1765–1825), francouzský royalistický publicista. – 179

Perikles (asi 493–429 před n. l.), athénský státník, přispěl k upevnění otrokářské demokracie. – 135

Persiani, Fanny (1812–1867), italská zpěvačka. – 450

Petty, William (1623–1687), vynikající anglický ekonom a statistik, zakladatel klasické buržoasní politické ekonomie v Anglii. – 198

Pfeffel, Gottlieb Konrad (1736–1809), německý básník. – 301

Pfister, Johann Christian (1772—1835), německý prelát a buržoasní historik. – 240

Philippson (Dessau), Ludwig (1811 až 1889), liberální rabín, psal proti Bruno Bauerovi. – 111

Pilát Pontský (1. stol. n. l.), římský prokurátor v Judeji. – 118, 135

Pinto, Isaak (1715—1787), velký holandský bursovní spekulant, ekonom. – 72, 367

Platón (asi 427—asi 347 před n. l.), starořecký idealistický filosof, ideolog otrokářské aristokracie. – 141, 173

Plutarchos (asi 46—asi 125), starořecký spisovatel, moralista, idealistický filosof. – 139

Proudhon, Pierre Joseph (1809—1865), francouzský publicista, ideolog maloburžoasie, jeden z ideových původců anarchismu. – 179, 215, 224, 340, 358, 370, 371, 386, 432, 496, 501—503, 522, 529, 540, 541, 547

Prutz, Robert Eduard (1816—1872), německý spisovatel a dramatik. – 574

Ptolemaiovci, královská dynastie v Egyptě (305—30 před n. l.). – 162

Pufendorf (Puffendorf), Samuel, Freiherr von (1632—1694), německý učenec, právník a historik, jeden z představitelů buržoasní teorie „přirozeného práva". – 533, 534

Püttmann, Hermann (1811—1894), německý radikální básník a žurnalista, v polovině čtyřicátých let jeden z představitelů pravého socialismu. (V Engelsově článku „Ursa Major", „Velký medvěd" nebo „Sedmihvězdí".) – 469, 565—568, 571, 585, 587, 590, 592—594

Pythagoras (asi 571—497 před n. l.), starořecký matematik, idealistický filosof, ideolog otrokářské aristokracie. – 532

Rabelais, François (asi 1494—1553), největší francouzský humanistický spisovatel doby renesance. – 192

Raffaelo Santi (Raffael) (1483—1520), největší italský realistický malíř doby renesance. – 398, 400, 401

Ranke, Leopold (1795—1886), německý historik, reakcionář, ideolog pruských junkerů. – 303

Régnier Destourbet, Hippolyte (literární pseudonym M. R.) (1804—1832), francouzský spisovatel a historik. – 178

Reichardt, Karl, berlínský knihař, spolupracovník „Allgemeine Literatur-Zeitung". – 219, 234

Reinhardt, Richard (1829—1898), německý básník; emigroval do Paříže a byl sekretářem H. Heina. – 590

Rempel, Rudolf (1815—1868), německý podnikatel, v polovině čtyřicátých let pravý socialista. (V Engelsově článku jeden z „Blížence".) – 553

Reybaud, Louis (1799—1879), francouzský literát, ekonom a liberální publicista. – 503—509, 511, 514—520, 530, 541

Ricardo, David (1772—1823), anglický ekonom, jeden z nejvýznamnějších představitelů klasické buržoasní politické ekonomie. – 412

Robespierre, Maximilien (1758—1794), významný činitel ve francouzské buržoasní revoluci z konce 18. století, vůdce jakobínů, byl v čele revoluční vlády (1793—1794). – 177 až 179, 244, 250, 342, 412.

Rodrigues, Olinde (1794—1851), francouzský finančník a publicista, nej-

bližší žák Saint-Simonův, jeden ze zakladatelů a vůdců saint-simonovské školy. – 504, 510

Rohmer, Friedrich (1814–1856), německý idealistický filosof. – 547

Rochau, August Ludwig (literární pseudonym Churoa) (1810–1873), německý liberální publicista a historik. – 521

Rochow, Friedrich Eberhard (1734 až 1805), německý pedagog, autor banálních mravoučných knih pro mládež. – 581

Rolandová, Manon Jeanne (1754 až 1793), francouzská spisovatelka, za francouzské buržoasní revoluce nadšená girondistka; byla popravena jakobíny. – 178

Rothschild, James (1792–1868), hlava bankovního domu Rothschildů v Paříži. – 359, 556

Rotteck, Karl (1775–1840), německý buržoasní historik a politik, liberál. – 359

Rousseau, Jean Jacques (1712–1778), vynikající francouzský osvícenec, demokrat, ideolog maloburžoasie. – 88, 338, 410, 500, 534, 535

Ruge, Arnold (1802–1880), německý publicista, mladohegelovec, buržoasní radikál; po roce 1866 nacionální liberál. – 93, 128, 236, 248

Rumford, viz *Thompson*, Benjamin

Rutenberg, Adolf (1808–1869), německý publicista, mladohegelovec; po roce 1866 nacionální liberál. – 340

Řehoř VII. (Hildebrand) (asi 1020 až 1085), římský papež (1073–1085). – 178

Saint-Just, Louis Antoine (1767 až 1794), jeden z vůdců jakobínů za francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století. – 177–179, 244, 342, 412

Saint-Simon, Henri (1760–1825), významný francouzský utopický socialista. – 226, 232, 475, 479, 485, 486, 493, 496, 502–520, 546

Sandová, George (1804–1876), známá francouzská spisovatelka, autorka několika sociálních románů, představitelka demokratického směru v romantismu. – 179

Sarran (Sarrans), Jean Raimond Pascal (1780–1844), francouzský royalistický publicista. – 351

Sass, Friedrich (1819–1851), německý publicista, pravý socialista. – 585, 586

Say, Jean Baptiste (1767–1832), francouzský buržoasní ekonom, představitel vulgární politické ekonomie. – 530

Semmig, Friedrich Hermann (1820 až 1897), německý spisovatel, v polovině čtyřicátých let pravý socialista. (V Engelsově článku „Bootes“.) – 468–481, 568–574, 588.

Senior, Nassau William (1790–1864), anglický vulgární ekonom, zapřisáhlý nepřítel dělnického hnutí. – 366

Shakespeare, William (1564–1616), veliký anglický spisovatel. – 103, 230, 574

Schelling, Friedrich Wilhelm (1775 až 1854), německý filosof, představitel německého idealismu z konce 18. a počátku 19. století, později zapřisáhlý nepřítel vědy, propagátor náboženství. – 131, 192, 502

Scherr, Johannes (1817–1886), německý liberální historik a spisovatel. – 588

Schiller, Friedrich (1759—1805), veliký německý spisovatel. – 500, 534, 535, 557, 573, 587

Schirges, Georg (1811—1879), německý spisovatel a publicista, v polovině čtyřicátých let pravý socialista. – 555, 556

Schlegel, August Wilhelm (1767 až 1845), německý básník, překladatel, literární historik, jeden z představitelů reakčního romantismu. – 415

Schlosser, Friedrich Christoph (1776 až 1861), německý buržoasní historik, liberál. – 340

Schlüssel, G., redaktor a vydavatel listu „Veilchen". – 572

Schnake (Schnaake), Friedrich, německý novinář, v polovině čtyřicátých let pravý socialista. (V Engelsově článku „Perseus".) – 554, 561—565, 568, 571

Schweitzer, Joseph, německý básník, pravý socialista. – 588, 589

Schwerdtlein, Rudolf, německý básník, pravý socialista. – 590, 591

Sieyès, Emmanuel Joseph (1748 až 1836), francouzský abbé, mluvčí velké buržoasie za francouzské buržoasní revoluce z konce 18. století. – 531, 537

Sismondi, Jean Charles Léonard *Simonde de* (1773—1842), švýcarský ekonom, maloburžoasní kritik kapitalismu. – 79, 201, 520

Smith, Adam (1723—1790), anglický ekonom, jeden z nejvýznamnějších představitelů klasické buržoasní politické ekonomie. – 72, 400, 536

Sofokles (asi 497—asi 406 před n. l.), významný starořecký dramatik, autor klasických tragédií. – 134

Sokrates (asi 469—asi 399 před n. l.), starořecký idealistický filosof, ideolog otrokářské aristokracie. – 136, 145, 153

Southwell, Charles (1814—1860), anglický utopický socialista, stoupenec Owenův. – 471

Spartak (zemřel roku 71 před n. l.), římský gladiátor, vůdce největšího povstání otroků ve starém Římě v letech 73—71 před n. l. – 219

Spence, Thomas (1750—1814), anglický utopický socialista, propagoval zrušení soukromého vlastnictví půdy a zřízení agrárního socialismu. – 471

Spinoza, Baruch (Benedikt) (1632 až 1677), významný holandský materialistický filosof, atheista. – 95, 103, 179, 325

Stein, Karl, baron (1757—1831), pruský státník, v letech 1804—1808 zastával řadu vysokých funkcí; účastnil se provádění polovičatých buržoasních reforem, které měly upevnit pruský stát. – 358

Stein, Lorenz (1815—1890), německý právník, státovědec, tajný agent pruské vlády. – 209, 466, 496, 503 až 516, 518—522, 540, 541, 546

Steinmann, Friedrich Adolf (1801 až 1875), německý publicista a literát. – 562

Stirner, Max (literární pseudonym Johanna Caspara Schmidta) (1806 až 1856), německý filosof, mladohegelovec, jeden z ideologů buržoasního individualismu a anarchismu. – 13, 23, 25, 33, 53, 55, 62, 84, 89, 92, 94, 96—99, 102—104, 111, 113, 115—462, 465, 473, 477, 578, 585

