

Riedel, Gustav

**Mladohegelovská kritika křesťanství ; Feuerbachův vývoj k materialismu prostřednictvím kritiky náboženství ; Marxův vývoj k materialismu a momenty, které na tento vývoj měly vliv**

In: Riedel, Gustav. *Ludvík Feuerbach a mladý Marx*. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962, pp. 64-88

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119243>

Access Date: 16. 02. 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.

MLADOHEGELOVSKÁ KRITIKA KŘESŤANSTVÍ.  
FEUERBACHŮV VÝVOJ K MATERIALISMU  
PROSTŘEDNICTVÍM KRITIKY NÁBOŽENSTVÍ.  
MARXŮV VÝVOJ K MATERIALISMU  
A MOMENTY, KTERÉ NA TENTO  
VÝVOJ MĚLY VLIV

Základní vývojová tendence Feuerbachova, to, co v něm směřovalo ke vskutku vědeckému poznání skutečnosti, byla tedy i základní vývojová tendence mladého Marxe, tendence, která ve Feuerbachových spisech jistě nacházela svoje posílení, ale která se rozvíjela nejen pod tímto vlivem Feuerbachovým, nýbrž v rozmanitém a pestrém kruhu celé mladohegelovské školy. Je jisté, že se Marx nezajímal pouze o Feuerbachovu kritiku náboženství, mnohem zásadnější a hlubší, než byla kritika Bauerova, ale také o jeho nový světový názor, o antropologický materialismus, a třeba považovat za nejvyš pravděpodobné, že „Podstatu křesťanství“ prostudoval okamžitě po jejím zveřejnění.

Neodpovídá totiž vůbec pravdě závěr, který vyplývá z Mehringových tezí, že se totiž Marx v letech 1841/42, tedy v době bezprostředně po vydání „Podstaty křesťanství“, již tolik nevěnoval otázkám náboženství jako dříve, nýbrž že se začal obírat výlučně otázkami politickými a hospodářskými a že „Podstatu křesťanství“ tehdy buď vůbec nečetl, nebo četl-li ji, že na něho nijak valně nezapůsobila. Ve skutečnosti Marx právě na počátku r. 1842, pravděpodobně někdy koncem ledna, napsal jako svůj příspěvek do diskuse mezi Rugem a Stirnerem o různém pojetí pojmu „zázrak“, jak jej chápali Strauss, Bruno Bauer a Feuerbach, krátkou stat „Luther jako rozhodčí mezi Straussem a Feuerbachem“.<sup>129)</sup> Marx zde — v této náboženské otázce — zaujímá stanovisko Feuerbachovo, jak bylo vysloveno právě v „Podstatě křesťanství“, a to je nezvratným důkazem toho, že Marx tuto Feuerbachovu knihu nejpozději počátkem 1842 již dobře znal. Nedosti na tom: Marx dává při této příležitosti najevo svůj obdiv k Feuerbachovi: „A není pro vás žádné jiné cesty k pravdě a svobodě než skrze ohnivý potok (slovní hříčka — durch den Feuer — bach, — pozn. G. R.). Feuerbach je očistec přítomnosti“.<sup>130)</sup>

Náboženskou problematikou se Marx intenzivně zabýval i nadále, až nejméně do konce května 1842. V tzv. „Bonnských sešitech“, tj. v sešitech, do nichž si Marx vypisoval svoje poznámky z četby, máme zachovány dokumenty svědčící o tom, že Marx právě v této době — od poloviny dubna

r. 1842 do konce května r. 1842 — pilně studoval literaturu o náboženských otázkách.<sup>131)</sup>

Jistě to nebylo bez souvislosti s novou formou, jíž mladohegelovci pokračovali v protináboženském boji. Snažili se totiž o důkaz, že z Hegelovy filosofie vyplývají bezprostředně ateistické závěry, a že tedy Hegel byl vlastně ateista. Hegel sám ovšem nikdy k ateistickým závěrům nedospěl; podle Hegela je subjektem veškerého vývoje absolutní idea, která je na počátku svého vývojového procesu dána jako subjekt o sobě, jako absolutno, obsahující v sobě nekonečné vývojové možnosti. Na konci svého vývoje, když všechny tyto možnosti a tedy sama sebe poznala, když prošla všemi vývojovými etapami, je absolutní idea dána jako subjekt pro sebe, jako subjekt sebe poznavší, jako absolutní duch. Vývoj absolutní ideje je tedy zároveň procesem sebepoznání absolutního ducha; nejdokonalejšího, absolutního poznání dosahuje ovšem až v poslední etapě svého rozvoje, realizující se ve třech stupních: v umění, v náboženství a ve filosofii.

