

Bartoš, Jaromír

Pojem "náhoda" u Hegela a u zakladatelů marxismu

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. G, Řada sociálněvědná. 1959, vol. 8, iss. G3, pp. [42]-59

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/111415>

Access Date: 05. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JAROMÍR BARTOS

POJEM „NÁHODA“ U HEGELA
A U ZAKLADATELŮ MARXISMU*

Již řadu let se v marxistické filosofii pocituje potřeba blíže objasnit základní pojmy odrážející objektivní dialektiku pohybu. Klasikové marxismu věnovali kategoriím dialektiky značnou pozornost, zejména Lenin zanechal ve svých *Filosofických sešitech* materiál, jehož bohatství ještě zdaleka nebylo vyčerpáno. V poslední době je zájem o tyto pojmy obzvláště živý. Přispělo k němu i vydání sovětské učebnice „Dialektický materialismus“ (redigované Alexandrovem), která ukázala, že v oblasti kategorií dialektiky čeká marxistické filosofy ještě nemálo práce.

Zkoumat některou kategorii dialektiky bývá vždy nesnadný úkol. K nejsložitějším a v soudobé literatuře nejméně zpracovaným pojmům dialektiky patří pojem „náhoda“, který je předmětem úvah v naší studii. Je několik faktorů, které činí jeho rozbor nesnadným. K nejdůležitějším patří skutečnost, že pojem „náhoda“ prošel v dějinách lidského myšlení složitým vývojem. Jeho vývoj byl dokonce tak komplikovaný, že dnes má slovo „náhoda“ několik různých smyslů. Kdo tedy chce osvětlit pojem „náhoda“, musí alespoň zhruba prozkoumat jeho vývoj. Takový metodologický přístup by ostatně měl být pro marxistu samozřejmý, vždyť říkáme-li, že pojem je odraz objektivní reality, pokládáme přitom za zřejmé, že jde o odraz nikoli mrtvý a neměnný, nýbrž o odraz *historický, měnící se*, přitom sloužící lidské praxi. Tyto myšlenky vyslovili klasikové mnohokrát, přesto však se v četných soudobých marxistických statích setkáváme se statickým chápáním pojmů, které je vážnou překážkou při rozboru kategorií.

Jiné úskalí při zkoumání pojmu „náhoda“ spočívá v tom, že některé soudobé práce jen s velkými obtížemi chápou rozdíl mezi kausalistickou interpretací pohybu a jeho dialektickým chápáním. Dialektický výklad je kvalitativně vyšší, dokonalejší chápání pohybu než interpretace kausální. Příčinná souvislost je jenom moment hlubší dialektické souvislosti — poznamenává si Lenin ve *Filosofických sešitech* (č. vyd., str. 129 nn). Bez pochopení této skutečnosti lze těžko porozumět klasikům.

V naší stati se chceme pokusit o rozbor pojmů *náhoda*, resp. *nahodilé*, jak jich používá Hegel a zakladatelé marxismu. Z důvodů, které jsme naznačili výše, zahájíme naše zkoumání stručným náčrtem předchozího vývoje pojmu „náhoda“. Ten byl ovšem velmi složitý, takže v naší stati můžeme jen ve formě jakéhosi resumé uvést závěry našeho zkoumání, které snad ve své úplnosti bude také publikováno. Pak přistoupíme k rozboru Hegelova chápání nahodilého. Vzhledem k celkovým cílům naší práce si povšimneme hlavně toho, co na Hegelových

* Tato stať vznikla úpravou úryvku větší monografické práce, nazvané „Vývoj pojmu »náhoda« v obrysech“.

názorech budeme vidět kladného, toho, v čem byl Hegel předchůdcem marxistických názorů a v čem tedy spočívají jeho zásluhy. Mystifikujících idealistických a logisujících stránek jeho dialektického myšlení si budeme z důvodu jasnosti a stručnosti výkladu všimnout jen v nutné míře. V oddíle věnovaném Marxovi a Engelsovi budou předmětem našeho zkoumání ty úvahy, kdy klasikové podávají nějaký teoretický výklad o nahodilém, kde nahodilé nějak obecně charakterizují, popř. kde o nahodilém alespoň výslovně hovoří. V pracích zakladatelů jsou ovšem mnohá místa zabývající se jevy, které bychom zcela v duchu klasiků mohli nazvat nahodilými, které však klasikové sami za nahodilé neoznámili. Takovéto případy jsme v našem zkoumání vzali v úvahu, výslovně však o nich v naší stati nehovoříme, protože by to podle našeho mínění nebylo únosné. Podotýkáme ještě znova, že pokud jde o marxistickou filosofii, omezujeme svá zkoumání na práce Marxovy a Engelsovy, nehovoříme tedy o další problematice, která by před námi vyvstala např. při výkladu některých názorů Plechanovových.

Problematika nahodilého patří k nejsložitějším otázkám marxistické dialektiky. Problém vzniku nahodilých jevů jako její problém hlavní by mohl být předmětem celé řady monografií. Jednotlivá drobná stať, jako je stať naše, může při tom mít jen omezený význam. Splní však svou úlohu, podaří-li se jí poněkud osvětlit předmět, na který ve své úzké specializaci zaměřila svou pozornost.

Pojem „náhoda“ v předhegelovské filosofii

Pokusíme-li se zjistit obsah pojmu „náhoda“ v řecké filosofii, překvapí nás poznatek, že již tehdy mají slova *náhoda* – *τύχη* a *nahodilé* – *τυγχάνειν* několikery smysl. Něco jiného značí u některých před Sokratiků a u Aristotela, něco jiného značí u Demokrita a jeho následovníků, něco jiného u Platóna a u idealistů na něj navazujících. Časové rozpětí, které je mezi uvedenými filosofy, je z hlediska vývoje lidského myšlení poměrně malé, takže názor nejstaršího z nich nemůžeme spolehlivě označit za původní obsah slova „náhoda“.

Nejstarší, původní obsah pojmu *náhoda* lze jen zřídka najít ve filosofických spisech, zanechal však trvalé stopy ve všech indoevropských jazycích. Nejjasněji lze tento původní význam sledovat v řeckém slově *τυγχάνειν*, litevském *atsitikimas*, keltských slovech *tyngned* a *toncadur*, latinském *contingens* a *accidens* (a přeložených termínech *Zufall* a *przypadek*), ve slovu *случай* a snad i slovu *náhoda*. (Slova typu *chance* a *hazard* jsou až pozdního, středověkého původu). Všechna uvedená slova jsou odvozena od sloves, značící *zasáhnout*, *dotknout se*, *týkat se*. Označují něco, co nás zasahuje, co se nás (nejprve v původním, pak v přeneseném smyslu slova) dotýká, co tedy zasahuje do našeho života, aniž je to způsobeno naším jednáním, aniž jsme to úmyslně vyvolali.

V tomto ryze praktickém významu chápou náhodu někteří před Sokratikové a zejména Aristoteles.¹ V běžné řeči mělo a má slovo „náhoda“ takřka vždy tento původní praktický význam. Označujeme jím takové jevy nebo takovou stránku jevu, co jsme my nebo jiný člověk vědomě nezpůsobili, co někdo úmyslně neudělal, případně nezavinil. Ve starověku byla náhoda, tj. předpokládaná síla, zasahující do lidského života, zosobněna a dokonce učiněna bohyní.

Teoretický, vědecký obsah získává slovo *náhoda* u největšího starověkého materialisty Demokrita. Ten bojuje proti náboženským a jiným fantas-

tickým názorům a ukazuje objektivní řád všeho pohybu. Ternúinem *náhoda* označuje to, co „nezpůsobila příčina“.

Všichni materialističtí filosofové i někteří jiní myslitelé (Spinoza) a vědce všech dob (k nečestným výjimkám patří ovšem fyzikální idealisté XX. století) odhadovali objektivní řád všeho pohybu. Ukazovali, že jevy bezpříčinné, tj. nedeterminované neexistují, proto říkali, že se nic neděje nahodile. Prohlášením tohoto druhu jsou naplněny celé dějiny předmarxovského materialismu.² Slovem „náhoda“ prý se označují jen produkty neznámých příčin.³

Mechanicko-kausální chápání pohybu však ztroskotalo při řešení jednoho problému velmi důležitého pro praxi a pro život člověka vůbec. Vedlo k popření lidské svobody, k fatalismu. To se ovšem těžko srovnávalo s pocitem svobody a mravní odpovědnosti u člověka, to bylo v rozporu se společenskou praxí, která trestala provinění a odměňovala činy společensky prospěšné. Pozoruhodným způsobem se pokusil překonat tuto slabost předdialektického determinismu Epikuros, jehož názory tak zaníceným způsobem interpretoval Marx ve své disertaci. V křesťanské filosofii se tyto problémy ještě zkomplikovaly. Některé náboženské myšlenky nejsou ve shodě s uznáním objektivní zákonitosti přírodních dějů; nauka o hříchu a trestech časných i věčných předpokládá svobodu lidské vůle. To vše spolu s jinými faktory bylo příčinou scholastického indeterminismu. Indeterminismus nejnovější doby má ovšem i další zdroje. Patří k nim obtíže při odhalování některých zákonitostí, zejména pokud jde o pohyb uvnitř atomu, a navíc je indeterminismus filosofickým reflexem úpadku buržoasní třídy, která nechce věřit v objektivnost zákonů řídících další vývoj společnosti.