Stratton, Charles Cherwood (1838 až 1883), známý americký trpaslík; vystupoval pod pseudonymem „ge-

nerál Tom Thumb" (Tom Thumb = Paleček). – 114

Strauss, David Friedrich (1808–1874), německý filosof a publicista, jeden z významných mladohegelovců; po r. 1866 nacionální liberál. – 31, 33, 175

Sue, Eugène (1804–1857), francouzský spisovatel, autor sentimentálních maloměšťáckých románů na sociální themata. – 584

Szeliga, viz *Zychlinski*, Franz

Tertullianus, Quintus Septimius Florens (asi 150–asi 222), křesťanský theolog, tmář, zapřisáhlý nepřítel vědy. – 162

Teste, Charles (zemř. roku 1848), francouzský utopický komunista, babeufovec, účastník republikánského hnutí za červencové monarchie. – 519

Themistokles (asi 525–asi 460 před n. l.), starořecký státník a vojevůdce v období řecko-perských válek, představitel radikálně demokratického směru v Athénách. – 359

Thiers, Louis Adolphe (1797–1877), francouzský buržoasní historik a státník, ministerský předseda (1836, 1840), president republiky (1871 až 1873), kat Pařížské komuny. – 558, 559

Thompson, Benjamin, hrabě Rumford (1753–1814), anglický důstojník amerického původu, avanturista; nějakou dobu byl ve službě bavorské vlády; organisoval pracovní kolonie pro chudinu a vymyslel recept na polévku z nejlacinějších surovin. – 235, 272

Thompson, William (asi 1785–1833), irský ekonom, vyvozoval z Ricardovy teorie socialistické závěry; Owenův stoupenec. – 471

Timon z Fleiuntu (asi 320–asi 230 před n. l.), starořecký filosof, skeptik. – 135, 141

Tiziano Vecellio (Tizian) (1477–1576), vynikající italský realistický malíř doby renesance, zakladatel a největší představitel benátské malířské školy. – 401

Tom Thumb, viz *Stratton*, Charles Cherwood

Turgot, Anne Robert Jacques (1727 až 1781), francouzský státník a ekonom, hlavní představitel fysiokratů; v letech 1774–1776 generální kontrolor (ministr) financí; žák Quesnayův, zastával zájmy buržoasie. – 525, 534–536

Tyler, Wat (zemř. roku 1381), vůdce velkého selského povstání v Anglii roku 1381. – 202

Venedey, Jakob (1805–1871), německý radikální publicista a politik; po revoluci r. 1848–1849 liberál. – 55

Vergilius (Publius Vergilius Maro) (70–19 před n. l.), jeden z největších římských básníků, autor „Aeneidy". – 432

Vernet, Horace (1789–1863), francouzský malíř bitev. – 401

Viktorie (1819–1901), anglická královna (1837–1901). – 554

Villegardelle, François (1810–1856), francouzský publicista, fourierovec, později utopický komunista. – 538, 539

Vincke, Ludwig (1774–1844), pruský státník. – 358

Voltaire, François Marie Arouet (1694 až 1778), francouzský filosof, deista, satirik a historik, významný předsta-

vitel buržoasního osvícenství v 18. století; bojoval proti absolutismu a katolicismu. – 536

Wade, John (1788–1875), anglický publicista, ekonom a historik – 201

Washington, George (1732–1799), první president Spojených států severoamerických (1789–1797). – 504

Watts, John (1818–1887), anglický utopický socialista, stoupenec Owenův; později buržoasní liberál. – 210, 471

Weerth, Georg (1822–1856), německý proletářský básník a publicista, člen Svazu komunistů, v letech 1848–1849 jeden z redaktorů listu „Neue Rheinische Zeitung"; přítel Marxe a Engelse. – 587

Weitling, Wilhelm (1808–1871), významný činitel německého dělnického hnutí v období jeho zrodu, jeden z teoretiků utopického rovnostářského komunismu, povoláním krejčí. – 205, 225, 471

Westminster, viz *Grosvenor*, Richard

Weydemeyer, Joseph (1818–1866), významný činitel německého a amerického dělnického hnutí; v letech 1846–1847 byl pravým socialistou, pod vlivem Marxe a Engelse se přiklonil k vědeckému komunismu, člen Svazu komunistů; zúčastnil se revoluce v letech 1848–1849 v Německu a občanské války v USA; položil základy marxistické propagandy v USA. (V Engelsově článku „Beran".) – 553–557, 561, 568

Wigand, Otto (1795–1870), německý vydavatel a knihkupec, majitel vydavatelské firmy v Lipsku; vydával díla radikálních spisovatelů. – 115

Wöniger (Woeniger), August Theodor, německý buržoasní spisovatel. – 232

Zenon Isaurijský (asi 430–491), byzantský císař (474–491). – 202

Zenon z Kitionu (asi 336–264 před n. l.), starořecký filosof, zakladatel stoicismu. – 137

Zikmund (1361–1437), německý císař (1411–1437), syn Karla IV., král uherský a český (po smrti Václava IV.), zapřisáhlý nepřítel husitského hnutí. – 274

Zoroastr (Zarathustra) (asi 660–583 před n. l.), zakladatel staroíránského náboženství. – 532

Zychlinski, Franz (1816–1900), pruský důstojník, mladohegelovec, psal do periodických publikací Bruna Bauera pod jménem Szeliga. – 115, 118, 147–149, 151, 153, 154, 159, 170, 190–192, 223, 239, 269–271, 277, 286, 296, 319, 348, 350, 372, 375, 393, 405–407, 458

REJSTŘÍK BIBLICKÝCH, MYTHOLOGICKÝCH A ROMÁNOVÝCH JMEN

Abakuk (Habakuk) (bibl.), prorok. – 360
Abigail (bibl.), žena Nábalova. – 157
Abraham (bibl.). – 200
Adam (bibl.). – 107, 526
Amadis de Gaula, hrdina středověkých rytířských románů. – 347
Amon (bibl.). – 105
Antigona (myth.), dcera Oidipova, hrdinka Sofoklovy tragédie. – 135

Baal (Bál) (bibl.), semitské božstvo, modla. – 100, 105, 568
Balám (bibl.). – 105

Don Quijote, postava ze Cervantesova románu; viz též *Szeliga*. – 191, 457
Dulcinea, postava ze Cervantesova „Dona Quijota"; viz též *Dähnhardtová*, Marie. – 405, 406

Eliáš (bibl.). – 306
Eva (bibl.). – 107

Faeton (myth.). – 375

Gog (bibl.). – 440

Charón (myth.). – 99
Chóre (bibl.). – 100

Izaiáš (bibl.). – 233

Jákob (bibl.). – 100
Jakub (bibl.). – 245, 284
Jehova (bibl.), izraelský bůh. – 105
Jeremiáš (bibl.). – 105
Joziáš (bibl.). – 105
Jozue (bibl.). – 186

Kain (bibl.). – 100
Kristus (bibl.). – 153, 157, 188, 387, 388, 435

Magog (bibl.). – 440
Malambruno, postava ze Cervantesova „Dona Quijota". – 375
Malvolio, postava ze Shakespearova „Večera tříkrálového". – 103
Mambrino, postava ze Cervantesova „Dona Quijota". – 239
Marek (bibl.). – 135
Maritornes, postava ze Cervantesova „Dona Quijota"; viz též *Dähnhardtová*, Marie – 192, 203, 302
Matouš (bibl.). – 135, 161, 387, 483
Merlin, postava ze Cervantesova „Dona Quijota". – 206
Minós, legendární král a zákonodárce krétský. – 532
Mojžíš (bibl.). – 107, 433

Nábal (bibl.). – 157
Noe (bibl.). – 497

Pavel (bibl.). – 139
Polyneikes, postava ze Sofoklovy „Antigony". – 135
Poseidon, řecký bůh moře. – 119, 301

Sancho Panza, postava ze Cervantesova románu „Don Quijote"; viz *Stirner*, Max
Sesostris, legendární egyptský král. – 147
Salomoun, izraelský král. – 211, 430

Torralva, postava ze Cervantesova „Dona Quijota"; viz *Dähnhardtová*, Marie

Višnu, indické božstvo. – 455
Voršila, svatá. – 284

Zeus, řecký bůh. – 105

REJSTŘÍK

PERIODICKÝCH PUBLIKACÍ

„*Allgemeine Literatur-Zeitung*“ [„Všeobecné literární noviny“] (Charlottenburg). – 105, 107, 108, 111, 219, 269

„*Allgemeine Preussische Zeitung*“ [„Všeobecné pruské noviny“] (Berlín). – 583

„*L'Atelier, organe spécial de la classe laborieuse, rédigé par des ouvriers exclusivement*“ [„Dílna, zvláštní orgán pracující třídy, redigovaný výlučně dělníky“] (Paříž). – 226

„*Bürgerbuch*“ – viz „*Deutsches Bürgerbuch*“

„*Le Constitutionnel*“ [„Konstitucionalista“] (Paříž). – 559

„*Le Corsaire-Satan*“ [„Korzár-Satan“] (Paříž). – 559, 560

„*Débats*“ – viz „*Journal des Débats politiques et littéraires*“

„*La Démocratie pacifique*“ [„Mírová demokracie“] (Paříž). – 472, 560

„*Deutsch-Französische Jahrbücher*“ [„Německo-francouzské ročenky“] (Paříž). – 47, 198, 204, 208, 236, 248, 340, 526

„*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*“ [„Německé ročenky pro vědu a umění“] (Lipsko). – 54, 109

