

Riedel, Gustav

Marxův objev historické úlohy dělnické třídy a definitivní rozchod s mladohegelovci ; Marxova kritika Feuerbachova antropologismu ; "Svatá rodina" a "německá ideologie"

In: Riedel, Gustav. *Ludvík Feuerbach a mladý Marx*. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962, pp. 144-163

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119246>

Access Date: 12. 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.

MARXŮV OBJEV HISTORICKÉ ÚLOHY
 DĚLNICKÉ TŘÍDY A DEFINITIVNÍ ROZCHOD
 S MLADOHEGELOVCI. MARXOVA KRITIKA
 FEUERBACHOVA ANTROPOLOGISMU.
 „SVATÁ RODINA“ A „NĚMECKÁ IDEOLOGIE“.

Marxův objev historické úlohy proletariátu i jejich ekonomických kořenů postavil do popředí nutnost analýzy revolučního hnutí dělnické třídy, jeho předpokladů, forem i cílů. Toto zaměření Marxovy práce vedlo záhy k jeho naprosté roztržce s Rujem; již Marxovy stati v „Německo-francouzských ročenkách“ byly počátkem konce jejich spolupráce i osobního přátelství a jejich vzájemný nesouhlas nabýval rychle zcela zásadního charakteru. Ruge stále zůstával na pozici buržoazního demokratismu a nedovedl vidět, a tím méně pochopit, rozhodující historickou úlohu proletariátu v novodobé měšťácké společnosti. Jeho politický radikalismus se vyčerpával přečeňováním teorie, v níž viděl určující sílu historického dění. Odtud pramenilo jeho popírání úlohy lidových mas, jeho nevíra v to, že by masy byly schopny významnějšího historického činu.

A byla to zase společenská historická praxe, která vyhrotila a nakonec i rozřešila názorové neshody mezi Marxem a Rujem. Počátkem června 1844 vypuklo povstání slezských tkalců, jež Ruge klasifikoval jako pouhé hladové rebelie zcela živelného charakteru, které nemohou mít žádný historický význam a nepředstavují žádné politické hnutí za politické, protifeudální i protikapitalistické požadavky.³¹⁰⁾ Marx naproti tomu spatřoval v tomto povstání nejubožejších z ubohých první příznak formování proletariátu v samostatnou politickou sílu, vystupující se svými vlastními třídními požadavky, a tedy i první krok k naplnění revolučního poslání proletariátu. V polemice s Rujem ho ostře kritizoval za jeho odmítání politického boje proletariátu a znovu dokazoval, že socialismus nemůže být realizován bez důsledné sociální revoluce, jež bude dílem proletariátu samého.³¹¹⁾

Těmito svými revolučními závěry se však Marx odpoutal nejen od Ruga a jemu podobných buržoazně demokratických publicistů, ale s konečnou platností i od celého mladohegelovského hnutí, které se již v této době svým vlastním ústrojným vývojem samo důkladně rozpadlo, přecházelo k vypjatému subjektivismu a anarchismu a opouštělo arénu politického působení, aby se pohybovalo výlučně ve sféře teorie a „sebevědomí“.

Právě vypracování základů dialektického a historického materialismu potvrdzovalo Marxovi, že mezi ním a mladohegelovci zejí nyní již naprosto nesmiřitelné rozpory.

Marxe přivedlo ke kritice Hegelova idealismu mimo jiné také úsilí přiblížit filosofii životu, aby tak filosofii mohly ovládnout masy; věděl, že jedním z předpokladů úspěchu masového politického boje je, aby si masy získaly teoretické jasno o svých praktických úkolech při přeměně společnosti. Mladohegelovci naproti tomu v této době již zásadně odmítali politický boj, osvobození lidu činili závislým na svém „kritickém“ myšlení a Hegelovu filosofii nejen nerozvíjeli, ale zbavovali ji jejího racionálního jádra a tím ji přiváděli k absurdnosti.

Marx proto podrobil, nyní již v úzké spolupráci s Engelsem, který se mezitím rovněž na základě svých zkušeností ze společenské praxe a celkem nezávisle na Marxovi dopracoval k materialismu,³¹²⁾ mladohegelovce, především bratry Bruna a Edgara Bauera, jakož i jejich společníky, pronikavé kritice ve „Svaté rodině“.³¹³⁾ Marx měl na tomto díle, které bylo napsáno koncem r. 1844 a vydáno tiskem v únoru 1845, daleko větší podíl než Engels. Není to však jen kritika „Svaté rodiny“ mladohegelovců, nýbrž je to zásadní zúčtování s idealismem všeho druhu.

Mladohegelovská „kritická kritika“ této doby vychází sice z Hegelovy filosofie, ale krajně nafukuje jednu z jejích stránek, tezi o všemohoucnosti absolutní ideje, a převrací ji v absolutní subjektivismus. Proto se Marx soustřeďuje hlavně na kritiku základních principů idealismu, na záměnu konkrétního abstraktním a na vyvozování konkrétního z abstraktního jakožto produktu. Na známém příkladu s ovocem³¹⁴⁾ podává Marx poprvé materialistický, tj. vědecký výklad jednoty obecného a jednotlivého a ukazuje zde zároveň gnoseologické kořeny idealismu i nesmyslnost idealistického chápání jak idejí, tak věcí. Obecné, substance, je u Hegela jako u každého jiného člověka de facto výsledek abstrakce od konkrétní skutečnosti, ale Hegel celý vztah potom obrací a obecné chápe jako samostatné apriorní jsoučno. Konkrétní předměty se přitom jeví jen jako empirické projevy ideální podstaty, jako formy sebepoznání, ideje, substance se tak stává obsahem všeho a všechno v sobě zahrnuje; smyslový rozdíl jednotlivých předmětů nemá pak žádný podstatný význam. Má-li však substance být obsahem všeho, musí se nutně projevovat v konkrétních předmětech, neboť jinak by byla a zůstávala prázdnou, holou abstrakcí. A proto je Hegel nucen přeměnit, „zezevnit“ ideu v přírodu, odvodit přírodu z absolutní ideje – což ovšem není nic jiného než představa o stvoření světa bohem, pouze vyjádřená v neteologickém, „filosofickém“ jazyku.

Jednota ideje a smyslového světa, jak ji pojímá Hegel, je takto zcela

vyspekulovaná a umělá. Pro Hegela se idea nezakládá na přírodě, na realitě, ale jedině na sobě samé a produkuje se sama jako rezultat svého vlastního vývoje, dokazuje historicky samu sebe. Vývoj je zde výlučně proto, aby idea dospěla ke svému sebeuvědomění. Čím je v příkladu s ovocem „ovoce jako takové“, tím je v celkovém systému Hegelovy filosofie absolutní idea. Tato absolutní idea nepředstavuje žádnou *určitou* abstrakci, nýbrž je to „*abstrakce vůbec*“, abstrakce zbavená každého obsahu. Avšak tato abstrakce, aby vůbec mohla „jako taková“ existovat, musí manifestovat celé „bohatství“ své náplně v pojmech stupňovitě ze sebe vycházejících a na sebe navazujících. Rozmanitost světa pak není ničím jiným než různými způsoby projevu absolutní ideje, která svým pohybem vytváří souvislost mezi věcmi – souvislost, která je ovšem zase jen vyspekulována, vymyšlena. V této mystifikované podobě obráží však – víceméně přesně – skutečné vztahy mezi reálnými věcmi a jejich reálnými pohyby. Hegel tedy leckdy správně – a Marx říká, že i všeobsáhle – zobrazil reálnou dialektiku reálného světa,³¹⁵⁾ příklad s ovocem však ukazuje, jak je Hegelova dialektická metoda integrující, přímo konstituující součástí celé jeho filosofie a jak spoluvytváří celistvý jeho systém. Tento příklad – a je to více než příklad, neboť je na něm demonstrován celý postup hegelovského dialektického pohybu – je zaměřen nejen proti idealismu, ale také a nedílně proti spekulativní, idealistické dialektice. Dokumentuje úzké sepětí idealistického systému Hegelova s jeho dialektickou metodou a Marxova kritika se zde zase týká *celé* Hegelovy filosofie, nejen jeho *systému*, ale nedílně s ním i jeho *idealistické dialektiky*.

