

s tým likvidovala sa nadstavba nad kapitalistickou základňou a utvorila sa nová nadstavba, zodpovedajúca socialistickej základni. Teda staré politické, právne a iné ustanovizne nahradily sa novými, socialistickými.”²⁶ Tu sa podáva teoretické zovšeobecnenie tých veľkých činov, ktoré prakticky vykonal sovietsky ľud pod vedením Leninovej a Stalinovej strany.

Stalinovo spracovanie problému základne a nadstavby znamená nový geniálny prínos do klenotnice marxizmu-leninizmu, obohatenie teórie historického materializmu novými dôležitými poučkami a jej posunutie dopredu.

Z geniálnej Stalinovej analýzy vzájomného pomeru základne a nadstavby nevyhnutne vyplýva, že pre uskutočnenie vyššej fázy komunizmu v SSSR potrebné je predovšetkým ďalšie rozvinutie a upevnenie hospodárskej základne socializmu. Cestu k tomu ukazuje veľkolepý program nového mocného rozmachu národného hospodárstva SSSR, načrtnutý J. V. Stalinom v predvolebnej reči 9. februára 1946. Úspešné zakončenie prvého povojnového päťročného plánu svedčí o tom, že sovietsky ľud istým krokom kráča dopredu po tejto ceste.

Z geniálnej Stalinovej analýzy aktívnej úlohy nadstavby, jej vplyvania na rozvoj základne vyplýva ďalej potreba všestranného rozvoja politickej a ideologickej nadstavby socializmu ako dôležitej podmienky pre prechod ku komunizmu. Súdruh Stalin učí stranu neustále upevňovať náš socialistický štát, neprestajne sa starať o zvýšenie komunistického povedomia nás, prekonávať prežitky kapitalizmu vo vedomí ľudí, systematicky zvyšovať úroveň svojej ideologickej práce.

Práce J. V. Stalina o otázkach jazykovedy majú obrovský principiálny význam pre ďalší rozvoj socialistickej kultúry, pre boj s buržoáznou ideológiou; inšpirujú a ideove vyzbrojújú všetok sovietsky ľud jasným ponímaním vývinových ciest socialistickej spoločnosti a jej postupného prechodu do komunistickej spoločnosti.

ROGER GARAUDY

FRANCÚZSKY MATERIALIZMUS XVIII. STOROČIA

Filozofický materializmus, podmienka každej revolučnej činnosti, ujíma sa po prvý raz v modernej dobe so všetkými svojimi dôsledkami u francúzskych spisovateľov druhej polovice XVIII. storočia. Je zrelým výsledkom trojstoročného zápasu proti „božskému právu”.

Tento filozofický zápas je bojom tried. Feudálny svet smeroval k teo-

²⁶ J. V. Stalin, *Marxizmus a otázky jazykovedy. Za marxistickú jazykovedu*, 9.

kracii. Dlhé spory kňazstva so svetskou mocou neotriasly princípom, že každá vrchnosť je božského pôvodu. Išlo iba o to, či pápež a či cisár bol na zemi prvý obdarený božou mocou. Po prebudení národov, ktoré spôsobilo rozklad stredovekého kresťanstva, gallikáni a ultramontáni vo Francúzsku brojili proti sebe len pre otázku investitúry. Ale vrchnosť nestráca v podstate nič zo svojej božkosti, už či ju dosadil pápež alebo potvrdil priamo Boh prostredníctvom kráľa. Vo feudálnom, prísne hierarchickom svete je každá čiastka vrchnosti iba vyžiaréním vôle božej, viac alebo menej od nej vzdialeným.

V XVII. storočí v rámci francúzskej monarchie je pomer síl medzi buržoáziou a šľachtou taký, že ani jedna z týchto tried nemôže sama pomýšľať na vládu. V tomto období rovnováhy sa štát zdanlivo javí ako čosi od tried nezávislého a triedam nadradeného. Ľudovít XIV., ktorého vláda je v podstate feudálna, je súčasne na čele správy moderného štátu, ktorého štruktúra sa vytvorila pod tlakom buržoázie. Táto „absolútna monarchia“ je tiež celkom špeciálne vybavená na to, aby podrobila ľud dvojitému vykorisťovaniu, šľachtickému a feudálnemu na jednej strane, peňažnému a kapitalistickému na strane druhej. Táto monarchia sa bude javiť čoraz viac a viac so vzrastajúcimi požiadavkami privilegovaných dvora a finičníctva ako stelesnenie samotného vykorisťovania.

Teória absolutizmu, určená na večné udržanie režimu, opierala sa o dlhú feudálnu tradíciu. Najdokonalejší výraz jej dal Bossuet vo svojej *Politike podľa Písma svätého*: „Kniežatá, napísal, konajú ako ministri Boha a jeho námestníci na zemi . . . a preto kráľovský trón nie je trónom človeka, ale trónom samého Boha. (III, 2, 1.) Služba Bohu a úcta kráľom je jedno a to isté. Boh vložil do kniežat čosi božského. Povedal som: Vy ste bohovia, a vy všetci ste dietky Najvyššieho (*Žalm* 81, 6), teda, pokračuje Bossuet, duchu kresťanstva zodpovedá uctievať kráľov náboženským spôsobom, čo Tertullian výstižne nazýva „náboženstvom druhej výsosti“. Táto druhá výsosť je iba výronom prvej, teda božej, ktorá pre dobro ľudí rozhodla sa vyžiariť časť svojho lesku na kráľov.“ (III, 2, II.)

Dôsledkom tohto pôvodu moci je jej absolútny charakter: „Králi sú bohovia a majú v určitom smysle podiel na božej nezávislosti. Iba Boh môže súdiť ich rozhodnutia a ich samých.“ (IV, 1, II.)

Solidarita politiky s náboženstvom je čo možno najužšia: Knieža je ministrom Boha. Nie nadarmo nosí meč a každý, kto robí zle, musí sa ho báť ako pomstiteľa svojho zločinu. Je ochrancom verejného pokoja, spočívajúceho na náboženstve, a musí udržiavať svoj trón, ktorého základom je náboženstvo. Tí, ktorí nechcú strpieť, aby knieža používalo krutosti vo veciach náboženských preto, že náboženstvo má byť slohodné, nachodia sa v bezbožnom blude. (VII, 3, X.)

Táto tisícročná väzba cirkevných dogiem a politických zásad dlhé časy dávala sociálnym zápasom formu náboženskej herézy. Siahnuť na ustanovizne znamenalo zbaviť ich posvätnosti. Vzrastajúca buržoázia mohla dať najavo svoj odpor k feudálnemu zriadeniu iba rozchodom s cirkvou, pretože katolícka cirkev bola súčasne vzorom i božou sankciou feudálnej vlády.

S reformáciou postaví cirkev zjavenie proti zjaveniu, teologiu proti teológii. Pred súdom božím sa dovoláva katolíckych výkladov: vzyva slovo božie a mýtus svojej „pôvodnej čistoty“.

Potom proti zjaveniu a teológii vztýči metafyzickú koncepciu „ľudskej prirodzenosti“. Táto „ľudská prirodzenosť“, ktorej požiadavky budú formulované v prvej *Deklarácii ľudských práv*, je metafyzickou transpozíciou historických nárokov buržoáznej triedy v polovici XVIII. storočia. Vtedy sa predstavuje pod menom večného „rozumu“.

Iba niekoľkí z buržoáznych mysliteľov kritizovali až do samých krajností „božské právo“. Kládli proti nemu holú realitu prírody, princípy sociálnej užitočnosti a „všeobecného“ záujmu, no v skutočnosti triedny záujem najprogresívnejšej a najschopnejšej triedy, uskutočňujúc tak svoje vlastné ciele: vyslobodenie celého národa zpod feudálnej tyranie. Týmito mysliteľmi budú materialisti: Diderot vo svojich najodvážnejších chvíľach, Holbach a hlavne Helvétius.

R. 1754 markíz d'Argenson podčiarkol vo svojich pamätiach (VIII, 291) spriahnutie problému politického s náboženským: „S náboženskou reformáciou príde čoskoro reforma vlády. Svetská tyrania sa spojila s tyraniou cirkevnou... Človek sa prestáva klamať a prestáva obidve vlády preceňovať. Vidí veci také, aké sú, a aké majú byť.“

Celá ich filozofia korení v diele Descartesovom. Diderot napísal vo svojej *Encyklopedii* (článok *Logika*): „Descartes je skutočný obnoviteľ myslenia a prvý zaviedol doň novú metódu.“ Je to metóda vied, metóda experimentálna a matematická. Keď Descartes vyslovuje jej základné pravidlá, shrňa svoju vlastnú vedeckú prax. Prekonajúc všetky úsilia slobodného myslenia od renesancie, vynašiel analytickú geometriu spojením algebry s geometriou, aplikáciou matematiky na optiku a mechaniku obnovil fyziku, snahou po fyzikálnom vysvetľovaní zacielil anatómiu a fyziológiu na nové cesty, z morálky urobil techniku sebaovládania, založiac ju na medicíne a na metodickom myslení.

