

Riedel, Gustav

Marxovo postavení mezi mladohegelovci ; Charakteristika mlado-hegelovců, zvl. F. Strausse a B. Bauera

In: Riedel, Gustav. *Ludvík Feuerbach a mladý Marx*. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962, pp. 49-63

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119242>

Access Date: 25. 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.

MARXOVO POSTAVENÍ MEZI
MLADOHEGELOVCI. CHARAKTERISTIKA
MLADOHEGELOVců, ZVL. F. STRAUSSE
A B. BAUERA

Jak již bylo řečeno, mladohegelovské hnutí bylo ve své podstatě demokratickým, resp. až revolučně-demokratickým teoretickým hnutím nejpokrokovějších částí německé buržoazie na konci třicátých a na počátku čtyřicátých let 19. století. Nemá v této práci, věnované přesně vymezenému problému, smysl podávat podrobný výklad tehdejší hospodářské, sociální a politické situace v Německu; to jsou skutečnosti v hrubých rysech dosti dobře známé, a postačí, budeme-li si v dalším stále vědomi několika nejzákladnějších faktů: právě ve třicátých letech dochází v Německu a zvláště v Porýní k mocnému rozvoji průmyslu a Německo začíná poměrně rychle dohánět pokročilejší země západní Evropy; jako příklad za všechny ostatní stůž zde fakt, že 1835 byla vybudována první železnice, po níž rychle následovaly další, a že v r. 1840 byly již 34 $\frac{1}{2}$ % potřeby ocele a železa kryty z vlastní výroby.

Rozvoj průmyslového podnikání měl ovšem za následek i rozvoj buržoazie; ale poněvadž zvláště po poražené červencové revoluci 1830 v Paříži se v Německu ještě jednou vzchopily feudální síly, všemi prostředky upevňovaly svoje pozice a značně se tedy utužil absolutistický režim, docházelo ke stále ostřejšímu nesouladu vzrůstajících se výrobních sil a kapitalistických výrobních vztahů s politickým zřízením země. Tyto poměry vedly právě během třicátých let k formování buržoazní opozice, která v důsledku své relativní slabosti nebyla pochopitelně ani příliš pevná a zásadová ani jednotná. Buržoazie slavila své první velké vítězství na hospodářském poli zřízením celního spolku 1834; jinak kladli buržoazní liberálové jen skromné politické požadavky, týkající se hlavně hospodářských záležitostí (snížení dopravních tarifů, celních a tržních poplatků atp.), a toliko nejpokrokovější porýnská buržoazie si postavila vážnější, i když rovněž dosti omezené politické cíle: přeměnu zemských sněmů ve všepruské zastupitelské shromáždění, v němž doufala získat buržoazní většinu.

Slabost a omezenost i polovičatost politických cílů německé buržoazie měly svoje objektivní příčiny jednak v její skutečné hospodářské sla-

bosti, jednak — a to hrálo hlavní úlohu — ve skutečnosti, že se narůstání kapitalistických výrobních vztahů v Německu dalo již v podmínkách poměrně vyspělé techniky, a že tedy poměrně rychleji než v klasických kapitalistických zemích narůstal i proletariát moderního typu. Zkušenosti z vývoje v Anglii a hlavně z červencových dnů 1830 v Paříži, kdy proletariát poprvé v dějinách vystoupil jako samostatná společenská síla se svými samostatnými třídními požadavky, jakož i události ve vlastní zemi ukazovaly buržoazii stále jasněji, že jí ve „vlastním“ proletariátu vyrůstá nový nepřítel, mocnější a jejím třídním zájmům konec konců nebezpečnější než feudálové.

Červenec 1830 vyvolal v Německu nejen — celkem ještě dosti umírněně — buržoazní hnutí za národní sjednocení a za ústavu, které v Kurhessen-sku, Hannoveru a Sasku sklidilo určité úspěchy, ale i řadu pokusů o selské vzpoury, především v Hessensku. Začal působit Georg Büchner a jeho „Hessischer Landbote“ a jako produkt formování nových společenských sil vznikaly různé tajné politické společnosti, zčásti již proletářského charakteru, mezi nimi r. 1834 Büchnerova „Společnost lidských práv“ a r. 1836 jako relativně nejvyspělejší a třídně nejvzdělanější „Svaz spravedlivých“ s Vilémem Weitlingem v čele. Tato organizace, i když působila hlavně ve Švýcarsku a ve Francii, dosti silně zasahovala i do vlastního Německa a nacházela tady poměrně značnou odezvu. Bylo to všechno ještě hodně živelné a v řadách teprve se tvořícího proletariátu působili především řemeslničtí tovaryši, kteří do hnutí přinášeli mnoho maloburžoazních předsudků a iluzí — ale v jádře to přece jen bylo revoluční hnutí nové, krutě vykořisťované třídy.

Takto se již v podmínkách nedokonané ještě revoluce protifeudální, buržoazní stává objektivně nikoli rozpor buržoazie-feudálové, nýbrž rozpor buržoazie-proletariát hlavním společenským rozporem v zemi. Rozpory mezi všemi jednajícími společenskými třídami se přitom zostřovaly rychlostí i mírou v Německu i jiných zemích neslýchanou, a Německo se proto jakožto nejslabší článek řetězu tehdejších kapitalistických, resp. rychle se ke kapitalismu vyvíjejících zemí stávalo ohniskem demokratické revoluce. Odtud právě — ze strachu před svým vlastním lidem — kompromisnictví německé buržoazie jako celku vzhledem k vládnoucím feudálům, odtud krotkost její opozičnosti i mírnosti jejích politických a hospodářských požadavků. A německé poddanské „tradice“ zde také hrály svoji roli.