Nerozlučnou jednotu systému a metody u Hegela dokumentuje i pohyb, jímž Hegel dává z absolutní ideje vzniknout přírodě. Marx tu – po vnější stránce zcela feuerbachovsky – poznamenává, že tento akt je vlastně aktem předpokládajícím stvořitele a že Hegel zde vlastně jen filosofickou řečí opakuje teologické teze. A hned podotýká, že celá otázka po nějakém stvořiteli přírody je plodem čiré abstrakce. Předpokládá ještě před tím, než byla položena, hotovou odpověď: že totiž příroda neexistovala věčně, že měla svůj počátek v čase a že jí muselo něco mimopřírodního, a tedy nadpřírozeného předcházet. Otázka po stvoření přírody je zcela nesmyslná, neboť věčnost a nestvořenost přírody nemůže být dokázána (ani vyvrácena) pouhým myšlením, ale zato je dnes a denně dokazována celým vývojem přírodních věd. A jen pokud věda vychází z přírody, ze skutečnosti, je skutečnou vědou.

„Kritičtí kritikové“ stojí svým odmítáním smyslového světa zcela na půdě hegelovské spekulace; také oni chápou pod pojmem vývoje jen vývoj myšlenkových konstrukcí, a nikoli reálný vývoj skutečných věcí, také oni zaměňují skutečný vývoj vývojem aktraktních kategorií. Ale zatím-

co se u Hegela přechod jednoho pojmu v druhý dál zákonitě a každý pojem měl tak svoje přesně vymezené místo v celkovém systému, dospělí „kritičtí kritikové“ k absolutní libovůli. Nepřekvapuje proto, že uznávají jen dějiny myšlení za vývojovou páku lidstva; v důsledku tohoto postoje pak zcela vydělují filosofii z praktického života, neboť jsou přesvědčeni, že filosofie je na praxi zcela nezávislá a samostatná. Marx k tomu podotýká, že takový názor je znakem každého idealismu, i Hegelova; každý idealismus odtrhuje člověka od jeho přírodního a společenského prostředí a mění ho v abstraktní podstatu. A Marx znovu zdůrazňuje, že člověk je produktem společenského života, že jeho vlastnosti i *lidská* (tj. ne biologická) podstata jsou dány společenskou praxí, materiální činností lidí, v prvé řadě jejich společenskou výrobou.

V důsledku svého subjektivního idealismu zkoumali mladohegelovci pochopitelně i základní společenský rozpor doby, rozpor mezi buržoazií (resp. ještě i feudálními vykořisťovateli) a vykořisťovanými masami pracujících, výlučně v mezích „čisté kritiky“ a nebyli proto schopni postihnout základní společenský antagonismus, který může být, protože je materiální, protože je výrazem soukromého vlastnictví výrobních prostředků, řešen pouze na materialistickém základě. A Marx právě v kritice tohoto jejich postoje k základnímu společenskému antagonismu doby rozvíjí dále učení o jednotě a boji protikladů. Dochází k závěru, že nestačí jen vidět protiklad jako takový, nýbrž je třeba konkrétně objasnit charakter různých stránek rozporu, rozpoznat jejich různý význam ve vývoji rozporu. Každý rozpor je jednotou dvou prvků, ale vztahy těchto prvků k jednotě se zásadně liší. Kdyby zde panovala pouze nerozlišená jednotu, nemohl by se odehrávat přechod od jednoho jevu k druhému a nedal by se nijak objasnit reálný vývoj. Příčina zničení jednoty je vždy uvnitř rozporu, záleží v existenci vnitřních protikladů v každé věci, jež nejsou vymyšlené, nýbrž hluboce reálné a reálně působící. V každém protikladu je proto třeba rozlišovat jeho stránku konzervativní od stránky revoluční, negující; příčinou vývoje je vždy rozvoj revoluční stránky, který – v nesmiřitelném boji se stránkou konzervativní – vede ke zničení rozporu a k nastolení nové, vývojově vyšší kvality. To je obecná zákonitost každého vývojového procesu, která je potvrzována i společenským životem. Také zde nepředstavuje odstranění rozporu mezi buržoazií a proletariátem cestou sociální revoluce, cestou zrušení soukromého vlastnictví nic vymyšleného nebo společnosti a priori zvnějška diktovaného, nýbrž objektivní zákonitost, která – prostřednictvím revolučního boje pracujících mas – přivodí přechod na nový stupeň společenského rozvoje.

V „Německo-francouzských ročenkách“ byly význam a úloha proletariátu ve společenském vývoji Marxem nastíněny jen v hlavních obrysech;

ve „Svaté rodině“ Marx tento poznatek dokazuje pronikavou analýzou historického vývoje třídní společnosti, objasněním imanentního pohybu soukromého vlastnictví. Soukromé vlastnictví vede svou vlastní vývojovou zákonitostí k neustálému posilování proletariátu, jenž se stává společenskou silou, způsobilou zničit vládu vykořisťovatelských tříd.³¹⁶⁾

Marx zde dále rozvíjí teorii o rozhodující úloze lidových mas, a to zase ostrou kritikou mladohegelovců. Tato skupina stavěla proti sobě, jak již bylo řečeno, kriticky myslící osobnost, která jediná prý tvoří historii, a lidové masy, jejichž význam v dějinách je naprosto podceňen. Domnívala se, že lid je zcela neschopen samostatné historické tvořivosti, ba dokonce že ani nemůže pochopit svoje vlastní dějinné úkoly. Cíl dějin spočívá podle Bruno Bauera v tom, aby pravda dospěla k sebeuvědomění prostřednictvím kritické osobnosti. Hegelova filosofie sice takový kult osobnosti nikde výslovně neprohlašuje, ale snadno k němu ukazuje, neboť filosofie vystupuje v Hegelově systému jako specifická manifestace absolutního ducha. A protože filosofie neexistuje bez filosofa, stává se takto filosof vlastně inkarnací absolutního ducha. A právě tuto stránku Hegelovy filosofie rozvinul Bruno Bauer a došel tak zcela ústrojně až ke kultu osobnosti. Nebyla to ovšem vina Hegelova, že tento kult dospěl u „Svaté rodiny“ až k absurdnosti. Podle Hegela dochází absolutní duch po završení svého vývoje ve filosofii k poznání sebe sama a pozná tedy i to, že tvoří dějiny. Filosof se dějin, které se odehrávají bez jeho vědomí, účastní jen jaksi post festum, je pouze projevem absolutního ducha. Všechny velké historické osobnosti jsou vlastně hlásné trouby absolutna, zcela podřízené jeho záměrům, neboť absolutno je jedinou hybnou silou lidské společnosti.³¹⁷⁾ Mladohegelovci se v těchto bodech od svého učitele odpoutali, zavrhlí jeho „nevědomou“ činnost individua a postavili do popředí jakožto tvůrčí sílu dějin „kritickou osobnost“. Dějiny bez „kriticky myslících osobností“ ztrácejí pro ně jakýkoli význam, stávají se jim jen dějištěm nerozumnosti a bezmocnosti lidových mas a chyb jimi páchaných. Lid, masa se tak v jejich očích stává jen pasívním materiálem dějin; lid nedělá nic a není nic, bez „kritických osobností“ nemůže „dav“ nic rozumného vytvořit.

