

veřejnost poprvé a věříme, že ne naposled. Bylo by dobré, kdyby sborník vydávali pravidelně, i když třeba ne v tak velkém rozsahu. Oživilo by to vědeckou práci na marxistických katedrách ČVUT a tūn i na společenskovědných katedrách ostatních našich technických učilišť.

Jaromír Bartoš

Základní problémy historického materialismu

Naše filosofická literatura není nijak bohatá na původní práce z oboru historického materialismu. Tuto mezeru zčásti vyplní kniha *Jaroslava Klofáče* „Materialistické pojetí dějin. Základní problémy“ (SNPI, 1957, 228 s.). Její cíl formuluje autor takto: „Prostředky filosofické analýsy vyložit některé základní these historického materialismu“ (str. 12), tj. „ty problémy, které souvisí se základní thesí historického materialismu o prvotnosti společenského bytí a druhotnosti společenského vědomí“ (str. 227).

Tomuto záměru je pak podřízena struktura knihy. První kapitola je věnována rozboru předmětu a metody historického materialismu. V kapitole druhé odpovídá autor na otázku, zda i společnost je podrobena objektivním zákonitostem podobně jako příroda. Třetí kapitola pojednává o protikladu materiálního a ideálního ve společnosti. Autor probírá tu hlavní námítky proti materialistickému řešení vztahu mezi společenským bytím a společenským vědomím, analyzuje tyto pojmy a jejich vzájemný vztah. Další dvě kapitoly jsou konkrétními řešením těchto otázek. Ve čtvrté kapitole totiž autor rozebírá úlohu materiálních faktorů (tj. přírodního prostředí, faktoru společensko-biologického a výroby) ve společnosti. Pátou kapitolu potom věnuje půze společenských idejí v dějinách.

Knihla pohybuje se tedy v rámci tradiční problematiky historického materialismu, jak ji známe z různých kursů a učebnic. Dosavadní publikace z tohoto oboru měly sice ve své době velký význam pro popularisaci základních marxistických myšlenek, avšak dnes již neobstojí ani po stránce teoretické ani po stránce popularisační. Tím více se zajímáme o to, jak k těmto otázkám přistoupil autor recenzované knihy. Zastavíme se u obsahu jednotlivých kapitol.

Klofáčovo stanovisko v otázce předmětu a metody historického materialismu, obsažené v první kapitole (str. 15—33), můžeme stručně charakterisovat takto: Historický materialismus je jednak obecnou vědou o společnosti, obecnou teorií, nadřazenou jednotlivým společenským vědám, jednak je materialistickým pojetím dějin, obecnou metodou pro společenskou teorii a praxi. Klofáč zdůrazňuje, že historický materialismus je filosofickou disciplínou. Jeho „filosofičnost“ vidí především v metodě, jakou zpracovává látku (tj. v logické a dialektické analýze výsledků společenských věd. Historický materialismus nemusí zkoumat přímo jednotlivé jevy), a dále v jeho úzké spojitosti s dialektickým materialismem (je aplikací dialektického materialismu na společnost). Autor však při tom konstatuje, že pouhé „pojmové rozbor“ nestačí a že historický materialismus musí zkoumat i specifické projevy obecných zákonitostí. Tím se dostává k otázce techniky vědecké práce v tomto oboru a dokazuje, že je nutno přistoupit ke „společenskému výzkumu“. Kompetenční spory o to, kdo jej má provádět, ponechává k rozřešení praktickému vývoji: jeho perspektivu vidí ve vybudování obecné společenské vědy a zároveň s ní i „speciálních společenských disciplin sociologického charakteru“ (str. 32).

Klofáč věnuje této otázce jen tolik místa, nakolik to vyžaduje osnova jeho knížky a první kapitulu sám polemicky nezahrocuje (necituje protichůdné názory a o koncepcích, které volají po zvláštní „marxistické sociologii“ zmiňuje se jen letmo) ani své názory nijak široce nezduodňuje. Proto připojím k jeho stanovisku jen několik poznámek.