Německá buržoazie nebyla ovšem ani zdaleka jednotná, byly v ní různé skupiny a frakce různého stupně opozičnosti, resp. revolučnosti. V poměrně krátkém čase vykrystlizovaly dva hlavní směry, liberálně buržoazní a revolučně demokratický. I když mezi oběma těmito směry

nebylo zprvu žádných ostrých hranic a někteří jejich přívrženci i dosti dobře spolupracovali, přece jen dělítko mezi nimi bylo zcela objektivní a vystupovalo stále ostřeji. Byla to otázka, jak uskutečnit protifeudální buržoazní revoluci a jaké síly ji mají provést: zda to má být revoluce radikální, důsledná, kterou by ovšem mohly a musely provést nejširší lidové masy, nebo zda lze přeměnu společenského zřízení provést cestou dohody špičkových vrstev buržoazie s feudálními držiteli moci. Tento kompromisnický směr byl charakteristický pro liberální buržoazii; a poněvadž byla k tomuto polovičatému řešení doháněna nikoli snad svou úctou a svým obdivem k feudálním pořádkům, nýbrž neochotou spojovat protifeudální boj s prosazováním sociálních požadavků vykořisťovaných mas a především strachem z těchto mas, bylo ústrojné, že s narůstáním ostrosti třídních bojů nabývala stále více na konzervativnosti a že se nakonec dostala do vod zcela reakčních.

Na tomto reálném společenském základě se rozvíjela různá hnutí ideologická, jež byla více méně důsledným projevem bytostných zájmů jednotlivých jednajících tříd a třídních frakcí a sdílela s nimi i jejich osudy.

Celková situace vedla zvláště v táboře mladé buržoazní inteligence k narůstání revolučně demokratických idejí, které se projevovaly v nejrůznějších oblastech. Opoziční myšlenky se objevovaly v krásném písemnictví a vítězně zatlačovaly romantismus, zahleděný hluboko zpět, do idealizovaného středověku, a sloužící takto objektivně zpátečnickým, absolutistickým silám; přírodní vědy, zvláště fyzika a chemie (Leibig, Gauss), prodělávaly přímo bouřlivý rozvoj a svými objevy i pracovními metodami nejen mocně napomáhaly rozvoji nové techniky (jsouce samy novými výrobními silami podníceny), ale působily stejně mocně i na vzrůst revolučního vědomí; vzpomeňme jenom objevu buněčné teorie v letech 1838/39 a formulování zákona o zachování hmoty a energie 1842/45, jakož i velkých objevů v agrotechnice právě v Německu (Albert Thaer).

Je proto pochopitelné a ústrojné, že i ve společenských vědách a zvláště ve filosofii se objevily nové proudy, vyjadřující tyto opoziční nálady a ideje německé buržoazie, a to zase v rozmanitě odstíněné ostrosti, důslednosti a uvědomělosti.

Počátek teoretického útoku na pruský absolutismus a na ortodoxní hegelovství, ospravedlňující tento absolutismus, byl ze strany buržoazie učiněn zcela přirozeně tam, kde se zájmy staré a nové třídy prudce srážely — na poli filosofie práva. Osobností pak, která tento útok, „visící ve vzduchu“, zahájila, byl liberální právník Eduard Gans; jeho vystoupení proti Savignyho historické škole právní, oficiálně podporované berlínskou vlá-

dou, bylo již koncem dvacátých a zvláště pak ve třicátých letech jedním z prvních teoretických signálů narůstající buržoazní opozice.¹¹³⁾ Později se Gans stal relativně nejoblíbenějším Marxovým učitelem práv v době jeho berlínských studií¹¹⁴⁾ a vzdělával i některé další příslušníky „doktorského klubu“, jehož nadšeným údem se Marx brzy po svém příjezdu do Berlína stal.

Záhy nato začal útok proti dalšímu ideologickému pilíři prusáckého absolutismu, proti křesťanství. Zahájil jej 1835 David Friedrich Strauss svým „Životem Ježíšovým“,¹¹⁵⁾ v němž prakticky uplatnil základní názory Hegelovy na křesťanské „Písmo svaté“.

Hegel byl velmi skeptický, pokud šlo o hodnověrnost různých biblických příběhů, a chápal je spíše jako alegorické myty než jako zprávy o skutečných událostech. Na druhé straně však chápal náboženství jako jeden ze stupňů sebeuvědomovacího procesu absolutního ducha, a pozitivní křesťanské náboženství jako jednu, a to nejdokonalejší jeho manifestaci. Jedním z úkolů filosofie, v níž absolutní duch dosahuje nejvyššího, absolutního poznání sebe sama, je pak i poznání a pochopení pozitivního náboženství jakožto nižšího stupně sebeuvědomění ducha. Tím ovšem náboženství přestává být pouze předmětem mystického vytržení a obdivu, a stává se předmětem teoretického, vědeckého poznání. To prakticky znamená, že kritickému zkoumání podle všech pravidel vědy je třeba mimo jiné podrobit i otázku vzniku různých těch alegorických mytů, které teologie vydává za pravdivé a skutečně se odehravší. A právě to provedl David Friedrich Strauss.

Samo o sobě to tehdy nebylo již nic nového. Tübingenský Ferdinand Christian Baur se již 1831 pokusil o kritickou historickou analýzu židovsko-křesťanských tradic, jak jsou zachovány ve Starém zákoně, a dal tím Straussovi popud k obdobné analýze Nového zákona.¹¹⁶⁾ Strauss to však učinil způsobem, který ve své době znamenal epochu.