Takový „kritik“ není nic jiného než Hegelův absolutní duch, jenomže – podotýká Marx – krajně zesubjektivizovaný. Marx zásadně odmítá názor, že dějiny dělá „hrdina“, a znovu dokazuje, že dějiny lidstva jsou dějinami pracujících mas. Proto je i síla a pronikavost každé revoluce závislá na aktivitě mas a ta je zase podmíněna cílem, který si revoluce klade, a otázkami, které má rozřešit. Revoluce, která by nevyjadřovala základní životní zájmy mas, nemůže všestranně rozvinout entuziasmus lidu a všechny jeho síly. Omezenost buržoazních revolucí spočívá právě v tom, že

nevycházely důsledně ze zájmů pracujících mas, nýbrž ze svých partikulárních zájmů; zůstaly proto stát na poloviční cestě, nevyřešily základní sociální otázky své doby.

Dějinný význam lidových mas přitom stále roste s růstem úkolů, které dějiny lidu předkládají k řešení. Veliké dějinné úkoly zachvacují stále větší masy, a čím lépe vyjadřuje jedinec zájmy těchto lidových mas, tím větší osobní úlohu může v dějinách plnit. Jen jako produkt své doby se může jedinec stát významnou historickou osobností a jeho úspěch závisí vždy na jeho svazku s lidem a jeho objektivními potřebami.³¹⁸⁾

Kritika „Svaté rodiny“ tak znovu, a mnohem prohloubeněji než všechny dřívější Marxovy spisy, zdůrazňuje historické poslání proletariátu.

Pozorný čtenář si jistě všiml, že Marx zde v polemice s idealistickou filosofií někdy argumentuje způsobem zcela feuerbachovským. A skutečně, Marx hovoří ve „Svaté rodině“ o Feuerbachovi často s velikým obdivem a uznáním a místy až zveličuje jeho zásluhy tvrzením, že položil mistrovské základy ke kritice veškeré metafyziky, že na místo „starého haraburdí“ idealistických abstraktních pomyslů a nekonečného sebevědomí postavil člověka.³¹⁹⁾ Marx však zároveň energicky vystupuje proti abstraktnímu člověku feuerbachovskému a staví proti němu člověka skutečného, historického a společenského. Definitivní, ostře formulovaná kritika všech nedostatků, jimiž je obtěžkán materialismus Feuerbachův, není provedena ještě ani v tomto díle, ale přesto nelze nevidět, že tato kritika, která byla provedena o něco později, na jaře 1845 v „Tezích o Feuerbachovi“, je ve „Svaté rodině“ již v jádře celá naznačena. Je naznačena dokonce tak zřetelně, že Engels může prohlásit: „... kult abstraktního člověka, který je jádrem Feuerbachova nového náboženství, bylo nutno nahradit vědou o skutečných lidech a jejich dějinném vývoji. Toto další rozvinutí Feuerbachova hlediska dále nad Feuerbacha bylo zahájeno roku 1845 Marxem ve „Svaté rodině“.³²⁰⁾

Kritika Feuerbachova je ovšem ve „Svaté rodině“ zcela odlišná od kritiky, které je zde podroben kruh kolem Bruno Bauera, a to má jistě svoje pádné důvody. Víme již, že Marx věcně s Feuerbachem nikdy zcela nesouhlasil a že již v jeho statích v „Německo-francouzských ročenkách“ je de facto obsažena velmi zásadní kritika Feuerbachových názorů; v „Ekonomicko-filosofických rukopisech“, které ovšem ve verzi nám zachované nebyly určeny pro veřejnost, setkáváme se pak dokonce s velmi ostrým odporem k řadě Feuerbachových tezí. Ve „Svaté rodině“ je poprvé podána nikoli jen faktická, ale výslovná a do značné míry i systematická kritika Feuerbachovy filosofie, ale je nesena tónem značně umírněným a místy spojena dokonce s nezastíranou chválou Feuerbachových myšlenek. Znamená to snad, že Marx zde najednou podlehl

Feuerbachovu vlivu a přistoupil vcelku – snad jen s podružnějšími výhradami – na jeho stanovisko? Nikterak!

I chvála Feuerbacha i umírněný ráz jeho kritiky jsou dány účelem „Svaté rodiny“: měla především ukázat absurdnost každého (nejen mladohegelovského) idealismu a v zásadě proboujet materialistický světový názor. A k tomu se znamenitě hodila Feuerbachova *materialistická* filosofie, v Německu tehdy značně populární a horlivě diskutovaná, i tehdejší Feuerbachova nesporná autorita. Marx prostě využíval kladného, progresivního jádra Feuerbachových názorů, což ovšem neznamená, že by se byl sám ve svém myšlení o něho opíral více než předtím nebo že by byl dokonce z něho filosoficky vycházel. Není to možné už proto, že právě ve „Svaté rodině“ rozvíjí Marx již materialistickou *dialektiku*, a k té mu Feuerbach žádným pomocníkem ani prostředníkem být nemohl. Chválí Feuerbacha hlavně za jeho kritiku idealismu a opírá se o něho (jako ostatně již dříve) terminologicky, což neznamená více, než že využívá jeho způsobu vyjadřování v Německu tehdy dobře známého a rozšířeného. Je jím snad ovlivněn, pokud jde o patos, s nímž zde hovoří o lásce, i pokud jde o zaměření své vlastní kritiky idealismu hlavně na gnoseologickou stránku, jak bystře postřehl Bakuradze. Ale toto ovlivnění se vůbec nedotýká *věcného obsahu* Marxových myšlenek ani jeho celkového vývoje. Nemůžeme proto souhlasit s Bakuradzovým závěrem, že „Svatá rodina“ je poslední Marxova práce, v níž lze ještě pozorovat vliv Feuerbachův,³²¹) Marx zde v ničem neustupuje ze svých zásadních pozic, které nikdy nebyly poplatné Feuerbachovi v jeho chybách, a podává zde naopak velmi zásadní, i když slovně umírněnou kritiku Feuerbachových základních tezí a systematicky pokračuje v jejich všestranném přepracování.

Feuerbach, jak známo, odstranil mystiku, kterou byly – zvláště v Německu – obestřeny reálné lidské vztahy, a učinil z otázky těchto vztahů otázku zcela pozemskou. Proti nábožensky a idealisticky chápaným lidským vztahům kladl vztahy skutečné, přirozené, přírodní a ve skutečnosti zjistitelné. Přitom však je pojímal jen jako vztahy biologické a psychické, resp. morální a jejich údajně věcná povaha mu vstúpila úctu k nim přímo posvátnou, náboženskou. Jako hlavní obsah lidských vztahů pak viděl lásku, nejpřirozenější prý lidský cit a pravou náplň nezkažené lidské přirozenosti, a došel až k bezprostřední apologii lásky jako nejvýznamnější pružiny společenského vývoje.

Marx naproti tomu zdůrazňuje společenský charakter člověka a rozhodujícího činitele, který působí na lidský vývoj, vidí v rozvoji společenského hospodaření. Pojem výrobních vztahů zde sice ještě neformuluje, ale jeho věcný obsah již rozpracovává, a to především na otázce společenské praxe. Ačkoli Feuerbach již dokázal, že praxe, jak ji pojímal Hegel,

omezuje se na oblast abstraktní teoretické činnosti ducha, nedovedl sám ještě praxi pochopit jako *předmětnou* výrobní činnost člověka a zastavil se na stanovisku nazíravého materialismu. Marx naproti tomu dokazuje, že řešení i teoretických rozporů není úkolem pouhého poznání, nýbrž je možné jen díky lidské praktické energii, že to jsou úkoly postavené skutečným životem. A tyto teze platí nejen pro filosofii idealistickou, ale i pro Feuerbachův a vůbec pro veškerý předmarxovský materialismus.