Domnívám se, že Klofáčovy názory trpí jistou nedůsledností, způsobenou jeho oprávněným úsilím zachovat vysokou „teoretičnost“ historického materialismu a přitom spojit ho co nejtěsněji s praxí. Nedůslednost jeho řešení vidím v tom, že zdůrazňuje na jedné straně „filosofičnost“ historického materialismu, na druhé straně však volá po konkrétním sociologickém výzkumu. Nejvíce se to projevuje v této Klofáčově formulaci: „Historický materialismus zahrnuje ve svém předmětu obecné problémy, jejichž rozpracování a výklad vyžadují sice filosofické metody, ale k jejichž pravdivému poznání a ověření nestačí jen filosofické prostředky“ (str. 33).

Tato charakteristika se však vztahuje v plné míře i na dialektický materialismus a přesto nevytyčují si pracovníci v tomto oboru za úkol provádět bezprostřední přírodovědecké výzkumy. Je to způsobeno mj. tím, že přírodní speciální vědy zabezpečují tento výzkum v míře postačující. Prekonávání dogmatismu v oblasti dialektického materialismu děje se cestou užšího spojení se speciálními vědami a s dějinami věd, filosofie, poznání.

Je-li historický materialismus filosofickou disciplínou, pak jeho vztah ke speciálním společenským vědám nemůže se zásadně lišit od vztahu dialektického materialismu ke speciál-

ním vědám. Jde však o to, že speciální společenské disciplíny nemají výzkum ještě tak rozvinutý jako disciplíny přírodovědecké. Problém výzkumu netýká se tedy jen (nebo převážně) historického materialismu, ale především téměř všech disciplín společenskovědních. K těmto závěru dojdeme, posuzujeme-li „filosofičnost“ historického materialismu též z hlediska jeho předmětu (a vztahu ke speciálním vědám), a ne jen metody (resp. techniky vědecké práce), jak to činí Klofáč.

V první části druhé kapitoly (str. 34—60) odpovídá autor na některé námitky proti existenci objektivních zákonů ve společnosti (vztah jednotlivého a obecného v přírodě a společnosti, otázka popisnosti společenské vědy a bezvýjimečnosti společenských zákonů). Zvláště pak se zabývá sporem determinismu a indeterminismu. Ukazuje metafyzičnost tohoto protikladu. Rozebírá názory, které tvrdí, že lidská vůle (jako „první“ či „poslední“ příčina) není determinována. Proti nim dokazuje, že i volní akty jsou omezeny jistými objektivními podmínkami a že mají své příčiny.

V další části rozvíjí argumentaci proti indeterminismu. Kritisuje především mechanický determinismus: všechny jevy nejsou jednoznačně určeny předchozím stavem, nýbrž pouze „v průběhu své změny“, v obecných rysech (např. jednání třídy a jejích jednotlivých příslušníků: „Při rozboru společenských zákonitostí jde však vždy o zkoumání určitých celků, skupin, vrstev, tříd nebo celé společnosti“ — str. 49). Ukazuje dále, že volní jednání člověka je závislé na podmínkách přírodních a společenských a že „stupeň svobody lidí je dán stupněm jejich možnosti a schopnosti poznávat společenské zákonitosti a ve shodě s jejich působením určit směr svého jednání“ (str. 59).

V poslední části zmiňuje se autor o některých obtížích při poznávání společenských zákonitostí. Opakovatelnost společenských jevů probíhá pouze v rovině obecného, a to složitěji než v přírodě, kde se jednotlivé faktory lépe izolují než ve společnosti. Společenské jevy jsou též v daleko menší míře přístupné přímému pozorování, experimentování nelze. Poznání společenských zákonů je též znesnadněno světónázorovým a třídním hlediskem, které se tu (při převážně kvalitativním charakteru společenskovědních kategorií) uplatňuje silněji než v poznání přírodovědném. Nakonec poukazuje autor na nedostatečnost studia pouhých korelativních vztahů, na něž se omezuje buržoasní sociologie; musíme hledat základní příčinnou souvislost mezi společenskými jevy, na níž jsou konec konců závislé všechny korelace.