Nejožehavější otázkou na tomto poli byla otázka tzv. zázraků. Zde se němečtí teologové (a ovšem nejen němečtí) snad nejzřetelněji rozestupovali do dvou protichůdných táborů: „supranaturalisté“ byli přesvědčeni, že se zázraky skutečně odehrávaly, a to do posledních podrobností tehdy a tak, jak to stojí v Bibli; „racionalisté“ naproti tomu odmítali zázraky jakožto zázraky a usilovali najít pro ně nějaké vysvětlení přirozené, takévé, jež by neodporovalo přírodovědným zákonům a lidské zkušenosti.

Epochálnost Straussova vystupení spočívá pak v tom, že odhalil nesprávnost obou těchto protichůdných mínění. Postavil se na stanovisko — a i v tom byl věrným žákem Hegelovým —, že historie nezná žádných zázraků, nýbrž řídí se jako všechno jiné svými *zákony*. A proto tzv. zázraky a jiné rozumově nevysvětlitelné nebo dokázaným historickým fak-

tům odporující události líčené v evangeliích nejsou žádná fakta ani — třeba zkreslené — zprávy o skutečných událostech, nýbrž pouhé legendy či myty, jež vznikly v původních křesťanských obcích, vyjadřovaly naději židovského lidu v brzký příchod Mesiáše a tradicí byly předávány dále. Písmo sv. není tedy ničím více než sbírkou legend a nelze nadále vydávat za historicky dané nebo možné to, co se historicky vůbec nestalo, a nevěrohodné dělat věrohodným.

Strauss tím nechtěl ani Písmo a tím méně náboženství jako takové znehodnotit; šlo mu jen a to, aby byl ujasněn rozdíl mezi historickými, kriticky ověřenými, resp. ověřitelnými, a mezi nehistorickými prvky v evangeliích. Byl proto také přesvědčen, že Ježíš Kristus, o jehož historické existenci ještě nepochyboval, byl obyčejným člověkem, jehož skutečný život byl ovšem evangelisty podán více méně zkresleně a jemuž byla dodatečně připsána nadlidská, duchovní přirozenost.

Strauss dále podrobnou historickou kritikou a srovnáváním jednotlivých evangelistů a jiných pramenů dokázal, že křesťanské náboženství je jevem historickým, který nevznikl najednou jako akt jednorázového božského zjevení, nýbrž který se po dlouhou dobu vyvíjel působením volné spisovatelské činnosti celé řady židovských náboženských myslitelů a blouznivců. Proto také jako celek neodráží žádné historické skutečnosti, nýbrž jen představy prvotních křesťanských náboženských obcí o „nadpřirozených“ jevech, a především pak jejich tužby po příchodu Spasitele.

Na politickém kolbišti Strauss nikdy přímo nevystupoval a zdaleka nebyl politickým radikálem; v německé a možno říci i světové teologii však vskutku započal svým způsobem přímo revoluční éru. Objektivně představovala jeho kritika zjeveného křesťanského náboženství prudký útok proti náboženství vůbec, a je proto pochopitelné, že se proti ní ze strany teologů i světských vládnoucích feudálních vrstev zvedl mohutný odpor. A právě boj okolo Strausse a za Strausse radikálně interpretovaného zformoval buržoasní literáty ve více méně pevně semknutou skupinu mladohegelovců, kteří se od té doby začali ostře distancovat nejen od oficiální teologie, ale i od těch hegelovců, kteří Hegelovu filosofii chápali a vykládali reakčním způsobem.

Podle Hegela je vývoj světa vývojem absolutna, a toto pojetí ovšem nepřipouští žádný dualismus, jenž je konec konců charakteristický pro křesťanské vyznání víry, zvláště v jeho protestantské podobě. Představa boha jako síly jsoucí *mimo* tento svět byla v rozporu s pojetím světového procesu, jak je vypracoval Hegel, a proto nijak nemohla vést ke smíření filosofie s náboženstvím, i když o to Hegel sám usiloval. Jeho žáci se v této otázce rozestoupili zhruba ve tři křídla: ti, kteří se snažili Hegelovu filosofii sladit s ortodoxní teologií — hlavně C. Fr. Göschel, Philipp Mar-

heineke a Friedrich Wilhelm Hinrich — vytvořili nejreakčnější pravé křídlo, které se ovšem, čím více pěstovalo teologii, tím více vzdalovalo svému mistru. Věrnější Hegelovi zůstávalo levé křídlo, reprezentované hlavně Bruno Bauerem a Feuerbachem, kteří se záhy zcela rozešli s náboženstvím, a nejbližší svému učiteli byl střed, klonící se k panteismu: Karl Rosenkranz a Karl Ludwig Michelet; D. Fr. Strauss zaujímal kolísavé stanovisko mezi levicí a středem, snad bližší středu.

Vedle teologicko-filosofických dělítek začala záhy působit i dělítka v podstatě politická; také ta se teoreticky opírala o filosofii Hegelovu a vedla nakonec k definitivnímu rozštěpení a později až k rozkladu celého hegelovství. Potřeba hegelovské soustavy přiměla samého Hegela k tomu, aby proti duchu své vlastní dialektiky považoval nejen svou vlastní filosofii za dovršení veškerého filosofování, a tedy za konečnou fázi ve vývoji filosofického myšlení, ale i současný pruský stát a jeho zřízení jakožto poslední projev absolutní ideje v této sféře za nejlepší a nejdokonalejší, a tedy rovněž za konečnou fázi ve vývoji státních, společenských zřízení. Hegelova filosofie se tak stala apologetem stávajícího pruského absolutistického státu a byla jeho teoretickými mluvčími také takto vykládána, dokud právě působením mladohegelovského hnutí nebyla odhalena revoluční, progresivní stránka Hegelova učení a dokud reakční síly nenašly v nové situaci lepšího apologeta ve „filosofii zjevení“ starého Schellinga.