Idealistická filosofie hovoří o nahodilém ještě v jiném smyslu. Označuje jím to, co nevyplývá z působení předpokládané nadpřirozené bytosti nebo síly, řídící světové dění. Nahodilé v tomto smyslu je tedy to, co není teleologicky zaměřeno. Teleologické chápání světového řádu je odvozeno z náboženského pohledu na svět. Je přitom odvozeno z pohledu monotheistického nebo takřka monotheistického, proto vzniká poměrně pozdě. Jeho autorem je Platon a v tomto smyslu hovoří o náhodě někteří starověcí idealisté a křesťanští filosofové všech dob.⁴ Latinsky psané spisy při tom obvykle terminologicky rozlišují nahodilé v tomto smyslu od nahodilého, jak jsme o něm hovořili v předchozím odstavci. Nahodilé = bezpříčinné se obvykle označovalo termínem *contingens*, nahodilé = teleologicky nezaměřené slovem *fortuitum* nebo *casus*. Řečtina a většina jazyků jiných (i čeština) takové rozlišení nezná.

V souvislosti s problematikou námi probíranou se musíme ještě zmínit o Aristotelově pojmu *συμβεβηκός*, který ve středověku prošel pod názvem *accidens* dosti bohatým vývojem. Aristoteles označoval tímto pojmem to, co přísluší nějakému jevu, neplyne to však z jeho podstaty. Proto se to ani nezračí v definici onoho jevu.⁵ Aristotelovy výroky o podstatě a případech asi nezůstaly zcela bez vlivu na Hegelovu dialektiku nutného a nahodilého.

Souhrnně tedy lze říci, že pojem *náhoda* měl v předhegelovské filosofii tři různé významy. Vyjadřoval to, co nevyplývá z vědomého lidského jednání, nebo to, co nebylo způsobeno příčinou (resp. to, co nevyplývá z zákonitosti více méně mechanicko-kausálně chápané), anebo v polonáboženských systémech to, co nezpůsobila předpokládaná nadpřirozená síla, řídící svět. V dalším vývoji mohlo mít do jisté míry význam jen jedno z těchto chápání náhody: ono, které v deterministických systémech slouží jako negace zapříčiněnosti jevu. V osm-

náctém století však přichází již krize mechanického materialismu. Nestačí již k výkladu nově objevených přírodních jevů, tím méně pak k pochopení jevů společenských. Již u Kanta a u Fichta vidíme snahu řešit otázky spojené s krizí metafysicko-mechanického názoru na svět, jak byl klasicky vyjádřen např. v Newtonově mechanice. Překonáním těchto mechanicko-kausálních názorů je Hegelova filosofie a v nemystifikované, vědecké formě až filosofie marxistická.

Pojem „náhoda“ v Hegelově filosofii

Novější buržoasní literatura ukázala, že Hegel v mnohém navazuje na pojmy a formulace Aristotela, „muže, jemuž žádná doba nemůže po bok postavit rovného“ (Hegel v Přednáškách o dějinách filosofie), a že tedy Hegel může být v jistém smyslu nazýván největším aristotelikem novověku. Nikolai Hartmann⁶ si klade rovněž otázku, odkud ona myšlenková přibuznost. Odpovídá dvěma myšlenkami: Oba filosofové vytvořili svým dílem *Organon* své doby; dále oba měli historickou úlohu dovršitelů, nebot Aristoteles je dovršitelem řecké, Hegel klasické německé filosofie. Obě myšlenky mají své racionální jádro. Hegelovo dílo je opravdu *Organon* nového, dialektického, názoru na svět, i když *Organon* nedozrálé a neprůhledné. Aristotelovým dílem opravdu vrcholí a dovršuje se klasická filosofie otrokářského Řecka, Hegel pak je dovršitelem veškeré buržoasní filosofie. Těmito skutečnostmi je např. dán logisující ráz myšlení obou filosofů.

Bylo by však zcela nesprávné, kdyby nás tyto analogie vedly k vysvětlování Hegela z Aristotela. (Studie Hartmannova to právě do jisté míry dělá.) Hegel navázal na některé formule a pojmy Aristotelovy především proto, že se v upravené podobě dobře hodily za stavební kameny jeho filosofie, že jimi mohl dobře vyjádřit své myšlenky o dialektice dění. Tyto myšlenky nepřevzal Hegel v jejich souboru od žádného filosofa, ty byly především ovocem převratných změn v oblasti společensko-politické i v oblasti vědeckého poznání.

Pojem *náhoda* (Zufall) souvisí u Hegela těsně s pojmem *nutnost* (Notwendigkeit). V naší práci nebudeme vyvozovat oba pojmy immanentní pojmovou dedukcí, jak to dělají Hegelovi buržoasní interpreti (a jak to dělá Hegel sám). Použijeme metody prostší a podle našeho názoru účinnější. Uvedeme některé elementární myšlenky Hegelovy a vynasnažíme se pak ukázat, jakou představbu v pojmovém systému si vyžádalo jejich vyjádření. Otázku Hegelova vztahu ke starším reprezentantům německého idealismu a otázku vývoje Hegelových názorů při tom pomíneme.

Ve filosofii sedmnáctého století i ve filosofii století osmnáctého převládalo metafysicko-mechanistické chápání pohybu. Za přirozený stav věci nebo jevu se vlastně pokládá klid. Vnější impulsem se jev dostává do pohybu a pohyb se pak dále přenáší na další jevy. Pohyb se chápe jako mechanické přemísťování v prostoru a za jeho základní formu se pokládá pohyb rovnoměrný a přímočarý. Jedním z důsledků takového chápání mimo jiné bylo (jak to dobře vidí Engels), že myšlenka „Prvního hybatele“ byla stále aktuální, ať ji mechaničtí materialisté sebevíc potírali.

Hegelova filosofie ukázala — a v tom především spočívá její historický význam, že pohyb patří k podstatě jakéhokoli bytí. Přísně vzato, tuto myšlenku vyslovil již dříve např. starší Hegelův současník Holbach. S jeho

názory a s názory ostatních representantů francouzského osvícenství se Hegel již v mládí podrobně seznámil; svědčí o tom jeho excerpta z dob studia v Tübingkách a v Erfurtě. Francouzští materialisté však nedovedli myšlenku samopohybu domyslit do konce a rozloučit se s názory, které byly s metafysickým chápáním pohybu spjaty. K těmto představám patří především mechanistické chápání pohybu. Překonání mechanistického stanoviska je latentně obsaženo již v myšlence samopohybu. Přeneseme-li zdroj pohybu z vnějšíka do každé věci a do každého jevu samého, zcela nezbytně ztrácejí různé vnější impulsy svůj prvotní význam, neboť pramenem pohybu jsou především zdroje vnitřní. Hegel měl toto domyšlení o to snazší, že se vlivem specifiky německého prostředí vyvinul v objektivního idealistu, takže byl k mechanistickému způsobu myšlení méně disponován; nadto pracoval v době, kdy se počínají rozvíjet vědy, které se zabývají již složitějšími formami pohybu, než je pohyb mechanický. Hegel sám ostatně soustředí svůj zájem z nemalé části na člověka a na lidskou společnost, a v té oblasti byly mechanické explikace těžko možné. Okolnost, že Holbach píše svůj *Systém přírody* před francouzskou buržoasní revolucí a Hegel své práce za bouřlivého kvasu po revoluci, má při tom také svůj význam.

S naznačenými myšlenkami o vnitřních zdrojích pohybu je nerozlučně spjat jiný převratný rys Hegelova myšlení: totiž opuštění kausalismu v tehdy (a vlastně dodnes) běžném, tj. nedialektickém smyslu, a jeho nahrazení dialektickým chápáním objektivní zákonitosti. Klasická kausální koncepce hledající vždy k (jednomu) následku (jednu) příčinu zjednodušuje velmi silně dialektiku dění. Názor, že jeden jev vyvolává jiný jev, je vlastně do jisté míry primitivní. (Koncepce „příčina vyvolává následek“ má už od počátku anthropomorfní rysy, jejím modelem je pracující člověk.) Takto pojetá kausalita v běžném myšlení docela dobře vyhovovala, vždyť opravdu odrážela objektivní zákonitost, i když ve formě zjednodušené a stylisované podle potřeb tehdejší lidské praxe. Pokud jde o myšlení teoretické, tam vyhovuje do jisté míry v mechanických soustavách a poněkud méně v soustavách jiných: hledá totiž původ pohybu jistého jevu vně tohoto jevu, v nějakém jiném jevu.