Marx vysoce oceňuje na německém idealismu, zvláště Hegelově, to, že rozvinul *činnou* stránku člověka, jeho aktivní vztah k předmětu, ale vytýká mu přitom jako jeho základní chybu, že tuto činnou stránku rozvinul jen abstraktně, že praktický vztah člověka k předmětu vykládá jako vývoj mystického sebepoznání, že nevychází za hranice myšlení a že proto praxi chápe jen jako myšlenkovou činnost, jen jako abstraktní duchovní práci. Úkoly společenského života však nelze řešit jen teoretickou činností, nýbrž jedině revoluční praxí.³²²⁾

Již Feuerbach dokázal neudržitelnost Hegelova řešení vztahu subjektu a objektu. Podle Hegela znamená jednota subjektu a objektu jejich totožnost a každé řešení rozporu mezi nimi je u něho jen fiktivní, protože totožnost myšlení a bytí vždy pojímá jako totožnost myšlení se sebou samým. Feuerbach naproti tomu chápe vztah subjektu k objektu v podstatě správně, protože vychází z prvotnosti přírody a z druhotnosti vědomí. Marx však s jeho řešením přesto nesouhlasí, a to proto, že toto řešení metafyzicky odmítá jak rozpornost, tak i skutečnou jednotu mezi subjektem a objektem: Feuerbach totiž chápe jak objekt, tak subjekt, i vzájemné vztahy mezi nimi jako jednou provždy dané a v podstatě neměnné a to ho také přivádí k jeho naturalistické pozici. Jednotu subjektu a objektu spatřuje Feuerbach prostě v tom, že člověk je částí přírody.

A toto stanovisko určuje také Feuerbachovo pojetí významu praxe v lidském životě i ve společnosti. Praxí rozumí Feuerbach vždy jen působení přírody na člověka, a to jak přírody vnější, tak i „přírody vnitřní“, tj. vrozených citů a přání člověka. Takto chápaný člověk zůstává ovšem stále jen pasívním subjektem, jehož praxe spočívá v tom, že smyslově žije, vnímá a jedná jakožto pouhá přírodní existence. Jeho praxe se tedy vyčerpává především v takových činech, jako je přijímání potravy, pohlavní láska a jiné způsoby užívání vnějšího světa. Feuerbach přitom ovšem dobře ví, že člověk není bytostí jen živočišnou, ale že na rozdíl od zvířat myslí, poznává, uplatňuje potřeby citové; a právě tyto psychické složky, tj. činnost myšlenková, mu představují lidskou specifičnost. Proto považuje za základní *lidskou* činnost činnost *myšlenkovou*, která u něho ovšem není ničím naprosto autonomním a neodehrává se libovolně, nýbrž

je vázána na činnost smyslovou a vůbec tělesnou a odpovídá na podněty lidského psychického ustrojení, na podněty dané apriorní lidskou přirozeností. Feuerbach tedy dobře vidí, že obsah lidského myšlení nelze odvodit jen z myšlení samého, že v oblasti pouhé teorie nemůže být otázka po objektivním obsahu našeho poznání ani otázka po objektivní jsočnosti přírody vůbec rozřešena – a potud má pravdu. Stojí zde na materialistických pozicích, neboť chápe, že důsledný výklad určitých myšlenek vyžaduje, abychom vystoupili ze sféry pouhého myšlení a hledali základní obsah myšlenek v existenci člověka v přírodě a ve společnosti, v jeho praktickém jednání. Má-li však konkrétně vysvětlit, jak se toto praktické jednání projevuje a co tedy praxe je, dostává se znovu do idealistických vod. Jeho pojetí praxe předpokládá věčně stejného a pasivního člověka, ne ovšem v tom smyslu, že by jeho člověk vůbec nebyl činný, nýbrž v tom smyslu, že jeho činnost je motivována úzce biologicky nebo biologicko-psychicky a prostě jenom reaguje na působení z vnějška, aniž by působící předměty přetvářela a takto přetvářenými předměty měnila celý svět kolem sebe a životem v tomto novém světě i „přirozenost“ člověka, jeho vnitřní psychický svět i jeho smysly.

To je základní rys nazíravého materialismu, a právě proto je nazíravý, že nevidí *předmětnou* činnost člověka, měnící jeho vnější a v dalších důsledcích i „vnitřní“ přírodu. V praktické činnosti nespátřuje Feuerbach specificky *lidské* činy, nýbrž v základě jen takové, které jsou vlastní člověku jakožto biologickému individuu. K nim pak přičítá jakožto bytostně lidskou činnost činnost teoretickou, rozvíjející se imanentně a vyplývající z citové a morální podstaty člověka. Odtud pochází to jeho konečné ztotožnění teorie a praxe, v němž se praxe liší od teorie jen tím, že zachvacuje kvantitativně velké množství lidí. „Co je teorie, co praxe? V čem spočívá jejich rozdíl? Teoretické je to, co vězí ještě jenom v mé hlavě, praktické to, co straší v mnoha hlavách. Co sjednocuje mnoho hlav, to tvoří masu, rozšiřuje se a tím si získává místo ve světě“, píše Rugovi ve známé nám již korespondenci, která programaticky zahajovala „Německo-francouzské ročenky“.³²³⁾

Feuerbach prostě nedospěl k pochopení lidské činnosti jakožto činnosti *předmětné* – tak to o něco později přesně formuloval Marx ve svých „Tezích o Feuerbachovi“.³²⁴⁾ A proto také není Feuerbach s to pochopit převratnou sílu společenského života, přesněji řečeno sílu člověka historicky daného v jeho společnosti a třídě.

Marx naproti tomu vidí jako základní obsah i předpoklad jednoty subjektu a objektu společenskou praxi. Vztah člověka k přírodě se nedá uspokojivě vysvětlit jen vzájemným vlivem přírody a člověka jakožto biologické bytosti, protože tento vzájemný vliv probíhá na základě aktiv-

ního působení člověka na přírodu, na základě měnění přírody člověkem, na základě lidské výrobní činnosti. Předmět, skutečnost se stává objektem poznání nikoli jen vlivem svých vztahů k člověku, působením na lidské smysly atp., nýbrž také vlivem aktivního zásahu člověka do skutečnosti, jak se to projevuje právě v praxi. Účast na praktické přeměně věcí dává možnost daleko hlubšího, přesnějšího a pravdivějšího poznání těchto věcí než pouhý bezprostřední názor; mimo praxi neexistuje žádný vztah člověka *jakožto člověka* k předmětu, a proto *lidské* vědomí neexistuje jinak než jako výsledek tohoto vztahu. Smyslový názor jako pramen poznání není u člověka a pro člověka jen prostým fyziologickým aktem. Je vždy, i když si toho lidské individuum nemusí vůbec být vědomo, zprostředkovan společenskou praxí. Klíčem pro poznání vědomí je tedy konec konců praxe. Člověk nepoznává předměty *pouze* v jejich objektivní podobě, nýbrž poznává je *také* subjektivně, tj. prostřednictvím svého působení na ně. Předmět jakožto objekt poznání neexistuje, jak říká Marx přiléhavým feuerbachovským výrazem, dáváje mu ovšem jiný, správnější význam, vně „polidštění“. Takové „polidšťování“ předmětu čili *společenská praxe* mění však nejen předmět, nýbrž i poznávací smyslové orgány člověka, a tedy člověka celého. A poněvadž praktický vztah člověka k přírodě je historický proces, jsou i lidské smyslové orgány produktem tohoto procesu – a dnes můžeme dodat, že jím je i naše lidská rozumová schopnost, naše druhá sigální soustava jakožto kvalitativně nová činnost vyššího nervstva.³²⁵⁾

A proto mimo praxi, nezávisle na praxi, chápané ovšem nikoli jako jednorázový akt izolovaného individua, nýbrž jako společenská historická činnost, není skutečnost vůbec žádným objektem *dnešního lidského* poznání. Z toho pak plyne, že jak lidský poznávající subjekt, tak objekt poznání jakožto objekt člověku poznatelný jsou možné jedině na základě praxe. Praxe není tedy jen nějakým pomocníkem, nějakým vedlejším činitelem, který by jen jaksi zvnějška potvrzoval výsledky abstraktních analýz, nýbrž praxe je naopak nejdůležitějším nástrojem a základním předpokladem pravdivého poznání skutečnosti i jejího využití pro naše lidské, společenské potřeby a cíle. Praxe je skutečný *základ* poznání; jednota subjektu a objektu se zakládá na praxi. A také jedině na základě těchto poznatků je možný vědecký výklad procesu našeho poznání.