„*Deutsches Bürgerbuch*“ [„Kniha německých občanů“] (Darmstadt 1845; Mannheim 1846). – 469, 470, 495, 498, 499, 502, 539, 569

„*Dies Buch gehört dem Volke*“ [„Tato kniha patří lidu“] (Bielefeld). – 553

„*Dorfzeitung*“ [„Vesnické noviny“] (Elberfeld). – 565

„*Le Drapeau blanc*“ [„Bílý prapor“] (Paříž). – 351

„*L'Égalitaire, journal de l'organisation sociale*“ [„Rovnostář, časopis sociální organisace“] (Paříž). – 205

„*L'Époque*“ [„Epocha“] (Paříž). – 558

„*La Fraternité*“ [„Bratrství“] (Paříž). – 215

„*La Gazette de France*“ [„Francouzské noviny“] (Paříž). – 351, 352

„*Gesellschaftsspiegel. Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart*“ [„Zrcadlo společnosti. Orgán na ochranu zájmů nemajetných tříd lidu a pro objasňování současných společenských poměrů“] (Elberfeld). – 554, 561, 562, 564, 565

„*Le Globe*“ [„Zeměkoule“] (Paříž). – 517, 520

„*Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik und Literatur*" [„Zahraniční zvěsti. Časopis pro politiku a literaturu"] (Paříž). – 581, 582

„*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*" [„Hallské ročenky pro německou vědu a umění"]. – 54, 94, 519

„*Historisch-politische Zeitschrift*" [„Historicko-politický časopis"] (Hamburk 1832; Berlín 1833–1836). – 303

„*Le Charivari*" [„Kočičina"] (Paříž). – 162, 557

„*L'Instruction sociale*" – viz „*Journal de l'instruction publique*"

„*Journal de l'instruction publique*" [„Noviny pro lidovou výchovu"] (Paříž). – 537, 538

„*Journal des Débats politiques et littéraires*" [„Noviny pro politické a literární diskuse"] (Paříž). – 558

„*Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*" [„Královsky privilegované berlínské noviny pro otázky státu a vědy"]. – 334, 339, 340, 377

„*Literatur-Zeitung*", viz „*Allgemeine Literatur-Zeitung*"

„*Le National*" [„Národní noviny"] (Paříž). – 559, 560

„*Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung*" [„Severoněmecké listy pro kritiku, literaturu a pobavení"] (Berlín). – 94, 270

„*L'Organisateur*" [„Organisátor"] (Paříž). – 504, 517

„*Le Populaire*" [„Lidové noviny"] (Paříž). – 472

„*La Presse*" [„Tisk"] (Paříž). – 558

„*Le Producteur*" [„Výrobce"] (Paříž). – 517

„*La Réforme*" [„Reforma"] (Paříž). – 560

„*Revue des deux Mondes*" [„Revue dvou světadílů"] (Paříž). – 520

„*Der Rheinische Beobachter*" [„Porýnský pozorovatel"] (Kolín nad Rýnem). – 554

„*Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*" [„Porýnské ročenky k otázkám společenské reformy"] (Darmstadt 1845, Belle-Vue 1846). – 468, 481, 491–493, 502, 525, 526, 539, 566, 568, 569, 571

„*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*" [„Porýnské noviny pro politiku, obchod a průmysl"] (Kolín nad Rýnem). – 109

„*Die Stimme des Volks*" [„Hlas lidu"] (Paříž). – 205, 215

„*Trier'sche Zeitung*" [„Trevírské noviny"]. – 572, 586

„*Veilchen. Harmlose Blätter für die moderne Kritik*" [„Fialky. Bezelstné listy pro moderní kritiku"] (Budyšín). – 572, 573, 588

„*Der Volks-Tribun*" [„Tribun lidu"] (New York). – 555, 564

„*Vorwärts!*" [„Vpřed!"] (Paříž). – 538

„*Vossische Zeitung*" – viz „*Königlich privilegirte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*"

„*Die Werkstatt*“ [„Dílna“] (Hamburk). – 555
„*Das Westphälische Dampfboot*“ [„Vestfálský parník“] (Bielefeld). – 92, 109, 553–555, 559–561
„*Wigand's Vierteljahrsschrift*“ [„Wigandův čtvrtletník“] (Lipsko). – 55, 91, 97, 110, 173

SEZNAM CIZÍCH SLOV

abnormální – odchylný, zvláštní, neobvyklý
absolutní – bezpodmínečný, naprostý, neomezený, všeobecně platný
absolutno – jsoucno nezávislé na jiném
absolutorium – propuštění, schválení, zproštění odpovědnosti
absorbovat – pohltit, vstřebat
abstrahovat – nepřihlížet k něčemu, odmyslit si něco; vytýkat všeobecně platné rysy uvnitř zvláštního (konkrétního) jevu
abstrakce – pomysl, zobecnění, neskutečnost, odtažitost
abstraktum – něco pomyslného, odtažitého, neskutečného
absurdní – nesmyslný, protismyslný
adagio – v hudbě: volným tempem; pomalá hudební věta
adekvátní – přiměřený, plně odpovídající, rovnocenný
adept – uchazeč, žák
adoptovat – přijmout za vlastní
adresa – určení; písemné prohlášení, přímo se obracející k někomu
adresovat – určit pro někoho
afekce – vzrušení, záchvat, chorobné pohnutí mysli
agitace – získávání druhých pro nějaký názor
agitátor – kdo získává jiné pro nějaký názor
akademie – vědecký ústav; vysoká škola
akce – jednání, činnost, působení
akceptovat – uznávat, přijmout
akcidens – nahodilost, přídatek
akcionář – majitel akcií, tj. kapitálových podílů
akord – v hudbě: souzvuk; sladěné znění několika tónů
akt – čin, úkon; spis
aktivní – činný
aktivní občané – plnoprávní občané, kteří mají všechna občanská práva
aktuální – naléhavý, časový
akumulace – hromadění, nahromadění
akvadukt – nadzemní vodovod
alegorie – obrazné vyjádření, jinotaj
alegorický – obrazný, jinotajný
alfa a omega – první a poslední písmeno řecké abecedy; počátek i konec
alias – jinak, aneb, jiným jménem
alimenty – výživné, příspěvek na výživu nemanželských dětí
allegro marciale – hudební označení pro rychlé (rázné) pochodové tempo
anachronismus – chyba proti době, dobovému rázu, nesprávné umístění v čase
analogie – obdoba
analysa – rozbor předmětu nebo pojmu rozložením na součásti
analysovat – rozebírat, rozčleňovat
anarchie – neuspořádaný stav společnosti, bezvládí

anatomie – nauka o vnitřní skladbě živých těl
anekdota – nevydané spisy
anno – roku
anticipace – předjímání; výrok o něčem, co je předpokládáno a teprve dodatečně ověřováno zkušeností
anticipovaný – předpokládaný
antický – starověký, vztahující se k starověkému Řecku a Římu
antistrofa – druhá část básně, odpovídající na první část (strofu)
antithese – přirovnání protikladem
antropologie – nauka o vývoji člověka
apelovat – obracet se na někoho, odvolávat se
aplikace – přizpůsobení, přenesení, použití
aplikovat – přizpůsobit, přeneseně použít v jiném oboru; použít teoretické poučky v praxi
apologetický – obranný
apologie – obhajoba, obrana
apostrofa – přímé oslovení nepřítomné osoby nebo věci
apotheosa – zbožnění, nadšená oslava
a priori – předem, nezávisle na zkušenosti
apriorní – předem daný, nezávislý na zkušenosti
arabeska – pestrá ozdoba (ve výtvarném umění) arabského původu; krátká zajímavá povídka
argumentace – dokazování, odůvodňování něčeho
aristokracie – rodová šlechta, vláda šlechty
aritmetická řada – řada za sebou jdoucích čísel, v níž další člen je vždy větší o danou jednotku (1, 2, 3...)
arsenik – otrušík, kysličník arsenitý, prudký jed
artikl – druh zboží
askese – zdrženlivost, odříkání
asketa – zdrženlivý, odříkavý člověk
asketický – zdrženlivý, střídný, odříkavý
asociace – sdružení
aspekt – pojetí, stanovisko, mínění, vzhled
assertorický – určitě tvrdící, potvrzovací, zjišťovací; assertorický soud (v logice) zjišťuje danou věc
asteroidy – velká skupina drobných planet hlavně mezi Martem a Jupiterem; pravděpodobně zbytky rozpadlé velké planety
astronomie – hvězdářství
atheismus – nevíra v boha, popírání boha
atheista – nevěrec
atmosférický tlak – tlak zemského ovzduší
atom – základní částečka hmoty; v antické filosofii nejmenší nedělitelná částečka hmoty, prosté slučování a rozlučování atomů bylo podle atomistů podstatou všeho dění v přírodě
atribut – neodlučná vlastnost substance; v mluvnici: přívlastek; obrazně: podstatný znak, vlastnost, příslušenství
Augiášův chlév – (z řecké pověsti o Herkulovi): něco velmi znečištěného, veliký nepořádek
automatický systém – výrobní soustava, založená na samočinně pracujících strojích
autonomie – jednání podle vlastních zákonů; samospráva
autorita – vážnost, váha, moc; přeneseně: ten, kdo požívá vážnosti, vlivná osobnost
autoritativní – mající vážnost, spolehli-

vý; autoritativní stát – založený na násilné moci (panovníka, diktátora)
axióm, axióma – výchozí poučka, která se přijímá bez důkazů; samozřejmá pravda
ažiotáž – stanovení vyšší ceny než je jmenovitá hodnota peněz; přirážka k hodnotě (zboží)

balzám – hojivá mast tišící bolesti
banální – všední, otřelý, otřepaný
bankrot – úpadek (obchodní)
barbarský – hrubý, surový
barbarství – označení raného stadia vývoje lidské společnosti, následujícího za divošstvím – v běžné mluvě: ukrutnost, surovost
batalión – prapor (vojenský útvar)
beletrie, beletristika – umělecká literatura
bizarní – zvláštní, podivný, neobvyklý
blamovat (se) – udělat (si) ostudu, zesměšnit (se)
bonhomme – prosťáček
botanika – věda o druzích, životních projevech a vývoji rostlin; rostlinopis a rostlinozpyt
bráhma — název indické bráhmanské modlitby, kterou kněz přikouzlil moc boží
brilantní – skvělý, velmi zdařilý
brutální – hrubý, surový, nelidský
burleskní – fraškovitý, bujný a směšný
bursa – trh na cenné papíry
bursovní spekulant – obchodník na burse, kdo spekuluje s cennými papíry apod.
byrokracie – úřednictvo, nadvláda úřednictva, zbytečné papírování