Dialektik vidí zdroj pohybu uvnitř zkoumaného předmětu, a proto i vysvětlení zákonitosti pohybu hledá zásadně uvnitř onoho předmětu (vývojovým vyvrcholením těchto názorů je marxistické učení o primárnosti vnitřních rozporů). Vnější zásahy do vývoje zkoumaného předmětu mají jako zdroj pohybu jen podřízené místo, a mají tedy podřízené místo i při vysvětlování zákonitosti onoho pohybu. Okolnost, že při dialektickém rozboru nějakého procesu ztrácí zjednodušující schéma „A vyvolává B“ do jisté míry svůj význam,⁷ má svůj odraz i v tom, že klesá i význam dalšího pojmu odvozeného z tohoto schématu, význam demokritovského pojmu „náhoda“. Jestliže svět je celek rozruzněný v množství relativně samostatných a stále se pohybujících jevů,⁸ které jsou navzájem spjaty nejrůznějšími vztahy, a je-li zdroj pohybu jednotlivin uvnitř nich samých a pak teprve ve vnějším působení, plynou z toho závažné důsledky i pro obsah námi zkoumaných kategorií.

Především z toho plyne pro Hegela rozlišení dvojího typu „nutnosti“, nutnosti vnější a nutnosti vnitřní. U vnější nutnosti jde o vzájemný vztah dvou různých jevů, „podmiňující příčiny a následky jsou navzájem různé“, „obsah obou stran je různý“, „padající cihla a člověk jí zabítý, . . . onen pád a člověková smrt jsou zcela heterogenní“.⁹ Je to vztah „jiného k jinému“.¹⁰ O vnější nutnost jde, není-li „podmínka“ (=příčina), „věc“ (=následek) a ona činnost jedno a totéž.¹¹ Hegel

se snaží ukázat, že vnější nutnost je jen něco podružného. „Vnější nutnost je vlastně nahodilá vlastnost“. Závisí totiž na příčinách a nastává jen tehdy, nastanou-li příčiny. Taková nutnost „je relativní“, co je takto nutné, je nutné jen vzhledem k příčinám. „To je vnější nutnost; nemá větší cenu než nahodilost . . . Je nezbytné ji dobře rozlišovat od opravdové, vnitřní nutnosti“.¹²

Opravdová, vnitřní nutnost je taková, kde příčina a následek nejsou něco rozdílného, „kde z předpokladů nevzniká něco nového“, je to „proces, kde výsledek a předpoklady se liší jen formou“.¹³ Nutnost je ve své podstatě „absolutní vztah, tj. vyvinutý proces, v kterém se vztah „aufhebt“ (ruší, uchovává, pozvedá) k absolutní identitě“.¹⁴

Hegel chápe nutnost v podstatě teleologicky. Jde ovšem o teleologičnost zvláštního rázu: základním principem telické zaměřenosti je u Hegela p o j e m.¹⁵ Nejstručněji bychom tuto funkci pojmu vyjádřili, kdybychom jej aristotelovským způsobem nazvali *formou* jakéhokoliv bytí. Je ovšem takovou *formou*, proti níž již nestojí žádná *látka*. Nacházíme-li u Aristotela dualistickou dialektiku látky a formy, u Hegela vidíme myšlenkovou soustavu, kterou po této stránce obvykle nazýváme p a n l o g i s m e m.

Tento pojem = nutnost je základní princip všeho bytí. „Bylo by mylné domnívat se, že prve jsou předměty, které jsou obsahem našich představ, a potom přichází naše subjektivní činnost, která . . . vytváří jejich pojmy“. „Pojem je . . . ono opravdu prvotní a věci jsou to, čím jsou činností v nich jsoucího a zjevujícího se pojmu“.¹⁶ Pojem je dále totožný s podstatou, pravdou a bytím o sobě.¹⁷ Tak vzniká rovnice *pojem = podstatné = nutné = pravdivé*, která je u logistického idealisty velmi pochopitelná.

Nás zajímá v naší práci to, co existuje, ač to neplyne z pojmu (rozuměj: z vnitřní zákonitosti) uvažovaného předmětu; to je totiž n a h o d i l é. „Nahodilé je takové, co nemá důvod (nebo základ: Grund) svého bytí v sobě, nýbrž v jiném“.¹⁸ Ve *Vědě a logice* to říká Hegel paradoxně vyhrocenou formulací. Nahodilé má dvě stránky. Jednak nemá důvod, je bezdůvodné. Jednak má důvod, je reflektováno v jiném (es hat seine wahrhafte Reflexion-in-sich in einem Andern).¹⁹ „Je to m d l o b a (nebo bezmoc, O h n m a c h t) přírody“, říká Hegel, že pojmové určení udržuje jev abstraktně a provedení zvláštního vystavuje vnější určenosti.²⁰

Je samozřejmé, že nahodilé rysy mají především konkrétní jednotliviny. Nahodilost je největší „v říši konkrétních individuálních útvarů“. Vzniká tak rozpor uvnitř přírodních jevů, „rozpor ideje, která je jako příroda sobě vnější“. Je to „rozpor pojmem vytvořené nutnosti jejich útvarů a jejich rozumového (vernünftiger) určení v organické totalitě na jedné straně a lhostejné nahodilosti a její neurčitelné nepravidelnosti na straně druhé. Nahodilost a určenost z vnějška má v oblasti přírody své právo“.²¹ V oblasti, kde podle Hegela objektivní duch dospívá nejvyššího sebeuvědomění, ve filosofii, tato nahodilost již mizí. (Je to pochopitelné, vždyť filosofie má co činit s pojmy). „Dějiny filosofie jsou v sobě nutný, konkrétní pochod; je o sobě rozumný a určený svými ideami. Náhody se musíme při vstupu do filosofie zříci.“²² Ve filosofickém pohledu na svět nahodilé nemá místo.²³

Jedině nutnému, jak již o tom hovoří Engels,²⁴ přísluší u Hegela pravá skutečnost. „Opravdová skutečnost je nutnost: co je skutečné, je vnitřně nutné (ist in sich notwendig)“.²⁵ Tak podtrhuje Hegel pojmově s velkou plastičností význam nutného a naproti tomu význam nahodilého snižuje takřka k nicotě. „Nahodilé

je bytí . . . , které má hodnotu nebytí. Je to přechod bytí v nic.“²⁶ Tak Hegel, filosof nastupující buržoasní třídy, glorifikuje nutnost způsobem, která nemá v dějinách filosofie obdobu.

Hegel tedy vytváří dvě pojmové řady:

rovnici *nutné = pojem = podstatné = opravdu jsoucí* a protikladnou rovnicí *nahodilé = nepodstatné = vnějškově podmíněné*.

Obě řady patří ve své obsažnosti k vrcholným produktům Hegelova objektivně dialektického myšlení.

Pochopení vnitřních zdrojů pohybu a jeho vnitřní determinace umožnilo Hegelovi řešit v hlavních rysech také problém svobody, který, jak víme, v dějinách filosofie ovlivňoval boj determinismu a indeterminismu a dotýkal se nepřímou i otázek, o nichž hovoříme v naší práci. Svoboda a nutnost nejsou pro Hegela reálné protiklady.²⁷ Naopak, svoboda obsahuje nutnost „als aufgehoben“ v sobě.²⁸ Nutnost je předpokladem svobody.²⁹ Svoboda spočívá v nezávislosti na něčem jiném a v determinování sama sebe. Svoboda je „nezáviset na jiném, vztahovat se na sebe“,³⁰ „záviset na sobě, určovat samo sebe“,³¹ říká Hegel, přetvářeje tak některé myšlenky Spinozovy *Ethiky*. Svoboda je „absolutní nutnost“, tj. nutnost nevztahující se k ničemu jinému než k sobě.³² „Pravá svoboda nestojí proti nutnému jako proti cizí, a proto tíživé a utlačující moci, nýbrž má toto substanciální“ (= nutné) „v sobě, jako něco, co je s ní samou identické. V jeho požadavcích proto sleduje své vlastní zákony a činí zadost své vlastní povaze. Neplněním jeho příkazů by se odvracela sama od sebe a stala by se sama sobě nevěrnou.“³³

Pro oblast lidského jednání z toho plyne jednota jeho subjektivních autonomních norem s normami objektivními. Idealista Hegel ovšem může vyjadřovat objektivní fundovanost norem jen značně abstraktně: „Mravní a náboženské příkazy si nečiní vůči člověku jen nárok na to, aby je respektoval jako vnější zákony a předpisy nějaké autority. V jeho srdci, myšlení, svědomí, názoru atd. chtějí mít svůj souhlas, uznání anebo dokonce svůj základ.“ Subjektivní normy lidského jednání mají tedy objektivní základ. Hovoříme-li o subjektivní nebo morální svobodě, mějme na paměti, že „morální značí determinaci vůle (Willensbestimmtheit)“.³⁴

Svoboda je u Hegela nejvyšší projev nutnosti; objevuje se až v lidské společnosti a je realizována dějinami lidské společnosti; tak se obvykle interpretuje Hegelův pojem „svoboda“. Hegel však klade svobodu ještě hlouběji do základů dění. Svoboda je „substance, podstata ducha“.³⁵

Když duch „klade“ přírodu, nabývá svoboda formu nutnosti.³⁶ V přírodě je nutnost slepá. Duch se však ve svém zvnějšnění (Entäusserung) vrací k sobě a vytváří lidskou společnost. V jejích dějinách dospívá duch vědomí sama sebe a nutnost se stává vědomou, uvědomělou. Proces, kterým lidstvo dospívá k uvědomění si nutnosti, a tedy ke svobodě, snaží se Hegel vylíčit zejména ve své *Filosofii dějin*.³⁷ K nejvyššímu sebeuvědomění dospívá duch ve filosofii. Ve filosofii totiž podle Hegela reflektuje duch sám sebe a nevztahuje se k vnějšnému předmětu. Proto je ve filosofii duch nejsvobodnější.³⁸

Odhlédneme-li od mnohého spekulativního balastu, můžeme vidět v Hegelových myšlenkách velkolepou vizi dějinného procesu, který uskutečňuje a nastoluje lidskou svobodu, svobodu v onom nejobecnějším filosofickém smyslu, a proto i ve smyslu politickém. Svoboda je vyvrcholením lidských dějin, je „konečným cílem světa“.³⁹ Tak je tedy ona těžko srozumitelná a ve spekulativní

systém skloubená filosofie Hegelova nejen glorifikací nutnosti, která je vlastní všem procesům, ale i apotesou svobody, která je vnitřním jádrem a vrcholnou formou nutnosti. Tyto myšlenky jsou ovšem u Hegela velmi zahaleny a takřka utopeny v logisujících abstraktních spekulacích. Jejich praktickou politickou realizaci si Hegel představoval velmi krotce. Nedivme se však, že v Německu třicátých a čtyřicátých let dala Hegelova filosofie vznik radikálnímu mlado-hegelovskému hnutí, oné škole, z níž vyšel a kterou tak záhy překonal mladý Marx.