Praxe jakožto základ poznání osvětluje podstatu poznání i z jiné stránky. Je-li rozvoj smyslových orgánů závislý na praktickém vztahu k okolnímu světu, vyplývá z toho, že jejich všestranný rozvoj předpokládá, aby člověk měl opravdu všestranné vztahy ke svému prostředí. Člověk, který se v důsledku svého společenského postavení nachází ve svízelných životních podmínkách, jež ho fyzicky i duševně deptají, nemá a nemůže mít

široké praktické vztahy ke skutečnosti. Pro člověka ubíjeného těžkou, jednotvárnou a dlouho trvajícím námezdní prací prakticky neexistují písně, hudba, krásná literatura, výtvarné umění a jiné kulturní hodnoty; jeho smyslové orgány jsou většinou pro tyto dojmy jakoby zakrnělé, jsou lhostejné ke kráse. To znamená, že – za jistých historických podmínek! – třídní a často i profesionální omezenost do značné míry ovlivňuje jak rozvoj smyslových orgánů, tak i realizaci intelektuálních schopností člověka.³²⁶⁾ A proto je – uzávírá Marx opět v duchu svého „reálného humanismu“, jak zde nazývá svoje stanovisko, stanovisko komunismu³²⁷⁾ – sociální a politické osvobození člověka základní podmínkou i pro všestranný rozvoj jeho smyslů a vůbec pro celý jeho vnitřní svět, pro kulturu jeho hlavy i jeho srdce.

Neodpovídá tedy vůbec skutečnosti, že by Marx byl ve „Svaté rodině“ stále ještě silně ovlivněn Feuerbachem nebo že by zde dokonce byl feuerbachovcem. Jeho kritika Feuerbacha je hluboká a zásadní, i když celkový charakter Feuerbachova díla je zde z důvodů již naznačených, vzhledem k bezprostřednímu bojovému úkolu knížky, hodnocen velmi kladně.

Ale Marx měl již tehdy v úmyslu vystoupit – zase v úzké spolupráci s Engelsem, aby si oba definitivně vyjasnili své názory, které co do hlavního věcného obsahu již nosili ve své hlavě, ale které ještě neměli přesně formulovány – i přímo proti Feuerbachovi, nebo přesněji, s důslednou, podrobnou a zralou již kritikou Feuerbacha. Nesprávnost a nevědeckost mladohegelovských teorií byla již „Svatou rodinou“ průkazně dokázána, materialistické stanovisko zde bylo zásadně zdůvodněno, a mohl být tedy učiněn krok dále k zásadní kritice nejen idealismu, ale i nesprávných forem materialismu, tedy i ke kritice Feuerbacha.

Mělo se tak stát v „Německé ideologii“³²⁸⁾ (pozdní léto 1845 – podzim 1846), v jejímž prvním, neúplném oddílu o Feuerbachovi Marx sice systematickou kritiku Feuerbachovy filosofie nepodal, ale zato tam poprvé systematicky vyložil materialistické pojetí lidského společenského vývoje, takže od tohoto okamžiku můžeme považovat dialektický a historický materialismus, pokud jde o jeho hlavní rysy, za definitivně formulovaný.

Marx zde – s vydatnou pomocí Engelsem – zaměřuje svoji pozornost především na vzájemné vztahy lidí a fakticky, i když co do formálního termínu ještě nikoli, objevuje pojem sociálně ekonomické formace. Ve společenských poměrech, jejichž základ tvoří objektivně existující společenské výrobní vztahy, vidí reálný základ jak státu, tak „idealistické superstruktury“, jak se zde ještě dosti nepřesně, ale v kontextu obsahově správně vyjadřuje.³²⁹⁾ Ze souhrnu podmínek materiálního života společnosti zde vyděluje společenský způsob výroby jako rozhodující pružinu vývoje a to umožňuje prohlásit, že z této pozice je možno studovat pohyb

sociálně ekonomických formací jako přírodněhistorický proces. Od přírody se nesporně liší tím, že zde vystupují víceméně vědomě jednající lidé, ale jejich výrobní vztahy se rozvíjejí a upevňují nezávisle na jejich vědomí a vůli. Právě proto, že to jsou vztahy materiální, vedou sice ne vždycky všechny jednotlivce, ale vždycky společenské třídy ke zcela určitému způsobu jednání i ke značně specifickému způsobu myšlení. Proto dějiny lidstva podléhají stejně tak objektivní zákonitosti jako dějiny každé jiné oblasti jsoucna.³³⁰⁾ Marx však přitom neupadá do naturalismu a nijak zákony společnosti a zákony přírody nezotožňuje, nýbrž naopak zdůrazňuje specifičnost společenských zákonitostí i jejich odlišnost od zákonitostí platných v přírodě.

Na tomto základě pak Marx poprvé v dějinách vědy formuluje – i když zase ne *expressis verbis*, přece přesně co do věcného obsahu – některé významné společenskovední poznatky: tak např. zde objevuje zákon závazného souladu výrobních vztahů s charakterem výrobních sil, chápe stát jako zbraň v rukou jedné třídy proti třídě druhé a jasně vystupuje s myšlenkou diktatury proletariátu. Zdůrazňuje přitom, že proletariát po revolučním svržení moci buržoazie nesvrhne politickou vládu vůbec, nýbrž ustaví se sám jako panující třída, a to ne proto, aby natrvalo vládl nad jinými třídami, ale aby výstavbou komunistického zřízení zničil jakékoli třídní panství vůbec.³³¹⁾

Rozpracování základních tezí historického materialismu umožnilo Marxovi objasnit nejen gnoseologické, ale i sociální kořeny idealismu. Vidí je v tom, že rozvoj výrobních sil vedl na jistém stupni vývoje k oddělení práce tělesné a čím dále tím více k složitější dělbě práce, což zároveň se vznikem a rozmachem soukromého vlastnictví výrobních prostředků vedlo k přečeňování práce duševní až k jejímu fantastickému zbytnění v idealismu, jak to odpovídalo apologetickým potřebám vykořisťovatelských zřízení.

Tyto poznatky také Marxovi umožnily definitivně rozbit mladohegelovský idealismus i v jeho nejvyhrocenější formě, jak ji hlásal Bruno Bauer, jakož i Stirnerův anarchismus a umožnily mu podat i důslednou kritiku tzv. „pravého socialismu“.

„Pravý socialismus“ byl typickým projevem radikalizující se maloměšťácké inteligence. Někteří její příslušníci to snad s bojem za socialismus mysleli subjektivně dobře, ale přitom jim byl boj nejen proti kapitalismu, ale i za důsledné revolučně demokratické požadavky cizí. Nebyli to proletáři, nýbrž většinou intelektuálové z řad malých řemeslníků, drobné buržoazie a drobných úředníků, a správně vycitili, že drobné podnikání nemůže natrvalo vydržet tlak kapitalistické konkurence. Uvědomovali si citově i rozumově, že jejich sociální základna je otřesena, a to jim zby-

střovalo zrak pro postižení všech hrůz a nespravedlností nejen vládnoucího absolutismu, ale i narůstajícího kapitalistického hospodaření. V důsledku svého maloburžoazního postavení chtěli sice všechny „nepříjemné“ stránky kapitalismu odstranit, ale nechtěli se dotknout kapitalismu samotného, soukromého vlastnictví výrobních prostředků a soukromého podnikání. Ideálem jim bylo „socialistické“ společenství drobných výrobců; o ekonomických kořenech svých představ neměli ovšem ani tušení. Je proto pochopitelné, že vinu na zlořádech kapitalismu hledali především v oblasti morální a že si nápravu poměrů slibovali od záměrné výchovy, zvýšené mravnosti, odstranění egoismu atp.