Caius – ve formální logice název, používaný jako příklad (typ) pro libovolné lidské individuum. Např. v tomto soudu: Všichni lidé jsou smrtelní. Caius je člověk. – Caius je smrtelný
censor – úředník provádějící dozor nad tiskem
censura – tiskový dozor
centralisace – soustřeďování
césar – absolutní vládce
citoyen – státní občan (označení z doby franc. revoluce; vyznačuje rovnost všech občanů ve státě; u Marxe a Engelse často proti „bourgeois" = občan, člen občanské společnosti, které označovalo plnoprávné příslušníky majetných vrstev)
civilisace – vyspělý stupeň vývoje lidské společnosti
civilisovaný — odpovídající současné úrovni společnosti a její kultury
code civil – občanský zákoník
contra – proti

dalajláma – nejvyšší kněz a vládce v Tibetu
dandy – švihák, floutek, hejsek
dauphin – francouzský korunní princ
debutovat – poprvé veřejně vystoupit
dedukce – odvozování, vývod, postup od obecného k jednotlivému
definice – vymezení, přesné určení pojmu
definovat – vymezit, přesně určit, podat definici
degradovat – zbavit hodnosti, sesadit, též: podceňovat, přisuzovat nižší význam, přivádět na nižší úroveň
deismus – filosoficko-theologický směr, který popírá osobního boha, ale připouští existenci boha jako neosobní prapříčiny světa
deklamace – přednes; vyumělkovaná řeč
dekret – nařízení, rozhodnutí
dementi – popření dřívější zprávy nebo výroku

demokracie – doslova: vláda lidu, tj. forma státu, v němž zákonodárnou moc mají volení zástupci občanů
démon – zloduch
demoralisace – úpadek mravnosti
deponovat – uložit, uschovat
despekt – nevážnost, opovržení
despocie, despotismus – neomezená samovláda, krutovláda
despota – samovládce
destrukce – rozklad, ničení
destruktivní – ničivý, zhoubný, rozkladný
detašovaný – vyčleněný
dévoué – obětavý
dévoûment, dévouément – obětavost, oddanost
dialog – rozmluva (dvou osob)
dilema – nutnost volit mezi dvěma věcmi tak, že zvolí-li se jedna, zamítá se druhá (buď – anebo); obtížná volba
diletantský – neodborný, neumělý
disharmonie – nesouzvuk, nesoulad, neshoda
diskreditovat – zbavit důvěry, připravit o důvěru
diskutovat – probírat v rozpravě, uvažovat o něčem pomocí výměny názorů
disonance – nesouzvuk, nelibozvuk
disponovat – používat, volně nakládat s něčím
distinkce – označení hodnosti
diverse – okázalé vystoupení; klamný útok pro upoutání pozornosti; přenes. záškodnictví
dividenda – podíl ze zisku, který akciová společnost vyplácí majitelům akcií
docent – vysokoškolský učitel
dogma – článek víry, strnulá poučka, pokládaná za nezvratnou
dogmatismus – lpění na strnulých poučkách, snaha řídit své jednání podle dogmat místo podle skutečnosti
doktrína – nauka, učení, poučka
doktrinářský – lpící na poučkách, řídící se pouze teoretickými poučkami
doména – panství, obor neomezené působnosti
drastický – silně účinný, působivý, krutý
dryáčnictví – mastičkářství, pokoutní vychvalování, kejklířství
dto – totéž
dualismus – uznávání dvou samostatných, navzájem nezávislých principů; dvojitost, podvojnost
dynamický – pohybový; dynamický názor v řecké filosofii (Herakleitos) — chápání života jako neustálého pohybu a střetávání přírodních sil

efekt – silný účinek, působivost, dojem
efektivní – účinný, skutečný
efektní – působivý
égalité – (francouzsky:) rovnost
egoismus – sobectví
egoistický – sobecký
ekvivalent – co se vyrovná něčemu jinému, co má stejnou cenu, hodnotu, rovnocenná náhrada
elegie – žalozpěv
element – živel, prvek
elixír života – tajemný prostředek udržující dlouhý život; na marné pokusy o získání elixíru života se soustřeďovala středověká alchymie
emanace – vyzařování
emancipace – osamostatnění, vymanění, osvobození, zrovnoprávnění
emancipovat se – osamostatnit se, stát se rovnoprávným, vymanit se z něčího vlivu, područí

emigrovat – vystěhovat se do ciziny
empirický – opírající se o zkušenost a poznatky
empirikové – filosofická škola, která za základ poznání považovala smyslovou zkušenost
empirismus – filosofický směr, odvozující všechno poznání ze zkušenosti
en ambas posaderas – na obě sedací tváře
encyklopedický – zahrnující všechny vědní obory; souhrnný; všestranný
epikurejci – stoupenci řeckého materialistického filosofa Epikura
epileptik – člověk stižený padoucnicí
epizoda – vedlejší příběh, vložka, drobná příhoda
epocha – dějinné období
epochální – velmi významný, tvořící novou epochu
epolety – důstojnické nárameníky se zlatými třásněmi ve starých armádách
eskamotáž – kouzelnictví, kejklířství; obratná, nepozorovatelná záměna předmětů
eskamotér – kouzelník, obratný kejklíř
esoterický – vnitřní, tajný, známý jen zasvěceným (původně se týkalo náboženských mystérií)
estetika – věda o umění
etc. (et cetera) – a tak dále
éter – prchavá látka
etika – nauka o mravních vztazích mezi lidmi ve společnosti
etiketa – nálepka s názvem výrobku; jiný význam: společenská zdvořilost
etymologický – jazykový, jazykovědný
etymologie – jazykozpyt, nauka o původu a vývoji slov
evangelium – knihy o životě Kristově; přeneseně: neomylná zásada, učení víry
eventuální – možný, případný
exekuce – výkon práva, provedení rozsudku; soudní zabavení majetku
exemplář – jeden z mnoha kusů stejného druhu
exercicie – duchovní cvičení (hlavně náboženské) před přijímáním svátosti
existence – bytí, život, životní postavení
exklamace – zvolání, výkřik
exkrement – výmět, výměšek
exkurs – vybočení, odbočení od hlavního předmětu
exoterický – vnější, určený pro nezasvěcené
experiment – pokus
experimentální – pokusný
explikace – výklad, vysvětlování
exploatace – využívání, vykořisťování
exposice – výklad, uvedení do děje, navození
extase – vytržení mysli, opojení
extrém – krajnost, výstřednost, výstřelek

fabrikace – výroba ve velkém
fádní – nudný, jednotvárný
fakír – orientální kouzelník; fakírské umění je založeno na dlouhém cviku a znecitlivění vůči tělesné bolesti; má polomystický ráz
faktický – skutečný, ve skutečnosti
falanstery – Fourierova utopická společenská zařízení (domy pro společnou práci apod.) pro bohaté i chudé
falsifikace – padělání
falsum – padělek
fámulus – sluha
fanatik – vášnivě zaujatý, slepě nadšený člověk
fanatismus – vášnivé zaujetí, horlení
fanfára – slavnostní troubení
fantasie – obrazivost, představivost, představa, přelud, výmysl
fantastický – vytvořený fantasií, vysněný, blouznivý

fantóm – přelud, vidina, přízrak
farao – samovládce, král ve středověkém Egyptě
farizejský – pokrytecký
farizeové – příslušníci židovské náboženské kasty, která si osobovala jediný správný výklad textů Starého zákona; své výlučnosti využívali k prospěchářským cílům; přeneseně: prospěcháři, pokrytci
fenomenologie – nauka o světě jevů, o duchové podstatě věcí
figurovat – objevovat se
fikce – výmysl, smyšlenka, zdání, klam
fiktivní – domnělý, smyšlený, zdánlivý
filantropický – lidumilný
filantropie – lidumilnost
filipika – prudká bojovná řeč
fingovaný – předstíraný, padělaný
fiskální – daňový; určený pro státní pokladnu
fixace – upevňování, strnutí
fixovat – zachycovat, upevňovat, ustalovat
flotila – útvar válečného loďstva
forma – tvar, zevní podoba
formalismus – odtrhávání formy od obsahu, ulpívání na formě, zdůrazňování vnějšího tvaru na úkor obsahu
formulace – slovní vyjádření
formule – ustálený způsob vyjadřování; vzorec; stručné, náznakové vyjádření něčeho
fragment – zlomek, část, nedokončené, kusé dílo
frakce – skupina, složka, část
fráze – ustálené rčení; prázdné, otřelé heslo
frazeologie – soubor ustálených slovních vazeb; názvosloví
frivolní – lehkomyslný, rozpustilý, nemravný
fysika – v novodobém smyslu nauka o pohybu těles, tj. o energii a jejích projevech; v antickém pojetí nauka o přírodě vůbec
fysiokraté – stoupenci ekonomické nauky 18. století, hlásající svobodu podnikání a prvenství zemědělství v hospodářství
fysiologie – nauka o normálních životních projevech a úkonech
galimatyáš – slátanina, zmatek
galvanismus – doteková elektřina
garantismus – ručení, záruka, zaručenost
garda – vybraná vojenská jednotka, původně tělesná stráž panovníka; její příslušníci se v názvu hodnosti označují slovem „gardový"; občanský dobrovolnický sbor (občanská garda)
generace – pokolení
generální stavy – stavovský sněm s omezenou pravomocí (ve Francii)
genese – zrod, původ, vznik
Genesis – část Starého zákona, název první knihy Mojžíšovy (o vzniku světa)
genialita, geniálnost – vynikající tvůrčí nadání
génius – mimořádně nadaný člověk, vynikající tvůrčí duch
geologický – týkající se geologie, tj. nauky o vývoji a složení Země
gesto – posunek, postoj
gilotina – popravčí nástroj na stínání ve Francii
girandola – několikaramenný svícen; ohnivé kolo při ohňostroji; ohňostroj
gladiátor – zápasník ve starověkém Římě
glosa – poznámka na okraj, vysvětlivka