Pojem „náhoda“ v marxistické filosofii

Dějiny filosofického myšlení vrcholí marxistickou filosofií, filosofií, která se stala vědou. Ke společenským podmínkám, které umožnily tento zásadní převrat ve vývoji filosofie, patří rozvoj všech oblastí lidského poznání. Především je však vznik vědecké filosofie nerozlučně spjat s rozmachem dělnického hnutí. I v oblasti filosofie se projevuje historická úloha dělnické třídy: dělnictvo je pokroková, nevykorisťující třída, rozvíjející se v relativně vyspělých společenských podmínkách — a jedině taková třída se mohla stát společenským nositelem důsledně pravdivé a vědecké filosofie.

Z myšlenkového dědictví předchozích generací navazuje marxistická filosofie nejvíce na dialektickou filosofii Hegelovu. Navazuje však na hlavní myšlenky a kategorie Hegelovy způsobem svrchovaně tvůrčím, staví je „z hlavy na nohy“, jak říkají sami klasikové. Platí to obecně o poměru marxistické dialektiky k některým myšlenkám a kategoriím Hegelovým a platí to i o pojmu náhoda, i když jde o pojem — a filosofické pojmy mívají mnohem větší setrvačnost než filosofické názory.

Nebylo bez vlivu na další vývoj dialektického materialismu, že se s některými problémy dialektiky Karel Marx snaží vyrovnat již ve svém mládí. První soustavná práce Marxova, jeho dissertace „*O rozdílu mezi přírodní filosofií Demokritovou a Epikurovou*“⁴⁰ zabývá se některými otázkami, které nás v souvislosti s thematem našeho pojednání obzvláště zajímají. Je to také jediná práce Marxova věnovaná obecně teoretickému problému z oblasti dialektiky. Potřeby politické práce i nutnost vypořádat se s idealistickým názorem na přírodu a společnost vedou pak Marxe ke zpracovávání jiné tematiky; později — jak víme — dochází mezi Marxem a Engelsem k vědomé dělbě práce, na základě níž s pak Marx věnuje hlavně problémům společenskovědným (ekonomickým, historickým apod.).

Disertace o Demokritově a Epikurově filosofii, kterou Marx dokončil ve svých třidvaceti letech, má po metodologické stránce rysy v základě hegelovské. Nelze ji tedy přeceňovat nebo dokonce ji citovat jako autoritativní pramen. Její význam pro marxistickou filosofii (a zejména pro Marxe samého) spočívá především v tom, že si při řešení nesnadné problematiky disertace Marx již jako student dokonale osvojil dialektický pohled na svět, tedy — což nás zajímá v naší studii — na zákonitost pohybu i na svobodu člověka. Práce prozrazuje velké tvůrčí nadání i myšlenkovou samostatnost svého autora. Svědčí o tom již sama skutečnost, že Marx v disertaci tak vysoko hodnotí Epikurovu filosofii, kdežto jeho učitel pro ni stěží nachází slova uznání.⁴¹

Hlavní pozornost věnuje Marx tomu, čím se nejvíce liší fysika Epikurova od Demokritovy, totiž myšlenice parenklisy. Ta byla v dějinách filosofie často

zdrojem útoků proti tomuto velkému starověkému materialistovi a někdy i zdrojem posměchu. Marx však dobře poznal velikost historického úkolu, který doba postavila před Epikura, a dovedl tedy ocenit i řešení, které Epikuros podává.

Nelze se ani příliš divit, že Epikurova myšlenka „nahodilé úchytky“ při pádu atomů Marxe tak zaujala. Marx psal své pojednání v době, kdy se ve vědách a ve filosofii rodil a šířil nový, dialektický pohled na svět. Nemohl a neměl mladý geniální filosof mnohá z Epikurových slov posuzovat jinak, než to činily předchozí generace mechanistů?

„Kdyby tak nemohly stranou se odchýlit, všechno by dolů tak jako dešťové kapky vždy padalo hlubokým prázdňem setkání prvků spolu a náraz by nemohl vzniknout: příroda nikdy by nic tak nemohla přivést k zrodu.“

(Lucretius)⁴²

Představa souběžných navzájem nesouvisících pohybů je tu nahrazena představou procesů navzájem souvisících a bohatě se křížících. Není to snad primitivní obraz bohatě komplikovaného dialektického dění, předobraz překonání mechanistické koncepce pohybu dialektikou? Ať již interpretujeme Epikura jakkoli, je jisté, že jinak musel na jeho slova reagovat filosof, kterému vývoj lidského myšlení uložil úkol vytvořit dialektický pohled na všechno dění, a jinak je museli komentovat filosofové, před které doba takové úkoly ani možnosti nestavěla a kteří spíše pokládali za nutné obhajovat myšlenku tak nebo jinak chápané determinovanosti všeho dění — a u Epikura ji viděli — nebo aspoň domnívali se, že ji vidí porušenou a popřenu.

Základ Marxových úvah o klínámeny spočívá v tom, že dialektik Marx hledá zdroje pohybu uvnitř věcí a mechanistická představa pohybu je mu cizí: „Die Atome sind rein selbständige Körper, oder vielmehr Körper in absoluter Selbständigkeit gedacht . . .“ Avšak „*Die Bewegung des Falles ist die Bewegung der Unselbstständigkeit.*“⁴³ (podtrhuje Marx).

Podrobněji si pak poznamenává: „Man kann daher sagen, daß die Declinatio atomi das Gesetz, der Puls, die spezifische Qualität des Atoms ist.

Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum,
 . . . caderent per inane profundum,
 nec offensus natus nec plaga creata (podtrhuje Marx)
 principii: ita nihil umquam natura creasset.

Lucr. II. 22. sqq.

Indem die Welt geschaffen wird . . . sinnlich vorgestellt, kann das Atom sich nur auf das Atom beziehen, indem jedes derselben der geraden Linie ausbeugt“.

Poznovu se pak Marx vrací k myšlence pohybu z vnitřních zdrojů: „ . . . die fürsichseiende, immanente, absolute Bewegung . . .“⁴⁴

V důsledném domyšlení myšlenky pohybu z vnitřních zdrojů spočívá právě význam Marxovy studie. V tom překonal mladý Marx svého učitele Hegela; ten totiž nedokázal své vlastní myšlenky při interpretaci Epikura použít.

Pojem svobody uvádí Marx — tak jako Lucretius — do přímého vztahu s parenkliou. Schopnost odchylky je ono „quiddam in pectore“ atomu⁴⁵ — říká Marx, narážejí na Lucretiův básnický výraz pro svobodu, je to „das Etwas in

seiner Brust“⁴⁶ jež může bojovat proti vnější nutnosti. Přitom ona odchylka atomu — a s tím i lidská svoboda — není nic nezákonného, je to naopak organická součást zákonitosti dění: je to *lex atomi*,⁴⁷ *das Gesetz . . . des Atoms*.⁴⁸ Vždyť je-li zdroj pohybu uvnitř atomu (a uvnitř lidského individua), neznamená to, že je tento pohyb nezákonný; značí to však, že onu zákonitost musíme především hledat v onom atomu (v člověku) samém. Pohyb jednotliviny má svůj zdroj v ní samé a řídí se především jí vlastní pohybovou zákonitostí a pak teprve nějakou zákonitostí vnější; tak bychom snad mohli shrnout myšlenky Marxovy.

Tak tedy Marx již ve své práci v základních rysech vykresluje kategorii lidské svobody. Ta spočívá v tom, že člověk vnitřně determinovaný je relativně nezávislý na svém okolí. Teoretický dosah (nehledě k ohromné praktické důležitosti) tohoto dialektického pochopení svobody je veliký: odpadá stálý zdroj indeterministických reflexí, kterým byl problém svobody v mechanistických systémech⁴⁹ a je i ve zprostředkovaném historickém vztahu k chápání kategorie náhody.

