

Riedel, Gustav

**Feuerbachův filosofický vývoj až do vydání jeho "Podstaty křesťanství"**

In: Riedel, Gustav. *Ludvík Feuerbach a mladý Marx*. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962, pp. 15-35

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119240>

Access Date: 01. 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.

## FEUERBACHŮV FILOSOFICKÝ VÝVOJ AŽ DO VYDÁNÍ JEHO „PODSTATY KŘESŤANSTVÍ“

**F**euerbach začal jak známo jako teolog, a to jako zanícený teolog. Jeho první učitel filosofie, heidelbergský konzervativní hegelovec a čelný představitel tehdejší spekulativní teologie Karl Daub ho v jeho náboženském citu jen utvrzoval a pozdější berlínské přednášky a kostelní kázání významných teologů Neandera a Schleiermachera jeho rozpoložení jen ještě stupňovaly. Přesto však stačilo několik přednášek Hegelových, aby nesmírně senzitivní Feuerbach byl jeho filosofií zcela uchvácen a odvrácen od teologie. Jeho nadšení pro Hegela bylo takřka bezmezné. V dopise svému otci z 22. března 1825 nazývá Hegela svým druhým otcem a sděluje svůj úmysl opustit studium teologie.<sup>15)</sup> V pozůstalosti se pak našel blíže nedatovaný Feuerbachův rukopis, v němž — ze značného již časového odstupu — znovu vroucími slovy vzpomíná, čím mu byl Hegel v jeho prvních krocích na poli teoretického myšlení.<sup>16)</sup>

Feuerbach se tedy stává hegelovcem, a značně nekritickým hegelovcem. Toto období trvá několik let; v disertaci „De ratione una, universali, infinita“ z r. 1828 je Feuerbach ještě zcela poplatný Hegelovu absolutnímu idealismu. Nadosobní rozum, existující jen identicky se sebou samým, jeví se mu jako univerzální princip myšlení, řídící a osvětlující všechna skutečná, individuální myšlení. Na tomto základě zkoumá vztah rozumu k člověku, všeobecného k jednotlivému, myšlení k individuu. Myšlení je činnost obecného, a sice obecného, které je činné jako obecné, obecného, které je si vědomo své obecnosti. Myslím-li, nejsem tedy již jednotlivec, nýbrž jsem obecnou bytostí; nejsem „tento“, nejsem „onen“, nejsem odlišný od ostatních myslících, nýbrž jsem jedno s nimi. Je pouze jeden rozum, a proto není člověk v aktu myšlení jen konkrétním jednotlivým člověkem, nýbrž stává se a je abstraktním člověkem vůbec.

Záhy po dokončení disertace odchází Feuerbach do Erlangenu, kde se vedle svých universitních přednášek z dějin filosofie zabývá horlivě studiem přírodních věd, zejména anatomie, fyziologie a botaniky. A tato jeho přírodovědná studia nezůstávají bez následků: Feuerbach si stále častěji klade otázky: Jaký je poměr myšlení k přírodě? Jaký je poměr logiky k bytí?

Prozatímní, velmi ještě nehotová odpověď na tyto otázky vyúsťuje v naprosté přitakání tomuto světu, formulované ovšem nikoli ve sféře filosofické, nýbrž prozatím – a to je příznačné pro nehotovost této odpovědi, pro Feuerbachovo hledání – ve sféře teologické. R. 1830 vydává svoje „Myšlenky o smrti a nesmrtelnosti“. Požaduje v nich, aby byla odstraněna propast, kterou náboženství vytvořilo a stále vytváří mezi „tímto“ a „oním“ světem. Člověk touží po nesmrtelnosti, chce žít i po své smrti; tato tužba však předpokládá život v jiných podmínkách, než jaké jsou tady na Zemi; tento předpoklad je ovšem vyloučen, neboť člověk může žít jen v pozemských podmínkách a pozemskými podmínkami. Přestávají-li působit, je to i jeho konec. Člověk nemůže existovat mimo čas a prostor, je na ně vázán. Prostor a čas existují však jen v takových oblastech, které nemají nic společného s věčností, a nelze je libovolně přemísťovat; a proto žádná časově podmíněná bytost nemůže mít život věčný. Obdobně nemožná je i představa o věčné blaženosti. Každý cit je pomíjivý a uvědomujeme si jej jedině kontrastem: libost poznáváme jako libost jen proto, že známe také nelibost, a rovněž každý jiný cit je citem pouze tím, že zaniká. Všechny představy o posmrtném životě jsou tudíž fantastické. Neexistuje žádný život záhrobní, existuje jen smrtelný život tady na této Zemi, a jedině v tomto životě a skrze tento život si jedinec může dobýt nesmrtelnosti. Bude-li jej žít plodně a bude-li užitečný jiným, zanechá-li po sobě kus pořádného díla, zůstane v něm žít i po svém fyzickém zániku. „Buď *něčím* a budeš nesmrtelným“.<sup>17</sup>) (Srovnej Münzovo hodnocení Feuerbacha, 11.) Lidstvo se proto musí osvobodit od jalové a nepravdivé víry v individuální pokračování života po smrti a plně se věnovat současnému pozemskému životu a všem jeho bojům. Každé nové náboženství, které by jako cíl kladlo jiný svět místo světa tohoto, bude vždy stejně nepravdivé, jako je dnešní křesťanství, a proto je třeba bez lítosti a kompromisů skoncovat s každou a jakoukoli teologií.

Spisek měl pro Feuerbacha nepřijemné osobní následky: církevní i politické zpátečnictví bylo ještě tak mocné, že mohlo snadno prosadit Feuerbachovo odvolání z katedry a zabránit mu v dalším pokračování na dráze vysokoškolského učitele.

Feuerbach, i když v této době kladl již takový důraz na tento pozemský svět a na lidskou aktivitu v něm, byl stále ještě věrným, i když ne zcela ortodoxním hegelovcem. Uznával sice nezvratně existenci přírody, ale stejně tak uznával i existenci všeobšlé a vševládoucí idey, která svým samovývojem přírodu zplodila a která je tedy prvotní. A samozřejmě chápal tuto ideu jako něco živého, co se nachází v neustálém vývoji a co právě tímto svým vývojem dospívá k vlastnímu sebeuvědomění; v lidském duchu se pak rovněž projevuje jeho stále hlubším sebeuvědomová-

ním, stálým zdokonalováním se rozumu, a tedy přibližováním se k poznání této absolutní idey.

Zcela v duchu této koncepce vztahuje Feuerbach myšlenku vývoje i na filosofii, a to důsledně i na filosofii Hegelovu. Již v dobách práce na svých „Myšlenkách o smrti a nesmrtelnosti“ píše přímo Hegelovi, že v křesťanství nemůže spatřovat žádné „absolutní náboženství“; právě z jeho, Hegelova panlogistického idealismu mu vyplývá, že dosavadní názory o času, smrti, „onom světě“, individuu i bohu atd. třeba zničit jakožto odporující rozumu.<sup>18)</sup> To sice ještě není žádný odklon od Hegelovy filosofie, ale přece jenom je to stanovisko dosti odchylné; Hegel se jak známo stále snažil smířit rozum nejen s křesťanským náboženstvím jako takovým, ale i s křesťanskými dogmaty.

Obecně hegelovské stanovisko přivedlo ovšem Feuerbacha do dosti úzkého styku s ostatními hegelovci, kteří tehdy, počátkem třicátých let a ještě před vystoupením Straussovým, tvořili poměrně dosti kompaktní školu, vystupující — s výjimkou ortodoxních teologů — aspoň navenek celkem jednotně. Feuerbach měl kontakt zvláště s berlínskou „Societät für wissenschaftliche Kritik“, v jejímž čele stáli prof. Leopold von Henning, soukromý docent Heinrich Gustav Hotho a Karl Rosenkranz. Dopisem z 8. 5. 1834 vyzval prof. von Henning Feuerbacha na základě jeho erlangenských přednášek z dějin filosofie ke spolupráci v časopise této Společnosti, v berlínských „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“, a Feuerbach se skutečně stal jejich přispěvatelem, a to nikoli bezvýznamným. Vystoupil zde r. 1835 s ostrou kritikou právní a státní filosofie Fr. Jul. Stahla,<sup>19)</sup> který se snažil odvozovat společenské instituce přímo z křesťanských dogmat a patřil k hlavním představitelům protestantské větve v reakčním německém romantismu. Těšil se významné ochraně Schellingově a Feuerbachova recenze jeho práce byla snad jednou z rozhodujících příčin, které zmařily Feuerbachovu snahu o habilitaci v Berlíně.