Pravicoví hegelovci nastoupili tedy pozice obránců absolutismu a vládnoucí teologie; bylo proto ústrojně, že se Hegelova filosofie v jejich podání změnila ve formalistické slovní hříčky a ve scholastiku, vzdálenou skutečnému životu a velebící i ospravedlňující zpuchřelý režim Friedrichů Wilhelmů.

Ale čím více hegelovská pravice podkuřovala absolutismu a teologii, tím radikálněji vystupovali mladohegelovci a tím energičtěji podrobovali změnám i samo učení svého mistra. Nebylo prostě možné, aby Hegelova filosofie sloužila stejně oběma stranám, aby se jí mohly dovolávat i síly reakce i síly pokroku. Vnitřní rozpor Hegelova učení vedl ústrojně k rozkladu této školy a během tohoto procesu se také projevovalo, které stránky Hegelova učení jsou progresivní a které jenom zastaralým balastem. Nebylo to ovšem vyvoláno nějakým imanentním „vývojem“ hegelovství jako takového, nýbrž byly to konec konců nahoře naznačené společenské, ekonomické a politické příčiny, které aktivovaly střetnutí těchto protikladných stránek Hegelovy filosofie a které urychlily rozklad její školy. Na tyto základní příčiny celého procesu nesmíme nikdy zapomenat.

Formující se hegelovská levice, jejíž významnou skupinu představoval berlínský „doktorský klub“, začala Hegela vykládat v revolučním a protináboženském duchu. Začala prudkou kritikou Hegelova zabsolutnění křes-

řanského náboženství a pruského státu jakožto konečných forem projevu světového ducha a vnesla požadavek, aby Hegelova myšlenka neustálého vývoje byla důsledně aplikována na celé dějiny, tedy i na soudobou skutečnost. Třídní zájmy vzrůstající se buržoazie, které stály v pozadí za tímto vývojem, jakož i sama povaha těchto otázek vedly pak ústrojně k tomu, že této zdánlivě čistě filosofické kritiky bylo cílevědomě použito v politickém boji za buržoazně-demokratické úpravy pruského státního režimu. Okolnost, že se jednalo o hegelovskou školu, jakož i okamžitá sociálně-politická situace měly však za následek, že tento v podstatě politický boj byl veden ve velmi abstraktní teoretické rovině; většina mladohegelovců spatřovala hlavní smysl své činnosti v boji výlučně filosofickém, který ovšem chápali jako totožný s revoluční převratnou akcí. Po vzoru Hegelově pojímali dějinný vývoj jako samostatný *duchovní* pohyb a také z těchto důvodů vedli i politický boj za liberální a buržoazně demokratická opatření zcela důsledně ve sféře toliko ideologické, zejména formou kritiky náboženství, což byl ovšem v tehdejší konkrétní situaci nepřímou také boj *politický*.

Ale mladohegelovství se neomezovalo jen na protináboženský boj; bylo zcela ústrojně a předjímalo to ducha celého hnutí, jestliže 1838 vystoupil August von Cieszkowski¹¹⁷) a ukazoval, jak hegelovská metoda napomáhá k podněcování dalšího historického vývoje. Jestliže je filosofie myšlením o identitě bytí a myšlení, říká Cieszkowski — a snažíme se zde zachovat jeho styl —, jsou tím vymezeny její hranice. Ale stále se před ní otevírá svět, v němž se tato totalita myšlení a bytí realizuje; jsou to lidské dějiny, které ve svém souhrnu představují konkrétní uskutečňování tohoto procesu. Každé stadium tohoto procesu určuje zároveň stupeň dosavadního dialektického vývoje světového ducha. Můžeme-li první stadia označit jako 1. stadium neurčitěho tušení a 2. stadium vědomí o sobě samém, musí nyní, na svém kulminačním bodě, tj. když je poznána identita bytí a myšlení, dějiny vstoupit do třetí fáze, v níž vědomí již není „o sobě i pro sebe“, nýbrž v níž se jakožto něco, co je mimo sebe (als ein Ausser-sich), obrátí v čin. Klidná syntéza, totalita bytí a myšlení, přechází tak v syntézu tvořivou, činnou, v jednotu myšlenky a činu. Filosofie je třeba použit k přeměně světa, a je jí možno takto použít. Musí být především tendenčně a racionálně prozkoumány dosavadní dějiny, a to proto, abychom v současné době mohli správně jednat; aby světové dějiny nebyly nadále tvořeny činy instinktivními, nýbrž uvědomělymi; aby vůbec dosáhla toho stupně racionálnosti, na nějž Hegel přivedl rozum.

Cestu k dosažení této racionálnosti nevidí však Cieszkowski v poznání zákonitostí v dějinách studiem těchto dějin jako takových. Protože chápe

dějiny jako výraz procesu sebeuvědomování ducha, domnívá se, že zákonitosti dějin mohou být postiženy pouze intuitivně. Z toho pak vyplývá, že rovněž pouze „činná intuice“ filosoficky tvořícího člověka může provést racionální dějinný čin, tj. čin odpovídající danému stupni rozvoje sebevědomí. Konkrétní dějiny tvoří tedy myslitelé, filosofové; ale tvoří je svým jednáním, svými činy.