glosovat – činit poznámky, vykládat, komentovat
gnostik – stoupenec učení náboženské sekty z prvních tří staletí našeho letopočtu. Gnosticismus byl směsí křesťanství, orientální mystiky a řecko-židovské filosofie
gramatický – mluvnický
grand – španělský šlechtic
griseta, grisetka – koketa, milenka

haleluja! – chvalte boha!
Hansa – středověký obchodní spolek německých (přístavních) měst
harmonie – soulad, vyrovnanost, souzvuk
hegemonický – mající výlučné vedení, nadvládu
hélót – nevolník ve starověké Spartě; člověk v bezprávném, otrockém postavení
heretik – kacíř, rozkolník, šiřitel bludů
hermafrodit – obojpohlavní živočich; pohlavně zrůdný jedinec
heroický – bohatýrský, hrdinský
hetéra – nevěstka (v antickém světě)
heteronomie – jednání podle vnějších podnětů nebo cizích zákonů
hierarchický – stupňovitě uspořádaný v soustavu vzájemné podřízenosti společenských hodností (hierarchii)
historiografie – dějepisectví (zpravidla určitého, přesně vymezeného oboru)
honnêtes gens – (franc.:) slušní lidé
horentní – hrozný, strašný, velmi vysoký
humanisté – ve středověku filosofický směr, prosazující obnovu antické filosofie a všestranný rozvoj lidské osobnosti proti scholastice
humanismus, humanita – lidskost, lidumilnost
humanistický, humánní – lidský, lidumilný
hydrografický – vodopisný, zabývající se zkoumáním vodních poměrů, srážek, toků, vlhkosti ovzduší
hymnus – chvalozpěv, velebná skladba
hypochondr – člověk trpící neustálým strachem z domnělé nemoci
hypochondrie – stísněnost vyplývající z domnělé nemoci
hypothesa – domněnka, předpoklad
hypothetický – podmíněný, podmínkový, vyslovený jen jako domněnka
hysterický – přecitlivělý, nervově podrážděný, duševně nevyrovnaný

chaos – nepořádek, zmatek
charakteristický – význačný, příznačný
chartismus – anglické dělnické hnutí za „lidovou chartu" v první polovině 19. stol. Charta obsahovala základní politické požadavky dělnické třídy
Cheruskové – německý kmen, který sídlil v oblasti dnešního Hannoverska, mezi Weserou a Labem
chiméra – přelud, mámení, vidina
chronologie – časová posloupnost událostí, stanovení časového pořadu
chrysalidka – zlatově lesklý motýl nebo kukla

ibidem (ibid.) – tamtéž
idea – myšlenka, představa
ideál – představa něčeho naprosto dokonalého; vzor; cíl
idealismus – filosofický názor, že duch je původcem a základem všeho bytí a dění; přikrášlené představy o věcech; zanícení pro myšlenky
ideálno – myšlená dokonalost; oblast myšlenek a představ
identita – totožnost; shodnost
ideolog – kdo spoluvytváří, teoreticky propracovává a formuluje světový

názor, třídní vědomí (ideologii) určité společenské třídy
id est – to je, to znamená
idyla – selanka, něco prostého a dojímavého
idylický – šťastný, spokojený, klidný, bez rozporů
iluse – klamná představa, přelud, vidina
ilusorní – klamný, neskutečný, pochybný, nicotný
imaginace – obrazivost, obrazotvornost a její výtvory
imaginární – pomyslný, domnělý, neskutečný, zdánlivý
imperativ – příkaz, rozkaz; něco nadřazeného a přikazujícího; v mluvnici: rozkazovací způsob
implikovat – obsahovat v sobě, zahrnovat
imponovat – vzbuzovat úctu, působit dobrým dojmem
importovat – dovážet (ze zahraničí)
imposantní – velkolepý, ohromný, působící mohutným dojmem
impotence – nemohoucnost, neschopnost
in contumatiam – v nepřítomnosti
indiferentnost – lhostejnost, vlažnost, nerozhodnost
individualita – osobitost, vyhraněná osobnost
individuální – jednotlivý, osobní, vlastní jednotlivci
individuum – jednotlivec, jedinec
inherentní – vnitřně daný, v něčem obsažený, neodlučitelně vlastní
inkvisice – církevní vyšetřování a soud (nad kacíři)
inscenovat – nastrojit, vypravit (na divadle)
inspirace – vnuknutí, podnět k tvůrčí činnosti
instinkt – pud, vnuknutí
instituce – zařízení, soustava
intelektuální – rozumový, duševní
interesovanost – zájem na něčem
intermezzo – mezihra, vložka, vsuvka
interpretace – výklad, tlumočení, provedení
interpretovat – vykládat, vysvětlovat, tlumočit
interval – mezera, mezidobí, přestávka
intrika – pleticha, úklad, nástraha
ironický – posměšný
islám – mohamedánské náboženství
isolace, isolovanost – odloučení, osamocení
isolovaný – odloučený, osamocený
ius utendi et abutendi – právo věc užívat a zužívat (také: zneužívat), tj. nakládat s věcí podle libosti

jacquerie – velké selské povstání ve Francii v letech 1356–1360
jeremiáda – nářek, žaloby, naříkavá píseň (podle starozákonního proroka Jeremiáše)
jezuité – členové jedné z nejreakčnějších organisací katolické církve, řádu „Tovaryšstva Ježíšova"
justiční — soudní

kadence – hudební vložka, závěr
kaleidoskop – přístroj se zkříženými zrcadly, v nichž se odráží světlo dopadající na pestrá sklíčka tak, že vytváří souměrné obrazce
kaleidoskopie – sebezrcadlení
kanonisace – svatořečení, prohlášení za svatého
kanonisovat – prohlásit za svatého
karikatura – posměšný, zkreslující obraz
karikovat – zkresleně, výsměšně zobrazovat
karmaňola – francouzská revoluční píseň
kastovnictví – rozdělování společnosti na

uzavřené společenské skupiny (kasty)
kasuistika – theologická nauka a právní metoda, řešící různé otázky případ od případu
kategorický – určitý, bezpodmínečný, rozhodný
kategorický imperativ – bezpodmínečný mravní příkaz, předem vlastní rozumu, věčný mravní zákon
kategorie – hlavní skupiny věcí; základní skupiny pojmů (v logice)
katechismus – náboženská příručka, soubor základů věrouky
kausální nexus – příčinná souvislost
klasický – dokonalý, vzorný
klient – chráněnec, svěřenec; v soudním jednání: ten, koho zastupuje advokát
klimatický – podnebný, vztahující se k podnebí nějakého místa
kodex – sbírka zákonů, zákoník
koexistující – současně, vedle sebe jsoucí
koketní – snažící se upoutat pozornost, pohrávající si s city
koketovat – zahrávat si s něčím s cílem upoutat pozornost
kolektivní, – společný, společenský, celkový
kolise – srážka, střetnutí
kolonisace – zabírání zámořských území a zakládání osad
komedie – veselohra; něco směšného, přetvářka
komentář – vysvětlení, výklad
komický – směšný, žertovný, veselý
kompaktní – celistvý, souvislý, soudržný
komparativ – druhý stupeň přídavných jmen
kompilace – nepůvodní práce, sestavená z cizích poznatků
kompromitovat – kazit dobrou pověst, ostouzet, uškodit vážnosti
komunikace – spoje, dopravní cesty a prostředky
koncentrace – soustředění (majetku aj.)
koncepce – základní hledisko; počáteční vývoj
koncept – náčrt (projevu, spisu)
konceptivní – samostatně tvořící, vytvářející koncepci
koncil – církevní sněm
koncipovat – připravovat; vytvářet náčrt, hrubý obrys
konflikt – srážka, střetnutí, spor, neshoda
konfrontovat – porovnat, srovnat s něčím, postavit proti sobě
konglomerát – nahromadění, seskupení
konkluse – závěr, úsudek
konkrétní – vnímatelný smysly, skutečný, jednotlivý
konkurence – obchodní nebo výrobní soutěž, vzájemná soutěž výrobců
konkurent – odpůrce, soupeř v obchodní nebo výrobní soutěži
konservativní – lpící na starých názorech a řádech, nepřející novotám
konservátor – ochránce památek
konsolidace – ustálení
konstatovat – zjišťovat
konstelace – pův.: postavení hvězd; přenes.: souhrn okolností, okamžitá situace daná souhrnem různých příčin
konstituanta – ústavodárné shromáždění
konstituce – uspořádání, zřízení, ústava; stavba těla
konstitucionalismus – ústavní zřízení; hnutí za zavedení ústavy
konstituční – ústavní
konstituovat – utvářet, ustavit
konstrukce – sestrojení, stavba; něco uměle vytvořeného
konstruovat – uměle sestavit, sestrojit, vybudovat
konsument – spotřebitel
konsumovat – spotřebovávat