Interpretace parenklisy má u Marxe význačné dialektické rysy. To, co Epikuros nazývá náhodou, ukazuje Marx jako něco v základě zákonitého. Je to nahodilé jen v tom smyslu, že to neplyne z oné mocné vnější síly, jež působí na atomy i na člověka. Je to nahodilé v tom smyslu, že na této síle je atom (i člověk) relativně nezávislý. Jeho vlastní autonomní pohyb je ovšem sám projevem zákonitostí. Tak to, co se obecně vykládalo jako nedeterminované a nahodilé, plyne Marxovi z vnitřní podstaty jevu, vlastně to tedy v hegelovském smyslu ani nahodilé není.

Publicisticky se více než Marx vyslovoval k teoretickým otázkám dialektiky spoluzakladatel marxismu Bedřich Engels. Velikou pozornost věnoval problému *svobody člověka*. Bylo to nezbytné. Filosofická otázka svobody má velký světonázorový význam a její různá řešení mají dokonce i přímý význam politický. Protože již známe vztah mezi otázkou svobody a problematikou naší práce, povšimneme si alespoň hlavních bodů v Engelsových myšlenkách o svobodě.

Engels (a marxistická filosofie vůbec) definitivně dořešuje problém svobody, který po tolik staletí dělal obtíže filosofům uznávajícím zákonitost všeho dění. Vědomě přitom navazuje na Hegela. „Hegel první správně vylíčil poměr svobody a nutnosti. Jemu je svoboda pochopením nutnosti: »Slepá je nutnost, jen *pokud* není pochopená«⁵⁰. To, co čteme u Engelse dále, nejsou však již formulace Hegelovy, nýbrž vlastní myšlenky Engelsovy: „Svoboda nespočívá ve vysněné nezávislosti na přírodních zákonech, nýbrž v poznání těchto zákonů a tím získané možnosti dát jim účinkovat podle plánu k jistým cílům. To platí jak o zákonech vnější přírody, tak o zákonech, které řídí tělesné i duševní bytí člověka samého . . . Svobodou vůle se tedy nenazývá nic jiného než schopnost rozhodovat se se znalostí věci.“⁵¹

To jsou již myšlenky velmi vzdálené od abstraktních úvah Hegelových. U Hegela se proměna nutnosti ve svobodu děje tak, že „zvnějšněný“ duch bere na sebe podobu lidské společnosti a dospívá tak k sebeuvědomění, které se uskutečňuje v dějinách lidské společnosti. I když je to myšlenka hluboká, je to v základě jen velmi abstraktní spekulace. Skutečný jednající člověk je u Hegela zakuklen do představy sama sebe myslícího ducha. „Hegel na místo člověka dosazuje *sebeuvědomění*,“ říkají zakladatelé marxismu ve *Svaté rodině*, „. . . místo aby udělal ze sebeuvědomění . . . skutečného člověka, tedy člověka žijícího také ve skutečném, předmětném světě a jím podmíněného.“⁵² Naproti tomu Engels, když

v Anti-Dühringu uvažuje o svobodě, má na mysli, jak jsme viděli, svobodu reálného člověka v reálném prostředí.

Ještě v jednom bodě překonává Engels Hegela. Když se Hegel snaží ve své *Filosofii dějin* osvětlit onen dějinný proces, jímž se lidstvo dobírá svobody, je výsledek jeho úvah velmi chatrný. Vtěsňuje totiž „celé bohatství konkrétních dějin do Prokrustova lože“ formálního systému.⁵³ Engels — a marxistická filosofie vůbec — však nejen vidí vývoj lidské společnosti ke svobodě přísně historicky a vědecky, ale podávají i návod k reálné praktickému řešení problému svobody, o kterém Hegel uvažovat nemohl;⁵⁴ marxismus ukazuje, jak řešit problém svobody třídním osvobozením i jak jej dále řešit ve společnosti beztrídní. V té věci tedy — mohli bychom říci — dělnické hnutí je dědicem a dovršitelem německé klasické filosofie.

Nejrozsáhlejší úvaha, kterou Engels věnoval pojmu *náhoda*, je nedatovatelný zlomek rukopisu nazvaný „Náhodnost a nutnost“, dochovaný v souboru materiálu Engelsem připravované „Dialektiky přírody“. Byl vydán poprvé v Sovětském svazu r. 1925 a později v opraveném vydání vyšel v edici MEGA.⁵⁵ Interpretovat fragmenty, které autor sám neredigoval pro tisk, je ovšem do jisté míry problematické; můžeme se totiž právem domnívat, že autor by byl ještě mnohou myšlenku změnil a mnohou formulaci upravil, pokud by byl pomýšlel na publikaci. Při interpretaci rukopisných zlomků si tedy vždy musíme uložit jistou rezervu. Přesto však se domníváme, že v tomto případě se lze zhostit úkolu s poměrným zdarem.

V prvním odstavci svého rukopisu Engels kritizuje názory, dělící jevy metafysicky na nutné a nahodilé. Je to „protiklad, v jehož zajetí je metafysika“. Engels ukazuje na konkrétních příkladech, že tentýž jev (např. znaky živočišné odrůdy) je v jednom ohledu nutný, v jiném ohledu náhodný.

V druhém odstavci Engels interpretuje (a odmítá) stanovisko mechanických deterministů, podle nichž náhoda neexistuje a ve světě vládne jakási abstraktně chápaná nutnost. Hlavní vada takovýchto koncepcí, jak ukazuje Engels, je v tom, že nerozlišuje závažné zákonitosti od bezvýznamných podružností; z hlediska mechanického deterministy je vše prostě „nutné“. Poněvadž příčinný řetěz u celé oné ohromné spousty maličkostí nelze sledovat (Engels uvádí příklady takových podružností: proč tento lusk obsahuje pět hrášků, proč ocas tohoto psa měří pět palců, proč byl tento květ oplodněn včelou a onen nikoli apod.), „tak zvaná nutnost zůstává prázdnou frází“. Věda, která by u takovýchto pošetilostí chtěla „rekonstruovat příčinnou souvislost, nebyla by již věda, nýbrž pouhá hříčka. Jeden lusk by poskytl více příčinných souvislostí, než by jich dovedli rozřešit všichni botanici světa“.

Chceme-li pochopit úvahy Engelsovy, musíme si uvědomit, že Engelsův pojem *nutnost* nevyjadřuje prostě jakoukoli determinovanost, není to jen abstraktum vyjadřující, že to nebo ono nějak z něčeho plyne. Engels používá termínu „nutnost“ v dialektickém smyslu, tj. podobně jako Hegel. Nutnost je mu výrazem pro vnitřní podmínku zákonitosti pohybu určité věci nebo jevu. Ony různé podružnosti, jichž Engels vypočítává celou řadu, právě z žádné vnitřní zákonitosti neplynou a jejich příčinami se věda nemůže zabývat; jinak by degenerovala v hříčku. Říká-li Engels v témž odstavci, že mechanický determinismus vede k některým fatalistickým představám, dovedeme to rovněž dobře pochopit. Ukazovali jsme si již dříve, že na půdě mechanického materialismu nelze svobodu člověka pochopit.

Kdybychom vysvětlovali různé podružnosti „nutnosti“, byla by nutnost „snížena na to, že plodí pouhé náhodnosti“, říká Engels v duchu předchozích myšlenek v dalším odstavci. Jenom to, co je v dění podstatné a závažné, lze označovat jako nutnost, a od onoho podstatného musíme odlišit nepodstatné a podružné. Engels osvětluje tuto myšlenku na velmi markantních protikladech: „Jestliže skutečnost, že některý lus obsahuje šest, a nikoli pět nebo sedm hrášků, je na téže úrovni jako zákon o pohybu sluneční soustavy nebo zákon o proměně energie, pak vskutku náhodnost není pozdvižena na úroveň nutnosti, nýbrž nutnost je snížena na úroveň náhodnosti“. V témž odstavci ukazuje Engels, že ujišťovat, že různé drobné singulární jevy jsou „nutné“ (otázka *kde* se zrodil ten nebo onen živočich, *kam* zanesl vítr semeno mateřské rostliny apod.) nemá valný metodologický význam; „je chabou útechou“, říká Engels doslovně. Neplyne to z podstatných vývojových zákonitostí oněch jevů a věda nemůže mít ze zkoumání takových podružností velký prospěch, dodáváme k tomu sami.

V následujícím výkladu pak Engels parafrázuje námi již výše (v předeslém od-
díle) citovanou paradoxní úvahu Hegelovu z *Vědy o logice*, že nahodilé „má důvod a nemá důvod“. V dalším odstavci pak ukazuje, jak důležitou roli hraje náhoda v geniální teorii Darwinově, tj. jak důležitou úlohu má v jeho teorii myšlenka nepodstatných, z druhové konstituce neplynoucích individuálních variant.