Směr „pravého socialismu“ se vytvářel v poměrně dosti dlouhém procesu, jehož počátky spadají zhruba do let 1841–42. Tehdy se pod vlivem rozmachu kapitalistické výroby a narůstající opozičnosti buržoazie, jakož i pod vlivem popudů feuerbachovského humanismu a některých tezí Hessových seskupila organizačně velmi volná, převážně literátská skupina tzv. „filosofického komunismu“, disponující řadou časopisů.³³²) Jak to odpovídalo nevyzrálým poměrům i maloměšťácko-intelektuálské mentalitě, byla to skupina velmi pestrá a bývají k ní často přiřazováni i Marx a Engels; sám Engels ve své stati o úspěších hnutí za sociální reformu v Německu, publikované 18. listopadu 1843 v „The New Moral World“, počítá do německého hnutí „filosofického komunismu“ dr. Hesse, „prvního komunistu v této straně“, dále dr. Rugeho, dr. Marxe a básníka Georga Herwegha.³³³) Je však třeba mít na paměti, že Marx, jehož období „filosofického komunismu“ měli jsme již příležitost charakterizovat, představoval zde nejkrajnější levé křídlo a že jeho „filosofický komunismus“ měl podstatně jiný ráz, než jaký mělo toto hnutí v celku; pro Marxe „filosofický komunismus“ znamenal jen krátké přechodné období od revolučního demokratismu ke skutečnému, proletářskému, vědeckému komunismu a nikdy nebyl zatížen ani sentimentalitou, ani moralizováním.

V r. 1843 měl německý „filosofický komunismus“ ještě v celku — vedle řady chybných názorů, které jsme již demonstrovali na Hessovi — pokrokový ráz. Jeho počáteční činnost nelze šmahem odsuzovat jen proto, že se z něho později vyvinul „pravý socialismus“. Tehdy se ještě zasazoval o důslednou demokracii, vyzýval k politickému boji proti absolutismu a představoval jakousi svéráznou, feuerbachovskými sociálními ideami značně proniknutou odnož mladohegelovství.

Povstání slezských tkalců však působilo jako lučavka, neboť v něm již nevystupovali intelektuálové s komunistickými idejemi, vhodnými pro literární salón, nýbrž skuteční pracující se skutečnými, velmi reálnými požadavky a skutečným, velmi reálným a často i krvavým bojem proti vykořisťovatelům. V táboře německých komunizujících literátů došlo záhy

ke krystalizaci duchů³³⁴) a většina přívrženců „filosofického komunismu“ rychle opouštěla kolbiště přímého politického boje, aby se uchýlila do příjemnějšího teoretického přemítání o „spravedlivé“ společnosti. Objevuje se stále otevřenější odmítání politického boje a tím více boje třídního a každé revoluce; proti nim se staví vágní humanismus, v němž by hlavní úlohu hrála všeobecná láska a kult individua, chápaného ovšem zcela abstraktně, mimo jeho společenské vztahy. Sklony k anarchismu byly jen dalším přirozeným projevem těchto nálad.

V polovině r. 1844 začínaly tyto tendence převažovat a již koncem toho roku se z maloměšťáckého křídla „filosofického komunismu“ zformovalo hnutí „pravého socialismu“, které vyvíjelo horlivou literární činnost a snažilo se vybudovat si prostřednictvím svých relativně četných listů i jistou organizační základnu.³³⁵) Zůstávalo však stále jen dosti volným seskupením a mělo řadu odstínů, z nichž nebyly všechny tak extrémní, jak bylo právě naznačeno; ale všem bylo společné sentimentální morali-zování, filantropie, individualismus a v první řadě hlásání třídního smíru místo třídního boje.

Hlavními reprezentanty tohoto typicky německého maloměšťáckého proudu v německém předbřeznovém společenském hnutí byli Karl Grün, Otto Lüning a Hermann Püttmann a stále úžeji se k nim přikláněl i Moses Hess.

Hess měl odedávna k podobným názorům sklon a přes stálý kontakt s Marxem a Engelsem se jim nedovedl ubránit. Dostával se do stále kon-fúznějších abstraktně humanistických idejí a v tomto duchu kritizoval i rovnostářský, „hrubý“ komunismus některých francouzských utopistů, ovšem nikoli z hlediska materialistického a z pozic proletariátu, jako to činil Karel Marx, nýbrž z pozic subjektivně idealistických, které ho pochopitelně vzdalovaly od proletariátu. Zmatenost Hessových představ dokazuje snad nejlépe jeho teze, že ve Francii je představitelem humanismu proletariát, v Německu však duchovní aristokracie,³³⁶) a je proto přirozené, že ho „praví socialisté“ počítali mezi své nejlepší propagátory. Ale Hess, i když jim byl nesporně velice blízký, na druhé straně svoje abstraktně humanistické ideje stále spojoval s úvahami ekonomickými, v nichž dokazoval nutnost odstranit soukromé vlastnictví a nijak nevystupoval proti aktivnímu politickému boji. To ho zase do jisté míry sbližovalo s Marxem a Engelsem, a byla to jeho zásluha, že Marx a Engels mohli v polovině čtyřicátých let, když již v Německu chyběly jakékoli jiné publikační možnosti, uveřejnit několik drobnějších článků v listech „pravých socialistů“.³³⁷) A Marx tehdy snad také doufal, že alespoň některé z vedoucích „pravých socialistů“ přesvědčí o nesprávnosti jejich cesty.

Názory „pravých socialistů“ se stávaly stále zmatenější a stále jedno-

značněji kontrarevoluční. Myšlenka třídního smíru, oděná do frází o všelidském bratrství, začala u nich stále více převažovat; nikoli boj proti kapitalismu a jeho hospodářskému základu, soukromému vlastnictví výrobních prostředků, nýbrž boj proti egoismu začal se vyzvedávat jako vůdčí devíza „socialismu“. Budoucí říše lásky měla být uskutečněna výchovou a organizováním „svobodné práce“; tyto představy pak posilovaly přímé odmítání jakékoli politické aktivity jako neplodné, a tedy zbytečné, ba škodlivé. Byl to i vzhledem k utopickým teoriím francouzským a anglickým rozhodný krok zpět; z Francouzů, na které se jinak hojně odvolával, vybral si „pravý socialismus“ pouze jejich negativní, utopickou stránku, a jejich pozitivní stránku, jejich kritiku hospodářského a společenského vykořisťovatelského zřízení, nechal úplně stranou.

Teorie „pravých socialistů“ začínaly svým netřídním, nadtřídním stanoviskem vyvíjet neblahý vliv, protože rozkládaly snahy živelně revolučně naladěných intelektuálů o *vědecký* výklad soudobé společnosti a hrozily proniknout i do řad dělnické třídy, která se ve stále vzrůstající míře politicky uvědomovala a organizačně sjednocovala. A právě tehdy, kdy tolik záleželo na tom, aby se německé dělnické hnutí zformovalo správně, aby začalo poznávat sebe sama i svoje úkoly *třídně*, nahrazoval „pravý socialismus“ třídní bojovnost, svrchovaně nutnou pro toto hnutí, sentimentálními frázemi, subjektivním idealismem a odvratem od praktického politického boje. A tak mohl tento „pravý socialismus“ snadno zpomalit růst masového, bojového a třídně uvědomělého dělnického hnutí i dezorientovat mnohé poctivé dělníky, podobně jako to již tehdy dělal tu a tam — zvláště ve Francii — objevující se „křesťanský socialismus“. (Weitlingovské hnutí, i když mělo obdobné chyby, mělo přece jen zcela jiný třídní charakter; ale ani proti němu, když se jeho chyby zveličovaly, neváhal Marx, uznáváje jeho zásluhy v minulosti, energicky vystoupit.)