kontra (také: contra) – proti
kontraband – podloudně dovážené zboží
kontrast – protiklad, patrná různost, opak
kontroverse – spor, střetnutí protichůdných názorů, sporná otázka
konvent – shromáždění; ve Francii: zákonodárný sbor za buržoasní revoluce (1792–1795)
kopie – opis, otisk, napodobenina
korporace – sdružení, společnost; původně stavovská sdružení ve městech (cechy, gildy...)
korporativní – stavovský, skupinový
korpulentní – tělnatý
korupce – porušování, podplácení, úplatnost
kosmopolitismus – světoobčanství
kosmopolita – světoobčan; člověk, který se nehlásí k žádné národnosti
krautjunker – v Německu chudý šlechtic, hospodařící zaostalým způsobem na svém panství; kobylkář
kretenismus – slabomyslnost; duševní (a tělesná) zakrnělost
kritérium – měřítko, hledisko při posuzování
krystalický – v konečné podobě
kult – uctívání (náboženské)
kuriosnost – zvláštnost, podivnost, neobvyklost
kvadratura kruhu – neřešitelný úkol nalézt čtverec rovný obsahem danému kruhu; přeneseně: nemožná věc
kvalifikovat – hodnotit, stanovit způsobilost k něčemu
kvalita – jakost, odlišnost týkající se podstaty věcí nebo jevu
kvalitativní – týkající se jakosti, podstaty
kvantitativní – týkající se množství, početní, číselný
kvestie – učená otázka (ve středověkých disputacích)
kyrenaikové – filosofická škola v Řecku ve 4. stol. př. n. l., předchůdci epikurejců

lapsus – chyba, poklesek
latentní – skrytý, utajený
laur – vavřín
lazaron – chuďas, žebrák (v Itálii)
legenda – pověst; původně: příběhy ze života světců
legitimita – zákonnost, oprávněnost (např. nároku na trůn)
legitimní – zákonný, zákonitý, oprávněný
liberalismus – svobodomyslnost, snášenlivost vůči různým názorům
litanie – dlouhá modlitba, dlouhé a nudné vypočítávání, výčitky
literát – znalec literatury; spisovatel
loajální – oddaný, věrný; jednající v duchu zákonů
logaritmus – v aritmetice číslo, jímž je nutno umocnit základ, aby se dostalo dané číslo
logický – rozumový; myšlenkově správný; v duchu logiky
logika – věda o správném myšlení, přeneseně: rozumné, správné myšlení
logos – slovo, rozum, věčná moudrost, určující běh světa; v křesťanské filosofii slovo boží
lokalisovat – místně omezit
lokální – místní
louisdor – francouzská zlatá mince
lumpenproletariát – společenská spodina, vrstva, která vzniká hmotným i mravním zbídačováním maloburžoasie a části proletariátu a živí se na účet společnosti
magistrát – městský úřad

magnetisér – kdo se zabývá pokusy s magnetismem, tj. hypnosou; přitažlivý člověk; kdo ovládá svým vystupováním jiné
machinace – pletichy, úskočné jednání
majorát – nástupnický nebo dědičný řád podle zásady prvorozenství; majetek, na nějž se tento řád vztahoval
makrobiotika – nauka o prodloužení života
maliciosní – zlomyslný, škodolibý
malkontentní – nespokojený, nemohoucí se smířit s daným stavem
mandarín – vysoký úředník ve středověké Číně
mánie – zuřivost, vášeň, chorobná touha
manifest – slavnost, veřejné prohlášení
manufaktura – ruční výroba, rukodílna
manýra – způsob, návyk, strojené jednání
marabut – mohamedánský světec; mudrc, proslulý ctnostným životem a schopností konat zázraky
materiální – hmotný
medisantní – pomlouvačný, utrhačný
mechanika – nauka o rovnováze sil a pohybu těles
memoáry – paměti, vzpomínky, zápisky
merkantilní – obchodní, kupecký
mesiáš – spasitel
metafysika – učení o neměnnosti a ztrnulosti všech věcí a jevů (opak dialektiky); v nemarxistické filosofii se zhruba kryje s ontologií, tj. naukou o podstatě jsoucna
metamorfosa – proměna, přeměna
metrum – veršová míra, počet slabik ve verši
millennium – tisíciletí
minimální – nejmenší
minimum – nejmenší množství
minus – bez (při odčítání)
miserere – smiluj se; modlitba za slitování
misionář – kněz, který hlásá křesťanství mezi pohany
mobilisace – uvedení do pohotovosti
mobilní – pohyblivý, pohotový
mode composé – složený, složitý způsob
mode simple – jednoduchý způsob
modifikace – úprava, obměna, pozměnění
modifikovat – pozměňovat, upravovat
modulace – úprava, přechod (z jedné tóniny do jiné)
modus – způsob
molekula – velmi malá částečka hmoty, která je nositelem jejích fysikálních vlastností
mollový – v hudbě: v měkké tónině
moment – okamžik; okolnost, pohnutka; činitel, součást
monáda – drobná samostatná, oddělená jednotka
monarcha – mocnář, král, dědičný vládce
monarchie – vláda jedné osoby; stát, v němž vládne panovník
monogamie – jednoženství, párové manželství
monopol – soustředění výroby a obchodu, výsada výhradní výroby apod., výhradní právo
monotónní – jednotvárný
moralista – mravokárce
moralistní – mravokárný
motivace – odůvodnění
motivovat – zdůvodňovat; dávat popud k něčemu
motto – heslo, úvodní průpověď
musulmanský – mohamedánský; hanlivě: zpozdilý, zaostalý
mysteriosní – tajemný, nadpozemský
mystérium – tajemství, tajemný obřad
mysticismus – původně tajné učení,

později snaha o bezprostřední poznání boha, transcendentna
mystický – tajemný, záhadný
mystifikace – klam, nepravdivé tvrzení
mystifikovat – zatemňovat, klamat, zbavovat pravého smyslu
mystifikující – zatemňující, znejasňující, klamající
mythologie – bájesloví
mythus – báje, pověsti

nacionální – národní, národnostní
naivní – prostoduchý
negace – popření, zápor
negativita – zápornost, záporná věc
negativní – záporný
negovat – popírat, tvořit zápor
nonšalance – bezstarostnost, nedbalost
norma – pravidlo, předpis, vzor, obecně přijatý způsob (jednání apod.)
notorický – obecně známý
novelista – spisovatel krátkých povídek s neobvyklým, zajímavým námětem
novoakademici – novoplatonikové; antický filosofický směr, který v sobě spojoval prvky Platonova idealismu a náboženské mystiky
novoplatonismus – viz novoakademici
nymfy – vodní nebo lesní víly ve starořeckém bájesloví

objekt – předmět
oficiální – úřední, veřejně uznávaný
oktrojovat – nařizovat, vnucovat
óm – staroindická formule na počátku a konci modlitby [srov. „amen" v křesť. kultu]
onanie – pohlavní sebeukájení
oponent – odpůrce v debatě, ten, kdo nesouhlasí
orákulum – věštba, sudba, záhadný výrok; věštírna
organický – ústrojný, podstatný, souvislý
organismus – ústrojí, členěný útvar, tělo
orientální – východní
originalita, originálnost – původnost, samostatnost, jedinečnost
orleanisté – ve Francii stoupenci vedlejší, orleánské větve Bourbonů, z níž pocházel král Ludvík Filip
orografický – horopisný
ortodoxní – pravověrný

pair – příslušník vysoké šlechty
paladin – člen legendární družiny Karla Velikého; vznešená osoba u dvora; ochránce
paliativ – zmírňující prostředek; prostředek, který mírní bolest, ale neléčí
pantheismus – náboženské a filosofické učení, které ztotožňuje boha s přírodou a pokládá všechno v přírodě za vtělení boha
paradox – zdánlivý protismysl, protimluv
parafráze – volné podání, opis, obměna (výroku, literárního díla)
paralela – obdoba, podobný jev, porovnání dvou podobných jevů, příměr
parcelace – oddělení pozemků
par excellence – povýtce, zvláště, nad jiné
parodie – zesměšňující napodobení
parvenu – povýšenec
pasivní – trpný, nečinný
pathos – pohnutí mysli, vzrušení, vzletné slovní vyjádření
patologický – chorobný
patriarchální poměr – starobylý, prostý; úcta k nadřízenému jako k otci
patriarchální řád – stupeň prvobytně pospolné společnosti, v němž rodině vládne otec a rodu stařešina