To je ovšem idealismus nejčistšího zrna, a je to řečeno velice abstraktně, ale je to – „filosofie činu“, jak to bylo později nazváno. A je to v této vysoké abstraktní rovině výzva k *politickému činu*, výzva k nespokojenosti se stávajícím absolutistickým zřízením, výzva k aktivitě ve společenskopolitickém dění – a tak to také bylo chápáno. Cieszkowski nevyjádřil nic jiného než obecnou tendenci mladohegelovského hnutí, jak se tu a tam začínala projevovat; a jestliže většina mladohegelovců chápala „čin“ výlučně ve smyslu *teoretického činu*, nového teoretického poznání, byl to přece jen čin, byla to mobilizace k jednání, a toto *obecné* zaměření k aktivitě působilo zprvu více než subjektivistické tendence, které se začaly větší měrou uplatňovat až po r. 1841.

Mladohegelovská aktivita se ovšem nejvíce projevovala v kritice náboženství – ale to právě byl v konkrétních německých podmínkách velice vážný politický čin, odhalovat nevědeckost a neudržitelnost náboženského světového názoru. Straussova kritika bible se záhy ukazovala nedostačující: objevovaly se hlasy, že biblické legendy nejsou jen výplodem celkových nálad prvotních křesťanských obcí a tedy anonymním kolektivním dílem, nýbrž že při jejich vzniku hrála důležitou úlohu i osobní tvořivost a fantazie jednotlivých evangelistů. Převládl konečně názor, formulovaný nejpřesněji Ch. H. Weissem,¹¹⁸⁾ že v době předcházející vystoupení Ježíše a vzniku křesťanských obcí nebyly představy o mesiášství v židovském světě zdaleka tak rozšířeny, jak se domníval Strauss, a že tedy osobní podíl evangelistů na vytvoření evangelických bájí je větší, než bylo předpokládáno. To ovšem znamenalo, že v historické kritice Písma sílila váha subjektivního prvku.

Přední místo v oblasti historického prověřování bible si záhy získal Bruno Bauer. Příslušel zprvu k pravému křídlu hegelovců, ale již koncem třicátých let stál na krajní levici hegelovské školy. Vydal rychle za sebou několik stále radikálnějších kritik biblické dějepavy, z nichž vlastně kritika synoptiků z r. 1841/42 mu přinesla nemilost oficiálních vládnoucích kruhů a odvolání z universitní katedry.¹¹⁹⁾

Jeho kritika Písma přináší nové zdůraznění subjektivního momentu v dějinách. Vytýká Straussovi, že neříká všechno, tvrdí-li, že evangelická historie má svůj zdroj v anonymní tradici; třeba vystopovat, o *jakou* tradici jde. Bruno Bauer se snaží dokázat, že volná neuvědomělá tvoři-

vost křesťanských obcí nemohla poskytnout základ pro vznik evangelických legend tak, jak je dnes známe; tyto legendy mohla vytvořit jediné zcela vědomá činnost zcela určitých osob, jež záměrně sledovaly určité náboženské cíle. Srovnání různých evangelií to jasně dokumentuje: evangelista Lukáš zřejmě přepracovává evangelium Markovo a Matouš se zase snaží uvést je v soulad a přizpůsobit jejich líčení představám a duchovním potřebám své vlastní doby, čímž se ovšem jenom dostává do nových rozporů. Je známo příliš málo faktů, na jejichž základě bychom mohli předpokládat, že biblické legendy vznikly v širokém okruhu křesťanských obcí; správnější bude odvozovat je z osobní fantazie jednotlivců, a tak to také bude odpovídat obecné teorii dějin. Obdobný nedostatek přímých zpráv panuje o osobnosti Ježíšově; i tady třeba mít za to, že postava Ježíšova vyplývala z potřeb osobností, sledujících určité náboženské cíle, a domněnky o historické existenci Ježíše Krista třeba tedy zahrnout jako neprokázané. Křesťanství nevzniklo z židovských mesiášských tužeb, nýbrž je plodem rozvoje řecko-římské kultury a speciálně řecko-římské filosofie, která je zase ve svých jednotlivých reprezentantech projevem určitého stupně vývoje sebevědomí.

Zatímco Strauss považoval ještě evangelia za mythický výtvar omezeně židovského původu, dokazoval tedy Bruno Bauer, že křesťanství má svůj zdroj v celkové kultuře celého řecko-římského světa a nijak do něho nebylo importováno zvenčí, z Judy, nýbrž že představuje řecko-římskému světu ústrojný vyšší stupeň v rozvoji všeobecného sebevědomí. V abstraktní hegelovské terminologii zde prohlašuje Bruno Bauer, že Strauss zůstal stát na stanovisku substance, zatímco on, Bauer, šel dále, ke stanovisku sebevědomí. Jestliže Strauss vykládá vznik biblických zkazek z nevědomé tvořivosti křesťanských obcí, znamená to, že předpokládá jako konečnou hnací sílu dějin substanci, jež nevědomé činnosti lidí, kteří sami neznají pravý smysl svého jednání, používá jako pouhého prostředku ke své vlastní manifestaci. Substance se prostě projevuje skrze lidi a jejich historické jednání. To podle Bauera odporuje Hegelově filosofii, hlásající pohyb od substance k sebevědomí. A jestliže on, Bruno Bauer, podává důkaz, že biblické myty byly záměrně vymyšleny jednotlivými evangelisty, dokazuje tím zároveň, že sebevědomí zde dospělo na vyšší stupeň svého vlastního sebepoznání, a stojí tím na pravé pozici Hegelovy filosofie, na pozici sebevědomí.