Descartesove istoty nijako nezávisia ani od teologie ani od metafyziky. Tento zakladateľ modernej filozofie vyšiel s pokojnou dôverou z princípu: rozum môže vysvetliť všetko, čo existuje. Vypracoval úplný systém vied prírodných a humánnych s pevným úmyslom „urobiť nás pánmi a vladármi prírody“ a naučiť človeka ovládať vlastný osud, plne dôverujúc svojmu rozumu, riadenému metódou.

Zo súhrnu svojich objavov vytvoril Descartes prísne materialistický systém. V Descartesovom svete niet miesta pre nijaký nadprirodzený zásah a v rozprave o *Meteoroch* ide vo svojej bezbožnosti tak ďaleko, že v ôsmej kapitole hovorí o technike zázraku.

Descartes nás učí poznávať človeka a pôsobiť naň natoľko, nakoľko poznáme prírodu a nakoľko na ňu pôsobíme. Jeho *Popis ľudského tela* je úplne mechanický. A jeho *Rozprava o človeku* predbieha viac ako o jedno storočie La Mettrieho *Človek stroj*. Vedecké poznanie človeka je základom morálky. Tiež markízovi de Newcastle napísal Descartes (október 1645): „Zachovanie zdravia bolo vždy hlavným cieľom mojich štúdií.“ Toto zdravie je v skutočnosti „základom každého šťastia, ktoré možno v živote dosiahnuť“ (*Elizabete* v júni 1645). Viac než storočie pred Helvétiom píše Descartes v radikálnom rozpore s tradičným učením cirkvi apologiu vášni a definuje šťastie ako „plnosť a završenie vášní, riadených rozumom.“ (*List Elizabete* zo 4. aug. 1645).

Karteziánska veda i morálka mieria k povzneseniu človeka. Človek nie je už poddaným Boha, ale je vládcom svojho osudu. Potreba, riadená rozumom, je mierou našej slobody, čiže našej moci. A Descartes dal odvážne svojej budúcej rozprave o metóde po prvý raz tento nadpis: *Náčrt univerzálnej vedy, ktorá by mohla pozdvihnúť našu prirodzenosť na najvyšší stupeň dokonalosti*. Ale tento krásny sen o všemohúcnosti, sen „dobytateľov“ vzťahujúcej sa veľkoburžoázie, zbohatnutej z amerického zlata a z kráľovských pôžičiek, brat prvých úspechov mechaniky v priemysle, naráža svojimi intelektuálnymi a takisto obchodnými ambíciami na feudálne putá.

Vo chvíli, keď sa Descartes chystá publikovať svoju *Rozpravu o svete*, o svete materialistickom a bez Boha, dávajúc jej ako predhovor slávny *Náčrt univerzálnej vedy, ktorá by mohla pozdvihnúť našu prirodzenosť na najvyšší stupeň dokonalosti*, dozvedá sa, že 23. júna 1633 bol Galileo odsúdený Inkvizíciou v Ríme pre svoje *Dialogy o dvoch najväčších systémoch sveta* (o Ptolemaiovom a Koperníkovom). Odteraz Descartes „ide maskovať“, ako to hovorí vo svojich *Myšlienkach pre seba*. Spáli svoju *Rozpravu o svete* a potom uverejní iba vedeckú štúdiu o jednotlivých otázkach a nie o otázkach veľkej syntézy, ktoré by tvorily materialistický systém. A napokon napochytre pripojí k *Náčrtu univerzálnej vedy* teologický a metafyzický dodatok, ktorý mu poslúži ako hromosvod proti bleskom Svätej stolice. Okrem toho *Náčrt* nazve skromnejšie *Rozpravou o metóde*. Teologická vložka v *Náčrte* je taká vypuklá, že Descartes bol nútený priznať sa svojim priateľom k spôsobu jej vypracovania: „Je pravda, napísal otcovi Vatie 22. febr. 1638, že je veľa nejasného v tom, čo som napísal o existencii Boha v *Rozprave o metóde*, a hoci je to miesto najdôležitejšie, priznávam sa,

že je z celého diela najmenej vypracované. To preto, lebo som sa rozhodol pripojiť ho až nakoniec, keď na mňa naliehal knihkupec.”

A celý svoj život sa Descartes bude musieť brániť proti teologom, bude musieť pekne krásne vyhlásiť, že je oddaný „náboženstvu svojej živiteľky”, „vyhnúť sa teologickým sporom” (*list otcovi Meslandovi z 2. mája 1644*), vzývať formuly Tridentského koncilu (odpoveď na štyri námietky), „aby bol ušetrený povedať o tom niečo viac” (*list otcovi Meslandovi z 9. februára 1645*), nikdy však nedôjde k tomu, aby bez protirečenia položil vedľa seba svoj svet, celý zostavený z hmoty a z pohybu, a boha svojej živiteľky, a to ani vtedy nie, keď ho premení pre potreby príčiny na „nekonečnú múdrosť” (*list z marca 1637*). Pascal dokonale videl, že „Descartes by sa bol radšej chcel zaobiť bez Boha” (*Myšlienky 77*) a Voët prudko obvinil Descartesa, že „učí a propaguje ateizmus”. Nedal sa oklamať Descartesovými protestmi: „Vanini písal tiež proti ateistom, hoci sám bol najväčším ateistom”, namietal Voët.

Vanini, upálený v Toulouse 1619, nutkal Descartesa ešte k väčšej opatrnosti. Aby si zabezpečil hodnovernosť teologického pasu, spojil svojho boha, „nekonečnú múdrosť”, s racionálnym systémom sveta pomocou metafyzického prostredníka, ktorým je „cogito”, „myslím, teda som”.

Descartes nepotreboval zaručovať svoje vedecké istoty, ktoré si samy stačily svojou koherenciou a účinnosťou. Ale aby prešiel od rozumového Boha ontologického dôkazu k systému vied, a aby zlom nebol príliš citelný, prevzal od sv. Augustína túto ideu prvej evidencie: Myslím, teda som. Karteziánske „cogito” je elegantné riešenie kompromisu medzi práve sa rodiacou materialistickou vedou a tradičnou teológiou, s ktorou treba počítať ešte v XVIII. storočí. Vo vyhlásení zo 4. septembra 1624 sa zakazovalo „pod trestom smrti” vyučovať akýmkoľvek zásadám, odporujúcim starým autorom.

Tento ortodoxný patent príde Descartesovi draho a daromne obeť, i keď iba čo najmenej času metafyzike, aby sa mohol úplne venovať vede. Námietky sa naň sypú so všetkých strán a je nútený prepožičať sa čudnej intelektuálnej gymnastike, aby sa uverilo v smieriteľnosť nesmieriteľných perspektív jeho diela, materialistického systému a jeho masky teologicko-metafyzickej. Protirečenie vynikne predovšetkým v otázkach človeka, v probléme poznania a v probléme slobody. V otázke slobody ho teológia privedie k tomu, že povie: „sloboda je voľba bez zákona”, zatiaľ čo jeho materialistická veda zistila, že sloboda sa rovná rozumu, čiže moci. Descartes preskakuje s jedného brehu na druhý, s paradoxu na paradox, prenasledovaný svojimi logickými protivníkmi.

V teórii poznania spôsobuje juxtapozícia rovnaké ťažkosti. A Descartes píše 15. apríla 1630 milému otcovi Mersenneovi, aby v tej veci pri-

pustil všetky možnosti: „Vôbec sa neobávajújte, prosím Vás, uisťovať a všade hlásať, že to Boh dal prírode zákony tak, ako kráľ dáva zákony vo svojom kráľovstve.”

O desať rokov neskôr sa jeho pozícia stala takou ťažkou, že tento ústupok zovšeobecňuje. Hlboko mu však záleží na vedeckom systéme a súhlasí so všetkým, čo žiada teológia a metafyzika. Pripisuje tomu tak málo dôležitosti, že 24. decembra 1640 píše otcovi Mersenneovi, ktorý sa snaží uchrániť ho pred perzekúciami so strany sorbonských teologov: „Keďže v súvisi s mojou metafyzikou preukazujete mi toľko nekonečnej láskavosti starostlivosťou o ňu, úplne sa spolieham na Vás a dovoľujem Vám, aby ste v nej opravili alebo zmenili všetko, čo uznáte za vhodné.”

Všetky tieto ústupky nijako nezabránia tomu, aby Rím neodsúdil a nedal na index celé Descartesovo dielo 20. novembra 1663, no ani metafyzický zmätok nezabráni materialistom XVIII. stor. prijať karteziánske myslenie ako také priam v úvode k *Encyklopedii*, a jakobínom nezabráni preniesť Descartesove pozostatky do Panteónu 2. októbra 1793.

Descartesových nasledovníkov v XVIII. storočí už nič nenúti k takýmto kompromisom s feudálnymi ideológiami. Buržoázia zmocnela a upevňuje sa. Jej heslá spôsobili onedlho pád teologickej masky, preľaly živé vlákno jej metafyziky a dovolily znova začať s konštrukciou systému prírody a človeka tam, kde bol Descartes donútený ju prerušiť.¹

Filozofia XVIII. stor. nedospela odrazu, ani vo svojom súhrne, ku koncepcii prísne a dôsledne materialistickej. Celá prvá polovica storočia vo svojich protiteologických polemikách sa nedostala ďalej ako k deizmu, najviac k metafyzike abstraktného rozumu. Iba v tretej štvrtine storočia, a to iba u niektorých mysliteľov, sa silne rysuje a ujíma filozofický materializmus.