Ostrou polemiku vedl tehdy Feuerbach s Bachmannem, konzervativním profesorem morálky a politiky v Jeně. Carl Friedrich Bachmann napsal již r. 1833 spis o Hegelovi, v němž jeho filosofii zcela odsoudil.<sup>20)</sup> Na tento výpad reagoval z hegelovské strany velmi pohotově a energicky Karl Rosenkranz a také Feuerbach publikoval příkrou a odmítavou recenzi.<sup>21)</sup> Bachmann uveřejnil proti Rosenkranzovi celou brožuru, v níž značně nevybíravě napadá i Feuerbacha, a Feuerbach mu neprodleně odpověděl obsírnou „Kritikou „Antihegela“. Pro nás je zajímavé, že Feuerbach tady vyvrací Bachmannovy důkazy o závislosti (individuálního lidského) ducha na hmotě, neboť „... na hmotě může záviset jen to, co je samo hmotné povahy, ale ne to, co je toto genere od ní odlišné, a proto pouze samo sebou určováno, tj. na sobě samém závislé.“<sup>22)</sup> Feuerbach tady

stále pevně stojí na Hegelově straně a plně sdílí jeho objektivní idealismus; dalším typickým dokladem je jeho recenze Hegelových „Dějin filosofie“.<sup>23)</sup>

Stejná hlediska pak charakterizují jeho práce z dějin filosofie, které následovaly rychle po sobě v druhé polovině třicátých let. Všechny tyto historicko-filosofické spisy jsou psány v souhlasu s Hegelovým učením o svobodně se rozvíjejícím absolutním duchu a jednotlivé filosofické systémy jsou vysvětlovány jako manifestace mimolidského rozumu, jak se uskutečňují v historickém sledu vynikajících myslitelů. Skutečné hnací síly lidského myšlení i pokroku zůstávají tedy Feuerbachovi zcela skryty; nehledá nikde za manifestujícími se myšlenkami jejich reálné společenskohistorické pozadí ani je nevidí; nevyvozuje ještě myšlení z bytí, ale bytí z myšlení. Je proto pochopitelné, že často dospívá ke zcela mylným závěrům a že jeho hodnocení vždy neobstojí; ale tyto otázky nás tady nezajímají. Budeme zde sledovat jen to, zdali a jak se v těchto Feuerbachových „Dějínách“ projevuje překonávání Hegelovy filosofie nebo zda se zde již neobjevují zárodky jeho příštího materialismu.

A vskutku vidíme, že se již v jeho „Dějínách“ novější filosofie od Bacona Verulamského po Benedikta Spinozu<sup>24)</sup> poněnáhu připravuje kritika náboženství, zatím ovšem laděná zcela hegelovsky. Hned v předmluvě čteme pozoruhodně provedený rozdíl mezi katolicismem a protestantismem: je-li základem katolicismu víra v autoritu, je základem protestantismu *smýšlení*, tj. vnitřní činitel lidský, který člověka osvobodil od područí církve a zaměřil jeho pozornost znovu na člověka, na jeho rozumné, reálné potřeby. To sblížuje protestantismus s filosofií, neboť pochod jednou takto započatý musí být doveden až ke svým základním, nadhistorickým prvkům, tj. k rozumovým schopnostem člověka a k jejich zdrojům až konečně k rozumu, vědoucímu sebe sama jako původ jak veškeré filosofie, tak i veškerého náboženství.<sup>25)</sup>

Světový duch dospívá počátkem nové doby do vyššího vývojového stadia: myšlení se osvobozuje od středověkého dogmatismu a nevychází se již z napsaného slova, nýbrž ze zkoumání přírody. Tento nový princip není ovšem nic jiného než myslící duch, který v procesu svého vývoje dosáhl větší samostatnosti a svobodnějšího sebeuplatnění. Projevuje se ve všech oblastech lidské činnosti, v přírodovědě, začínající se velkolepě rozmáhat, především ale ve filosofii, v náboženství, v umění a v životě politickém; je to tak zcela ústrojně, neboť všechny tyto oblasti i různé jejich úseky jsou jen různými projevy světového ducha, stejně tak jako jednotliví myslitelé jsou jen jeho individuálními realizacemi. Lidský duch začal upouštět od metafyzických spekulací a opíral se stále více a jednoznačněji o studium přírody, o pozorování, o zkušenost. Zkušenost se stávala zá-

kladem a východiskem veškerých úvah; ale zkušenost sama (pokud se jedná o vědeckou zkušenost, nikoli o prosté zkušenostní zážitky každodenního života) je stanovisko, předpokládající jako svůj základ určitý duchovní princip. Zkušenost předpokládá především snahu po poznání přírody, a tato tendence zase vychází z vědomí rozporu mezi bytím a jevem, z pochybností, zda věci jsou takové, jak se nám jeví. A tak se nám jako zdroj novodobého myšlení projevuje skepticismus a kriticismus; a skutečně, u kolébky nové filosofie stojí skepse.<sup>26)</sup> Bacon i Descartes začínají skepsí; světový duch prosazuje v jejich osobách takové myšlenky a jen takové myšlenky, k nimž jeho vlastní vývoj dospěl. Žádný filosof nezaujímá svoje stanovisko ani je nemění libovolně; je mu dáno duchem světových dějin a je proto stanoviskem v té či oné době nutným.<sup>27)</sup>

Je z tohoto hlediska zajímavé, které postavy z dějin světové filosofie vzbudily Feuerbachův zájem: zvolil k podrobnějšímu zpracování Bacona, Hobbesa, Gassendiho, Böhma, Descarta, Geulincxe, Malebrancha a Spinozu, a záhy nato věnoval rozsáhlejší monografii Leibnizovi a Pierru Bayleovi.<sup>28)</sup>

U Bacona zdůrazňuje, že přes svůj skepticismus, který stojí jako nevyslovený spodní proud na počátku jeho úvah, považuje poznání světa kolem nás i v nás za možné, ovšem za předpokladu, že užíváme správné metody. Za správnou pak považuje metodu vycházející ze zkušenosti, z objektivního, čistě fyzikálního pozorování, z měření a porovnávání jevů, z experimentu, do něhož by nezasahovaly apriorní teologické, matematické a logické úvahy – ve smyslu metafyzických, scholastických. – Základní tendencí Baconovou je výklad přírody z přírody samé, výklad světa bez znetvořujícího vměšování lidského ducha či lidské povahy. A zde Feuerbach okamžitě postřehuje, že tato Baconova „smyslová fyzikální“ tendence je v přímém odporu k podstatě křesťanství, a ličí ji s nejbližšími sympatiemi a s velkým porozuměním. Ukazuje přitom, že tato Baconova cesta, cesta indukce, vede s nezbytnou nutností k sensualismu, ateismu a materialismu, v Baconově osobním případě ovšem pouze na poli přírodovědy, fyziky. Mimo své přírodovědecké názory a mimo metodologii přírodních věd zůstával Bacon dobrým křesťanem; rozhodující však je, že v nejdůležitější tehdy oblasti, v oblasti přírodovědné teorie, nastolil materialismus a tím nepřímou zavrhl celé náboženství.<sup>29)</sup>

Obdobně charakterizuje Feuerbach i Hobbesův poměr k náboženství; vyslovuje se o něm, že je ateistou jen ve zvláštních otázkách filosofie, tam, kde běží o otázky poznání skutečného, hmotného světa. Jakmile tyto hranice překročí, zůstává teistou, přičemž jeho teismus spíše vyjadřuje formální souhlas s oficiální anglickou církví, než aby dával jeho filosofii celkový ráz.<sup>30)</sup>

Podobný dvojaký postoj k náboženství, církvi a teologii spatřuje Feuerbach i u Descarta a jiných novověkých myslitelů, a je to do značné míry právě tento jejich postoj, co Feuerbacha vede k tomu, aby se jejich filosofií, jejich myšlenkovým vývojem blíže zabýval. Vidí právě v těchto postojích charakteristické zastávky, „uzlové body“ v procesu osvobozování se teoretického ducha.

Pro účely naší studie je zajímavé, že Feuerbach zde označuje Platona a Aristotela za přímé předchůdce křesťanství, a to proto, že konstruovali svět ze slov, kategorií, idejí, a proklamovali tedy prioritu ducha nad přírodou.<sup>31)</sup> Bylo by ovšem nesprávné vidět v tom Feuerbachův vyhraněný materialismus; Feuerbach zde zatím jen ukazuje, že zásadní indukce v přírodovědě vede nutně k materialismu, a jeho odpor k Platonovi a Aristotelovi je jen výrazem nesouhlasu s jejich dualismem světa idejí, resp. čistých forem a světa hmotného jsoucna, a tedy výrazem nesouhlasu objektivního idealisty hegelovského ražení s objektivními idealisty dualistického — a tedy i křesťanského — typu.