Marx bystře postřehl, že by pronikání maloburžoazních představ o „socialismu“ mohlo vážně poškodit věc proletářské revoluce, a proto proti nim zahájil ostrý a promyšlený boj, jemuž je věnována značná část „Německé ideologie“ a který vedl i všemi dalšími, tehdy mu přístupnými prostředky: osobní korespondencí i přímým osobním stykem, přesvědčováním a radou. A jeho boj, jistě proto, že byl zásadový, ideově nesmiřitelný a tím přesvědčivý, přinášel kladné výsledky: s Marxem a jeho idejemi šla nejlepší, nejuvědomělejší a právě proletářská část těch, kteří se dříve tak či onak seskupovali ve jméno „filosofického komunismu“ nebo weitlingovského hnutí: Joseph Weydemeyer, Wilhelm Wolff, Karl Schapper, Josef Moll, Heinrich Bauer, Ernst Dronke, Hermann Ewerbeck, básník Ferdinand Freiligrath a jiní. A dokonce i Moses Hess zůstával v některých praktických politických otázkách věrný Marxovi, i když s jeho kri-

tikou „pravého socialismu“ nesouhlasil.³³⁸) Přitom však Hess nikdy nedovedl překonat svoje maloměštáctví a nikdy nevybředl ze svých konfúzí. Zůstal v podstatě abstraktním humanistou, jenž spásu světa viděl spíše v etické činnosti „duchovních vůdců lidstva“ než v praktickém politickém boji utlačovaných mas, a byl proto, ačkoli zaujímal mezi „pravými socialisty“ svou – i když jen občasnou – podporou politických názorů Marxových zvláštní postavení, vždy jen Marxovým souputníkem, na jehož spolehlivost se Marx a dělnická třída nikdy nemohli plně spolehnout.

Je proto zcela pochopitelné, že Marx ve svých polemikách se Stirnerem a „pravými socialisty“ kritizuje opět a opět i Feuerbacha, přičemž nepřekvapuje, že v „Německé ideologii“, jejíž oddíl právě o Feuerbachovi zůstal nedokončen, činí tak jen příležitostně. Kritizuje zde hlavně Feuerbachův historický idealismus, jehož zdroj spatřuje v jeho omezeném a metafyzickém pojetí světa. Zdůrazňuje znovu, že Feuerbach zná jen abstraktní přírodu a nechápe, že taková příroda dnes již nikde neexistuje, poněvadž prakticky všude na zeměkouli máme jen přírodu změněnou lidskou pracovní činností. A stejně tak nikde nemáme abstraktního člověka, protože všichni lidé žijí v určitých společenských podmínkách, které z nich udělaly to, čím jsou, a které proto, že jsou ve svém historickém vývoji velmi různé, vytvářejí a vytvářejí lidi velmi se různící od lidí jiných dějinných epoch. Feuerbachův veliký filosofický přínos byl v tom, že také člověka chápal jako „smyslový předmět“; ale protože ho neviděl jako žijícího v určitých společenských vztazích a v nich také vyrábějícího materiální potřeby pro život společnosti, nedovedl pochopit lidský smyslový svět jako výsledek praktické předmětné činnosti všech žijících lidí a nepoznal proto význam lidské smyslové činnosti. Proto také nepodal žádnou kritiku skutečných životních podmínek a nápravu společenských zlořádů kladl do poznání rodových vlastností člověka, domnívaje se, že jejich poznáním bude uvolněna cesta k jejich realizaci. Nezná jiné vztahy člověka k člověku než vztahy rozumové a citové, a proto si lidské vztahy zužuje jen na lásku a přátelství. Stává se tedy idealistou tam, kde by měl jako materialista pochopit nutnost přeměny výrobních vztahů a celého společenského zřízení a poznat i společenské síly, které tuto přeměnu provedou. Feuerbachovi je však zcela cizí úkol revolučního převratu lidské společnosti; pokud je materialista, nezná vůbec žádné dějiny, a pokud začne uvažovat o dějinném procesu, chápe ho jako proces duchovní, a není tedy materialistou. Marx využívá jeho příkladu k tomu, aby ukázal, že na základě metafyzického, nazíravého materialismu není možné opravdu vědecké, metodicky plodné pojetí dějin.³³⁹)

Z přípravných prací k „Německé ideologii“, která nenašla nakladatele, a byla proto přenechána „hlodavé kritice myši“³⁴⁰) a speciálně k jejimu

již nenapsanému oddílu o Feuerbachově filosofii zachovalo se nám 11 Marxových poznámek, které byly napsány pravděpodobně v březnu 1845 a později vydány jako „Teze o Feuerbachovi“.³⁴¹⁾ Zde se Marx zcela soustřeďuje na kritiku filosofických názorů Feuerbachových, na ty jejich stránky, které považuje za nedostačující nebo s nimiž naprosto nemůže souhlasit. Marx tady Feuerbachovi ostře vytýká, že se omezuje na pouhé *nazírání* smyslového světa, což je ovšem nedostatek, který charakterizuje veškerý dřívější materialismus. Chybí mu energický princip, chápe člověka jen jako smyslový předmět, nikoli jako lidskou smyslovou činnost, nevidí člověka *jednajícího*, a proto není schopen podat pravdivý výklad společenských jevů. To vedlo k tomu, že *činná* stránka lidské bytosti, materialismem opominutá, byla rozvinuta idealismem, ovšem v nesprávné, zkreslené podobě, protože pro idealismus existuje jen činnost duchovna, nikoli skutečná smyslová činnost, nikoli lidská společenská praxe. Zdůrazňování činné stránky poznání, i když v idealistickém zkreslení, vedlo k tomu, že byla rozpracována dialektická metoda, neboť aktivní vztah subjektu k svému předmětu objektivně předpokládá proces dialektického vývoje a uskutečňuje se v tomto procesu. A že dialektická metoda byla v idealistickém systému v lecčems zkomolena, nemění nic na tom, že byla v principu vypracována a že dokonce v mnohých svých částech – zvláště v Hegelově soustavě, v důsledku Hegelova neobyčejně důkladného encyklopedického vzdělání – dovedla dát i při spekulativním líčení myšlenku v jádře správně vystihující i objektivní logiku věcí samých. Poznání se děje objektivně dialekticky, přechod od nevědění k vědění, od neúplného vědění k vědění plnějšimu je přechod dialektický, a vyvolává proto i subjektivní dialektiku jako svůj odraz. Proto je také poznání „činné stránky“ nemožné bez dialektiky a není náhodou, že tato stránka byla v předmarxovských filosofiiích nejlépe propracována Hegelem, který byl právě – v mezích a se všemi chybami svého idealismu – nejdůslednějším dialektikem.

Když tedy Feuerbach odmítl *celého* Hegela, s jeho idealismem i racionální momenty jeho dialektiky, učinil hrubou chybu. Šlo o to, postavit dialektiku na solidní základ, přenést ji z říše myšlenek do říše skutečnosti; ale právě to Feuerbach nedokázal. A Marx zde shrnuje v lapidárních zkratkách všechny svoje kritické výhrady k Feuerbachově filosofii, jak se o nich v podstatě již zmiňoval ve svých dřívějších pracích, resp. zmiňuje v „Německé ideologii“, a podává v kostce hlavní rysy nového, dialekticko-materialistického světového názoru.