V každom odtienku tejto „filozofie osvietených”, ktorá vydaruje revoltu proti teologickej a feudálnej minulosti, prejavujú sa potreby a nároky jednej časti buržoáznej triedy v plnom rozmachu.

Veľmi rôznorodé prvky tretieho stavu sú nerovnomerne progresívne. Na vrchole peňažná oligarchia, so svojimi hlavnými nájomcami a vysokými úradníkmi, tvorí kategóriu kapitalistov, silne spätú s monarchiou, s dvorom a s privilegovanými. Táto veľkoburžoázia skutočne dosiahla feudálnej vlády a ťaží zo starého systému. Zčasti je spojená so šľachtou, ktorej požičiava peniaze a za ktorú rada vydáva svoje dcéry. Veľko-

¹ Uvidíme ďalej, že buržoázia, keď na ceste svojho úpadku začne mať strach z materializmu, aby ideologicky ospravedlnila svoje panstvo, obnoví tradíciu svojich kompromisov s feudálnou ideológiou a vyhrabe Descartesovu teológiu s metafyzikou, aby ich obrátila proti materialistickej vede. Od Octava Hamelina až po Sartrea do popredia scény vyloží Boha, cogito a slobodu voľby, bude sa zdať, že hrá karteziánsku a rozumovú hru, pretože bude zakuklená do masky obra. Takto vládne Descartes celej vývojovej línii buržoázneho myslenia v najlepšom i v najhoršom.

buržoázia si kupuje šľachtické tituly a veľmož „zlatí“ svoj erb bohatstvom dedičky peňažnej aristokracie. Kráľ napokon vďačí mocným veriteľom Dvora a banky. Štátni veritelia a ich finančníci vidia v štátnom deficite hlavný prameň svojich dôchodkov. Ich chovanie je teda veľmi odstupňované. Žiadajú reformy, aby zabránili štátu miešať sa do bankrotu, ktorý by ich zruinoval; čím väčší hrozí bankrot, tým väčšími žiadajú reformy, opierajúc sa o masu rentierov a o štátnych veriteľov. Ale nechcú veľmi hlboké reformy, ktoré by zamedzily deficit (obohacujú sa totiž pôžičkou), alebo ktoré by zmenily štruktúru štátu a tak zničily ich privilégiá.

Veľmi blízko pri tejto prvej složke buržoázie nájdeme druhú dôležitú frakciu: parlamentárov. Rozvoj kapitalizmu s množstvom a s rastúcou složitou smlúv a sporov dovliekol rozmnoženie advokátov. Vedľa seba sa nachodiace tradičné feudálne zákonné úpravy a nové potreby kapitalistického režimu spôsobili v justícii a v práve chaos: feudálne právo nestačí, preto je tu snaha vytvoriť novú právnu vedu najprv z práva kanonického, potom z rímskeho. V tomto labyrinte sa ustáli ozajstná kasta a núti nešťastných dlžníkov, aby sa jej vydali napospas. Táto privilegovaná kasta starostlivo vydržiava predajnosť justície a polície, ako aj ľubovôľu ich počinania. Na svojom čele má byrokratickú noblesu parlamentu. Rozvoj a obohacovanie tejto kasty sa spája s rozvojom kapitalistického režimu a s obohacovaním buržoázie, ale záruka jej privilégií a beztriestnosť jej korupcie závisí tiež od udržania režimu. Aj jej chovanie je dvojtvarné: parlamentári vyhľadávajú priazeň buržoázie a niekedy sú ozvenou jej hlasu proti štátu, ale zotrávajú v plachom spojení so štátom, ktorý zaručuje ich privilégiá.

V prvej polovici storočia jediným publikom pre literatúru, filozofiu a umenie je Dvor a jemu blízke dve frakcie buržoázie. Málo sa prejavujú revolučné tendencie tretieho stavu. Kritika a náboženstvo sú jedinými oblasťami, kde sa môže uplatniť nadšenie spisovateľa za predpokladu, že bude písať duchaplné a ľahko srozumiteľné, že sa nebude dotýkať základu problému, lebo by mohol narušiť vžitý poriadok. Dvorská šľachta a veľkoburžoázia sa shodujú iba v tomto: poraziť cirkev, závislú od Ríma. Hlavným nepriateľom je Spoločnosť Ježišova, pretože jezuita, pápežov človek, ohrozuje dvorskú šľachtu, ktorá sa domnieva, že iba sám kráľ a nie pápež má právo udeľovať hodnosti a požehnania, a pretože tento jezuita, speňajúci ďaleké kolónie, je všade konkurentom buržoázneho finančníka, veľkoobchodníka alebo majiteľa lodí.

Voltaire a Montesquieu veľmi dobre vyjadrujú hlavné idey týchto prvých dvoch frakcií buržoázie: Voltairiánska teória o „dobrom tyranovi“ a o „osvietenom despotovi“ shrňa reformistické a nijako nie revolučné nároky finančnej a fiškálskej veľkoburžoázie, ktorá nežiada

koniec režimu, ale „rozumné“ hospodárenie, teda nároky, shodné s jej triednymi záujmami.

Náboženská reforma nejde ďalej ako reforma politická a sleduje ju ako svoju božskú projekciu: v politike išlo o udržanie kráľa a o zavedenie nejakého poriadku do správnych zmätkov a zákonov; v náboženstve išlo o uchovanie Boha a o uvedenie akéhosi poriadku do dogmatických a rituálnych zmätkov, čo je podstatou deizmu.

V súhrne ide iba o polozenie druhého základu autorite, vrchnosti. Montesquieu to jasne povedal v predhovore k *Duchu zákonov*; nechce povaliť ustálený poriadok, ale chce „dať každému zo svojich čitateľov nové dôvody milovať svoje povinnosti, knieža, vlasť, zákony.“

Montesquieu opatrne žiada iba presun od rodovej aristokracie k aristokracii peňažnej. Celá teória sprostredkujúcej moci zodpovedá iba tomuto stanovisku. Sympatický je mu systém rímskeho cenzu: „Majetky a bohatstvá sú dôležitejšie pri udeľovaní hlasovacieho práva než osoby.“ (*Duch zákonov*, II, 2.)

Keď Helvétius prečítal rukopis *Ducha zákonov*, v liste vyčítal Montesquieumu konzervatívny charakter diela: „Ak Vás počúvajú aristokrati a naši despoti každého druhu, nemusia toho od Vás veľa chcieť.“ A ešte prudšie napísal Saurinovi: „So slohom ducha Montaigneovho zachoval si predsudky talárikov a šľachticov...“ a viac ho zaujíma ospravedlňovanie prevzatých ideí ako starostlivosť o zavedenie nových.

Aj so všetkými týmito obmedzeniami je Montesquieuho myslenie výsostne progresívne. Miesto toho, aby dedukoval zákony z božích príkazaní, vyvodzuje ich zo skúseností a sociálne vzťahy chápe ako dôsledok prírodných podmienok každého kraja. Nikto pred ním nepracoval tak účinne na tom, aby politika zostúpila s neba na zem. Montesquieu politiku laicizoval. A ešte lepšie, urobil z nej vedu.

Fyziokrati sa zblízka zmocnili historickej reality. Ich úloha v hospodárskom a politickom živote krajiny im určitejšie dovoľuje uvedomiť si nové triedne vzťahy.

Na začiatku XVIII. stor., hneď po bankrote Lawovho systému, udržalo sa iba pozemkové vlastníctvo, ktoré priťahovalo investície kapitálu veľkoburžoázie viac než akákoľvek iná forma vlastníctva. Rozhodujúce technické objavy v polovici XVIII. stor. hneď zväčšili rentabilitu pôdy. Zavedenie krmovín do úhorov vytlačilo úhory a zintenzívnilo výnos polí. V provincii vzrastajú spoločnosti agrikultúry, vedy a umenia priam v takom tempe ako vzorné hospodárstva. Veľkoburžoázia, vkladajúca svoje peniaze do hospodárstiev, a časť šľachty, snažiaca sa modernizovať obrábanie pôdy, sú v ideovej shode s encyklopedistami a čím

Ďalej, tým viac ich preniká racionalizmus a liberalizmus, ktoré považujú za filozofické základy technických novôt a ich skvelej rentability.

Tento ekonomický a sociálne progresívny pohyb vyjadruje fyziokratická teória.

Marx v *Kapitále* (sv. I, kap. VI, 51) píše: „Teória fyziokratov je skutočne prvý systém, ktorý analyzuje kapitalistickú produkciu”. Vo Francúzsku, ktoré bolo vtedy v podstate agrárnou krajinou, sa prvé triedne vzťahy kapitalistického typu javia ako vzťahy k pôde. V Anglicku, kde vtedy prevláda obchod, priemysel a plavba, uvedomenie si týchto nových triednych vzťahov sa oneskorí a objaví sa iba ako zovšeobecnenie objavov francúzskych fyziokratov u Adama Smitha.