Při četbě druhé kapitoly položí si čtenář otázku, zda můžeme vyložit jednání jednotlivce. Klofáč říká, že chování izolovaného individua „může být považováno za zákonité pouze na základě popisu zákonitostí chování skupin, tříd, vrstev apod.“ (str. 49). Historický materialismus se však nemůže vyhnout metodologickým problémům, které vznikají tehdy, je-li předmětem společenskovědního zkoumání piece jen jednotlivce, jeho život, tvorba a působení (např. ve všeobecné historii, v dějinách umění, filosofie, vědy atd.). Je sice pravda, že i tu provádíme výklad tím, že chápeme tyto jednotlivce jako reprezentanty jistých společenských skupin a celých ideových proudů. Nás však často zajímají i ty faktory, jež významně na jednotlivce působily, které však jsou z hlediska společenské zákonitosti nahodilé. Problém individuálního a společenského bude tedy vyžadovat speciální zkoumání.

Hlavní problémy vykládá Klofáč v kapitole třetí (str. 61—105). Nejprve se zabývá některými nejrozšířenějšími námitkami proti materialistickému pojetí dějin a rozlišuje trojí druh idealistického pojetí dějin: subjektivismus (dějiny určeny lidským vědomím, individuálním či kolektivním), naturalismus (společnost ztotožněna s přírodou), objektivní idealismus (společnost řízena mimolidským činitelem).

V druhé části třetí kapitoly se snaží vymezit pojmy společenské bytí a společenské vědomí. Odmítá příliš úzké pojetí společenského bytí (jeho redukci na přírodní faktory, na výrobu nebo na základnu) i pojetí příliš široké (ztotožnění společenského bytí s „bytím vůbec“ nebo s mnohoznačnými pojmy jako např. existence, skutečnost, společenská realita atd.)

Podle Klofáče je pojem společenského bytí totožný s pojmem materiální život společnosti, materiální bytí společnosti. Společenské bytí (materiální život společnosti) zahrnuje tři činitele (1. způsob výroby, 2. společensko-biologické faktory, 3. přírodní prostředí), které však též označujeme pojmem „podmínky materiálního života společnosti“. Klofáč se proto snaží stanovit mezi nimi jasnou hranici jako rozdíl mezi statickým a dynamickým aspektem.

Po odlišení pojmu společenské vědomí od pojmů ideologie a nadstavba podává jeho charakteristiku. Společenské vědomí je (co do rozsahu) „vědomí (tj. názory, hypotézy, teorie apod.) určitého kolektivu, skupiny, vrstvy, třídy nebo celé společnosti v protikladu k vědomí individuálnímu“ (str. 87). „Co do obsahu rozumíme pojmem společenské vědomí odraz společenských vztahů (včetně vztahů společnosti k přírodě), kdežto vědomí vůbec chápeme jako odraz světa vůbec“ (str. 84). Ke klasifikaci různých forem společen-

ského vědomí autor poznamenává, že jejich vztah k základně i k sobě navzájem je nestejný, a právem poukazuje na zvláštní postavení vědy.

Poslední část kapitoly je věnována vlastnímu vztahu ideálního a materiálního ve společnosti. Klofáč vymezuje na základě známé Marxovy formulace (z „Předmluvy ke kritice politické ekonomie“) tyto skupiny společenských jevů: I. společenské bytí (1. společenské bytí, 2. jemu odpovídající materiální vztahy lidí), II. společenské vědomí (1. společenské vztahy odvozené od vztahů materiálních, 2. formy společenského vědomí). Toto schema podává ovšem v rozvinutější podobě, blíže však jednotlivé části schématu nevysvětluje. Více pozornosti věnuje pouze rozdílu mezi společenskými vztahy a společenskými názory: společenské vztahy vyplývají z daných výrobních poměrů, a samy pak opět určují formy společenského vědomí; jsou tak do jisté míry nezávislé na vůli lidí (lidé do nich vstupují pod tlakem daných materiálních poměrů a jejich názory se často od skutečných společenských vztahů liší).