Feuerbach je tady stále ještě idealista; jeho kritika Gassendiho atomistiky je zcela hegelovská<sup>32)</sup> a hegelovský je zprvu i výklad Spinozy. V Leibnizovské monografii z r. 1836 poukazuje Feuerbach na to, že Spinoza vytyčil v protikladu k vládnoucímu anthropomorfismu jako základní kategorii vědeckého myšlení vztah předmětu k sobě samému, princip to veškerého skutečného umění a pravé filosofie, a nazývá proto Spinozu spasitelem rozumu v novější době.<sup>33)</sup> Ukazuje ovšem i zde — při zásadním uznávání empirismu jako základního východiska vědy — že zkušenost má za svůj předpoklad myšlení, a že tedy sám vznik empirismu i jeho různé formy u Bacona, Hobbese, Gassendiho, Descarta, Leibnize a Spinozy jsou zase jen projevem ducha, jenž svoji vlastní podstatu stále lépe a lépe poznává.<sup>34)</sup> Proto je také empirismus — a ve Feuerbachově pojetí je to totožné s materialismem — jen průchodním bodem ve vývoji skutečného, opravdového idealismu. „Empirismus a materialismus je v životním běhu myslícího ducha tím, čím je v životním běhu jednotlivcově ono období, kdy se s výšiny svého prvního, ještě pouze subjektivního, na žádné zkušenosti nespočívajícího ideálního názoru vrhne do vln smyslového života. Teprve ten idealismus, který se vrátí z třístě tohoto na zkušenosti bohatého období, je osvědčený, sebejistý idealismus.“<sup>35)</sup>

Je proto pochopitelné, že Feuerbach jednoznačně vystupuje proti *mechanickému* materialismu.<sup>36)</sup>

Uvědomíme-li si toto Feuerbachovo pojetí empirismu, nebudeme se divit tomu, že jeho zájem tolik upoutali myslitelé empirismu tak vzdálení, jako byli Jakub Böhme nebo Malebranche. Pro nás je tady však nejzajímavější skutečnost, že právě v líčení Böhmeova stanoviska nacházíme

ne-li vůbec první, tedy jeden z prvních náběhů k pozdějšímu Feuerbachovskému výkladu náboženství. Feuerbach zde ukazuje, že Böhme neustále dedukuje všechny svoje myšlenky z boha — ale to znamená vlastně ze sebe samého. Podrobný rozbor Böhmovy mystiky, pohybující se neustále v citově exaltované rovině, v jakémisi šerosvitu, kde nic není vysloveno jasně, ale všechno je za jasné vydáváno, vede k závěru, že všechna náboženská mystéria mají svůj základ v psychologii, čili že teologie je vlastně esoterickou psychologií. A z toho potom vyplývá, že každé náboženství je ve svém základu antropologií, a tedy vysvětlitelné jen antropologicky, z člověka, z psychologie lidských představ a lidského citového rozpoložení. Jakub Böhme „je lidská nevědomost, tvářící se jako božská vševědoucnost“.<sup>37)</sup>

Podobná myšlenka, jejíž jádro bylo ovšem až za několik let přesněji formulováno v tezi, že si člověk svoje lidské vlastnosti ať vytoužené či obávané povýšil na nebesa, nadal je tam samostatnou existencí a tak si vytvořil bohy, resp. v dalším vývoji boha, je vyjádřena o málo později ve Feuerbachově „Leibnizovi“ obraznou sice, téměř poetickou formou, ale v zárodku tady již je.<sup>38)</sup>

Ale co je zde zvlášť pozoruhodné: Feuerbach v obou případech, u Böhmeho i Leibnize, ukazuje na zásadní přímo protichůdný rozdíl mezi náboženstvím a vědou. Stanovisko náboženství se totiž jeví jako stanovisko praktické, podle něhož se stvoření světa odehrávalo jako čin nadpřirozené osobnosti, který tato osobnost provést mohla, ale nemusela; je to tedy čin nahodilý. Vědeckému, teoretickému stanovisku se však svět jeví jako něco vnitřně skloubeného, jako celek, v němž všechno spolu souvisí a je tedy *nutné*. A to je právě znakem vědy, že chápe svět jako nutný; myslet znamená vztahovat předmět jen k němu samému, chápat jej v jeho nutnosti. „Formou vědy je věčně nutnost. Negovat nutnost, znamená negovat stanovisko poznání vědy“.<sup>39)</sup>

Je to zde u Feuerbacha ovšem stále nutnost, která je dána objektivním pohybem absolutní ideje, je to stále idealismus, ale idealismus, z něhož jsou vyvozovány ateistické závěry. Úkol filosofie je zde spatřován v tom, aby zkoumala věci v jejich vztazích ke světovému duchu, k inteligenci, k člověku jako myslící, poznávající bytosti — a tím, jak už víme, k bytosti, v níž se projevuje všeobecná povaha myšlení. Úkol teologie spočívá naproti tomu v tom, aby byla „fenomenologií náboženství, tj. historickou sbírkou a pozorováním skutečností a projevů náboženského života a cítění, překladem temných orakulí náboženství do jasných a srozumitelných slov“.<sup>40)</sup>

Snaží-li se teologie prosadit svoje praktické stanovisko — termín „praktický“ je zde ovšem třeba chápat výlučně ve smyslu kantovského rozlišení mezi teoretickým rozumem, rozmyslem a praktickým rozumem — jako



vědecký princip, jako *pravdivý* princip, překračuje svoje meze. Předpokládá přece osobnost, osobního boha, jako prvopočátek a stvořitele světa, a to bytostně odporuje vědeckému principu filosofickému, neboť neosobní činnost myšlení nemůže předpokládat a nezná žádnou osobní bytost jako svůj počátek. Všechny pokusy a vyvozování filosofie z nějaké osobnosti jsou tedy teologií a tím jsou nefilosofické, ba dokonce protifilosofické.<sup>41)</sup> A proto se filosofie nikdy nemůže s teologií smířit a nikdy s ní nemůže tvořit syntézu, nýbrž může k ní mít pouze genetický vztah.<sup>42)</sup>

To všechno je řečeno stále pěkně po hegelovsku; ale co je pro nás tady důležité a co, jak uvidíme v dalším, určuje Feuerbachovo postavení mezi mladohegelovci, je okonost, že tady v podstatě ukazuje, jak je Hegelova filosofie ve svém jádru ateistická, resp. jak z Hegela lze odvodit ateismus, jak Hegel k ateismu vede.

Protiteologické zaměření Feuerbachovo se tedy v období jeho prací z dějin filosofie stále zesiluje. To ovšem znamená, že Feuerbach se již značně od Hegela odpoutává, že začíná myslet samostatněji. Je si toho dosti dobře vědom; v době jen o něco málo pozdější, poč. r. 1838, otevřeně vyznává, že „... Filosofie musí ovšem jíti dále za hegelovskou filosofií. Je to spekulativní pověra věřit na skutečnou inkarnaci filosofie v určitém historickém jevu. Chcete být filosofové a uzavíráte věčně tvořivý život ducha do úzkých časových a prostorových hranic?“<sup>43)</sup> A v již vzpomenutých papírech a pozůstalosti, které sice pocházejí z doby značně pozdější, ale které nám zcela věrohodně líčí jeho smýšlení minulých dob, shodně přiznává, že byl tehdy „... ve svých soudech určován Hegelem ve všeobecném, ale nikoli ve zvláštním.“<sup>44)</sup> Stále je ale hegelovcem a zřejmě se domnívá, že jeho ateistické závěry jsou zcela v duchu Hegelově, že ústrojně vyplývají z Hegelovy filosofie.

Nepřekvapuje proto, že Feuerbach věnoval obsáhlou monografii francouzskému bojovníkovi proti teologii a za náboženskou toleranci Pierru Baylovi. Je mu — mimo jiné — podnětem k tomu, aby znovu rozvinul problematiku vztahu mezi katolicismem a protestantismem. Je-li katolicismus protikladem mezi duchem a tělem, je protestantismus protikladem mezi vírou a rozumem. Vnitřní příčinou reformace byl rozpor katolicismu s přirozenou, tělesnou podstatou člověka; protestantismus tento rozpor sice zrušil, avšak osvobodil člověka jen prakticky (ve smyslu kantovského praktického rozumu), nikoliv teoreticky, neboť neuznal spravedlivé nároky rozumu. Proto ani protestantská teologie nemůže být vědou, neboť i jejím výlučným úkolem je potvrzovat církevní dogmata a snažit se o to, aby skutečná věda byla udržena v jejich otroctví. Vědou se žádná teologie nikdy nemůže stát, neboť představa boha vytváří nepřekročitelnou hranici, za kterou teologie nemůže a nesmí jít.