Prečo malo agrárne Francúzsko túto pioniersku úlohu v analýze mechanizmu kapitalistického vykorisťovania? Preto, lebo v agrikultúre najlepšie vidno rozdiel medzi hodnotou pracovnej sily a bohatstvom, vytvoreným zhodnotením práce: úhrnná suma potravy, ktorú skonzumuje robotník za dobrý, alebo zlý rok, je nižšia ako suma toho, čo produkuje.

Vlastník pozemku sa teda javí ako skutočný kapitalista, teda ako ten, ktorý si privlastňuje nadprácu. Rozdelenie na triedy, vykorisťovanie človeka človekom a tvorba nadhodnoty je pri pôde zrejmejšia ako kdekoľvek inde. A preto v tejto ešte primitívnej fáze kapitalizmu javí sa agrikultúra ako jediné odvetvie, kde sa uskutočňuje kapitalistická produkcia, t. j. tvorba nadhodnoty.

A celá fyziokratická teória spočíva súčasne na tejto hlbokej pravde a na tomto optickom klame: pôda je pre nich prým a jediným prameňom všetkého bohatstva, pretože si splietli zväčšenie kvantity tovaru v obehu so zvýšením hodnoty pri výmene produktov. V očiach fyziokratov je roľnícka práca jedine produktívna a iba ona tvorí nadhodnotu. Všetky statné druhy práce považujú za sterilné pretvorenie a masu tých, ktorí to robia, rátajú k „neproduktívnym”.

Výsledkom tejto koncepcie je pozemková renta, ktorá sa im javí ako jediná forma nadhodnoty, jediná forma kapitalistického vykorisťovania.

Hoci je táto analýza fyziokratov obmedzená, nie je preto menej geniálna. Obdivuhodný Turgot vo svojich *Úvahách o tvorení a rozdeľovaní bohatstva* (1766) bol napísal štúdiu o mzde, výbornú na svoju dobu: „Obyčajný robotník má iba svoje ruky a svoju obratnosť,“ hovorí, „nemá nič, okrem svojej práce, čo by sa hodilo na predaj... Pri každej práci sa musí stávať, a skutočne sa aj stáva, že robotníková mzda hraničí s tým, čo je nevyhnutne potrebné na obstaranie výživy.” (Str. 10.)

Keďže mzda je nie cenou práce, ale pracovnej sily, objavený bol spôsob tvorenia nadhodnoty. Fyziokrati si uvedomili podmienky rozvoja a vzrastu kapitálu: oddelenie pozemkového vlastníctva a práce, protiklad

slobodného robotníka a pôdy, prvotná podmienka práce v rukách osobitnej triedy.

Keďže priemysel a obchod sú oblasťami, kde sa prevádzajú iba pretvárania alebo premiestňovania a nie tvorenie bohatstva, treba ich oslobodiť od všetkých pút. Turgot, ktorý sa pokúsil prakticky uskutočniť doktrínu, anticipoval miery Revolúcie. Jeho februárové vyhlásenie z r. 1776 odstráni korporácie, druhé zruší robotu sedliakov na mostoch a cestách. Pokúsil sa tiež určiť jednotnú daň. V tomto smysle pozdravil Marx v „Turgotovi jedného z priamych predchodcov francúzskej Revolúcie.” (Ibid. sv. I, kap. XIII, 115.)

Isteže na doktríne fyziokratickej, ktorá je teoretickým výrazom zavedenia nového kapitalistického režimu v rámci feudálnej spoločnosti, priživujú sa ešte ideologie starého poriadku. Marx o tom poznamenáva (Ibid., 50): „Feudálne zriadenie nadobúda meštiacky charakter a buržoázia preberá feudálny vzťah.” Fyziokrati pridávajú svoje doktrinárske výsady k starému režimu a nijako neútočia ani na monarchiu, ani na náboženstvo.

No ich myslenie je nepopierateľne pokrokové; ponajprv preto, že odhalili samotný zákon nového režimu: Produkcia nadhodnoty je pre fyziokratov podstatou kapitalistickej produkcie. Potom, a toto je rozhodný krok v ekonomickej vede, vo svojich výskumoch o pôvode nadhodnoty, prechádzajú z oblasti cirkulácie do oblasti produkcie. Napokon majú veľkú zásluhu na tom, že prví ponímajú politickú ekonomiu ako fyziologiu spoločnosti. Ekonomické štruktúry sú v ich očiach efektom prirodzenej nutnosti produkcie, a nie sú viac alebo menej ľubovoľným dielom vôle a politiky ľudí. Sú to materiálne zákony.

Isteže, sami fyziokrati mystifikovali svoj vlastný objav, chápuc tento materiálny zákon historicky determinovanej spoločnosti ako abstraktný a večný zákon, riadiaci všetky sociálne formy.

Avšak aj samotná táto idea prirodzeného práva, tak často sa objavujúca u filozofov XVIII. storočia, je rozhodným pokrokom proti idei zjaveného zákona. „Prírodný” poriadok je poriadkom „zisteným” — veda sa dosadzuje na miesto zjavenia. V priebehu XVIII. stor. idea „prírodného” zákona hľadá čoraz menej a menej svoje zdôvodnenie v metafyzickej koncepcii abstraktného rozumu, a čoraz viac a viac ho zakladá na skúsenosti: Sociálna veda, vraví Condorcet, je skutočnou vedou, založenou, ako všetky ostatné vedy, na skúsenosti, rozume a výpočtoch. (*Náčrt pokroku ľudského ducha*, 10. epocha.)

Ten istý prúd, ktorý nesie spoločnosť k rozmachu kapitalizmu, nesie filozofiu k materializmu.

S praktického hľadiska nejde už viac o ospravedlnenie zriadenia, ale *ide o jeho zistenú a dokázanú užitočnosť.*

A tak s hľadiska tohto kritéria chceme posudzovať viac alebo menej progresívny charakter filozofov XVIII. storočia.

Trieda, ktorá má úlohu avantgardy a v dejinách naplno vzostupuje, nepotrebuje na ospravedlnenie svojho príchodu k moci nijakú mimo-reálnu mystifikáciu. Iba jej patrí právo uvedomiť si svoju silu a svoje právo. A vedomie tejto sily a tohto práva závisí od jednoduchej analýzy skutočnosti „bez cudzorodého prídavku“. A preto je filozofický materializmus, čiže učenie, ktoré tvrdí, že zo skutočnosti poznáme iba to, o čom nás poučuje veda, a nič viac, vždy zbraňou vzostupujúcej triedy.

Ktorá je teda tá vzostupujúca trieda v predvečer Revolúcie 1789, trieda, ktorá môže upotrebiť s najväčším poriadkom a silou najdokonalejšie produkčné prostriedky doby? Je ňou manufaktúrna a obchodná veľkoberžozia, ktorej budúcnosť je spätá s budúcnosťou vedy, techniky a s rodiacou sa mechanizáciou. Je vlastníkom najpokročilejšej techniky doby.

Diderot, jeden z mysliteľov tejto triedy, definoval pokrok: „Väčšia moc človeka nad prírodou.“ Pokrok je možný iba pod vedením tejto triedy. Iba pod vedením tejto triedy môže sa spoločnosť organizovať tak, aby zabezpečila víťazstvo človeka.

Príklad Rousseaua a materialistov ilustruje tento zákon pôsobivým spôsobom.

Je napr. jasné, že keď v Spoločenskej zmluve definoval Rousseau rovnosť, dal jej formulu, ktorá nijako nezodpovedala potrebám a nárokom vzostupujúcej triedy: „Slovu rovnosť“ — vraví — „netreba rozumieť tak, že by stupne moci a bohatstva boli absolútne rovnaké, ale tak, že žiaden občan nemá byť natoľko bohatý, aby si mohol kúpiť druhého, a žiaden natoľko chudobný, aby bol nútený predať sa.“ Rousseau to napísal v čase, keď kapitalistická akumulácia bola v plnom rozmachu. Aby sa mohli použiť nové techniky, ako stavy Arkwrighta a Hargreavesa, pomaly prenikajúce do Francúzska, čoskoro tiež parný stroj, treba značný kapitál a takisto veľkú produkciu nadhodnoty. Veľkotovárnik chce oslobodiť nevoľníka iba preto, aby ho odtrhol od pôdy, chce dovoliť príliv nevoľníkov do miest a tak si kúpiť ich pracovné sily. V predmestiach Paríža a Lyonu shromažďuje sa tento proletariát do útvaru, smiešaného s remeselníkmi a maloobchodníkmi, ktorí unikajú tyranii korporácií iba tak, že sa úboho tlačia v týchto slobodných predmestiach. Rousseauovi sa zdá, že táto „stredná vrstva“, táto maloberžozia je najpovolanejšia vykonávať moc: „To je“ — povedal vo svojich *Listoch Hory* — „najzdravšia časť Republiky, jediná, na ktorú sa možno spoľahnúť, pretože si nepoloží iný cieľ, než je blaho všetkých.“ A chváli Ženevu, že „prvé miesto dala strediu medzi bohatými a chudobnými.“