Vidíme, že u Engelse (právě tak jako u Hegela) nahodilost není metafysický protiklad nutnosti. Spíše bychom mohli říci, že nahodilost je *projev* nutnosti. Nahodilost tedy existuje objektivně. Nahodilé je to, co neplyne ze zákonitosti, jež je podstatná pro zkoumaný proces (co má svůj zdroj v různých podružných a vědecky těžko popsatelných činitelích). Soudobá literatura tedy správně interpretuje Engelsův — a obecně marxistický — pojem náhoda: *Nahodilé je to, co neplyne z vnitřní zákonitosti pohybu věci nebo jevu*. Formulace „nahodilé ne-
plyne z vnitřní zákonitosti“ se někdy ještě rozvádí myšlenkou „(vzhledem k oné vnitřní zákonitosti a vzhledem k lidské praxi) může být a nemusí být“.

U Engelse tedy nacházíme myšlenky o náhodě analogické myšlenkám Hegelovým. Je to samozřejmé, a má to svůj základ v základních názorech Hegelových a Engelsových. Hegel i Engels překonali mechanicko-metafysický determinismus, oba chápou dění dialekticky a vidí zdroj pohybu i zdroj zákonitosti pohybu ve věcech a jevech samých. Tím jsou dány vzájemné analogie v koncepci náhody. Mezi Engelsovými výklady o náhodě a výklady Hegelovými je ovšem rovněž důležitý rozdíl, který plyne z kvalitativního rozdílu mezi filosofií Engelsovou a filosofií Hegelovou. Plodné a velké myšlenky Hegelovy jsou takřka vždy zastřeny mnoha spekulativními úvahami. (V naší práci jsme od nich většinou abstrahovali, abychom mohli jasně ukázat opravdový Hegelův myšlenkový pří-
nos.) Ty ovšem u Engelse nenacházíme. Především ovšem Engels zbavuje úvahy o náhodě všech logisujících a teleologisujících tendencí. Pojem již není ona *forma* skutečnosti, jak jsme to viděli u Hegela. Proto v materialistické filosofii Engelsově nelze nutně vyvozovat z *pojmu*, proto se *nahodilé* necharakterizuje vztahem k pojmu, proto odpadá i mnoho jiných spekulací Hegelových. Engels zachraňuje z Hegelových myšlenek opravdu jejich racionální jádro a přetváří je materialistickým způsobem.

Dialektické chápání nahodilosti lze pozorovat u zakladatelů marxismu na mnoha místech jejich prací. Je výsledkem dialektického chápání pohybu. Klasi-
kům jde vždy o dialektickou analýsu zkoumaných jevů. Kausální explikace mají

v jejich pracích omezený metodologický význam a klasikové jich používají s rezervou. „Shledáváme, že příčina a účinek jsou představy, které mají jako takové platnost jen aplikujeme-li je na jednotlivý případ, že však splývají, jakmile posuzujeme jednotlivý případ v jeho obecné souvislosti s vesmírným celkem, že se rozplynou v nazírání celkového vzájemného působení...“ říká Engels v Anti-Dühringu⁵⁶ a v témž spise poprvé v dějinách marxistické filosofie (a poprvé v dějinách myšlení) formuluje zákony dialektiky pohybu. Lenin k uvedené Engelsově úvaze poznamenává: „Tedy lidské pojetí příčiny a účinku vždy poněkud zjednodušuje objektivní souvislost přírodních jevů, odrážejíc ji jen přibližně a izolujíc uměle jen ty či ony stránky jednoho jediného světového procesu.“⁵⁷ Ještě na dvou místech svého Anti-Dühringa hovoří Engels o nahodilém.⁵⁸ Ukazuje v nich, jak zákonité procesy jsou provázány množstvím nahodilostí, přesto se však v dění prosazují dialektické zákonitosti pohybu.

V *Ludviku Feuerbachovi* se Engels zmiňuje o „nesčetných zdánlivých nahodilostech, které se stávají viditelnými na povrchu“ a o „zákonitosti uvnitř těchto nahodilostí“. O něco níže konstatuje: „Zdá se, jako by v dějinných událostech panovala vcelku nahodilost. Kde však na povrchu náhoda provádí své koušky, tam je vždy podrobena skrytým vnitřním zákonům a jde jenom o to, tyto zákony objevit.“⁵⁹ Tyto poznámky mají i gnoseologickou závažnost. Naznačují, že nahodilosti tvoří obvykle jevovou stránku procesu; od ní teprve naše poznání postupuje k jeho podstatě, k jeho vnitřní zákonitosti.

O nahodilosti ve společenském dění hovoří Engels znovu a šíře ve svém dopise H. Starckenburgovi ze dne 25. ledna 1894.⁶⁰

„Lidé sami dělají své dějiny,“ říká Engels, „avšak dosud je dělali tak, že se neřídili společnou vůlí podle společného plánu... Jejich snahy se vzájemně kříží, a právě proto ve všech takových společnostech panuje *nutnost*, jejímž doplňkem a jevovou formou je *náhodnost*. Nutnost, která se tu prosazuje náhodou, je konec konců opět ekonomická...“ Dále pak pokračuje: „Tu se pak dostáváme k otázce tzv. velikých lidí. Je ovšem čistou náhodou, že se v jisté době a v jisté zemi objevuje takový a právě tento veliký člověk. Ale odmyslíme-li si ho, je tu poptávka po jeho náhradě a náhrada se najde, tant bien que mal (dobrá či špatná), ale nakonec se najde. Že Napoleon, právě tento Korsičan, byl vojenským diktátorem, který se stal nutností pro francouzskou republiku, vyčerpanou vlastní válkou, byla náhoda; že by však jeho roli splnil někdo jiný, kdyby Napoleona nebylo, je dokázáno tím, že se vždycky našel člověk, když ho bylo zapotřebí: César, Augustus, Cromwell atd. Objevil-li Marx materialistické pojetí dějin, pak Thierry, Mignet, Guizot i všichni angličtí dějepisci do roku 1850 dokazují, že se k tomu směřovalo; a objevil-li Morgan totéž pojetí, dokazuje to, že doba byla pro ně zralá a že *muselo* být objeveno. Tak je tomu se všemi ostatními náhodami a domnělými náhodami v dějinách. Čím více se oblast, kterou právě zkoumáme, vzdaluje od ekonomické a čím více se bude blížit oblasti čistě abstraktně ideologické, tím spíše zjistíme, že se v jejím vývoji uplatňují náhody, tím klikatější bude její křivka. Nakreslíte-li si však průměrnou osu křivky, zjistíte, že čím delší je zkoumané období a čím rozsáhlejší je projednávaná oblast, tím více se tato osa přibližuje ose ekonomického vývoje, tím rovnoběžněji s ní probíhá.“

Citovali jsme tuto Engelsovu úvahu v úplnosti pro její mimořádnou závažnost. Ukazuje úlohu náhody ve společenském dění. Vyjadřuje takřka vše, o čem čtyři Ještě v jednom je dopis pozoruhodný: Engels v něm tuší, že možná někdy v budoucnosti bude nahodilostí ve společenském dění méně.

Jak jsme již uvedli dříve, mezi oběma zakladateli marxismu došlo k vědomé dělbě práce, podle níž Marx se věnoval problematice ekonomické a historické, kdežto čistě filosofické problematice se věnoval především Engels. V Marxových vyzrálých pracích proto nenalezneme teoretické úvahy nebo obsáhlé charakteristiky nahodilosti. Marxovy práce jsou ovšem nedostižný vzor v praktické aplikaci metodologických a filosofických zásad dialektického a historického materialismu. Věnují proto samozřejmě pozornost dialektice nahodilých jevů.

Řadu takových případů lze najít v Kapitále. Marx v něm uvažuje např. o rozdílnostech v míře nadhodnoty. Ukazuje, že v různých zemích a pracovních odvětvích i u různých pracovníků míra nadhodnoty se může lišit. I různé místní překážky, ztěžující výrobu, při tom hrají roli, avšak ty jsou „náhodné a nepodstatné“, takže jich při celkovém zkoumání není třeba dbát.⁶¹

Na jiném místě ukazuje Marx, že při stanovení rovnice *tržní cena = hodnota* vychází politická ekonomie z předpokladu, že nabídka a poptávka se na trhu kryjí, i když tomu v konkrétních případech tak není. „V politické ekonomii se však předpokládá, že se kryjí. Proč? Proto, aby se jevy mohly zkoumat ve své zákonitě, ryzí podobě... Na druhé straně proto, aby byla objevena skutečná tendence jejich pohybu, aby byla jaksi fixována... Zkoumáme-li větší nebo menší období jako celek, pak se poptávka a nabídka vždy kryjí, ale jen jako neustálý pohyb jejich rozporu. Tím se tržní ceny odchylující se od tržních hodnot vyrovnávají a dávají průměr shodující se s tržní hodnotou... A tento průměr má nejen teoretický význam, nýbrž má i praktický význam pro kapitál, při jehož vkládání se počítá s kolísáním a vyrovnáváním ve více méně určitém období.“⁶² Marx tak zachycuje objektivní dialektiku zákonitého a nahodilého a naznačujíc i některé momenty subjektivní dialektiky našeho poznání.

Jindy uvažuje Marx o realizaci hodnoty na trhu a dodává: „Ve skutečnosti je tato sféra sférou konkurence, která, pozorujeme-li každý jednotlivý případ, je ovládána náhodou, kde se tedy vnitřní zákon, který si v těchto náhodách klestí cestu a který tyto náhody řídí, stává viditelným jen tehdy, jestliže se zachytí velká spousta těchto náhod.“⁶³ Marx se tak dotýká problematiky oněch složitých dějů, při jejichž zkoumání někdy používáme i statistických metod.