V Baylovi našel Feuerbach nesmírně mnoho podnětů pro další rozvíjení svého antiteologismu. Začal nyní s přípravnými pracemi pro svoji „Podstatu křesťanství“, s analytickým zkoumáním pramenů, se studii o vývoji náboženských představ v člověku, aby boj proti teologii mohl vést na vědeckém podkladě. Zde nešlo již o boj za buržoazní toleranci, nýbrž o odhalení gnoseologických základů veškeré teologie a spolu s tím i veškeré metafyziky vůbec. Rýsovala se možnost kritikou „racionálního dogmatismu“, jaký tehdy panoval v německé idealistické filosofii, objasnit jeho podstatu i jeho gnoseologické kořeny a tím určit i jeho historický význam a ukázat jeho praktické politické cíle. A to zase ústrojně směřovalo k formulování a vypracování materialistického obrazu světa.

Důsledného provedení tohoto úkolu Feuerbach ovšem tehdy ještě ani zdaleka nebyl schopen. Feuerbachův vývoj nebyl nijak hladký ani přímočarý, jen se obtížně a v mnoha peripetiích osvobozoval od svých idealistických počátků a jen zvolna v něm klíčí materialistické názory.

Jeho stále rostoucí antiteologické zaměření muselo ovšem vést ke sporům s hegelovci kolem „Berlínských ročenek“; a skutečně se již od roku 1835 datují jisté nesrovnalosti Feuerbachovy s jejich vydavatelem, především s prof. von Henningem, a asi dvě léta nato došlo k naprosté roztržce.<sup>45)</sup> Mezitím již konal své dílo „Život Ježíšův“ Davida Friedricha Strausse a hegelovci se stále otevřeněji rozestupovali ve dvě křídla, pravé, orthodoxně hegelovské a ortodoxně církevní, a levé, pokrokové, s výraznými nejen protináboženskými, ale i protifeudálními, liberalistickými až demokratickými tendencemi. Právě v této době zakládají také Arnold Ruge s Echtermayerem, Schallerem a Hinrichsem „Hallské ročenky“<sup>46)</sup> a není to náhoda, že Ruge zve již 14. 10. 1837 Feuerbacha ke spolupráci v tomto listu.<sup>47)</sup>

A skutečně zde Feuerbach nedlouho nato zveřejňuje svoji „Kritiku křesťanské nebo „positivní filosofie“,<sup>48)</sup> v níž dále rozvíjí myšlenky, nastíněné již v „Leibnizovi“ a v „Baylovi“. Pokračuje zde ve svých důkazech, že teologie nemůže být vědou, protože vychází z představy osobnosti jako zdroje a principu světa i myšlení, a zpřesňuje svůj psychologický, antropologický výklad náboženských představ. Zde svoji tvořící se teorii náboženství snad poprvé vyjádřil lapidární zkratkou: „Váš bůh je jenom převrácený člověk... Filosofie náboženství je proto jen tehdy *filosofii*, jestliže si náboženství uvědomuje jako *esoterickou* psychologii a takto o něm pojednává“.<sup>49)</sup> Z toho pak ovšem vyplývá, že každá nábožensky podložená filosofie, „filosofie zjevení“ atp. znamená eo ipso konec filosofie jako vědy.

Feuerbachova kritika náboženství se tedy stává stále důslednější. Na druhé straně se však již tady setkáváme s názory, které budou později

Feuerbachovi bránit v rozvedení jeho antropologického principu ve skutečný materialismus, který by byl schopen vědecky vysvětlit i jevy psychické a společenské. Objevují se zde již zárodky názoru, že základním lidským citem, podstatou lidské bytosti a zdrojem společenského života je cit lásky, který je i zdrojem veškeré morálky, a tedy i opravdového náboženství; čili v dalších důsledcích, že budoucí společnost, spravedlivější a lepší, než je ta dnešní, musí být vybudována na náboženství lásky.<sup>51)</sup>

Článek o kritice křesťanské filosofie je recenzí spisu profesora filosofie dr. Senglera „Ö podstatě a významu spekulativní filosofie a teologie v současné době“ z r. 1837, ale ve skutečnosti je namířen proti tehdy rychle se šířící a vládnoucími kruhy i vším zpátečnickým mocně podporované náboženské filosofii Schellingově. O Schellingovi je sice v této Feuerbachově stati jen jedna letmá zmínka, ale celý její tón ukazuje, že hlavním Feuerbachovým soupeřem nejsou ani Sengler ani Günther či von Baader, jejichž z hlediska dneška a konec konců i tehdejšího vývoje zcela bezvýznamné názory jsou tady rozebírány, nýbrž právě Schellingova filosofie zjevení, a každý to tehdy také tak chápal.

Schelling vzbudil svými tehdejšími, zcela v područí teologie stojícími názory již dříve prudký Feuerbachův odpor a Feuerbach připravoval jeho ostrou kritiku.<sup>52)</sup> I když nebyla potom napsána, bylo v kruzích jeho přátel známo, že se Schellingem zabývá, resp. z celé jeho dosavadní činnosti vyplývalo, že je znamenitě povolán k tomu, aby podal zásadní kritiku Schellingovy filosofie. Ruge mu také pohotově nabídl otištění statě proti Schellingovi,<sup>53)</sup> ale Feuerbach tuto práci neprovedl, resp. nedokončil; není nám známo proč.

Schellinga ovšem tehdy ještě neodmítal pro jeho idealismus, nýbrž výlučně z pozic svého antiteologismu, proto, že Schelling uskutečnil odvrát filosofie od její ideje. Přes silné materialistické tendence byl Feuerbach v té době ještě sám idealista a jen těžce se z idealismu vymaňoval.

Typickým projevem tohoto jeho přechodného období je jeho recenze Dorguthovy „Kritiky idealismu“ z r. 1838.<sup>54)</sup> Dorguthův spis je psán z hlediska dosti primitivního mechanického materialismu a je pravděpodobné, že to byl právě tento mechanický, „fyziologický“ materialismus, co Feuerbacha přímo vyprovokovalo k ostrému odmítnutí takového materialismu a co – proti celkové tendenci jeho tehdejšího vývoje – vyneslo opět do popředí idealistické momenty jeho názorů. Feuerbach zde rozhořčeně odmítá představu, že by myšlení mohlo být materiálním procesem; popírá závislost ducha na těle, neboť to by vedlo k závěru, že není rozdílu mezi duchem a tělem, a tedy k absolutnímu materialismu. Feuerbach zde rozlišuje mezi činností mozkovou a činností myšlení; mozek může pouze zobrazovat, poskytuje nám obrazy, myšlení je však něco docela

jiného, vyššího, specifického, je zcela samostatnou činností, nesmyslovou a nehmotnou, poskytuje nám věci. Smysly nejsou sice pro myšlení bez významu, ale smyslová a mozková činnost je pouze podklad, pouze podmínka pro činnost myšlení, která je sama o sobě nezávislá. Studuji-li Platona, poznávám-li jeho myšlenky, musím číst; nemám-li oči, nemohu jej číst a studovat. Činnost myšlení je tedy pro mne také činností smyslovou; ale vidění písmenek ještě není čtení a čtení neznamená ještě pochopení.