Pre všetkých týchto nešťastníkov, o ktorých sa uchádza tykadlový kapitalizmus mimo mestských centier, ničí ich a hrdúsi, aby vystaval veľkopriemysel, pre maloroľníka, rozdrteného na pôde konkurenciou veľkých majetkov, kam buržoázia investovala kapitál a modernizuje obrábacie nástroje, pre všetkých týchto nemá rovnosť taký význam ako pre buržoáziu, ktorá ich ničí. Keď si veľkoburžoázia uzurpuje pre seba rovnosť, chce sa vyrovnat šľachte, chce odstrániť pokrvné privilégium, lebo pevne drží nové peňažné sily zoči-voči zničenej šľachte. Keď si ľud ústami Rousseauovými prisvojuje rovnosť, žiada si rovnosť s buržoáziou: „Treba, aby každý mal dosť a aby nikto nemal priveľa.“ Ide o zmenšenie majetkových rozdielov. Koreň nerovnosti, proti ktorému bojuje, je vlastníctvo. A žiada štát, aby zakročil a zaviedol rovnosť: „Štát“ — hovorí Rousseau — „je pánom každého dobra a vládca sa môže zákonne zmocniť blaha všetkých, ako sa to stalo v Sparte za čias Lykurgových. Právo, ktoré má každý vlastník na svojej postati, je vždy podriadené právu spoločenstva nad všetkými.“ Je pokrokový tento neurčitý socializmus?

V Rousseauových hanopisoch počul hojné vrčanie sedliackej biedy proti vlastníctvu a v jeho zlorečeniach proti technike a proti umeniu počul úzkosť remeselníkov a obchodníkov, ohrozených krachom, k čomu ich dohnaly veľké a lepšie vybavené manufaktúry, počul hnev robotníkov, že ich rastúca mechanizácia zatlačila do otroctva a do hladu. Ale aký ideál vzlieta z týchto bied, z týchto úzkostí, z týchto hnevov? Sen primitívnej spoločnosti „dobrých“ barbarov alebo idyllickej antiky. Veď rozkúskovaním a egalizáciou vlastníctiev v období, v ktorom mladý kapitalizmus poskytuje búrlivý rozmach vedám, technike, umeniam, by sa presekly — ak by tento krok nebol nemožný a absurdný — nekonečné možnosti, ktoré poskytnú vývoj kapitalizmu v priebehu storočia boja a krvi, ale aj veľkosti a pokroku. Triumf ideálu chudobnej maloburžoázie, ktorého hlásateľom a oduševneným tribunom je Rousseau, aj so svojimi revoltami proti vlastníctvu a vrchnosti, je v histórii krokom dozadu.

Ľud, ktorého hlas počúva, je v XVIII. stor. ešte nehomogennou masou biednych sedliakov, remeselníkov a obchodníčkov bez prostriedkov a robotníkov čerstvo sproletarizovaných. V tejto mase niet možnosti organizácie, vedomia, sily, čo by mohlo z nej urobiť vodcu národa. Nech sú akokoľvek dojmavé túžby, ktoré v jej mene vyjadruje Rousseau, nenachodia v ekonomických, sociálnych a historických podmienkach doby možnosti svojej realizácie. A preto sa rozplývajú v utópiach.

Keď je spoločenská trieda príliš slabá na to, aby presadila svoje rozhodnutia, keď odpovede na jej vlastné potreby neprinášajú riešenie problémov národa, jej teoretici sa neopierajú o objektívnu analýzu triednych

vzťahov, sociálnych síl, ale o metafyzické princípy. Z tejto nadprirodzenej projekcie túžob vyrastá viac alebo menej poetická mytológia.

Utopické riešenie sociálnej otázky, ktoré velebí Rousseau, nachádza svoje zavŕšenie v metafyzickej koncepcii demokracie. Rousseau je republikán a myslí, že zákon je výrazom všeobecnej vôle a do nej pojataj smluvy medzi občanmi.

Toto prvé odsunutie reality nesie so sebou druhé. Takáto koncepcia demokracie implikuje morálny a náboženský postulát. „Boží inštinkt“ stvoril ľudské vedomie neomylným. Cyklus mystifikácie a „odcudzenia“ je uzavretý. Cez Montesquieuho sa vraciame k novému vydaniu božského práva, odmocneného vo vedomí každého občana.

Mystifikácia je nevyhnutná vždy vtedy, keď sa nevychádza zo skutočnosti, teda zo vzťahov síl a tried v určitej historickej chvíli a keď ide o pokus ospravedlniť alebo to, čo už nemôže byť, alebo to, čo ešte nie je možné.

Všetky formy socializmu a komunizmu sa v XVIII. stor. upínajú viac alebo menej na rousseauovský mýtus. Rousseau nekritizoval samotný princíp vlastníctva, ale jeho prepätie. Tak postupuje Mably, keď vo svojich *Phociových rozhovoroch* (1763) vidí v krajnej nerovnosti vlastníctva „prameň všetkých nešťastí, ktoré sužujú ľudstvo.“ „Vlastníctvo“ — povedal — „delí spoločnosť na dve triedy — na bohatých a chudobných — a uvádza, medzi nich také vzťahy závislosti, že ostáva iba nerest, spustlosť a korupcia.“

V tejto otázke je najúplnejšia a najúčinnějšía essay *Zákonník prírody*, ktorý vyšiel r. 1755. Autor vychádza z myšlienky, že príčinou biedy nie je prvý hriech, ale súkromné vlastníctvo. Ukazuje, ako vlastníctvo premieňa harmóniu, vytvorenú prírodou, na sociálne antagonizmy.

Morelly kladie problém takto: „Predpokladajme situáciu, v ktorej by bolo temer nemožné, aby človek bol skazený alebo zlý.“ (*Zákonník prírody*, str. 14.) Aby ju mohol riešiť, pýta sa: Čo je hýbadlom ľudského konania? „Je nepopierateľné,“ — odpovedá — „že motívom alebo cieľom každého ľudského konania je túžba byť šťastným.“ Teda hlavný motív každého ľudského konania (str. 156) je princípom každej sociálnej harmónie. Človek chce byť vždy a neprekonateľne šťastný, ale jeho bezmocnosť ho upomína na to, že sa to nemôže stať bez pomoci druhých. Nekonečné množstvo bytostí má rovnakú túžbu a šťastie každej z nich závisí od šťastia iných. A Morelly konkluduje: „Dobročinnosť je prvým a najistejším prostriedkom nášho šťastia.“

Takto Morelly, vzdialený od toho, aby lásku k bližnému založil na nebeskom, nadprirodzenom prikázaní a aby tak prinútil človeka praktizovať ju, obkľúčiac naše činy zástupom nebeských nadprirodzených trestov, vidí po Spinozovi v láske k bližnému iba prirodzený dôsledok

dobré pochopenej lásky k sebe: „Opravdivá dobročinnosť je dcérou lásky našej bytosti, oslobodenej od každého strachu, od bludnej alebo ľahkomyselnej nádeje.” (Str. 183.)

Ale táto láska k sebe, tak spontánne šľachetná vo svojej prirodzenosti, narazila, len čo sa zaviedlo súkromné vlastníctvo, na toľko prekážok, že bolo vidno, „ako sa táto tichá náklonnosť stáva zúrivou a schopnou najhroznejších nerestí.” (Str. 18.)

„Jedinou nerestou, ktorú vo svete poznávam, je lakômstvo,” vyhlasuje Morelly; „je to základ, kára všetkých nerestí... Či teda vlastnícky záujem, tento univerzálny mor, táto vleklá horúčka, tento bacil každej spoločnosti by sa bol mohol uchytiť tam, kde by nikdy nenašiel nielen potravu, ale ani najmenšie nebezpečné kvasidlo?”

„Myslím, že sa nepoprie evidentnosť predpokladu, že tam, kde by nebolo súkromného vlastníctva, nemôžu jestvovať nijaké jeho zhubné dôsledky.” (Str. 29 a 30.)

A Morelly evokuje to, čo by bolo bývalo možné, keby sa bol dodržal *Zákonník prírody*: „Spoločné blaho by bolo človeku, zbavenému biedy, jediným predmetom nádejí, jedinou pohnútkou konaní, pretože jeho vlastné blaho by bolo zaručeným dôsledkom spoločného blaha.” (Str. 32.)

Morelly, zakladajúci si na realizme, tvrdí, že „treba brať ľudí takých, akí sú.” Rozlišuje však medzi takými ľuďmi, akých utvorila príroda a takými, akí sa stali po storočiach vlastníckeho režimu.

Aby našiel príklady na prvých, odvoláva sa na kmene amerických Indiánov a na pravidlá prvotného kresťanstva. Vždy ten istý návrat do minulosti, ten istý návrat späť. No jednako si Morelly neosvojuje Rousseauovo hľadisko o zločinnosti vied, techniky a umení. Keby národy neboly bývaly skazené súkromným vlastníctvom, pokrok poznania by bol ľudí zlepšil.