Přejdeme ke Klofáčově analýze vztahu materiálního a ideálního ve společnosti. Hlavní myšlenky shrne autor sám: „Absolutní stránka protikladu společenského bytí a společenského vědomí ... je v tom, že společenské vědomí jako subjektivní odraz společenského bytí (třebas je objektivisován v jednání a výtvorech lidí a společnosti) není totožný s odráženým objektem, ale je v tomto smyslu vůči němu druhotný a odvozený. Relativnost tohoto protikladu způsobuje, že společenské bytí a společenské vědomí jsou dvěma stránkami téže sociální skutečnosti, nemohou být od sebe odděleny, tvoří jednotu společenského života. Proto při zkoumání izolovaných jevů a dílčích momentů společenského vývoje zjistíme, že brzy ta, brzy ona stránka může hrát úlohu určující.

Protiklad materiálního a ideálního je protikladem výhradně gnoseologickým — protikladem objektivního světa a jeho subjektivního odrazu v hlavách lidí... Přiznání protikladu materiálního a ideálního mimo oblast gnoseologie by znamenalo připustit dvě substance, hmotnou a duchovní, a tím se dostat na pozici paralelismu, jež vede k víře v samostatnou duchovní substancí...“ (str. 103—104).

Podob stručný obsah třetí kapitoly. Klofáčův pokus o vymezení základních pojmů (společenské bytí a společenské vědomí) je třeba uvítat. Postrádáme však přesnější vymezení rozdílů mezi pojmy nadstavba a ideologie. Znak, jimiž je Klofáč odlišuje od společenského vědomí se totiž v podstatě shodují.

Je také škoda, že autor nerozvedl a nekonkretisoval myšlenku o specifickém postavení vědy mezi ostatními formami společenského vědomí, ačkoli tato otázka patří přímo k základní tematice knížky. Autor sice mluví o vědě na mnoha místech (vědecké poznání a svoboda — II. kap., věda a výroba — IV. kap., vědecké předvídaní — V. kap.), avšak zvláštnosti jejího postavení nevymezuje. Obecná charakteristika forem společenského vědomí (např.: „jednotlivé formy společenského vědomí odrážejí společenské bytí a především materiální výrobní vztahy“, „sankcionují daný stav“, atd. — str. 104) neplatí pak pro vědu v plném rozsahu.

Domnívám se dále, že výraz „společenské vztahy“ pro vztahy „odvozené od vztahů materiálních“ není přesný, neboť i vztahy materiální jsou vztahy společenské. Zpřesňující doložka činí tento termín těžkopádným. Autor se tu vyhýbá termínům „ideologické“ nebo „ideové“ vztahy, které by snad byly vhodnější. Sám pak používá na jiných místech výraz „ideologické“ nebo též jen „společenské“ vztahy.

Není rovněž vhodné používat termín „vulgární materialismus“ pro označení všech sociologických směrů, které se snažily vysvětliti společenské jevy přírodními zákony. „Vulgárními materialisty“ jsou pak stejně předmarxističtí filosofové (např. Feuerbach) jako pozitivistické sociologické směry či dokonce irracionalisující směry sociálně-darwinistické. Termín „naturalismus“, který autor používá ve druhé kapitole, by byl snad přiměřenější.

Ve čtvrté kapitole (str. 106—170) autor rozebírá úlohu přírodního prostředí, společenskobiologického faktoru a výroby. Tato část knihy podává dobrý výklad základních marxistických myšlenek, je ucelenější než předchozí kapitola, je však také méně podnětná. Je na ní vidět, že tyto otázky vybočovaly z rámce problémů, o něž se autor zajímal. Potvrzuje to i ta skutečnost, že více pozornosti vzbuzuje ta část kapitoly, která je věnována odpovědi na otázku, co je hybnou silou vývoje výroby. Sama odpověď je známá (rozpory mezi výrobními silami a výrobními vztahy), autor však kromě toho podrobně rozebírá vliv lidských potřeb a vědy na rozvoj výroby.