K novým poznatkům, o nichž předtím nehovořil a které tvoří nedílnou část dialektického a historického materialismu, patří načrtnutí praxe jako kritéria pravdivosti poznání ve druhé tezi.³⁴²⁾ Že se poznání uskutečňuje

ve vzájemném vztahu člověka a přírody, to věděl již předmarxovský materialismus; ale otázka, kde je a v čem spočívá skutečná, objektivní záruka pravdivosti našich poznatků, nebyla buď vůbec řešena, nebo byla řešena jen velmi neuspokojivě. Marx poukázal na to, že se člověk včetně svého myšlení prostě jen nenachází v přírodě jako její součást, nýbrž že v této přírodě *jedná* a tím tuto přírodu a následkem toho i sebe přetváří, *mění*. Působení člověka na přírodu a společnost se tedy jeví nejen jako hlavní činitel v rozvoji lidských poznávacích schopností i sumy lidského vědění, nýbrž je zároveň i nejdůkladnější a konečnou prověrkou toho, zda naše poznatky, na jejichž základě prakticky jednáme, odpovídají objektivní skutečnosti či nikoli. Proto také Marx výslovně uznává „předmětnou pravdivost“, tj. objektivní pravdu, myšlenku, jejíž obsah nezávisí na člověku. Uznání objektivní pravdy je ovšem nerozlučně spojeno s uznáním objektivní reálnosti věcí, světa, tj. s materialismem. Proto je také otázka po skutečnosti, „pozemskosti“ našeho myšlení řešitelná jedině praxí; každé jiné položení otázky je scholastika, která od pravdivého poznání jenom odvádí.

V praxi, a to v praxi společenské a revoluční vidí Marx nejenom základ poznání a prubířský kámen jeho pravdivosti, ale i cíl, jemuž má poznání sloužit. Nepoznáváme přece svět výlučně proto, abychom ukojili svou zvědavost či zvidavost, nýbrž především proto, abychom jej podřídili svým společenským potřebám, abychom jej přinutit sloužit nám a umožňovat nám život stále plnější, krásnější a tím snad i myslitelně nejšťastnější. Poznáváme jej proto, abychom jej na základě vědeckého poznání vycházejícího z praktických potřeb a ověřeného praxí měnili ve svět stále dokonaleji odpovídající našim praktickým, *lidským* společenským potřebám. „Filosofové svět jen různě *vykládali*, jde však o to jej *změnit*“.³⁴³)

Marx je ve svých „Tezích o Feuerbachovi“ již uvědomělým materialistou, který však na rozdíl od Feuerbacha vidí ústrojnou a objektivní jednotu důsledného, tj. i lidskou společnost zachvacujícího materialismu s dialektickou metodou (která sama je zase jenom odrazem objektivní dialektiky ve věcech) a který proto dějinný vývoj lidstva nechápe jako dějiny abstraktního člověka, nýbrž jako dějiny člověka vzniklého historicky, jednajícího prakticky na podkladě svých výrobních poměrů a tím i měnícího svůj společenský život. Mezi Marxem a Feuerbachem již zeje obrovská propast — propast kvalitativního rozdílu mezi materialismem metafyzickým a dialektickým, jež Marx nyní již v celém jeho rozsahu i důsledcích poznal.

To ovšem neznamená, že by Marx a Engels byli nad Feuerbachem zlomili hůl. Feuerbach byl stále člověkem pokrokovým, a měřeno na běžné německé filosofické produkci té doby a na úpadkovém subjektivismu

mladohegelovců, byl i v oblasti filosofie relativně tím nejlepším, čeho v Německu bylo dosaženo. Také politicky stál – i když více svým nezaťajovaným přesvědčením než svými skutky – na straně pracujících mas, na nejkrajnější levici. Proto se Marx a Engels stále snažili udržovat s ním kontakt a doufali, že se jim podaří získat ho pro materialismus skutečně vědecký i pro aktivní politickou činnost. Z nedávno zveřejněného Marxova dopisu Feuerbachovi z 11. srpna 1844 vyplývá, že mu Marx zaslal svůj „Úvod ke kritice Hegelovy filosofie práva“ a při té příležitosti ho ujistil svou neobyčejnou úctou i láskou. Zároveň mu vyjádřil svůj obdiv nad jeho „Filosofií budoucnosti“ i „Podstatou víry“, o nichž – nesporně značně přehnaně – prohlásil, že daly socialismu filosofický základ: „Jednota lidí s lidmi, zakládající se na reálném rozdílu mezi lidmi, pojem lidského rodu stržený z nebes abstrakce na skutečnou zem – co je to jiného než pojem společnosti!“³⁴⁴) Dále Marx informoval Feuerbacha o chystaných překladech jeho „Podstaty křesťanství“ do franštiny a angličtiny, charakterizoval soudobý fourierismus a podal sarkastickou kritiku Bruna Bauera; z celého tónu dopisu vyplývá, že se snažil – v době, kdy se původní mladohegelovské hnutí již zcela rozložilo a kdy se rozešel i s Rugem – získat Feuerbacha pro užší a aktivní spolupráci v přesvědčení, že stanovisko Feuerbachovo je v jádře komunistické.

Feuerbachova odpověď, byla-li vůbec napsána, bohužel se nezachovala, resp. nebyla dosud nalezena.

S obdobnou výzvou ke společné práci na poli komunistické teorie se pravděpodobně krátce nato obrátil na Feuerbacha i Engels, ale jak vysvítá z jeho dopisu Marxovi z 22. února 1845, Feuerbach mu odpověděl, že musí nejprve důkladně zničit náboženské svinstvo, než se bude moci seriózně zabývat komunismem. Ztěžuje mu to ostatně také jeho venkovská odloučenost od politických středisek; jinak však je beztoho komunistou a jde mu jenom o způsob jeho uskutečnění.³⁴⁵) Tato pro Feuerbacha velmi příznačná odpověď byla potvrzena jeho statí „Podstata náboženství“³⁴⁶) z r. 1845, v níž je tato podstata ateisticky určena jako pocit závislosti člověka na přírodě, s konečným cílem ukázat „božství“ člověka.³⁴⁷)

Feuerbachova stať vyvolala řadu sarkastických připomínek Engelsových v jeho dopisu Marxovi z října 1846; líčí ji v zásadě jako snůšku trivialit, jako „polidštěný“, to znamená do poklidné, měšťácká srdce dojímající němčiny přeložený materialismus „vulgaris“, jako opakování starých tezí, dokazujících, že se Feuerbach již vyčerpal; k filosofickým názorům Feuerbachovým nepřináší stať již nic nového.³⁴⁸)

Odsuzující posudek Engelsův je pochopitelný, uvážíme-li, že v této době již spolu s Marxem pracoval na „Německé ideologii“; proto metafyzické stanovisko Feuerbachovo, jenž sice chápal závislost člověka na přírodě,

ale nedovedl pochopit jeho závislost na společnosti, nemohlo nevzbudit Engelsův – a jistě i Marxův – odpor. Od této doby se již o spolupráci s Feuerbachem nepokusili a kapitola jejich zájmu o něho se uzavírá; k Feuerbachovi „se již nikdy nevrátili“,³⁴⁹) nikdy však nepopírali, že Feuerbach svého času sehrál významnou úlohu v překonávání takřka neomezené vlády hegelovského idealismu v německém filosofickém myšlení, že si získal veliké zásluhy v boji proti teologické nadvládě ve všech oblastech myšlení i života a v probíjování materialistického pojetí světa, a zvláště vyzvedávají, že Feuerbach svoje materialistické názory dovedl hlásat v době, kdy materialismus byl proskřibován a kdy jeho teoretičtí reprezentanti byli vystavováni pronásledování, opovrhování a umlčování. A Marx a Engels nikdy také nezastírali svoji vděčnost za to, čím i jim osobně přispěl v jejich vlastním růstu.