V systematickom celku tohto Morellyho diela sa na každej strane stretneš s geniálnymi anticipáciami, a preto je *Zákonník prírody* prvou modernou teóriou radikálneho komunizmu. Babeuf, ktorý bude prvým bojovníkom tejto doktríny, odvážne doňho načrie.

Ale r. 1755 jednako len nebolo historických podmienok na uskutočnenie týchto myšlienok a Morelly sa uspokojí vyhlásením „základných a svätých zákonov, ktoré by podľaly korene nerestiam a všetkým spoločenským zlám.” Sú tri a definujú radikálny kolektivismus:

1. „Nič v spoločnosti nebude patriť výlučne jednotlivcovi, a to ako súkromné vlastníctvo, okrem vecí, ktoré bude práve používať na ukojenie svojich potrieb, žiadostí, alebo pri každodennej práci.

2. Každý občan bude živý, vydržiavaný a zamestnaný na útraty verejnosti...

3. Každý občan bude prispievať na verejné veci podľa svojich síl, svojho talentu a veku, podľa čoho sa budú riadiť jeho povinnosti." (Str. 190.)

Keďže Morelly nemohol počítať so silou triedy, ktorá by mu bola poskytla prostriedky na uskutočnenie tohto obdivuhodného ideálu, burcuje len prostriedky čiste „duchovné“, ako je sloboda kritiky, filozofom ponechaná na to, aby ňou „zaháňali bludy a predsudky, podopierajúce ducha súkromného vlastníctva". (Str. 183.) Pripája aj výchovu detí. No Morelly napokon reálne zistuje: „Je iba príliš nešťastnou pravdou, že za našich čias nebude možné utvoriť takú republiku." (Str. 189.)

To značí, že komunizmus nie je v XVIII. storočí historickým výsledkom triednych antagonizmov. Výsledkom je oslobodenie a rozmach kapitalizmu so zreteľom na feudálne putá.

Všetci títo metafyzikovia komunizmu dosadili tzv. logickú nutnosť na miesto nutnosti historickej. Preto je ich ideológia odsúdená k nemohúcosti a sterilite.

Jedine predstaviteľom triedy, schopnej vziať do rúk budúcnosť národa, stačí jasnozrivosť a objektivita. Upadajúce feudálne zriadenie na jednej strane, mestská a dedinská maloburžoázia a tvoriaci sa proletariát na strane druhej, hľadajú dať svojim túžbam morálny základ, nezávislý od nijakej triednej pohnútky.

Vzmáhajúca sa trieda nepotrebuje klam na upevnenie nutnosti vlády. Nevyhnutné je iba vedomie toho, čo je.

Materializmus je dôsledkom triedneho boja. Je jedinou revolučnou filozofiou, lebo iba ona môže premeniť skutočnosť, opierajúc sa o ňu samú. Tento veľký historický zákon najvynikajúcejším spôsobom ilustruje príklad francúzskeho XVIII. storočia. V tomto francúzskom storočí sa spečatuje spojenie ducha vedeckého s duchom revolučným. To, čo Lenin povie o zápasoch robotníckej triedy na konci XIX. stor., platí aj o zápasoch buržoáznej triedy na konci XVIII. stor.: „Úlohou vedy, podľa Marxa, je dať správny výraz boju ako výsledku určitého systému výrobných vzťahov, vedieť pochopiť nutnosť tohto boja, jeho obsah, priebeh a príčiny jeho vývoja." (Lenin, *Kto sú priatelia ľudu.*)

Pokrokový je v XVIII. stor. vo Francúzsku dôsledný materializmus revolučnej veľkoburžoázie a nie utópia spoločenských idýl dobrých nemajetných barbarov alebo operetnej antiky.

Slovom, revolučným z dedičstva storočia osvietenecov je materializmus, a nie socializmus, pretože socializmus XVIII. stor. je iba mravnou požiadavkou, zatiaľ čo filozofický materializmus rozvráti feudálne zriadenie a z nástupu kapitalistickej buržoázie urobí vedeckú nutnosť.

Aký je v skutočnosti základný sociálny problém v predvečer r. 1789? Je tu základný triedny konflikt medzi buržoáziou a feudálnou šľachtou.

Najpokrokovejšími doktrínami sú tie, ktoré pomáhajú buržoázii uvedomovať si záujmy triedy ako celku a vyostrovať konflikt s feudálnou vládou.

Každá doktrína, ktorá vtedy mieri k rozdeleniu „tretieho stavu“, vysunúť do popredia holé konflikty nerovnosti majetkov, umenšuje útočnú silu tejto triedy proti feudalite a v dôsledku toho hrá brzdiacu úlohu, úlohu reakčnú. Socialistické utópie hrajú teda takúto úlohu, a preto majú iba negatívny a zpiatočnický charakter.

Napokon je významné, že v protiklade s teóriami veľkoburžoázie, doktrínami pokroku, ktoré očakávajú budúcnosť, tieto teórie vyzývajú celý zlatý vek, nachodiaci sa v minulosti.

Oproti nim sa tvorí dôsledný materializmus revolučnej veľkoburžoázie. Je realistický v politike i v estetike, jeho filozofia sa opiera iba o skúsenosť a o „rozum“, riadený vedeckými metódami.

Myšlitelia vzťahujúcej sa veľkoburžoázie vždy odvážnejšie a vždy presnejšie kladú proti sebe reálny poriadok vecí a hynúci poriadok feudálnej a katolíckej monarchie, skutočnosť proti mýtom vládúcich tried.

Tí zpomedzi nich, ktorí prichádzajú k prekonaniu relatívneho rozptýlenia rôznorodých prvkov tretieho stavu a ktorí si uvedomujú záujmy buržoázie ako celku, dosahujú istoty, opierajúc sa o najväčšie sociálne sily, ktorým patrí blízka budúcnosť. Nepotrebnú nijaký metafyzický sochor, aby nim ospravedlnili a pripravili nástup tejto triedy k moci. Ich materializmus je radikálny.

Toto systematické videnie sveta a človeka bez metafyziky a bez Boha prejavuje sa hlavne u La Mettrieho (*Človek stroj*, 1748), u Diderota (*Myšlienky o vysvetľovaní prírody*, 1754), Holbacha (*Systém prírody*, 1770) a u Helvétia (*O duchu, O človeku*).

Polstoročie náboženskej kritiky pred nimi dovolilo filozofovi postaviť sa priamo k prírode, zbavenej teológií, mytológií a metafyzík minulosti.

„Príroda, otrávená svätým jedom, získava svoje práva a svoju čistotu“, píše La Mettrie v knihe *Človek a stroj*.

Prvou úlohou našich materialistov je očistiť cestu filozofie od náboženských ruín, druhou úlohou je zostavenie uceleného obrazu prírody, človeka a jeho dejín. O nich platí viac ako o všetkých ostatných Marxo-va formula: „Kritika neba stáva sa kritikou zeme, kritika náboženstva kritikou práva, kritika katolíckej teologie kritikou politiky.“

Útočia najprv na náboženstvo, lebo si nárokuje dávať pravidlá konania. Tu je vodídlom dielo, pripisované Helvétiovi, ktoré vyšlo v Londýne r. 1774.:

„Skúsenosť nás učí, že sväté mienky boly skutočným prameňom zla pre ľudské pokolenie. Neznalosť prírodných zákonov stvorila človeku bohov. Podvod mu ich urobil hroznými. Táto myšlienka bránila pokroku

a rozumu. Človek žil v nešťastí, lebo sa mu povedalo, že ho bohovia odsúdili k biede. Nesníval vôbec o prelomení okov, lebo sa mu povedalo, že iba stupidnosť, opovrhovanie rozumom, ochromenie ducha, trýznenie duše sú prostriedky na dosiahnutie večnej blaženosti. Vladári boli v jeho očiach bohmi, ktorí už svojím narodením dostali právo človeku rozkazovať. Politika sa stala fatálnym nástrojom na obetovanie blaha všetkých rozmaru jedného.

Rovnaká slepota vo vedách a mravoch: náboženstvo založilo morálku nie na prirodzenosti človeka, na jeho vzťahoch k ostatným, na povinnostiach, ktoré z toho nutne vyplývajú, ale na imaginárnych vzťahoch medzi človekom a neviditeľnými mocnosťami. Títo bohovia, vždy kreslení ako tyrani, boli vzormi chovania človeka. Keď človek urobil zle svojim bližným, veril, že urazil svojho boha. Vedel, že mu boh odpustí, keď sa pred ním pokorí a obetuje mu dary. Náboženstvo pokazilo morálku a jeho tresty dokončili dielo skazy." (*Pravý systém prírody*, 58 a 59.)

Rovnako zle pôsobilo náboženstvo na poznanie. Keď to isté dielo pripomenulo, že „človek vo svojej kvalite bojazlivého a nevedomého zvierata stáva sa v nešťastiach nutne poverčivým," podáva nám túto definíciu: „Kto je ateista? Človek, ktorý ničí škodlivé chiméry ľudského pokolenia, aby priviedol ľudí k prírode, k skúsenosti, k rozumu, ktorý nepotrebuje utiekať sa k ideálnym mocnostiam, aby vysvetlil účinky prírody." (Str. 125.)