Lidské potřeby (autor rozlišuje ideální a materiální pohnutky a spotřebu) mohou být sice vzpruhou pro výrobu, jsou však samy výrobou určeny, omezeny, takže je nemůžeme považovat za hybné síly rozvoje výroby.

Věda pak je důležitou složkou společenského života — výroba není bez ní možná. Pouze v rámci gnoseologické otázky (prvotnost — druhotnost), můžeme říci, že určujícím čini-

telem je výroba: nejprve byl čin, potom úmysl. Pro prvotnost výroby před vědou uvádí autor tyto argumenty: vědomí člověka vzniká teprve v procesu výrobní činnosti, realizace úmyslů je závislá na úrovni výroby, vznik vědy samé předpokládá nahromadění pracovní zkušenosti atd.

V páté kapitole (str. 171—228) ukazuje autor nejprve, jak ideje vznikají z ekonomických vztahů. Dodává však, že tato souvislost týká se jen jistých větších ideologických celků, nikoli názorů jednotlivců, které mají vždy řadu individuálních rysů. Přechází potom k analýze třídní povahy idejí. Používá zde pojem „psychika třídy“ („společenské postavení třídy určuje typické zvyklosti, zájmy, charakterové rysy, mentalitu této třídy“ — str. 186). Z této „psychiky“ vyrůstá i ideologie třídy. Třídní uvědomění vyplývá živelně z „psychiky“, politické uvědomění se však tvoří teprve působením ideologie, tj. na základě znalosti teorie.

V části, věnované významu idejí, zdůrazňuje autor, že ideje nabývají skutečného významu teprve tehdy, až jsou objektivisovány (v nejrůznější podobě: od formy jazykové až po realizaci idejí v činnosti lidí — str. 194). Význam idejí shrnuje autor takto: jsou 1. formou vyjádření společenských vztahů, 2. významnou mobilisující složkou lidského jednání, 3. základem institucí a organizací. Institute jsou jednak součástí společenského vědomí, avšak „vzhledem k tomu, že ... jsou zároveň realizací idejí a nemohou trvat, nejsou-li opřeny o určitý materiální základ, přesahují svým charakterem oblast společenského vědomí“ (str. 194).

Úloha různých idejí se ovšem liší. Největší význam mají ideje nejtěsněji spjaté s ekonomickými vztahy a se zájmy tříd — politické a jiné ideje, které zahrnujeme do nadstavby (tím vyjadřujeme pouze jistou jejich společenskou funkci).

Autor ovšem nepodceňuje úlohu „nenadstavbových“ idejí a proto další (nejobširnější) část páté kapitoly věnuje vědeckému předvídaní. Jde mu ovšem o předvídaní ve společenské teorii, nikoli ve vědě vůbec.

Nejprve se znovu vrací ke gnoseologickým a společenským obtížím při předvídaní a stručně charakterisuje některé názory buržoasní sociologie na tuto otázku (jsou možné jen krátkodobé a dílčí předpovědi). Při vlastním řešení vychází ze vztahu teorie a praxe jako dvou stránek jedné sociální skutečnosti: v materialisticko-monistickém názoru na dějiny se jednota bytí a vědomí projevuje jako jednota teorie a praxe.

Protože se dějiny uskutečňují vždy v činnosti lidí, není politická předpověď jen „pasivní, čistě“ teoretickou předpovědí, ale zároveň i popudem, mobilisací k jednání“ (str. 208). Základní moment politické předpovědi vidí autor v idejí *cíle*, ovšem shodného s tendencí objektivního vývoje. Politická předpověď je předpověď jednání lidí; je založena především na rozboru materiálních polnutek, které uvádějí skupiny lidí (třídy, národy) do pohybu. „Vědecká předpověď je tedy především předpovědí změn a vývoje ekonomických vztahů“ (str. 218).