Marně bychom však u Feuerbacha hledali bližší výklad tohoto vztahu mezi tělem a duchem. Omezuje se tedy v podstatě na deklarace, a prohlašuje-li takřka jedním dechem: „*Kde je jen hmota, tam není žádný pojem hmoty . . . Hmota existuje, aby duch mohl být činný jako duch; nevděčí jí za svou existenci, ale dokázat, že existuje, že je duchem, to nemůžeme bez hmoty. Bez těla není ducha; . . . duchové bez těla jsou bezduché fantazie*“<sup>55</sup>) není to samozřejmě žádné vysvětlování problému. A všechny další pokusy končí rovněž ve slepé uličce: „*Myšlení není objektem filosofie, nýbrž jediné filosofie . . . Myšlení je určeno a neurčitelné jen samo sebou, t. zn. je poznatelné jediné z myšlenky a myšlenkou . . . Rozum je mírou, principem sebe sama; je causa sui, je absolutno v člověku. . . Přicházíme prostřednictvím smyslů k rozumu – podněcují k myšlení – ale nedostáváme rozumu od smyslů. Smysly nám kladou otázky, ale řešení, rozum nám nedávají.* Rozum jest a priori, t. zn. a se“<sup>56</sup>)

Nic zde není vyřešeno, všechny problémy zůstávají dále otevřené. Ale dva momenty, pro další vývoj Feuerbachův velmi důležité, tady vystupují:

1. jeho kritika mechanického, „fyziologického“ materialismu není již prováděna typickým hegelovským způsobem. Je zde naopak patrná snaha po objasnění vztahu mezi myšlením a smyslovým názorem. Smyslová činnost, i když chápána jako činnost „nižšího“ druhu a nesamostatná, dere se mocně do popředí. Není to ještě odklon od Hegela, hegelovských prvků je zde ještě velice mnoho, ale celkový ráz práce má s hegelovským postupem již jen málo společného;

2. rýsují se zde zárodky nazíravého charakteru jeho pozdějšího materialismu, jeho odvozování poznání reálného světa výlučně ze smyslů, jeho naprosté nepochopení významu praxe v dějinách společenského poznání i v poznání jednotlivcově, jeho nechápání procesu poznání jakožto společensky podmíněného procesu, jeho atomizace společnosti na jednotlivá individua – čili všechno zárodky jeho základních příštích chyb, které nikdy nepřekonal a které mu zabránily stát se vědeckým, dialektickým materialistou.

A tak se nám ukazuje, že kritika Dorguthova fyziologického materialismu neleží tak zcela mimo tehdejší vývojovou dráhu Feuerbachovu, jak

to zpočátku vypadalo. Zůstává ovšem dokumentem toho, jak těžko a v jakých zákrutech se Feuerbach ke svému materialismu probíjel. Oba zde naznačené momenty se však právě v těchto letech 1837–39 u Feuerbacha objevují i v jiných jeho pracích a jsou typické pro toto jeho zřejmě přechodné období.

Tak v rozsahem nevelké recenzi knížky Karla Bayera o ideji svobody z r. 1838<sup>57)</sup> zaznívají vedle dithyrambů na Hegela již i tóny jeho kritiky; týkají se sice jen podružnějších otázek a zdaleka nezachvacují ani jádro Hegelova systému ani tento systém jako takový, ale jsou to již tóny zásadní kritiky. Feuerbach zde Hegelovi vytýká, že zdůrazňuje stále objektivitu a zanedbává subjektivitu; subjektivita je však příroda, dobro, život. U Hegela nejsou však tyto momenty *činnými*, neúčastní se při formování světa. Feuerbach, který byl více člověk citu než střízlivého systematického myšlení (proto také u něho nacházíme ve stejné době a často i ve stejné stati tolik odporujících si názorů!) zde blíže tyto otázky nerozvádí, ale vyvozuje hned určité závěry: „... spravedlivý je boj proti každému ztrnulému lpění na jeho (tj. Hegelovu — pozn. G. R.) systému. Nezbytná je svoboda, nezbytná filosofie, ale nikoli Hegel, nikoli Fichte, nikoli Kant... Kant, Fichte, Hegel buďtež našimi mistry, našimi učiteli, ale nebuďtež naším rozumem, naší filosofií“.<sup>58)</sup>

Tedy podceňování přírody, podceňování smyslového názoru je to první, co Feuerbach Hegelovi vytýká. A stále větší váha přírody i smyslů při poznávání přírody je právě to, co je typické pro Feuerbacha této doby. Ponenáhlu se odvrací od spekulace, snaží se svoje myšlení uvést v dokonalý soulad s reálnou skutečností, hledá východisko svých teoretických úvah stále uvědoměleji ve smyslovém názoru, ve zkušenosti, a má již pochybnosti o tom, zda rozum a jeho imanentní vývoj mohou být pokládány za prvotní. Začíná znovu intenzívně studovat přírodní vědy; v rukopisné předmluvě k „Leibnizovi“ se vyznává, že vstoupil na půdu přírodovědy a bezprostředního názoru, která již zůstane základnou dalšího jeho myšlení i jeho spisů;<sup>59)</sup> zabývá se fyziologií, anatomií mozku, botanikou, entomologií atd., a není vyloučeno, že to bylo i jeho přesídlení do venkovského ústraní v Bruckbergu v r. 1837, co tento proces jeho myšlenkového zrání značně uspíšilo. Intimní každodenní styk s panenskou takřka přírodou v Bruckbergu nevedl tehdy ještě ke ztrátě kontaktu s kruhem mladohegelovců a s dobovým společenským děním, k jeho „zesedlačení“, nýbrž vedl k posílení jeho sensualistických tendencí, což bylo v dané době kladným a prospěšným momentem v jeho vývoji; „logiku jsem se učil na německé universitě, ale optiku, umění vidět, na německé vesnici“, říkával často a rád, a v soukromém dopise se vyznává: „Filosof musí mít přírodu za svou přítelkyni“.<sup>60)</sup> Počíná veliký zlom ve Feuerbachově vývoji; pod

tlakem přírodovědného materiálu a snad pod ještě větším tlakem společenských skutečností, které jej pudí bojovat proti církevnímu a feudálně absolutistickému útisku, začíná postupně hlásat pravý opak toho, k čemu se kdysi hlásil.

Zahajuje to ne na prvý pohled paradoxně velkolepou obranou Hegela a Hegelových žáků proti insinuacím, jichž se jim dostalo v pamfletu hallského profesora Leo o „hegeliánečcích“. Hegelovci zde byli denuncováni jako ateisté a nepřátelé společnosti a státu a Leova brožura vyvolala skutečně přímou štvanici proti nim. Feuerbach se ve spisku „O filosofii a křesťanství vzhledem k výtce nekřesťanskosti, která je Hegelově filosofii činěna“ (z r. 1839<sup>61</sup>) hrdě hlásí mezi hegelovce a vroucně, slovy nelíčeného obdivu i upřímné lásky zde vyzvedá myslitelskou, historickou i lidskou velikost svého učitele. Spisek je tedy, jak již řečeno, *obranou* Hegela, přesněji snad obranou vědecké filosofie, k níž dílo Hegelovo geneticky vždy bude náležet; o vlastní hegelovské filosofii, vycházející z totožnosti bytí a myšlení a dávající absolutnímu duchu prodělávat systematický rozvoj v důsledku vnitřních rozporů jemu vlastních, není zde však ani zmínky. Zato je zde velice zdůrazňován význam přírodovědy a smyslového názoru pro lidské poznání,<sup>62</sup>) antropologická teorie náboženství je zde dále rozvíjena a v podrobnostech — které zde nemůžeme všechny sledovat — je zde již projevováno mnoho nesouhlasu s Hegelem.

Orthodoxně protestantský historik Leo útočí proti mladohegelovcům především proto, že jsou *revoluční*, že boří náboženství i lidskou společnost; a Feuerbach odpovídá, že výsadou filosofie bylo vždy mladistvé tíhnutí k novému, k tomu, co vzniká, teprve se tvoří a musí být proto i vybojováno. V tomto tíhnutí k novému, v úsilí o nové spočívá skutečná svoboda; „filosofie je však v podstatě svobodný duch, proto je předností svobodných lidí“.<sup>63</sup>)

Celý rozpor zde Feuerbach redukuje na rozdíl mezi filosofii a náboženstvím: základem náboženství jsou cit a fantasie, základem filosofie myšlení a srdce, zdravé, svobodné mužné srdce. Základy jsou tedy zcela odlišné, a proto mezi filosofii a náboženstvím není nic společného, pohybují se v různých rovinách. Filosofie proto nebojuje proti víře jako takové, nýbrž pouze proti teoriím o víře a proti té víře, která prošla rukama učených pánů, a jsouc zbavena bezprostředního svazku s životem prostého lidu, stala se abstraktní a po své *formální* stránce, a *jen* po své formální stránce vědou.<sup>64</sup>) Zde je jasně vidět, jak Feuerbach přes svůj antiteologismus není *rušitelem* náboženství, nýbrž spíše jeho *reformátorem*, jak se od náboženství, neznaje jeho *sociálních* kořenů, nedovede zcela oprostit i jak se domnívá, že citové potřeby lidí, jež nedovede racionálně vysvětlit ze sociálně ekonomických podmínek (v poslední instanci) a jež proto pova-

žuje za konečný zdroj náboženství, možno ukájet kultivováním abstraktních citů lidské lásky atp. Tak tedy, stručněji řečeno, pro široké vrstvy prostého lidu Feuerbach stále nutnost náboženství předpokládá a náboženství požaduje; sice jiné náboženství než církevní, teologické – všech církví, nejen křesťanských! – ale přesto stále náboženství. Tento rys Feuerbachovy filosofie, který se nám zde objevuje velmi markantně, s ním potom jde až do sklonku jeho života; v poslední periodě jeho činnosti dokonce ještě sílí, jsa konec konců projevem jeho maloburžoasního smýšlení, jež přes svoje sympatie k dělnickému revolučnímu hnutí nikdy nedovedl překonat. Hesla o „všeobsahující lásce“ jako základu lidských vztahů jsou a vždy zůstanou hesly maloburžoasie, která, tísněna konkurencí silnějších kapitalistů, brání jimi svoje třídní pozice ve víře, že „špatné stránky“ kapitalismu, tj. zuřivý konkurenční boj, mohou být odstraněny „náboženstvím lásky“, aniž by muselo být odstraněno kapitalistické podnikání.