Metafyzická mystifikácia nie je menej škodlivá ako mystifikácia náboženská. Diderot vôbec nešetrí metafyzikov, „ten druh vtákov, ktorí sa vypásajú iba v hmlách". A všetkým hádže toto privolanie: „Či prírode nestačí jej vlastný závoj, nuž na čo jej pridávate ešte závoj mystéria?" (*O vysvetľovaní prírody*, XLI.)

Keď naši materialisti odstránili zpomedzi človeka a prírody clony teologie, metafyziky a ich slovné scholastické spory, vytvorili nám zo sveta a z človeka obdivuhodne moderný obraz. V tom istom *Pravom systéme prírody*, citovanom vyššie, vystopujeme najčistejšiu formulu základnej jeho myšlienky:

„Raďme sa so skúsenosťou, skúmajme vesmír, poskytnite nám iba hmotu a pohyb... Všetko vo vesmíre je pohyb. Podstatou hmoty je pohyb. Všetky bytosti sa iba rodia, rastú, opadávajú a rozsypávajú sa." (Str. 3—5.)

Čo je človek v tomto svete, kde aktívna živá hmota tvorí jeho jedinú podstatu? Náš filozof odpovedá: „Človek je produkt prírody ako všetko ostatné... Duša je iba telo, myslená vo vzťahu k niektorým jeho funkciami." (Str. 17.)

Už pri východisku tohto materializmu treba podčiarknúť v protiklade k zakoreneným predsudkom, že pojem hmoty je u našich filozofov

XVIII. stor. zvlášť bohatý. Je isté, že v dobe ovládanej — s hľadiska vedy — rozhodujúcimi objavmi Descartesovej mechaniky a Newtonovej fyziky, bol prvý obraz sveta predovšetkým mechanistický: „Vďaka prácam týchto veľkých mužov“ — napísal Diderot — (*Filozofické myšlienky*, XVIII.) svet už nie je viac bohom, ale strojom, ktorý má svoje kolieska, svoje struny, svoje kladky, svoje pružiny a závažia.”

Ale pochop hmoty sa ani v XVIII. stor. nijako neobmedzuje na túto mechanistickú koncepciu. Od prvej rozpravy *O duchu* Helvétius poukazuje na to, že hmota nie je metafyzické bytie, že v prírode sú iba konkrétne indivíduá, ktoré nazvali telesami a že „týmto slovom hmota treba si myslieť iba súhrn vlastností, spoločných všetkým telesám”. (Kapitola IV. *O zneužívaní slov*.)

Keď si Helvétius definoval, čo je hmota, odlišil veľmi rozvážne druhý problém: Aká je? Veda, a iba veda sama odpovedá a dáva tak materializmu novú podobu každým veľkým vedeckým objavom. Keď Helvétius vymenoval všetky tradične známe vlastnosti hmoty: rozľahlosť, pevnosť, nepreniknuteľnosť, pýta sa, „či objav novej sily, ako je napr. príťažlivosť, nemôže vzbudiť domnienku, že telesá by mohli mať nejaké neznáme vlastnosti, ako napr. schopnosť cítiť, ktorá sa prejavuje iba u organizovaných tiel zvierat, a ktorá by mohla byť spoločná všetkým indivíduám”. A Helvétius s ozajstnou starostlivosťou o vedeckú poctivosť dodáva: „Skúmaniu treba podrobiť všetko, čo sa dá, treba kráčať iba s výskumom, treba sa zastaviť vo chvíli, keď nás opúšťa a odvážiť sa ignorovať to, čo ešte nemožno poznať.” (Ibid.) Takto sa zaistuje jedna zo základných viet moderného materializmu: Zo skutočnosti poznáme iba to, čomu nás učí veda, a nič viac. Do počtu vlastností hmoty XVIII. stor. zaraďuje pohyb a citlivosť. Helvétius nám v pojednaní *O človeku* ukazuje „prírodu vo večnom kvasení a rozpadávaní.” „Kto môže poprieť”, napísal, „že by pohyb nebol inherentný telesu tak, ako je mu rozľahlosť?” (Sect. II. pozn. 28.)

V *d' Alembertovom sne* (1769) Diderot naširoko kreslí panorámu celej prírody, pohybujúcej sa, živej a tvoriacej.

Citlivosť je tiež všeobecnou vlastnosťou hmoty. Helvétius sa pýta vo svojom pojednaní *O človeku* (Sect. II. kap. II.), pripomínajúc chemické analógie a objavenie nových kvalít syntézou telies: „Prečo organizácia nedáva v živočíšnej ríši niečo takého, ako je jedinečná kvalita, ktorú sme nazvali schopnosťou pocítovania?”

Preberajúc túto myšlienku vo *Vyvrátení, ktoré nasledovalo po Helvétiovom diele. O človeku*, kladie Diderot celý problém zákonite na pole vedecké s uznaním, že vlastnosti hmoty, organizácia, pohyb, teplo, mäso, citlivosť a život nie sú úplné. Odmietol však sprostredkovanie teologických alebo metafyzických mýtov, ktoré chceli vzbudiť znanie, že zapl-

nily predbežné medzery vedy. Diderot takto analyzuje Helvétia: „Ak, vychádzajúc z jediného javu fyzickej citlivosti, všeobecnej to vlastnosti hmoty, alebo výsledku organizácie, by bol jasne z toho vyvodil všetky výkony rozumu, bol by urobil novú, ťažkú a krásnu vec.

Ešte viac by som si cenil toho, kto skúsenosťou, alebo pokusom presne dokáže to, že fyzická citlivosť patrí tiež k podstate hmoty ako nepreniknuteľnosť, alebo kto ju vyvodí bez námietok z organizácie.

Vyzývam všetkých fyzikov a chemikov, aby skúmali citlivú a živú živočíšnu podstatu.

Vo vývoji vajca a v niektorých iných prírodných dejoch jasne vidím, ako naoko nečinná, ale organizovaná hmota prechádza čisto fyzickými pochodmi zo stavu nečinnosti do stavu citlivosti a života, ale potrebné spojenie tohto prechodu mi uniká.”

Diderot videl jasne, že citlivosť je spojená vo svojej najčistejšej forme s vyššími formami organizovanej hmoty, že neváhal vo svojom *Rozhovore d' Alemberta s Diderotom* vidieť v nej iba najdokonalejšiu formu toho, čo už dávno existuje v iných hrubších formách hmoty.

Nedal sa zdržať predbežnou medzerou v tejto dlhej reťazi, pretože konštatoval (a my to dnes môžeme konštatovať oveľa dôraznejšie), že každý objav biológie a chémie nám pomôže utvoriť nové ohnivé, tak ako každý objav paleontologie a porovnávacej embryologie nám pomôže utvoriť nové spojivá vo vývoji druhov.

Vychádzajúc z tohto, naši materialisti referujú o všetkých výkonoch ducha, pričom sa opierajú o pokusný materiál, ktorý mali vtedy poruke. Nás však nezaujímajú detaily ich analýzy, ale princíp ich metódy a všeobecný záver. Diderot vo svojich *Úvahách o Helvétií* v knihe *O duchu* (1758) takto shrňa tézu svojho súčasníka: „Rozdiel medzi človekom a zvieratom, ktorý uznáva, je iba v organizácii.”

O desať rokov skôr konkludoval to La Mettrie v knihe *Človek stroj* ešte brutálnejším tvrdením: „Statočne uzavierajme, že človek je iba stroj a že v celom vesmíre je iba jediná substanca, rozlične modifikovaná.”

Desať rokov stačilo, aby materializmus prekonal obdobie čisto mechanické a obohatil sa všetkými výdobytkami skvelého vedeckého rozkvetu.

Tento pokrok však nebránil feudálnej cirkvi, aby nehromžila na novotárov. Pán Christophe de Beaumont, parížsky arcibiskup, vydal 22. novembra 1758 zvláštny pastiersky list proti knihe *O duchu* (Helvétius) s tými istými výrazmi, aké ešte dnes používa cirkev proti marxistickým materialistom a aké jezuiti použili už roku 1663 proti Descartesovi, keď odsudzovali jeho dielo: „Odsudzujeme menovanú knihu,” kriča biskup, „pretože prijíma ako princíp opovrhovaniahodnú doktrínu materialistickú, ničia slobodu človeka, popierajúc základné znaky ctnosti

a spravodlivosti, nahrádzajúc zdravé učenie o mravoch záujmami, vášňami, žiadostami, snažiac sa porušiť mier štátov a brojiť proti autorite, ba dokonca proti osobe ich vládcu, atď.”

Aké morálne a politické dôsledky naozaj vyvodili materialisti XVIII. stor. zo svojej koncepcie človeka a sveta?

Odpovedajú: „Nechodme hľadať do ideálneho sveta pohnútky konania v tomto svete. V prírode a v skúsenosti môžeme nájsť lieky proti všetkým zlám a takisto pohnútky, ktoré by dali ľudskému srdcu užitočné vznehy pre dobro všetkých. Slovom, ľudia potrebujú čisto ľudskú morálku, založenú na prirodzenosti človeka, na skúsenosti a na rozume.