Kapitola je zakončena rozбором protikladu živelnosti a uvědomělosti. Autor zdůrazňuje tu velký význam socialistického uvědomění.

Klofáč se v páté kapitole soustřeďuje na ty ideje, které jsou nejtěsněji spjaté s ekonomikou. Jsou to nepochybně ideje rozhodujícího významu, především ideje politické. Pro objasnění vztahu materiálního a ideálního ve společnosti a úlohy idejí bylo by však užitečné, kdyby autor svůj výklad rozšířil i o rozbor původu a úlohy těch idejí, které nejsou v tak úzkém vztahu k zájmům společenských tříd. Mám na mysli ideje vědecké, především přírodovědecké, které přispívají přímo k rozmachu výrobních sil — nejrevolučnější složky výroby, a již tím mají velký společenský význam. V oddílu o vztahu vědy a výroby (kap. IV.) posuzuje tuto otázku převážně z hlediska prvotnosti výroby před vědou a zužuje neprávem vztah mezi nimi na poměr úmyslu a činu.

Stručný přehled Klofáčovy knihy vede nás k závěru, že recenzovaná práce je dobrým příspěvkem do naší filosofické literatury, neboť předeví v mnohém ohledu dosavadní příručky a učebnice z historického materialismu. Autor usiluje o to, aby otázky nebyly zjednodušeny a aby nebyl vzbuzován dojem, že vše již bylo vyřešeno s konečnou platností. Kniha přivádí čtenáře k přemýšlení o problémech a to patří bezesporu k jejím přednostem.

Tento klad je místy oslaben některými nedostatky ve výkladu látky. Autor se především někdy zbytečně opakuje (na př. str. 202—205 a str. 54—56; str. 86 a 182 n.; str. 87 a 199, apod.). Některé formulace trpí dále jistou mnohoznačností, v níž někdy utone autorova snaha o vystižení složitosti společenských jevů (např.: materiální vztahy jako zdroj i produkt psychického faktoru — str. 93, rozdíl mezi „vulgárním“ a historickým materialismem — str. 95, vztah teorie a praxe — str. 211 a 214—215, protiklad živelnosti a uvědomělosti — str. 220 a 224, apod.).

Celková charakteristika knihy by byla neúplná, kdybychom opomenuli Klofáčovu snahu

podrobit věcné kritice názory buržoasních sociologů. Hloubka této kritiky je ovšem určena rozsahem knihy a charakterem její problematiky. Řada speciálních otázek čeká tu na své monografické zpracování. Přesto získá čtenář přehled o zásadních hlediscích, které buržoasní sociologové uplatňují ve své práci. Materialistické pojetí dějin tímto srovnáním jen získává.

Lubomír Nový

K některým problémům vědecké etiky.

Zájem o otázky morálky a etiky stále více vzrůstá. V české literatuře však existuje jen nevelký počet rozsáhlejších prací, které překročily rámec pouhé popularisace a pokusily se prohloubit poznání v tomto dosud nepřilíh propracovaném oboru marxistické vědy. Kniha Jaroslava Engsta „Některé problémy vědecké etiky“ (Praha 1957, SNPL, str. 238) je proto vítaným přírůstkem do naší nebohaté etické knižnice.

Práce je rozčleněna na čtyři kapitoly (I. Morálka a etika, II. Materialistická teorie a dialektická metoda ve výkladu morálního dění, III. Vědecký světový názor a otázka etického stanovení morálního cíle, IV. Vědecká etika a praktická činnost dělnické třídy). Již názvy těchto kapitol naznačují, s jak rozsáhlou problematikou se musil autor vyrovnávat. Množství vedlejších otázek, jichž považoval za nutné se alespoň dotknout, mu někdy znemožnilo, aby provedl hlubší rozbor problémů důležitějších. Kdyby byly některé pasáže vymečány, případně zkráceny, pomohlo by to také odstranit jistou rozvleklost výkladu. Formální stránce a preciznosti formulací mohl autor vůbec věnovat více pozornosti. Kniha by toho svým obsahem zasluhovala, neboť jde o práci, která pod mnohdy neupraveným povrchem obsahuje skutečně cenné postřehy a podněty. Kromě myšlenkově bohatých částí jsou v ní ovšem obsaženy i oddíly poměrně slabé.