Proti teologii bojuje ovšem Feuerbach velmi urputně a rozhodně. Od mítá její snahu po poručníkování filosofie: „Filosofie je *samostatná* věda. Jako má svoje vlastní dějiny, tak má i *svoje vlastní zákony*. Jejím nejvyšším zákonem je rozum. Pravdivé je jí to, co může ověřit rozumovými nebo zkušenostními důvody – což je totéž. Nikoli svaté je jí pravdivé, ale jen *pravdivé je jí svaté*. Autorita zde neplatí, teoretická či vědecká oblast musí být *absolutně svobodná*“.<sup>65</sup>)

Tyto myšlenky samy o sobě byly v tehdejší Německu, kde si teologie stále ještě osobovala nadvládu nad filosofií i jinými vědami, i přírodními, už u Strausse a ostatní mladohegelovské publicistiky velmi revoluční. Ale Feuerbach šel ještě dále: neomezil se tady na pouhé teoretizování o náboženství, nýbrž jasně ukázal, že o náboženství se jako o svůj ideologický pilíř opírá absolutistický stát. Proto tento stát tolik podporuje teologii i ostatní náboženské tmářství a proto je tento stát i nepřitelem pokroku.

Touto „obhajobou“ Hegela si Feuerbach nesporně získal veliké zásluhy o další formování front. Dali jsme „obhajobu“ Hegela do uvozovek, chtějice tím vyzvednout, že v těchto polemikách šlo o víc než o Hegela: šlo již v tomto období o to, zda německá klasická filosofie vyústí do jalového, scholastického přemílání „hegelovských“ frází a stane se tak podporou nejčernější reakce, nebo zda se stane pomocníkem při zrodu příští filosofie skutečně vědecké. O *konečném* vítězství rozhodovaly ovšem síly jiné než pouze teoretické, filosofické. Konečné vítězství vědecké, materialistické dialektické filosofii bylo dáno formováním a bojem dělnické třídy (což bylo zase podmíněno rozvojem výrobních sil) a nezáviselo prvořadě na filosofických bojích; ale i jenom přechodný úspěch pravicových

sil, byť jen na omezeném poli filosofickém, mohl být značnou překážkou a brzdou také na jiných úsecích boje pokrokových sil, k nimž tehdy ještě patřilo buržoasně demokratické křídlo buržoasie a především radikálně orientovaná část německé buržoasní mládeže. Nebyly to ovšem rozhodující boje, které byly v oblasti teorie koncem třicátých let vedeny; byly to však již první předzvěsti příštích rozhodujících bojů a šlo o to, aby pro ně byly položeny dobré základy. Feuerbachova historická zásluha spočívá v tom, že je konec konců položil dobře.

Jeho brožurka hájící Hegela nehájila tedy vlastně Hegela, nýbrž směr, který se z Hegela měl vyvinout a který, i když byl od ní ještě značně vzdálen, objektivně směřoval k filosofii vyššího typu, k filosofii kvalitativně odlišné ode všech filosofii předchozích včetně hegelianismu. Proto je tato Feuerbachova obhajoba Hegela zároveň již i ostrou kritikou Hegela. Feuerbach, znaje nepřítel, ukládá si však i jistou rezervu a přes všechnu kritičnost k Hegelovi se tady soustřeďuje spíše na to, co jej s Hegelem stále ještě spojuje. Jeho stanovisko snad nejlépe charakterizuje aforismus z jeho pozůstalosti, který se pravděpodobně týká právě této jeho brožurky: „Co jsem napsal *pro* Hegela, napsal jsem již s tou volností, s níž se píše *o něčem*. A jak často jsme *pro* něco, protože nemůžeme postupovat společně s těmi, kteří jsou *proti* tomu. Když jsem vystoupil jako spisovatel *pro* Hegela, stal se *pro* mne již objektem dějin“.<sup>66</sup>)

Svoji vlastní kritiku Hegela zaměřuje v tomto období hlavně na zdůrazňování významu přírodních věd a zkušenosti vůbec — to je, můžeme říci, *nepřímá* kritika pro Hegela — a potom na Hegelovu filosofii náboženství, kterou zásadně odmítá. V kratičké stati „O filosofii a křesťanství“<sup>67</sup>) jež opakuje mnohé z toho, co bylo již řečeno v polemice s prof. Leo, ale jež si již zřejmě neklade onu rezervu, o níž jsme se zmínili, sděluje Feuerbach myšlenky diametrálně odlišné od Hegelových. Zatímco Hegel učí, že náboženství i filosofie mají za svůj objektivní obsah světo-ovou ideu, již náboženství vyjadřuje formou představy, filosofie formou pojmu (a umění formou smyslovosti), a po obsahové stránce tedy není mezi nimi rozdíl, vidí Feuerbach v představách, fantasiích a citech samu konstituující podstatu náboženství, nejen jeho formu, ale i jeho výlučný obsah. Absolutno není tedy — na rozdíl od filosofie — předmětem a obsahem náboženství; náboženství pouze uspokojuje určité citové potřeby člověka, a fantasmie jim dává příslušné představy. Fantasmie a city jsou však záležitostmi subjektivní intelektuální činnosti, vyjadřují ve vztazích mezi předměty jen vztah člověka k sobě samému; filosofie naproti tomu je zaměřena výlučně k objektu, podává věci takové, jaké jsou, je zcela neegoistická a nepředpojatá. Filosofie a náboženství nemají tedy ani společný obsah ani společné zájmy.



Nesouhlas s Hegelovou filosofií náboženství se záhy přenesl na celý jeho filosofický systém. Feuerbach, který dříve zaměřil svůj boj jen proti teologii, zaměřuje jej nyní na idealistickou filosofii vůbec a postupem doby idealismus a teologii vůbec ztotožnil. Svého prvního výrazu dostává tato vývojová etapa Feuerbachova myšlení v důležitém stati „Ke kritice Hegelovy filosofie“, otištěné původně v „Hallských ročenkách“.<sup>68)</sup>

Feuerbach zde energicky vystupuje proti světu abstraktních pojmů, který by měl sám ze sebe vydávat reálný svět hmotných věcí, a vyzvedává skutečnosti. Hegel se jak známo domníval, že v jeho filosofii dospěla světová idea ke svému sebeuvědomění, k sobě samé; z toho pak důsledně vyplývá – i když to Hegel sám nikde výslovně netvrdí –, že tato idea se svým vývojovým procesem je nejvyšší, poslední pravdou, a filosofický systém, který tento pohyb idey sleduje, nejdokonalejší filosofií, vyvrcholením všeho filosofického vývoje vůbec. Feuerbach proti tomu namítá, že by to znamenalo konec veškeré filosofie, neboť Hegelova filosofie by potom byla odhalením poslední, konečné, absolutní pravdy, a tím by byl znemožněn každý další filosofický rozvoj. Hegelova filosofie by se tak vymykala základnímu zákonu Hegelovy filosofie samé, zákonu, podle něhož vše existuje jen v neustálém procesu vznikání a zanikání, zákonu, podle něhož *nic není, nýbrž všechno se děje*. Byla by mimo prostor a čas, ale tím by se znovu dostala do rozporu sama se sebou, do rozporu s tím, co sama o sobě vypovídá. Zastavení dalšího vývoje rozumu by totiž nutně předpokládalo také zastavení časového toku, neboť i kdyby čas pokračoval dále, ztratila by tato filosofie nezbytně svůj deklarovaný predikát absolutnosti.<sup>69)</sup> Ve skutečnosti je však sama Hegelova filosofie výsledkem rozvoje myšlení v čase, vyplývá z dřívějších, resp. soudobých německých filosofických systémů a navazuje na ně, nejsou na nich nezávislá, i když svoji nezávislost na nich proklamuje.