patristika – učení církevních otců
pauper – chuďas, nemajetný člověk
pedanterie – puntičkářství, školometství
pedantský – puntičkářský, školometský
per appositionem (per appos.) — přístavkem, pomocí přístavku
perfidní – věrolomný, proradný
perioda – období; pravidelné opakování, opis
periodický – pravidelně se objevující
permanentní – trvalý, stálý
personifikovat – zosobňovat
piedestal – podstavec (pro pomník apod.), vyvýšené místo
pietistický – náboženský, pobožnůstkářský; podle pietismu, přehnaně nábožného protestantského reformačního hnutí v 17. století
piknik – společná hostina
plagiátor – původce plagiátu, tj. díla, které nepřípustně, zpravidla tajně těží z cizích myšlenek
plagovat – opisovat cizí myšlenky a vydávat je za vlastní
plaidovat – řečnit, obhajovat, zasazovat se o něco
plaidoyer – obhajovací řeč
plus ou moins – více méně
poeta – básník
poetický – básnický, vzletný
pointa – vyvrcholení, vyhrocení (myšlenky, vtipu)
polemika – názorový spor
polemisovat – vést polemiku, spor, hájit své názory a potírat názory druhého
polygamie – mnohoženství
posaderas – sedací tváře
positivní – kladný, určitý, skutečný (opak: negativní), opírající se o skutečnost
post festum – dodatečně
postulát – požadavek, nutný předpoklad
potenciální – možný
pragmatický – zde: účelový, podřízený nějakému účelu, ležícímu mimo zkoumanou nebo sdělovanou věc
preambule – úvodní článek (například smlouvy)
prebenda – důchod spojený s církevním úřadem, výnosný úřad
precisní – přesný
predestinovaný – předurčený
predikát – logický přísudek, vlastnost s předmětem pevně spjatá a nerozlučná
preexistence – předběžné bytí; jsoucnost jedné části před vznikem jiné (např. duše před tělem, ideje před hmotou)
prehistorický – pravěký, předdějinný
premisa – předpoklad, první věta úsudku, z níž se vychází
preparovat – uměle upravit
primitivní – jednoduchý, neumělý, nevyspělý
princip – zásada, základ
priorita – prvotnost, (časová) přednost
privilegium – výsada
privilegovaný – výsadní, obdařený výhodami
procedura – postup, jednání, řízení
produkce – vytváření, výroba
produkovat – vyrábět, vytvářet
produkt – výrobek, výsledek, výtvor
produktivní – výrobní, vyrábějící
profanovat – zneuctít, znesvěcovat
proklamovat – prohlašovat, provolávat
prokonsul – ve starém Římě jedna z nejvyšších státních funkcí; místodržící
prolog – předmluva, úvod, předehra
propagace, propaganda – šíření názorů
prostituce – prodávání se žen; pohlavní styk za úplatu
protestantismus – hnutí za nápravu církve ve středověku; náboženské učení reformovaných církví (na roz-

díl od nereformovaného katolicismu)

protestovat – stavět se proti něčemu, ohradit se proti něčemu

protokolární, protokolovaný (prohlášení apod.) – zapsaná a úředně ověřená výpověď apod.

prototyp – vzor

provinciální – krajinský, krajový

prozaický – neveršovaný; všední

psychologie – věda o duševních pochodech

publikace – tiskovina, uveřejněný spis

publikum – veřejnost, obecenstvo, posluchačstvo nebo čtenářstvo

racionální – rozumový

radikalismus – směr sledující pronikavé přetvoření společnosti

radikální – pronikavý, rázný; v politic. smyslu: usilující o pronikavé změny

reakcionář – zpátečník

reakční – zpátečnický

realisace – provedení, uskutečnění, uvedení ve skutek

realismus – myšlenkový směr zdůrazňující věcnost; vycházení ze skutečnosti

realisovat – uskutečnit; v ekonom. smyslu: zpeněžit, směnit, umístit na trhu

realita – skutečnost

rebelie – vzpoura

recense – zpráva a posudek, rozbor vědeckého nebo uměleckého díla

recensent – posuzovatel

receptivní – vnímající, přijímající, tvořící jen na cizí podnět, podle daného předpisu

redigovat – upravovat pro tisk, dávat konečnou podobu (spisu)

redukovat – omezovat

referendář – právní úředník

reflektovat – zaujímat stanovisko k němu, zajímat se o něco, uvažovat, obrážet nějaký vliv

reflex – odraz; povědomý odraz nějakého podráždění v kůře mozkové

reflexe – úvaha, přemítání

reflexivní – úvahový, plynoucí z úvahy, myšlenkový; zvratný

reformace – hnutí za nápravu církve a návrat k prvotnímu křesťanství

reformátorství – snaha o nápravu (společnosti)

registrátor – správce spisovny, rejstříků

registrovat – zapsat, zaznamenat

registrační právo – ve Francii v 18. stol. spočívalo v tom, že zákony vydané podle vůle královy nenabyly právní moci, dokud je nezaregistroval, tj. nezapsal do zákoníku, také parlament (nejvyšší soud)

rehabilitovat – ospravedlnit, vrátit bývalá práva nebo postavení, dát zadostučinění

relativní – poměrný, podmíněný, s omezenou platností

reminiscence – vzpomínka, ohlas

rentiér – kdo pobírá bezpracný důchod z majetku (rentu)

reperkuse – opakovaný tón, opakování téže věci

replika – odpověď na odpověď, pokračování v polemice

representovat – představovat, zastupovat něco navenek

represivní – odvetný, potlačovací

reprodukce – nová výroba, opakování, otisk

reprodukovat – znovu vytvořit, opakovat, přetlumočit

reprodukční spotřeba – výrobní spotřeba, tj. spotřeba vyrobených statků pro novou výrobu

reservatio mentalis – tajná výhrada, zamlčet pravý smysl výpovědi

respekt – úcta, vážnost, ohled
respektive (resp.) – vlastně, anebo, popřípadě
respektovat – ctít, uznávat
restaurace – obnovení, znovunastolení, znovunastolení vyhnaných panovnických rodů v období reakce
resultát – konečný výsledek, důsledek
retrospektiva – pohled do minulosti, zpětný pohled
riskovat – odvážit se něčeho, dávat v sázku
rodomontáda – chvastounství
ruinovat – ničit, přivádět na mizinu

sakřistie – místnost v chrámu, kde se ukládají mešní roucha a nádoby
salón – přijímací místnost, společenská místnost; přeneseně: vybraná společnost
sankcionovat – schválit, potvrdit, posvěcovat
sansculotte(s) – v 18. stol. franc. označení pro chudinu (protože nenosili culottes – krátké kalhoty podvázané pod koleny); ve francouzské revoluci pak označení revoluční jakobínské strany
sarkofág – kamenný náhrobek
sc. (scilicet) – totiž
sekta – odštěpená drobná náboženská nebo politická skupina
sensualismus – filosofický směr pokládající smyslové vnímání za jediný pramen poznání
sentence – průpověď, poučný výrok
sentimentalita, sentimentálnost – unylost, citlivůstkářství
seq. (sequens) – a následující (strana)
seqq. (sequentes) – a následující (strany)
série – řada
sermon – projev, kázání
sféra – oblast, obor
sfinga, sfinx – bájeslovná tajemná bytost se lvím tělem a ženskou hlavou; symbol záhadnosti a mlčenlivosti
shopkeeper – (anglicky) kramář, drobný obchodník
schéma – zjednodušený obraz, náčrt, nárys, návod k jednání
schematismus – vyjadřování v povrchních vzorcích, šablonovitost
scholár – školák, student
scholasticismus – jednání v duchu scholastiky, středověké náboženské filosofie, opírající se o náboženská dogmata a vyznačující se neplodným mudrováním
scholastický – opírající se o náboženská dogmata, strnulý, neplodný
scholastikové – středověký filosofický směr, založený na pouhém spekulativním zdůvodňování církevních dogmat
signalisovat – dávat návěstí o něčem; přeneseně: označovat
skeptik – nedůvěřivec, pochybovač
skeptikové – idealistický filosofický směr (v antickém Řecku stoupenci Pyrrhónovi), pochybující o možnosti poznání objektivní pravdy
sofisté – řecká filosofická škola v době Sokratově (5. až 4. století před n. l.); ve svém učení tvrdili, že všechno vědění je relativní; své řečnické umění stavěli na vědomém dokazování nepravdy pomocí nesprávných soudů
sofistika – záměrné používání nesprávných, klamných důvodů, sofismat; chytráctví
sofistikace – převrácení významu pomocí nesprávných soudů a myšlenkových postupů, používání sofistiky
solidní – spolehlivý, řádný, důkladný

speciální – zvláštní, zvláštního druhu
specifický – zvláštní, svérázný
specifikace – druhové rozlišení; výčet; výskyt ve zvláštních podmínkách; odlišnost, svéráznost
spekulace, spekulovat – hloubání, přemýšlení, myšlenková konstrukce; v ekonom. smyslu: odvážný podnik s cílem získat mnoho peněz
spekulant – kdo se zabývá hloubáním, pomyslnými úvahami; kdo podniká nejisté obchody pro velký zisk
spekulativní – hloubavý, bádavý; pomyslný
spermatozoa – samčí pohlavní buňky
spiritualismus – filosofický názor, uznávající duchovní podstatu světa
spiritualistický – v duchu spiritualismu, duchový
stabilní – pevný, stálý, ustálený, neměnný
status – stav, postavení
stoický – klidný, lhostejný; v duchu stoické filosofie
stoikové – antický filosofický směr ve 4. a 2. stol. před n. l.
strofa – sloka, ucelená část básně
struktura – stavba, složení, vnitřní uspořádání
stylistický – slohový
subalterní – podřízený
subjekt – poznávající a jednající bytost, stojící proti okolnímu světu jako objektu poznání a jednání; logický podmět, pojem, tvořící předmět soudu; podmět (mluvnický)
subjektivní – existující jen v počitcích, ve vědomí; osobní, individuální, domnělý
sublimát – výtažek, obsahující ve zhuštěné míře vlastnosti původní hmoty
sublimovat – přeměňovat se, přecházet z jednoho skupenství do druhého
subordinace – podřízenost, závislost, podřazenost
subskripce – písemný závazek k účasti na nějaké akci; vypisování, upisování; získávání podpisů
substance – látka, hmota
substrát – podklad
suffisantní – domýšlivý, samolibý
superlativ – třetí stupeň přídavných jmen (nej-); přeneseně: mluvit v superlativech – s největší chválou
symbol – znak, znamení pro nějaký pojem
synonymika – nauka o synonymech, tj. o souznačných slovech (různě znějících, ale stejného významu)
synoptikové – původci prvních tří evangelií v Novém zákonu (Matouš, Marek, Lukáš)
systém – soustava
systematický – soustavný
systematika – nauka o soustavném uspořádání vědních poznatků