Za nejslabší partie z celé knihy považují ty části první kapitoly, v nichž autor zamýšlel vymezit pojem morálky a specifický charakter morálky vzhledem k ostatním složkám společenského vědomí. J. Engst si zde sice uvědomil, že je třeba nejdříve vysvětlit základní pojmy, avšak učinil tak velmi povrchně a nesoustavně. Místo toho, aby pojmy „morálka“, „morální hodnocení“ a „předmět morálního hodnocení“ podrobil skutečně důkladnému rozboru, věnoval své síly vylíčení vztahů mezi morálkou a ostatními formami společenského vědomí. Považují tyto partie za zbytečné nejen proto, že jsou vcelku jen thesovitými opakováním toho, co již bylo dříve publikováno, nýbrž i proto, že v podobě, v níž byly zařazeny do Engstovy knihy, nemají většinou žádný vztah ani k předešlému, ani k následujícímu výkladu. Zdá se mi také, že některé názory obsažené v této části práce, zejména v úvaze o vztahu mezi morálkou a právem, nejsou zcela správné.

Tak je zde na příklad značně nepřesně a v důsledku toho příliš jednostranně charakterisován vztah mezi rozsahem práva a morálky. Autor sice zpočátku správně připomněl, že se obě oblasti částečně překrývají, avšak další jeho tvrzení budí dojem, jako by se rozsah práva a morálky lišil pouze tím, že v právních normách nejsou vyjádřeny všechny mravní příkazy, nýbrž jen některé z nich (srov. str. 20). Opomenuta tu je skutečnost, že rovněž v právu je obsažena neméně rozsáhlá oblast norem, jimž neodpovídají žádné obdobné morální příkazy nejen v morálce tříd potlačovaných, nýbrž ani v morální soustavě vládnoucí třídy. Na určitý okruh jednání se tedy vztahují výlučně právní normy (morálka tu zasahuje nanejvýše všeobecným příkazem, že mají být dodržovány), na jiný pak výlučně mravní příkazy, a pouze v jedné oblasti se morální a právní normy překrývají, mohlo by se říci, zdvojují.

Na otázku, v čem spočívá rozdíl mezi právními a morálními normami podal autor nejprve obecné užívání odpověď (dodržování právních norem je vynucováno státní mocenskými prostředky, dodržování morálních norem takto vynucováno není). Poté se však pokusil vymezit tento rozdíl ještě způsobem, o jehož správnosti mám jisté pochyby: „Zatím co právní norma nemá povahu programu do budoucna, ale je postíněním a zakotvením toho, co bylo již v podstatě v dané společnosti uskutečněno, pak morální norma stanoví zpravidla to, co být má, ale co je ještě ve skutečnosti fakticky není“ (str. 20—21). Z poznámky, která vysvětluje proč bylo užito slova „zpravidla“, jsem vysoudil, že autor vidí rozdíl mezi právními a mravními normami v tom, jak jsou realizovány příkazy, jež jsou v nich obsaženy. Domnívám se, že ani s použitím těch výhrad, které jsou vyjádřeny slovy „v podstatě“ a „zpravidla“, nelze takto odlišovat mravní normy od norem právních. Normy obojího druhu příkazují „co být má“ (proto jsou normami), což znamená, že předpisují taková jednání či vztahy mezi lidmi, které jsou sice považovány za nutné pro danou společnost (nebo třídu), avšak nemusí být nutně realizovány jednajícím individui. Stupeň realizace v životě lidí může být jak u právních norem, tak také u norem mravních,