Je vůbec nemyslitelné, že by se absolutní pravda mohla celá zjevit v jednom jediném individuu, byť to byl sebe geniálnější myslitel. Znamenalo by to zase konec jakéhokoli dalšího vývoje, konec veškerých dějin, „zánik světa“. Absolutní pravda je poznatelná i vyjadřitelná jen v řadě lidských individuí, jen v celém lidském rodu.<sup>70)</sup> A tak i z tohoto aspektu má Hegelova filosofie daleko k tomu, aby byla „absolutní skutečností idey filosofie“; je jako všechno jiné dítětem své doby a je své době poplatná v dobrém i zlém. Feuerbach ukazuje, jak a v čem je zde Hegel při všem rozdílu jejich učení blízký Fichtovi, a dokládá i jistou jeho závislost na mladém Schellingovi, aniž by tím chtěl popírat jeho originalitu a jeho veliký filosofický význam. Má zde naopak slova obdivného uznání pro Hegela,<sup>71)</sup> je vůči němu historicky spravedlivý, ale zároveň jej charakterizuje jako „kulminační bod spekulativně systematické

filosofie“.<sup>72)</sup> Ostře polemizuje proti jeho ztotožňování myšlení a bytí,<sup>73)</sup> protože v tom vidí základ toho, že Hegel může svoje subjektivní představy podávat jako objektivní skutečnost a takto nikdy nevycházet ze svého vykonstruovaného řešení pojmů a pojmových protikladů.<sup>74)</sup> Feuerbach tím naprosto nepopírá, že by každý pojem neměl svůj protiklad, a objektivní, nutný protiklad; pravda však není dána jako jednota sebe sama a svého protikladu, nýbrž spočívá ve zrušení takové jednoty. Protiklad pojmu „bytí“ není „nic“, nýbrž smyslové, konkrétní bytí, objektivní předmět, a proto musí pravdivá filosofie začínat svým protikladem, tj. reálnými věcmi, objektem, a nikoli sama u sebe. Jinak se nutně dostává do jalové spekulace, jak se to stalo právě Hegelovi, který vlastně již vždycky předem ví, co v budoucnosti přijde. Svoji „Logiku“ mohl stejně tak dobře zahájit rovnou absolutní ideou jako „čistým bytím“, neboť o existenci absolutní ideje byl přesvědčen dávno předtím, než ji z „čistého bytí“ vykonstruoval. A rovněž jeho „Fenomenologie ducha“ se nezabývá „jinobytím myšlenky“, tj. reálnou skutečností, nýbrž jen „myšlenkou o jinobytí myšlenky“; dělá vždy sekundární primárním, a skutečně primární pro něho neexistuje. Podřídil dialektickou metodu potřebám svého systému, jeho vývoj je vždy jen vývojem formálním, a proto nikdy nepodává skutečný dialektický důkaz; jeho dialektika je hříčkou. „Hegelova filosofie je racionální mystika“.<sup>75)</sup>

„Bytí“ a „nic“ a jiné logické kategorie mohou být „zrušeny“, ale objektivní věci tady zůstávají. „Jalová je všechna filosofie, která by se chtěla dostat za přírodu a za člověka... Filosofie je věda o skutečnosti v její pravdivosti a totalitě... Dialektika není monologem spekulace se sebou samou, nýbrž dialogem spekulace a empirie“.<sup>76)</sup>

Novější filosofie si stačily samy sobě a vůbec se nezajímaly o objekt — ale tím jenom dokázaly, že rozum není samospasitelný. „Ztělesněním skutečnosti je však příroda (příroda v nejuniversálnějším smyslu slova)... Jediným pramenem spásy je návrat k přírodě“.<sup>77)</sup>

Feuerbach zde tedy — v roce 1839 — již zcela energicky, důsledně a jednoznačně odmítá spekulativní filosofii a každý idealismus, i Hegelův, a proklamuje jako jedinou opravdovou filosofii materialismus. Nevyvrací přitom ještě Hegela celého, v lecčems mu ještě podléhá, a proto také jeho kritika postrádá systematickosti; ale je to již naprostý odsudek Hegelovy filosofie (srov. stanovisko Münzovo, str. 13). Zároveň s tím začíná ovšem „odhazovat“ i dialektiku; jeho materialismus má sensualistický, nazíravý charakter a to mu zabraňuje pochopit, že i vysoce abstraktní kategorie jsou v poslední instanci odrazy nejzákladnějších podstatných vlastností objektivních věcí. Proto také de facto odmítá přechod jedné kategorie v druhou — čili pozitivní, pokrokové jádro v Hegelově dialektice.

Všechno — správné i nesprávné — je v této Feuerbachově stati ovšem pouze v zárodku a leckdy zahrabáno ve spoustě rozvláčných výkladů o podružnějších problémech, a nemůžeme se tím řády podrobněji zabývat. Je to úkolem marxistické monografie o Feuerbachovi, která ve svém celku stále ještě nebyla napsána.

Vyvrcholením této vývojové etapy Feuerbachovy je jeho stěžejní dílo „Podstata křesťanství“, publikované nejpozději v první polovině srpna 1841,<sup>78)</sup> v němž aplikuje své nové filosofické přesvědčení, svůj odklon od spekulativní filosofie, znovu na otázky náboženství, domnívaje se, že nyní záhadu křesťanství zcela a definitivně rozřešil. Základní postup je nám již znám: Feuerbach zde pokračuje ve své motivaci vznikání náboženských představ z citových potřeb a přání lidí. Ne tedy bůh stvořil člověka, nýbrž člověk si sám ve své hlavě vytváří boha tím, že svoje vlastní lidské vlastnosti, kterých si nejvíce cení a které pokládá za nejžádoucnější, přeneše mimo svůj subjekt a takto si podle svého obrazu zkonstruuje nadpozemskou bytost, boha. Tento bůh se však chová stejně jako člověk, myslí, cítí i jedná jako člověk, idealizovaný ovšem člověk, a jeho vlastnosti jsou právě jen vlastnosti člověka, pouze fantasií zkonodonalené a zabsolutizované (srov. Münz, str. 16). Takto vytvořená fiktivní bytost je potom ontologizována, nadána samostatnou existencí, a představuje dokonalý i dokonaný ideál člověka. Jsou to ale stále vlastnosti člověkovy, které jsou takto přetvořeny ve fiktivní bytost a představovány jako bůh; čili jaký je člověk, takový je i bůh, a tajemství teologie se nám tak odhaluje jako antropologie: nauka o bohu je vlastně naukou o člověku. Ve všem, co člověk dělá a na co myslí, projevuje vždycky jen sebe, svoji psychofyzickou podstatu, nejša si toho ovšem vědom. Svůj vlastní v bohu perzonifikovaný svět lidských tužeb a ideálů pokládá potom za samostatný svět a dokonce za svět skutečný, prvotní, v příkrém protikladu ke světu vezdejšímu, ke světu konečnosti, utrpení a boje, v němž žádný člověk nedosahuje vlastností ideálů a v němž nemůže svobodně uplatňovat potřeby svého citu. Právě z tohoto nedostatku vytvořil člověk svoji představu boha; odcizil se sobě samému a tímto odcizením vytvořenou bytost, jakési nadindividuální „Já“, protikladné člověku skutečnému, učinil objektem svého uctívání. Obsah této bytosti však není stále nic jiného než obsah lidského vědomí a lidských představ, nerozlučně spjatých s lidskou konkrétní, smyslovou existencí. To ale znamená, že člověk, aby si takto mohl svořit boha, musel sám sebe ponížít, musel svoje konkrétní vlastnosti učinit horšími, než objektivně jsou. Vždyť jenom na základě nekonečného rozdílu mezi svými dobrými a žádoucími vlastnostmi a stejnými vlastnostmi, vykreslenými však v jakési takřka již nepředstavitelné, spíše jen tušené dokonalosti a čistotě, mohl z takto vydestilovaných „vlastností“

sestrojit postavu boha. Bůh se tak stal dokonalostí samou; ale aby mohl takovým být, musel člověk chápat sebe sama jako něco nejvýš nedokonalého. Nádhera boha byla zaplacená ubohostí člověka; proces vznikání boha z člověka byl zároveň procesem, v němž člověk dělal ze sebe ubožáka.