Rozbory Marxovy i úvahy Engelsovy nám ukázaly, jak pravdivé a metodologicky plodné je marxistické pojetí nahodilosti. Jedině tak chápaný pojem náhoda odráží pravdivě dialektiku skutečnosti. Marxistická filosofie vytvořením materialistické dialektiky zbavuje pojem „náhoda“ logisujících aristotelsko-hegelovských rysů i metafysicko-mechanistického zatížení. Marxistická filosofie rovněž zakotvuje vztahy mezi řadou kategorií odrážejících různé stránky pohybu. O *nahodilém* ukazuje, že nemá základ v jádru vnitřní zákonitosti a že se při zkoumání jeví jako nepodstatné. Dialektický pojem „náhoda“ jako součást metodologického systému marxistické filosofie nám pomáhá pravdivě poznat dialektiku dění a tím pomáhá i naší praktické činnosti.

Náš historický přehled tedy končí — jak tomu ani jinak nemůže být — konstatováním naprosté nadřazenosti marxistické filosofie nade všemi názory jinými. V jednom se však naše práce liší od prací jiných. Většina historických přehledů. konstatujících nadřazenost, zabývá se *historií problémů*. Naše práce však nehovoří o dějinách problému, nýbrž o *historii pojmu*. Je proto tím pozoruhodnější, že i naše práce nemůže vyústit jinak než ve slova obdivu pro základní myšlenky marxismu, které pravdivě zobrazují podstatu světa, v němž žijeme.

P o z n á m k y

- ¹ *Aristoteles*, Fysika, II 5 a II 6.
- ² *Demokritos* podle Arist. Fys. II 4, 195 b a podle Eusebia, Praep. XIV, 27, 5 (Diels, B 119). *Spinoza*, Ethika, prop. XXIX. *Holbach*, Système I 3 (ve vyd. z r. 1774, str. 40) apod.
- ³ *Chrysippos*, Stoicorum veterum fragmenta, ed. Arnim, II. 965; *Hobbes*, De corpore II 10, 5; *Leibniz*, Reflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes, Opera omnia, ed. Erdmann 1840, I 631; *Hume*, Treatise, I/III — 12 a I/IV — 11; *Holbach*, Système II, 11.
- ⁴ *Platon*, Filebos 28 D, *Zákony* X 889; B. *Cicero*, De natura deorum I — 23,66 a II — 37,92; *Lactantius*, Divinae institutiones I 2; *Thomas Aqu.* Summa theol. I/XXII — 2.
- ⁵ *Aristoteles* hovoří o případku mj. na těchto místech: Topika I 5, 102 b nn.; *Metafysika* IV 30, 1025 a, tamtéž VI 2, 1026 b; *Anal. post.* II 3, 90 b aj.
- ⁶ N. *Hartmann*, *Aristoteles und Hegel*, Erfurt 1933.
- ⁷ Toto kauzalistické schéma podrobuje *Hegel* rozsáhlé kritice v třetím oddíle druhé knihy své *Vědy o logice*. Nad jeho úvahami se *Lenin* hluboce zamýšlí ve *Filosofických sešitech* (č. vyd. str. 129 nn.).
- ⁸ *Srovnej Hegel*, System der Philosophie, Sämtliche Werke, ed. H. Glockner, Frommanns Verlag, Stuttgart, sv. 10, str. 21.
- ⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Glockner 16, str. 21.
- ¹⁰ *Tamtéž*, str. 506.
- ¹¹ *System der Philosophie*, Glockner 10, str. 336 n.
- ¹² *Vorlesungen über die Phil. der Religion*, Glockner 16, str. 20 n.
- ¹³ *Tamtéž*, str. 21 a 23. Stejně tak absolutní nutnost „je spočívání samo v sobě, bytí ne v druhém, ne z druhého nebo prostřednictvím druhého“. (*Tamtéž*, str. 471.)
- ¹⁴ (*Heidelberger*) *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Glockner 6, str. 89 (*Lasson* 1920, str. 150).
- ¹⁵ *Srovnej* např. výklad o teleologii v *Philosophische Propädeutik*, Glockner 3, str. 141, a zejména *tamtéž*, str. 160 nn.
- ¹⁶ *System der Philosophie*, Glockner 8, str. 361.
- ¹⁷ *Phänomenologie des Geistes*, Glockner 2, str. 5 a 76 n. *Philosophische Propädeutik*, Glockner 3, str. 116.
- ¹⁸ *System der Philosophie*, Glockner 8, str. 326. V této myšlence a v myšlence, že nahodilě je to, co je vně pojmu věci, spočívá právě analogie Hegelova pojmu Zufall a pojmu symbe-kós-akcident.
- ¹⁹ *Wissenschaft der Logik* II/3, 2; Glockner 4, str. 683 n., *Lasson* II, str. 173 n.
- ²⁰ *Vorlesungen über die Naturphilosophie*, Glockner 9, str. 62.
- ²¹ *Tamtéž*.
- ²² *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Glockner 17, str. 66.
- ²³ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Glockner 7, str. 434. Pod. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, Glockner 1, str. 137.
- ²⁴ *Engels*, *Ludvík Feuerbach*, Praha 1949, str. 10.
- ²⁵ *Hegel*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Glockner 7, str. 362 n. *Skutečnému* = *nutnému* přísluší i *predikát rozumného*; *srov. tamtéž*, str. 364. Pod. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Glockner 18, str. 274 a *System der Phil.*, Glockner 8, str. 48 n.
- ²⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Glockner 16, str. 20.
- ²⁷ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, Glockner 1, str. 136. *System der Phil.*, Glockner 8, str. 348 n.
- ²⁸ *System der Phil.*, Glockner 8, str. 385 n.
- ²⁹ *Tamtéž*, str. 349.
- ³⁰ *Tamtéž*, Glockner 10, str. 31.
- ³¹ *Tamtéž*, Glockner 8, str. 87. Pod. *Vorlesungen über die Ästhetik*, Glockner 13, str. 22 a *jinde*.
- ³² *Vorlesungen über die Phil. der Religion*, Glockner 16, str. 25 nn.
- ³³ *Vorlesungen über die Ästhetik*, Glockner 14, str. 182.
- ³⁴ *System der Philosophie*, Glockner 10, str. 392.
- ³⁵ *Vorlesungen über die Phil. der Geschichte*, Glockner 11, str. 44. Pod. *System der Phil.*, Glockner 10, str. 30.
- ³⁶ *System der Phil.*, Glockner 10, str. 382; a *jinde*.
- ³⁷ *Vorlesungen über die Phil. der Geschichte*, na mnoha místech.
- ³⁸ *Heidelberger Enzyklopädie*, Glockner 6, str. 23. Totéž říká *Hegel* o *logice* — *System der Phil.*, Glockner 8, str. 87.

³⁹ Grundlinien der Philosophie des Rechts, Glockner 7, str. 188. Vorlesungen über die Phil. der Geschichte, Glockner 11, str. 46.

⁴⁰ Marx, Differenz der demokratischen und epikurischen Naturphilosophie, MEGA I/1, str. 1—144.

⁴¹ Epikurova fysika je prý založena na náhodě, na vnější nutnosti. Jeho myšlenky o přírodě jsou ubohé (kläglich), je to bezmyšlenkovitá směs všemožných představ (eine gedankenlose Vernischnung allerhand Vorstellungen). Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Glockner 17, str. 491 n.

⁴² Lucretius, O podstatě světa, II, 221, Praha (Laichter) 1948, překlad J. Koláře.

⁴³ Marx, Differenz, MEGA I/1, str. 28.

⁴⁴ Differenz (Vorarbeiten), MEGA I/1, str. 125 n.

⁴⁵ Tamtéž.

⁴⁶ Differenz, MEGA I/1, str. 28.

⁴⁷ Tamtéž, str. 30.

⁴⁸ Differenz (Vorarbeiten), MEGA I/1, str. 125.

⁴⁹ Viz náš historický přehled na počátku stati.

⁵⁰ Engels, Anti-Dühring, Praha 1947, str. 98.

⁵¹ Tamtéž.

⁵² Marx—Engels, Svátá rodina, Spisy 2, Praha 1957, str. 212 n.

⁵³ R. Garaudy, Sloboda, Bratislava 1958, str. 148.

⁵⁴ Srov. J. Kendzjuro, Filosofía svobody, Moskva 1958, str. 95 a jinde.

⁵⁵ Vyšel v poznámkách k I. svazku MEGA a později v Dialektice přírody (čes. vyd. z r. 1950, str. 185—188).

⁵⁶ Engels, Anti-Dühring, Praha 1947, str. 22.

⁵⁷ Lenin, Materialismus a empiriokriticismus, Praha 1952, str. 141.

⁵⁸ Engels, Anti-Dühring, str. 12 a 24.