Problém tak nabyl mnohem širšího dosahu, i když ještě nevybočuje z hranic hegelovství.¹²⁰⁾ Nešlo zde již jen o vznik křesťanských mytů, nýbrž o otázku zákonitého průběhu lidských dějin vůbec, zejména dějin lidského myšlení, a speciálně o otázku úlohy osobnosti v dějinách. Bruno Bauer tento problém rozvíjel zcela subjektivistickým způsobem. Světové

dějiny spočívají podle něho ve stupňovitém rozvíjení obecného sebevědomí, a to tak, že sebevědomí se stále klade do protivy k okolnímu světu. Celý běh světových dějin je určován tím, že proti tomu, co jest, je kladeno to, co býti má; uskutečňováno je to teoretickou kritikou, která negováním stávajících poměrů vede ke změně těchto poměrů. Bruno Bauer tento postup důsledně aplikoval i na historickou kritiku bible: reformace podrobila také slovo boží soudu vnitřního slova, jež podle Zwingliho zasedá jako soudce v lidské hrudi; reformovaná exegese zařadila takto i bibli do okruhu knih, které, jsouce lidského původu, obsahují i lidské slabosti a nedostatky, a mají být tedy i lidským způsobem chápány a vykládány. Slovo Písma, odtržené od svého živého zdroje, od podmínek svého vzniku, mohlo si ovšem platnost normy závazné pro křesťanské vědomí zachovat jen vnějším nátlakem; proto i luteránská církev musela spojit Písmo s dogmatem, což ale odporovalo právě těm základním principům reformace, podle nichž nebylo ani v bibli nic naprosto jistého. Právě tento rozpor vyvolal bádání o pravosti biblických příběhů, a nyní nadešla doba, kdy je toto přemýšlení o bibli, vedené snahou po smíření dogmatu s vědeckou kritikou, třeba podrobit novému promyšlení. Tím bude zrušeno zkreslení, které tyto reflexe přinášely, a biblická historie se tak – a teprve teď – ukáže ve své pravé a pravdivé podobě.¹²¹⁾

Podle Bruno Bauera se tady všechen historický vývoj děje činností výlučně duchovní, cestou filiace idejí, kritickou filosofií, v níž jedině se uskutečňuje proces vývoje sebevědomí. *Sebevědomí* se takto stalo u Bruno Bauera vším, a substance, tj. objektivní zákonitost nezávislá na individuálních osobách, se stala *ničím*. Tyto tendence u Bruno Bauera stále sílily a Bauer se tak dostával stále více do vod subjektivního idealismu. „Kritika“ okolního světa sebevědomím neznamená totiž objektivně nic jiného než kritiku subjektivními představami „kritického filosofa“, které jsou samy zase jen výrazem základních zájmů společenské třídy, již filosof objektivně reprezentuje. Bruno Bauer ovšem ve své „kritické filosofii“ viděl hlavní hnací sílu veškeré historie: tak kritikou iracionálních prvků v antickém světě, umožněnou řecko-římskou kulturou, vzniklo podle něho křesťanství jako tehdy vyšší stupeň vývoje sebevědomí; a obdobně je také dnešní vývoj popoháněn jedině kritikou těch iracionálních prvků, které jsou v dnešní skutečnosti hlavní brzdou rozvoje sebevědomí k vyššímu opět stupni. Kritika se tak stává základní a jedině, protože *podstatně*, působící společenskou, politickou silou, a představuje tedy v nejlepším slova smyslu „filosofii činu“.

Bruno Bauer zde tedy, i když z jiných východisek a jinými argumenty, než tomu bylo u Cieszkowského, zdůrazňuje *aktivnost* filosofie, nutnost úzkého sepětí filosofie s praktickým společenskopolitickým životem. Ne-

dosti na tom: Bruno Bauer tuto aktivitu i specifikuje: musí být v soudobé společnosti zaměřena především na náboženství a na soudobý stát. Na náboženství proto, že každé náboženství je historické, a tedy pomíjivé, a jeho konkrétní existence je tudíž brzdou vývoje sebevědomí. Emancipace od něho je však možná důslednou kritikou dogmat a nerozlučně s tím i kritikou křesťanského státu, jenž náboženství podporuje, aby byl zase na oplátku podporován náboženstvím.

„Filosofie činu“ se takto v konkrétní situaci a ve formě „kritické“ filosofie stala zbraní proti všemu zpátečnickému, neboť její volání po neustálé přeměně stávajících poměrů ospravedlňovalo, alespoň teoreticky, každé revoluční hnutí. Abstraktnost, značná nejasnost i neurčitost a subjektivistické tendence byly výrazem nezralých ještě německých poměrů i složité vnitřní diferencovanosti třídy, za kterou „kritická filosofie“ objektivně mluvila; odtud ale i skutečnost, že „filosofie činu“ dovedla pod svými základními hesly shromáždit velmi pestrou a různorodou společnost, v čemž se právě obrážely různé stupně zralosti a vyspělosti různých částí mladé německé buržoasie a maloburžoasie. Ale právě proto se „kritika“ v Bauerově pojetí, jejíž subjektivistické tendence byly tehdy teprve v začátcích a ještě se markantněji neprojevovaly, stávala rychle uznávanou filosofií většiny mladohegelovců. Spojovali ji více méně vědomě s revolučními snahami své třídy a domnívali se, že její pomocí dají pruskému státu „rozumný“, tj. potřebám progresivní ještě buržoasie odpovídající charakter. Od pouhé kritiky náboženských dogmat přecházela tak část mladohegelovců stále energičtěji k přímé *politické* kritice; Arnold Ruge a jiní dokazovali od r. 1839 v „Hallských ročenkách“ znovu a znovu, že pruský stát se zpronevěřil svému dějinnému poslání, jak je formuloval Hegel, a že je to mladohegelovská kritika, která jej opět jeho poslání navrátí.