Má-li se nyní člověk emancipovat od svých vlastností fantastických výtvorů a žít nikoli ve světě vysněném, nýbrž ve světě své vlastní přirozenosti, musí odcizenou část své bytosti vrátit zpět do svého subjektu, musí poznat v bohu svůj vlastní výtvor, sebe sama. To ovšem znamená zrušení boha, zrušení náboženství. V dnešní době, díky všeobecné rozumové vyspělosti a rozvoji věd a díky Feuerbachově filosofii náboženství se tento návrat k lidské přírodě uskutečňuje, člověk se znovu stává prvotní, jedinou, rozhodující bytostí, a převrácený vztah člověka k světu i k sobě samému se dostává na pevnou půdu, na půdu uznávání reálného světa a reálného člověka za skutečnost prvotní.

Napříště má tedy člověk na místo boží dosadit vždy člověka; člověk je člověku bohem. Zde má své kořeny feuerbachovská humanistická etika, hledající prameny morálky nikoli v autoritativních předpisech, pocházejících z říše jakoby cizí člověku, nýbrž v prosté lidské přirozenosti, v obecné podstatě člověka.

Lidskou přirozenost chápe ovšem Feuerbach zcela abstraktně, jako jednou pro vždy dané, obecně „lidské“ city, věčné a historicky neměnné. A zcela důsledně chápe pak člověka jako jednotlivé individuum, izolované od ostatních lidí a poutané k nim jen svými „lidskými“ vlastnostmi, citem sounáležitosti, vrozené všeobecné lásky člověka k člověku. Feuerbach takto definuje člověka pouze biologicky jako druh, tedy pouze vzhledem k přírodě; nechápe jej jako výtvor společenský, jako člověka historicky se vyvinuvšího a právě ve svých „lidských“ vlastnostech historicky, společensky podmíněného. Odtud zcela abstraktní charakter Feuerbachova humanismu.

Je to důsledek toho, že Feuerbach tady — a ani nikdy později — nedospěl k důslednému materialismu. Jeho metoda psychologického výkladu vzniku i vývoje náboženských představ bojuje sice energicky proti supranaturalistickému pojetí světa a nastoluje pojetí naturalistické — ale to právě ještě není důsledný materialismus. Stačí do jisté míry správně vysvětlit některé jevy v přírodě, ale naprosto nestačí k výkladu jevů ve vyšších, složitějších vývojových oblastech hmoty. Vede proto k redukci všech vyšších vývojových kvatit na prostý mechanický pohyb, a tedy v nejlepším případě k materialismu mechanickému. Má-li pak vysvětlit dění v těchto vyšších vývojových oblastech, nezbyvá jí nic jiného než opustit de facto materialistické pozice a vycházet z aprioristických, ab-

straktních představ — čili sklouznout na pozice idealistické. Právě proto musel Feuerbach, veden vnitřní nutností svého učení, vycházet v jevech společenských od aprioristické představy věčné lidské Přírozenosti, redukovat svět společenských jevů na dění psychické a chápat člověka úzce biologicky. Jeho antropologismus nebyl tedy jeho pozicí základní, nýbrž byl důsledkem jeho naturalistického, sensualistického materialismu.

Feuerbach proto ani ve svém nynějším již otevřeném boji proti spekulativní filosofii není a nemůže být důsledný. Odmítá vlivem svého mechanického materialismu ve výkladu přírodních jevů zcela Hegelovu dialektickou metodu, ačkoli u něho i nadále živelně prorážejí leckteré stránky objektivní dialektiky věcí, a samozřejmě ještě ostřeji odmítá Hegelův idealistický systém, nejsa si vědom toho, že právě některé rysy Hegelova systému zůstávají integrální součástí jeho nyní již rozpracovaného antropologismu. Obdobně jako Hegel a zcela po jeho vzoru začíná s určitým primárním jsouncem, zdánlivě materialistickým, ale ve Feuerbachově koncepci zcela spekulativním: s abstraktní lidskou Přírozeností. Toto jsoucno se věrně podle Hegela odcizuje sobě samému a po částech se opět z tohoto svého odcizení vrací zpět. Tak dochází znovu k původnímu jednotnému jsoucnu, což ovšem neznamená pouhý mechanický návrat, nýbrž obsahové obohacení výchozího stadia a tedy něco nového, kvalitativně odlišného. Lidská přírozenost, zpočátku zcela neznalá sebe samé, poznala v náboženství svoji idealizovanou podstatu a vrací se nyní k sobě zpět, jsouc obohacena tímto poznáním. Dospívá tak k plnému pochopení sebe sama, k dokonalému sebevědomí.<sup>79)</sup>

Proto je Feuerbach přesvědčen, že jeho „Podstata křesťanství“ znamená radikální převrat v dějinách lidského myšlení, a nelze ovšem popřít, že tato jeho kniha způsobila přímo obrovský rozruch. Její náklad byl během několika týdnů rozebrán a Feuerbachovo jméno se rázem stalo známé po celém Německu.

„Podstata křesťanství“ působila celou řadou svých stránek. Jednak, a to pochopitelně nejbezprostředněji, svou kritikou náboženství, jednak svou kritikou Hegelovy filosofie vcelku, kritikou, která nepřísluhovala teoretické a politické reakci, nýbrž naopak zcela jednoznačně stála na pozici pokroku ve vědě i ve společenském dění. Čím však nejvíce a nejpronikavěji působila, bylo to, že ukázala náboženství jako výtvar lidský a tak metodicky vedla k výkladu společenských jevů nikoli z duchovních, nadpřirozených příčin, nýbrž z reálných, světských, a tedy poznatelných příčin — a tedy k hledisku materialistickému. To všechno nesporně přispívalo k tomu, aby byla pochopena nezbytná nutnost konkrétní analýzy skutečnosti, a tak objevena pozemská základna nejen náboženství, ale i státu, práva a všech dalších zřízení lidských.

Celkově vzato nepůsobila tedy na myšlenkový vývoj Německa počátkem čtyřicátých let ani tak Feuerbachova chybná stanoviska nebo jeho abstraktní humanismus, nýbrž daleko více jeho nesporné tendence k důslednému materialismu – a to je pro nás rozhodující. Podrobné vystopování tohoto vlivu čeká ovšem teprve na svého autora. Je pochopitelné, že ne všichni rozpoznali hned materialistický smysl Feuerbachovy knihy a že byla leckým přijímána pouze jako kritika ortodoxního hegelovství, ale v každém případě je jisté, že Feuerbach tehdy zapůsobil – a právě materialistickými prvky svého učení – velmi silně. Ohlas jeho „Podstaty křesťanství“ byl o to větší, že její určitý reformátorský patos, burcující do boje za osvobození vědy od kurately církve i zpátečnické, všemocné byrokracie, jakož i svěží, barvitý, lidu srozumitelný jazyk jí získal mnoho čtenářů i z neodborných, nefilosofických a neteologických kruhů a že dovedl uchvátit i širší veřejnost, liberální buržoasii a řemeslnické tovaryše, což bylo tehdy zjevem u teoretické literatury naprosto neobvyklým.<sup>80)</sup> Bylo to ovšem dáno nejen vlastním tematem Feuerbachovy knihy, ale pochopitelně i způsobem jejího zpracování a důsledky, které z něho vyplývaly. Lidové vrstvy správně vyciřovaly, že kritika útlaku, pokrytecké morálky a lidského ponižování, představujících neodlučitelnou část křesťanské ideologie, je zároveň kritikou všeho toho, co se za náboženství schovává a co náboženství využívá pro svůj lidu cizí a proti lidu směřující zájem: kritikou nenáviděného feudálního režimu, representovaného především pruským králem Bedřichem Vilémem IV. A tak vykonala Feuerbachova „Podstata křesťanství“ i veliký kus bezprostřední politicko-uvědomovací práce. Tento význam „Podstaty křesťanství“, její proniknutí do širších lidových vrstev německých i skutečnost, že tam vyvolala veliký zájem o teoretické, filosofické otázky vůbec a intenzivně působila na politické uvědomění, nesmí být při hodnocení Feuerbachově opomíjen; ani tento okruh jeho působení na širší masy nebyl však dosud vůbec probádán.

\*

Na takovém stupni svého myšlenkového vývoje stál tedy Feuerbach a takové byly asi rozsah i intenzita jeho působení, když mladý Marx dokončoval svá studia. Bývá proto tvrzeno, že teď a právě teď Feuerbach na Marxe silně zapůsobil a že od této doby, od vydání „Podstaty křesťanství“, a nikoli dříve ani později se datuje bezprostřední Feuerbachův vliv na vytváření marxistické filosofie. Bylo tomu vskutku tak?