⁵⁹ Engels, Ludvík Feuerbach, Praha 1950, str. 42 (Marx—Engels, Vybrané spisy, Praha 1954, II, 401). Ve větší části námi citovaných míst jde Engelsovi o to, ukázat objektivní zákonitost dění, proto někdy (i když ne často) říká a zákonitosti, že se prosazuje ve „zdránlivých“ nahodilostech. Dělá to hlavně proto, aby zmínka o nahodilostech neuvvedla prostého čtenáře v omyl. Při tom je si samozřejmě vědom, že nahodilě existuje objektivně; tam, kde se může o otázce zmínit šife, to také Engels vždy dělá.

⁶⁰ Viz Marx—Engels, O historickém materialismu, Praha 1951, str. 68 n. (Vybr. spisy II, 522 n.). Tyto myšlenky jsou ovšem v základě vyjádřeny již v Marxově dopisu Kugelmanovi ze 17. dubna 1871 (Vybr. spisy, II, 480).

⁶¹ Marx, Kapitál, sv. III/1, Praha 1955, str. 158.

⁶² Tamtéž, str. 206. Srov. též Námezdní práce a kapitál, Vybrané spisy, II, 67.

⁶³ Marx, Kapitál, sv. III/2, str. 376.

ПОНЯТИЕ „СЛУЧАЙНОСТЬ“ У ГЕГЕЛЯ И У ОСНОВОПОЛОЖНИКОВ МАРКСИЗМА.

Понятие случайности принадлежит к одной из самых сложных категорий диалектики. Сложное развитие этого понятия привело к тому, что оно имеет сегодня несколько значений. Поэтому надо анализировать его с исторической точки зрения, т. е. понимать исследуемое понятие как исторически развивающееся и служащее для человеческой практики отражение объективной реальности.

В древние времена подразумевали под случайным то, что не вытекало из сознательной деятельности человека и что как-то внезапно вошло в его жизнь. При религиозно-телеологическом созерцании мира рассматриваются обыкновенно как случайные те явления, которые не вытекают из действий предполагаемого существа, управляющего миром. Понятие случайности впервые приобретает научное содержание у Демокрита, где оно обозначает то, что не было вызвано какой-нибудь причиной, что не вытекает из закономерности, которую Демокрит в сущности понимает механистически. То обстоятельство, что такое понимание движения отрицает свободу человека, является латентным источником индетерминизма в истории философии.

Философия Гегеля превосходит механико-метафизическую концепцию движения. Мысль о самодвижении привела Гегеля к тому, что он ищет источник движения прежде всего в самом явлении, а не вне его. Движение исследуемого явления определяется его внутренней необходимостью, являющейся единственной и настоящей необходимостью. Поэтому

Гегель очень часто критикует схему „причина—следствие“, так как она не соответствует диалектическому изложению явления. Таким образом, потеряло свое значение также механистическое определение случайности как „беспричинной“. Гегель вполне в духе своей диалектики характеризует случайное как не вытекающее из внутренней закономерности процесса; рассматриваемое, таким образом, случайное находится одновременно и вне сущности, и вне понятия исследуемого явления. (Может быть, что Аристотель оказал влияние на формулировку этой мысли Гегеля.) Диалектический взгляд на движение помогает Гегелю решать в общих чертах и проблему свободы.

Основоположники марксизма очень рано стали заниматься вышеприведенной проблемой. Замечательным применением диалектики является в этом отношении уже диссертация Маркса, обсуждающая кроме другого также „случайный уклон“ (*παρορμησις*) у Эпикура. Большое значение для марксистской философии имеет рукописный фрагмент „Случайность и необходимость“ Энгельса из его „Диалектики природы“. Энгельс в этом произведении понимает под случайным то, что не имеет источника во внутренней закономерности явлений, что вытекает из второстепенных факторов и что само по себе является онтологически несущественным. Энгельс превосходит спекулятивность и логический идеализм мышления Гегеля; впрочем это можно сказать также о решении Энгельсом вопроса свободы. Среди других упоминаний о случайности у Энгельса является очень важным письмо 1894 г. Штаркенбургу, в котором Энгельс пишет о некоторых случайностях в области общественного развития. Произведения Маркса, особенно его „Капитал“, представляют выдающийся образец применения методологических принципов диалектики, следовательно и категории случайности.

Основоположники марксизма в понимании случайности превзошли как механико-метафизические взгляды прежних детерминистов, так и спекулятивно-идеалистический характер мышления Гегеля. Только в марксистской философии понятие случайности стало правдивым отражением некоторых явлений объективной реальности. Диалектическая категория случайности как составная часть методологической системы марксистской философии позволяет познавать объективную диалектику движения, помогая, таким образом, и в нашей практической деятельности.

Перевод: Йиржи Бронец

DER BEGRIFF „ZUFALL“ BEI HEGEL UND BEI DEN BEGRÜNDERN DES MARXISMUS

Der Begriff „Zufall“ gehört zu den verwickeltesten Kategorien der Dialektik. Seine komplizierte Entwicklung hatte zur Folge, daß das Wort „Zufall“ heutzutage vielerlei Bedeutung hat. Deshalb müssen wir ihn vom historischen Standpunkt aus analysieren — den untersuchten Begriff als ein historisch sich entwickelndes und der menschlichen Praxis dienendes Abbild der Realität auffassen.

In den ältesten Zeiten hat man als zufällig das bezeichnet, was aus dem bewußten Handeln eines Menschen nicht hervorging und was dabei irgendwie ins menschliche Leben eingriff. Bei der religiös-teleologischen Weltanschauung pflegt man jene Erscheinungen als zufällig zu bezeichnen, die dem Handeln eines vorausgesetzten die Welt leitenden Wesens nicht entstammen. Den wissenschaftlichen Inhalt gewinnt der Begriff „Zufall“ bei Demokritos, wo der Zufall eine derartige Erscheinung bezeichnet, die durch keine Ursache bewirkt wurde, was aus keiner im Grunde mechanistisch begriffenen Gesetzmäßigkeit hervorgeht. Der Umstand, daß eine solche Auffassung der Bewegung die Freiheit des Menschen bestreitet, ist allerdings eine latente Quelle des Indeterminismus in der Geschichte der Philosophie.

Hegels Philosophie überholt die mechanisch-metaphysische Bewegungskonzeption. Der Gedanke der Selbstbewegung führte Hegel dazu, daß er die Bewegungsquelle vor allem im untersuchten Gegenstande selbst sucht und nicht außerhalb. Seine Bewegung ist durch die innere Notwendigkeit gegeben, die allein als die einzige wahre Notwendigkeit anzusehen ist. Deswegen kritisiert Hegel an vielen Stellen das Schema *Ursache → Wirkung*, das bei einer dialektischen Erklärung der Bewegung nicht entspricht; dadurch verliert ihre Bedeutung auch die mechanistisch-kausalistische Begrenzung des Zufalls als einer „ursachlosen“ Erscheinung. Völlig im Geiste seiner Dialektik charakterisiert Hegel das als zufällig, was nicht aus der inneren Gesetzmäßigkeit des Prozesses hervorgeht; die auf diese Weise aufgefaßte Zufälligkeit steht gleichzeitig außerhalb des Wesens und außerhalb des Begriffes des in Erwägung gezogenen Gegenstandes. (Bei der Formulierung dieses Gedankens wurde Hegel möglicherweise auch durch das

Studium des Aristoteles beeinflusst.) Die dialektische Betrachtung der Bewegung ermöglicht es Hegel, das Problem der Freiheit in den Grundzügen zu lösen.

Die Begründer des Marxismus befaßten sich bald mit der artiger Problematik. In dieser Hinsicht stellt schon die Dissertation von Marx, die sich außer anderem mit der „zufälligen Abweichung“ der Atome (Parenklisis) bei Epikur befaßt, eine bemerkenswerte Applikation der Dialektik dar. Von großer Bedeutung für die marxistische Philosophie ist das handschriftliche seiner Dialektik der Natur entnommene Engelssche Fragment „Zufälligkeit und Notwendigkeit“. Engels faßt hier als zufällig das auf, was seine Quelle nicht in der inneren Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen besitzt, was aus unwesentlichen Faktoren hervorgeht und was auch ontologisch unwesentlich ist.

Engels überwindet dabei den spekulativen und logisierenden Idealismus der Hegelschen Denkart; dies gilt auch von der Engelschen Lösung der Freiheitsfrage. Unter anderen Erwähnungen über die Zufälligkeit bei Engels ist der Brief an Starkenburg aus dem Jahre 1894 von Wichtigkeit; er erörtert gewisse Zufälligkeiten im Bereich der gesellschaftlichen Entwicklung. Das Werk von Marx — vor allem Das Kapital — ist ein Beispiel hervorragender Verwendung methodologischer Grundsätze der Dialektik und daher auch der Kategorie „Zufall“.

Die Begründer des Marxismus haben in ihrer Auffassung des Zufalls sowohl die mechanisch-metaphysischen Anschauungen der früheren Deterministen, als auch den spekulativ idealistischen Charakter des Hegelschen Denkens überwunden. Erst in der marxistischen Philosophie wird der Begriff „Zufall“ zu einer wahren Widerspiegelung einiger Erscheinungen der objektiven Realität. Die dialektische Kategorie des Zufals als Bestandteil des methodologischen Systems der marxistischen Philosophie ermöglicht uns die objektive Dialektik des Geschehens zu erkennen und stützt somit auch unsere praktische Tätigkeit.

Übersetzt von M. Kerndlová