Z mladší inteligence se tehdy takřka všichni — snad s výjimkou biogotně věřících — hlásili tak či onak k tomuto táboru, v bídných německých poměrech i v této podobě velmi revolučnímu. Mluvit v absolutistickém Německu o *činu*, zaměřeném — a dokonce bez vrchnostenského schválení — k úpravě společenských poměrů, bylo vskutku něco dříve neslýchaného. Ale bylo to zde a vůbec to nebylo dáno „rozvojem sebevědomí“, nýbrž konkrétními skutečnostmi na reálném poli sociálně ekonomickém.

V poměru třídních sil, obzvláště v oblasti hospodářské, docházelo ke značným přesunům ve prospěch buržoasie, a to nezbytně vedlo k posílení jejích opozičních nálad, zvláště když se po nastoupení nového krále Friedricha Wilhelma IV. na trůn r. 1840 očekávala změna vládního kursu. Jako ústrojný doprovod sílící buržoazní opozice se objevoval zvýšený zájem

o státní a právní teorie, což někdy vedlo až k zájmu o ideje socialistické; a strach buržoazie před tím, aby se vedení protiabsolutistického boje nechopily lidové vrstvy a proletariát a ona tím neztratila vedoucí postavení v něm, rovněž vydatně podněcoval vzrůst její opozičnosti. Rozmach výrobních sil kladl prostě bez ohledu na přání vrchnosti i dusné politické ovzduší mladé buržoazii nové úkoly, a tato ještě svěží, vzrůstající se třída energicky a zčásti značně optimisticky nastupovala k jejich řešení. Odtud právě to její – ovšem jen v jejích nejlepších představitelích! – soustředění na věci tohoto světa, na společenský, politický život, odtud její „filosofie činu“ (jejíž subjektivněidealistická interpretace jen dokumentovala politickou nezralost jistých buržoasních frakcí, nezralost možnou jedině ve specifické německé mizerii), odtud i její – zase jen v jejích nejlepších představitelích živý – zásadní, někde až revoluční demokratismus, odtud i rychlost, přímo překotnost jejího ideologického vývoje.

Mladohegelovské hnutí bylo přes svoje subjektivistické sklony a přes svůj idealismus v tehdejších Německu to nejzdravější, co tady vedle živelného, publicisticky se jen málo projevujícího hnutí řemeslnických tovaryšů, představujícího zárodky revolučního hnutí dělnického, vůbec bylo. Nelze vidět jen nedostatky a iluze, resp. i objektivně reakční stránky mladohegelovství; třeba vidět především jeho historický význam, i když byl v kladném smyslu jen krátkodobý a přechodný.

Je proto zcela přirozené, že i mladý Marx našel záhy po svém příchodu do Berlína cestu do tohoto kruhu a že ho plně uchvátilo hegelovství. Ale jak již naznačeno, v řadě názorů se již tehdy od většiny svých přátel lišil.

Zmínili jsme se o tom, že ve svých přípravných pracích k disertaci chápe alexandrijské období řecké filosofie jako zásadní převratnou etapu, která svým *aktivním* zaměřením ke skutečnosti znamená počátek zcela nové filosofické vědy. Obdobnou situaci nachází i v soudobém myšlení: také zde nastala doba, kdy filosofie odvrhává ztrnulá pouta starých systémů, doba „přechodu od disciplíny (tj. od ortodoxní nauky – poz. G. R.) ke svobodě“, což znamená, že filosofie začíná tíhnout k praktickému životu a snaží se aktivně řešit základní praktické úkoly, jež dějiny lidstvu ukládají. Tento pochod není ovšem přímočarý ani jednoduchý, neboť filosofie se v jeho průběhu rozděluje na dva proudy: jeden z nich zůstává věrný staré ortodoxii, druhý pak se řídí reálnou skutečností a slouží této skutečnosti. Oba proudy svádějí ovšem mezi sebou prudký boj; budoucnost má však pouze ta filosofie, která překoná „čisté“ myšlení a přejde k praktickým činům, přejde od pouhého filosofování k politice.¹²²⁾

A tak se již během práce na své disertaci staví mladý Marx velmi jasně na místo, které ukazuje východisko jeho další dlouhé cesty. Znovu se nám potvrzuje, že v této době již nebyl ortodoxním hegelovcem a na-

víc, že byl již velmi kritický i k soudobým hegelovcům, a to i k těm, s nimiž jej spojovala silná pouta souhlasu v řadě jiných otázek i pouta osobního přátelství.

Souhlasil, a nesporně nadšeně souhlasil s mladohegelovci, pokud jde o *obecné* zásady „filosofie činu“, a bylo to pravděpodobně toto zaměření mladohegelovství k všestranné společenské aktivitě, co jej s nimi nejvíce sblížovalo. Marx ovšem již tehdy dává „filosofii činu“ podstatně jiný obsah, než jaký jsme nacházeli u Cieszkowského, Bruno Bauera a jiných. Marxovi nejde o „filosofii činu“ jako takovou, o čin pro čin, o samoučelný proces rozvoje sebevědomí. Marx zde kamžitě klade otázky: jaký je *smysl* této filosofie činu“, o *jaký čin* se jedná?

V Marxově disertaci čteme, a to v bezprostřední souvislosti s jeho charakteristikou alexandrijské filosofie: „Vznikání, doba květu, a zanikání jsou zcela všeobecné, zcela vágní představy, do nichž může být sice všechno vsunuto, ale s nimiž není možno nic pochopit. Sám zánik je předformován v živoucím; jeho povahu je tedy třeba pochopit ve specifické zvláštnosti stejně jako povahu života“.123) Co je to jiného než zdůraznění významu *konkrétnosti* v myšlení? Než zdůraznění, že je vždy třeba přihlížet ke specifickým zvláštnostem věcí a procesů, že je si třeba především všimnout věcí? Tedy ne již jen abstraktní pojmy, ale *věci*, konkrétní reálné věci mají rozhodující význam! Vznikání, zanikání – to jsou prázdná slova, to nám ještě mnoho neříká; *co* konkrétně vzniká a *jak* to vzniká.