šaman – domorodý kouzelník (kněz) divošských kmenů
šarlatán – podvodník, šejdíř

taktika – postup
talent – přirozené nadání, nadaný člověk
tarif – sazebník, sazba, ceník
tautologie – opakování toho, co už bylo řečeno, buď týmiž nebo podobnými slovy
temperament – povaha
tendence – sklon, snaha, vývojový směr, zaměření
terminologie – názvosloví, souhrn odborných výrazů
teror, terorismus – hrůzovláda, násilí; ve francouzské burž. revoluci: násilná opatření proti vnitřní a vnější

kontrarevoluci v období vlády drobné buržoasie

tertium comparationis – třetí věc, se kterou souhlasí jiné dvě věci; to, čeho se užívá k porovnání dvou věcí

theismus – víra v osobního boha, stvořitele světa

thema – námět, předmět

theodicea – filosofie o bohu; u Leibnize pokus ospravedlnit boha proti obvinění, že odpovídá za zlo ve světě

theokracie – vláda boží, vláda kněžstva, duchovenstva

theolog – bohoslovec

theologie – bohosloví

these – předpoklad, poučka, tvrzení

tiráda – nabubřelá řeč

titul – právní nárok

toryové – konservativní strana velkých a středních pozemkových vlastníků v Anglii v 19. stol.

totalita – celek, celost, úplnost

totální – naprostý, úplný, všeobecný, celistvý

tradiční – vžitý, zvykový, udržovaný zvykem

tradovat – vykládat, přednášet ustáleným způsobem

tragédie – truchlohra; nešťastná událost

tragikomický – truchlivý a zároveň směšný

traktát – učené pojednání

transakce – převod, přesun, obchodní ujednání

transcendentní – nedostupný poznání, ležící za hranicemi jakékoli zkušenosti

transponovat – přenášet (do jiné tóniny)

transportovat – dopravovat, přepravovat

transsubstanciace – přepodstatnění, přeměna substance (např. v katol. obřadech přeměna chleba a vína v tělo a krev Kristovu, způsobená kněžským posvěcením)

travestie – zesměšňující napodobení uměleckého slovesného díla

tribuna – řečniště; vyvýšené místo, vyhrazené řečníkům; přeneseně: místo, kde lze volně hájit své názory

trichotomie – dělení na tři části

trik – lest, úskok

triumfát – oslavenec, ten komu je vzdáván hold

trivialita, triviálnost – nízkost; všeobecně známá věc, otřepanost

triviální – nízký, všední, obecně známý

tyran – krutovládce, samovládce

tyranie – krutost, násilí, krutovláda

universalismus – snaha po všestrannosti, všesvětovosti

universální – všestranný, všeobsáhlý, všeobecný, všesvětový

universálnost – všestrannost

usurpace – uchvácení, násilné ovládnutí

variace – obměna

vasal – leník, šlechtic, který je v poddanské závislosti na svém lenním pánu

vaudeville – hra se zpěvy

vegetace – rostlinstvo

venerický – pohlavní (o nemoci)

verse – obměna, znění

viněta – nálepka s označením výrobku

virtuosita, virtuosnost – mistrovství, dovednost, dokonalé ovládání

vulgo – jinak řečený, jinak řečeno, obecně nazývaný

zainteresovat – viz **interesovanost**

zprofanovat – viz **profanovat**

OBSAH

Předmluva 7–13

K. Marx: These o Feuerbachovi 17–19

K. Marx a B. Engels: Německá ideologie

Kritika nejnovější německé filosofie v jejích představitelích Feuerbachovi, B. Bauerovi a Stirnerovi a kritika německého socialismu v jeho různých prorocích 23–551

SVAZEK I. Kritika nejnovější německé filosofie v jejích představitelích Feuerbachovi, B. Bauerovi a Stirnerovi 25–462

Předmluva 27–28

I. Feuerbach. Protiklad materialistického a idealistického názoru 31–90

A. Ideologie vůbec, zejména německá 32

1. Dějiny 42
2. O produkci vědomí 50

B. Skutečná základna ideologie 63

1. Styky a výrobní síla 63
2. Poměr státu a práva k vlastnictví 75
3. Přirozeně vzniklé a civilisací vytvořené výrobní nástroje a formy vlastnictví 78

C. Komunismus. — Produkce formy styků 83

Lipský koncil 91–462

II. Svatý Bruno 94–114

1. „Tažení" proti Feuerbachovi 94
2. Úvahy svatého Bruna o boji mezi Feuerbachem a Stirnerem 102
3. Svatý Bruno contra autoři „Svaté rodiny" 104
4. Poslední sbohem „M. Hessovi" 111

III. Svatý Max 115–460

1. Jedinec a co mu náleží 116–453

Starý zákon: Člověk 117

1. Genesis tj. lidský život 117
2. Ekonomie Starého zákona 127
3. Staří 133
4. Noví 142

A. Duch (Historie čistých duchů) 146

B. Posedlí (Historie nečistých duchů) 150

a) Strašidlo 155

b) Brouk v hlavě 159

C. Nečistá historie nečistých duchů 162
a) Černoši a Mongolové 162
b) Katolicismus a protestantismus 169
D. Hierarchie 172
5. „Stirner" spokojený se svou konstrukcí 185
6. Svobodní 193
A. Politický liberalismus 193
B. Komunismus 204
C. Humánní liberalismus 232
Nový zákon: „Já" 240
1. Ekonomie Nového zákona 240
2. Fenomenologie egoisty se sebou shodného čili učení o ospravedlnění 243
3. Zjevení Jana Theologa aneb „Logika nové moudrosti" 272
4. Osobitost 303
5. Osobitý 317
A. Moje moc 317
I. Právo 318
A. Kanonisace obecně 318
B. Osvojení prostou antithesí 322
C. Osvojení s pomocí složité antithese 325
II. Zákon 331
III. Zločin 341
A. Jednoduchá kanonisace zločinu a trestu 341
a) Zločin 341
b) Trest 343
B. Osvojení zločinu a trestu s pomocí antithese 344
C. Zločin v obvyklém i neobvyklém smyslu 348
5. Společnost jakožto společnost občanská 353
II. Vzpoura 383
III. Spolek 395
1. Pozemkové vlastnictví 396
2. Organisace práce 398
3. Peníze 402
4. Stát 407
5. Vzpoura 410
6. Náboženství a filosofie spolku 411
A. Vlastnictví 411
B. Mohovitost 415
C. Morálka, styky, teorie exploatace 416
D. Náboženství 423
E. Ještě něco o spolku 424
C. Můj požitek ze sebe sama 426
6. Píseň Šalomounova aneb Jedinec 437
2. Apologetický komentář 454—460
Závěr lipského koncilu 461—462
SVAZEK II. Kritika německého socialismu v jeho různých prorocích 463—551
Pravý socialismus 465—551
1. „Rheinische Jahrbücher aneb Filosofie pravého socialismu 468—495
A. „Komunismus, socialismus, humanismus" 468
B. „Stavební kameny socialismu" 481
První stavební kámen 485
Druhý stavební kámen 488
Třetí stavební kámen 492

IV. Karl Grün: „Sociální hnutí ve Francii a v Belgii (Darmstadt 1845) aneb dějepisectví pravého socialismu 496–541
Saint-simonismus 503
1. „Listy obyvatele Ženevy současníkům“ 508
2. „Politický katechismus průmyslníků“ 511
3. „Nové křesťanství“ 514
4. Saint-simonovská škola 515
Fourierismus 521
„Omezený tatík Cabet“ a pan Grün 530
Proudhon 540
V. „Dr. Georg Kuhlmann z Holštýna“ aneb proroctví pravého socialismu 542–551
B. Engels: Praví socialisté 552–594
Poznámky 595–623
Jmenný rejstřík 625–641
Rejstřík biblických, mythologických a románových jmen 643–644
Rejstřík periodických publikací 645–647
Seznam cizích slov 649–665

Přílohy

Jedenáctá these o Feuerbachovi z Marxova zápisníku 21
První stránka Marxova a Engelsova rukopisu „Německé ideologie“ Předmluva 29
Stránka Marxova a Engelsova rukopisu „Německé ideologie“ Z kapitoly „Feuerbach“ za str. 48
Stránka Marxova a Engelsova rukopisu „Německé ideologie“. Z kapitoly „Svatý Max“ za str. 272

K. MARX – B. ENGELS

SPISY

Svazek 3

ČESKÉ VYDÁNÍ PŘIPRAVIL
ÚSTAV DĚJIN KSČ
(Za redakce Mojmíra Hrbka
a Oldřicha Vyhnalíka)

Vydalo Státní nakladatelství politické literatury, n. p. v Praze, jako svou 740. publikaci

Graficky upravil Milan Hegar

Z nové sazby, písmem Baskerville, se 4 přílohami. Vytiskla tiskárna Rudé právo, vydavatelství ústředního výboru KSČ, Praha. Formát papíru 95x126 cm. AA 43,19, VA 45,52. 41818/56. Náklad 20 300. Tematická skupina 00/1. Vydání I. Daň 5 %. Cena váz. výt. 15,50 Kčs
56/I-i