Helvétius, geniálny zakladateľ materialistickej morálky, vychádza z tohto konštatovania: „Bolesť a radosť sú jedinými pohnútkami všeobecnej mravnosti a pocit lásky k sebe je jediná vec, na ktorej možno postaviť základy užitočnej morálky.” (*O duchu*, II, 24.) „Vášne” — pokračuje — (III, 6) „sú v morálke tým, čím je vo fyzike pohyb. Pohyb tvorí, ničí, zachováva, oživuje všetko a bez neho je všetko mŕtve. Takisto vášne oživujú morálny svet.” Keď sa príde k poznaniu, akú úlohu hrá „láska k sebe, základ našich vášní” (Helvétiove rukopisné poznámky), keď sa pozná, že každý človek s vypätím všetkých síl ide za šťastím, úlohou morálky je vypracovať techniku šťastia. Jedinú pôsobivú metódu nám dávajú vedy”. Helvétius píše v úvode knihy *O duchu*: „Verím, že s morálkou treba narábať tak ako s ostatnými vedami. Morálku treba robiť tak ako experimentálnu fyziku.”

Od chvíle, keď sa poznalo, že „ak fyzikálny svet podlieha zákonom pohybu, morálny svet podlieha práve tak zákonom záujmu” (*O duchu*, II, 2.), jediným problémom moralistu je slúčiť záujem jednotlivca so záujmom celku. Toto bude dielom rozumu, ktorý sme dostali na to, aby slúžil vášňam a nie aby ich potláčal. Je ich poradcem a nie ich tyranom. Skúsenosť a rozum človeku dokazujú, že v skľúčujúcej samote nemôže dosiahnuť šťastie: potrebuje iných.

Človek nemôže dosiahnuť svoje vlastné šťastie iba prácou pre ostatných. Takto táto morálka, založená na záujme, ďaleko od anarchie a od individualistickej roztratenosti, je najlepším spojivom národa. Správne chápaný osobný záujem vyžaduje podriadenosť nášho konania všeobecnému záujmu. Materialistická a racionalistická morálka rozvíja sa takto v morálku šľachetnosti a obetavosti, ktorá preniknúc ľudovými masami za francúzskej revolúcie prejde do slávneho hrdinského štýlu r. 1793. Šťastie, pozemské šťastie, táto „nová idea Europy” — ako ju nazve Saint-Just — objaví sa v princípe najvyššej morálky a vytvorí viac hrdinstiev a obetí za jediný rok, ako vedela roznieť nebeská blaženosť a hrôzy pekla cez mnohé storočia.

Morálka sa teda stotožňuje s politikou. Helvétius v knihe *O duchu*

vyhlási (*O duchu*, II, 15): „Morálka je iba frivolnou vedou, ak sa nestotožní s politikou a so zákonodarstvom.”

Helvétius, bývalý nájomca a statkár, podrobne analyzoval finančný mechanizmus úpadkovej monarchie: „Čo je vládca, napísal Montesquieu, ak všetky verejné dôchodky sa rozutekajú stotisícami potrubiami feudálneho zriadenia, ktoré z nich bez ustania profituje? Polovica národa sa obohacuje z biedy druhej polovice.” Helvétius, ktorý videl v peňažníctve obraz samotného režimu a jeho neporiadku, odtiaľto pristupuje k morálke a k politike. Politická ekonomia je predizbou morálky. Tento systém ustavičného okradania najpracovitejšej časti národa parazitmi dovedie bohatých zaháľáčov k tomu, že svoje vlastné záujmy odlúčia od záujmov národa a že pracujúcich a chudobných z národa vylúčia. Z toho bieda ľudu, jeho slabosť a úpadok mravov.

Celý mravný problém je zahrnutý v tomto: slúčiť záujem jednotlivca so záujmom celku.

Metóda riešenia je v podstate politická: Helvétius vo svojom diele *O duchu* (II, 15) vyhlási: „Z toho, čo som napísal, vyplýva, že zmenu smýšľania ľudu možno dosiahnuť iba zmenou v zákonodarstve, iba reformou zákonov sa začínajú reformovať mravy.”

Aj tu nás zaujíma Helvétiov princíp metódy myslenia a jeho uzáver. Keď podľa princípov svojho materializmu zistil, že človeka formuje alebo deformuje výchova a prostredie, dáva nám metódu premeny človeka. Odmietnuc idealistický a kresťanský mýtus, podľa ktorých idey riadia svet a kázeň s modlitbou premieňajú človeka najprv vnútorne, učí materializmus, že človeka nepretvoríme, kým nepretvoríme prostredie, ktoré ho sformovalo. Revolučná doktrína nahrádza ideologiu bezmocnosti. Rok 1789 sa blíži.

Je jasné že, títo materialistickí teoretici vzťahujúcej sa veľkoburžoázie uvažovali o všetkých týchto premenách iba s hľadiska svojej triedy. Uvedieme iba jeden príklad triedneho obmedzenia ich myslenia. Často stotožňujú „záujem” s „majetkom” v tom smysle, že človek je „schopnou časťou” národa v takej miere, v akej vlastní majetok. V *Ethokracii* (1776) Holbach vyhlasuje: „Iba majiteľ je skutočným občanom.” (Kap. II, 16.)² A toto v dileme vyjadrí prvá francúzska Revolúcia: alebo iba vlastníci budú občanmi, alebo urobíme z každého občana vlastníka. Hlaso-

² Diderot napísal v *Encyklopedii* v článku *Reprezentanti* v súvisi so shromaždením zástupcov ľudu: „Aby boly tieto shromaždenia užitočné a spravodlivé, musely by sa skladať z tých, ktorých vlastníctvo robí občanmi, ktorých stav a osvietenosť povoláva poznať záujmy národa a potreby ľudu, slovom, vlastníctvo robí človeka občanom; každý vlastník v štáte má záujem na blahu štátu, nech už akékoľvek poradie mu zabezpečujú zvláštne ustanovenia, vždy ako vlastník, čiže v smysle svojho vlastníctva má hovoriť, a vlastníctvom získava právo dať sa zastupovať.” (*Oeuvres complètes*, t. XVIII, 18.) — Rousseau vo svojom článku o *Politickej ekonomii* hovorí to isté: „Základom spoločenskej smluvy je vlastníctvo.”

vacie právo podľa cenzu alebo agrárny zákon? Konštitúcia z r. 1791 alebo Ventôse-ský zákon? Barnave alebo Saint-Just?

V oboch prípadoch možno problém riešiť iba s hľadiska politického: Najodvážnejší budú snívať o zmene v rozdeľovaní národného dôchodku, ale nikto pred Babeufom, ktorý črtá novú revolúciu, nezbadal nutnosť zmeny triednych vzťahov, zmeny v spôsobe výroby.

*

Bilancia o našich materialistoch ostáva pozitívna a hlboko revolučná.

Najsamprv podľa tejto triedy, jej hesiel oproti božskému právu feudálov a ich kráľov, autorita nepramení shora, ale zdola, nie z Boha a z jeho prikázaní, ale zo skúsenosti a z užitočnosti, konštatovanej zákonmi.

Táto bohatá priemyselná buržázia vidí v rozvoji mechanizácie najskvelejšie perspektívy bohatstva, sociálnej autority a prestíže. Technický pokrok, pokrok vedy, rozumu, čo zanecuje *Encyklopediu*, je dušou týchto myšlienok.

Materializmus, racionalizmus a optimizmus sú znakmi mladosti a sily tejto filozofie. Je revolučná aj preto, lebo v protiklade k mýtu nehybnej večnosti božskej dokonalosti a jej hierarchickému výtvoru, ako to raz navždy ustálil Tomáš Aquinský v stredoveku, naši materialisti objavili veľký zákon pohybu. Boh bol meravý vo svojej dokonalosti. Celá príroda je v pohybe. Naši materialisti uviedli do pohybu hmotu, človeka a spoločnosť. Pohyb vstúpil do sveta a už ho nikdy neopustí.

Také je dielo buržoázných filozofov osvieteného storočia.

Viac alebo menej pokrokový charakter ich systému môžeme určiť jeho vzťahom k materializmu, nie však k socializmu.

Vzmáhajúca sa trieda skladá skúšku svojho práva na moc jednoduchou objektívnou analýzou protirečení umierajúceho režimu a analýzou historickej nutnosti vlastného smeru. Čím vyšší stupeň zrelosti dosiahne, tým je jej myslenie menej teologické, idealistické, metafyzické, no tým vedeckejšie a materialistickejšie.

Materializmus je v triednom boji filozofiou vzostupujúcej triedy, ktorá nepotrebuje teologickú mystifikáciu alebo utópiu na ospravedlnenie svojho nástupu k moci.

Jej kritika je radikálna, pretože sa dotýka koreňov sociálnych problémov, triednych vzťahov. Do XVIII. storočia vniesla nutnosť presunu politickej moci s jednej triedy na druhú, s dekadentného feudálneho zriadenia na pokrokovú buržoáziu.

Myslenie je originálne revolučné, keď skutočne pracuje v záujme presunu moci s jednej triedy na druhú.

Preto francúzski materialisti XVIII. stor. položili filozofické princípy každej budúcej revolúcie.