To bylo něco naprosto nového v hegelovské literatuře, s něčím podobným se u tehdejších hegelovců vůbec nesetkáváme. A i když ani Marx tehdy ještě nedovedl tento způsob myšlení *důsledně* aplikovat a ve své disertaci se často nechal vést hegelovskou schematicou, je přece jenom tento způsob myšlení již tady. A není to ojedinělá úvaha, je to Marxem soustavně rozvíjeno: „Co se dá dokázati v malém, to se dá ukázat ještě snadněji, když jsou poměry chápány ve větších dimensích, zatímco obráceně zcela všeobecné úvahy zanechávají pochybnosti, zda výsledek bude potvrzen v jednotlivém případě“.124) Zde zase vidíme, jak zde proniká zaměření ke skutečnému světu, silný realistický tón, jak je zde jasně patrná přímo vášnivá snaha po zmocnění se nikoli odtaživých mlhovin, ale živého, smyslového světa – a jak se tedy Marx již ve své disertaci podstatně liší od ostatních mladohegelovců. Ani v nejmenším s nimi nekráčí směrem od Hegela k subjektivnímu idealismu; zůstává sice stále ještě idealistou, přes řadu oněch momentů, jimiž se liší od Hegela, odvozuje stále ještě vývoj věrně po hegelovsku z vnitřních rozporů absolutního ducha, ale jsou zde již zárodky vedoucí k tomu, že za krátkou dobu začne vývoj odvozovat z rozporů reálné konkrétní skutečnosti.

Ale není to dáno jen jeho vnitřně filosofickým stanoviskem, vnitřní vý-

vojovou logikou jeho filosofického myšlení. Domnívám se, že právě toto jeho filosofické stanovisko, tento *směr* jeho filosofického vývoje je bytostně určen – nebo snad přesněji spoluurčován – jinými ještě činiteli, které podstatně působily na jeho vývoj. Je to v této etapě jeho růstu především jeho zásadní demokratismus, jímž se od prvopočátku liší od ostatních vedoucích mladohegelovců.¹²⁵⁾

Nikoli buržoazní demokratismus a tím méně liberalismus, tj. uplatnění celkem úzkých třídních zájmů buržoasie, nýbrž boj za zájmy všeho lidu, boj za důslednou demokracii pro všechny – to byla základní deviza Marxova od jeho jinošství až do jeho smrti. Bylo to jistě dáno jeho výchovou v rodině, šťastně, všestranně vzdělané a uměnímilovné, ale neméně jistě i jeho čistým charakterem a jeho láskou k člověku; a působil zde nepochybně i úzký styk s rodinou von Westphalenových, do níž již od dětství chodíval a jejíž kultivované prostředí mu spolu s láskou jeho rodičů vtisklo i kulturu srdce. Řekl to jednou později sám a trochu drsně: že nikdy nebyl takový vůl, aby se mohl obrátit zády k utrpením lidstva.¹²⁶⁾ A nelze dosti upozornit na to, že tento mravní postoj k otázkám filosofickým hrál v životě Marxově stále prvořadou úlohu a že bez něho je nepochopitelný i jeho myslitelský vývoj. Marx se nespokojil pouze hlásáním svého demokratismu, Marx svůj demokratismus opravdu *žil*: nešlo mu nikdy jen o teoretické soubory, jen o kritiku v oblasti idejí, nýbrž šlo mu vždy o praktickou, účinnou změnu všeho špatného.

Lze to zřetelně sledovat již v jeho poznámkách k disertaci, zase především tam, kde ukazuje, že svobodný filosofický duch se nutně stává prakticky jednajícím, činným. Svoboda, která by nejednala a nepůsobila ve světě, byla by svobodou jen abstraktní a tedy jednostrannou, neplodnou. Skutečně svobodná filosofie se proto musí „zesvětštit“. Tedy ne filosofii pro filosofii, ale filosofii pro svět, filosofii, která činně pracuje, která pomáhá světu. Tím se pak i svět stane filosofickým, rozumným.¹²⁷⁾ Ale z toho ústrojně vyplývá, že abstraktní kritika, která by vysvětlovala konkrétní dějiny světa z neustálého konfliktu sebevědomí a reálné skutečnosti, zůstává nutně jalová, neboť dějiny nejsou určovány kritikou sebevědomí odloučeného od ostatního světa, nýbrž historické dění je dáno svou vlastní dialektikou, působící ve věcech samých. Dějinný vývoj se neodehrává jen ve sféře ducha, nýbrž pochází ze vzájemného působení ducha a světa, které nemohou být jeden bez druhého. Duch je zde sice, u mladičkého Marxe, činitelem prvotním a rozhodujícím, ale duch sám nic nezmůže bez světa a proti světu, duch sám je světem podmiňován a určován ve svých konkrétních projevech a přáních a musí jevit tendenci k aktivnímu, konkrétnímu přístupu ke konkrétnímu světu, má-li vůbec plodně zapůsobit.

To byly tóny v mladohegelovském táboře berlínském zcela nové, dokumentující, že „filosofie činu“ nabývá u Marxe zcela jiné podoby než u ostatních mladohegelovců. A byly to přitom tóny velmi souznějící s tóny Feuerbachovými.

Feuerbach podobné myšlenky hlásal, jak víme, již od r. 1839, a dokončení Marxovy disertace spadalo časově takřka v jedno s vydáním „Podstaty křesťanství“,¹²⁸) která také proklamovala „zesvětštění filosofie“.