Absolutno dospívá tedy ke svému sebepoznání skrze historické formy společenských jevů, jak se uskutečňují v těchto třech základních stupních. Bůh je nutně bytost sebevědomá, ale je tehdy bytostí sebevědomou, když se poznává v člověku; proto má také člověk vědomí o bohu a poznává v bohu sama sebe. Bez svého sebepoznání by bůh nebyl „ve skutečnosti uskutečněný“, nebyl by svobodný; proto bůh jakožto všeobecný rozum tihne k poznání, a tedy v člověka. Všeobecný rozum žije takto v sebevědomí každého jednotlivého subjektu a realizuje v něm svoji skutečnost.

Tyto Hegelovy teze interpretovali nyní mladohegelovci v tom smyslu, že vně lidského sebevědomí vůbec není sebevědomí boha, že vně lidského vědomí není umění jakožto forma, jíž bůh sám sebe představuje, že vně lidské mysli není filosofie jakožto forma, jíž bůh sám sebe poznává. Z toho pak ovšem vyplývá, že mimo lidské poznání není bůh skutečný, že mimo lidské sebevědomí bůh vůbec neexistuje. A z toho zase plyne, že celý vývoj absolutna je vlastně vývojem lidského poznání; čili že i stupeň sebepoznání boha, realizovaný v náboženství, je produktem poznání lidského.

Toto mladohegelovské stanovisko, zastávané nejotevřeněji Bruno Bau-erem, není ovšem vůbec stanovisko důsledně ateistické, materialistické. Představuje naopak krajní zesubjektivizování Hegela a velmi se liší od argumentů, jimiž z Hegela odvozoval ateismus Feuerbach. V konkrétních německých poměrech nepůsobil ovšem na počátku čtyřicátých let ani tak tento bauerovský subjektivní idealismus, jako daleko více jeho protináboženské zaměření; tento rys hrál tehdy fakticky — i když jen po krátkou přechodnou dobu — hlavní úlohu. A proto se i mladý Marx mohl tohoto mladohegelovského protináboženského tažení zúčastnit.

Bruno Bauer volil ke zveřejnění svých názorů o Hegelově ateismu zajímavou formu: vydal anonymní spisek, v němž bylo pod maskou ortodoxního křesťanského pisatele, rozhořčeného Hegelovým ateismem, přímo z Hegelových spisů hojnými citacemi dokazováno, že Hegel je vlastně ateista: „Pozoun posledního soudu o Hegelovi, ateistovi a antikristovi. Ultimatum“.<sup>132)</sup> Brožurka je psána stylem ironizujícího a parodujícího pamfletu a vyznívá v tezi, že Hegel vůbec není obráncem náboženství, nýbrž že náboženství naopak likviduje: Hegelova filosofie neobsahuje teologii, nýbrž ateismus, a Hegelův bůh nemá nic společného s bohem křesťanským. Bůh má u Hegela jen jednu jedinou úlohu: aby byl štítem, za který se schovává Hegelův skutečný ateismus. Podle Hegela dochází absolutno svého výrazu jediné v individuu, tj. v konečném duchu, a proto i sebepoznání absolutna se uskutečňuje jediné v sebepoznání konečného ducha. Z toho plyne, že není nic, co by existovalo mimo lidské poznání, a Hegelův systém se tak projevuje jako skrz naskrz ateistický. Není v něm místa pro poznání stvořitele světa a o teologii se vyslovuje krajně opovržlivě, neboť v ní nevidí nic vědeckého.

A obdobně tvrdí Bruno Bauer, silně přeháněje několik Hegelových příležitostných projevů sympatií k francouzské buržoasní revoluci, že Hegel nijak neospravedlňuje současný stát, nýbrž že naopak vyzývá k jeho zničení. Jako zbraň mu zde slouží filosofie: jejím hlavním úkolem je právě bojovat proti současnému státu. Jestliže se pojem státu odlišuje od toho, čím stát skutečně je, je nutno zničit všechn právní řád, na jehož základě konkrétní stát existuje, a změnit tak tento stát v jiný, který by pojmu státu odpovídal. Pak se teprve stane duch svobodným; zřízení, které jeho svobodu omezuje, není oprávněné, a musí být proto odstraněno. A k tomu směřuje právě Hegelova filosofie, která vůbec není konzervativní, nýbrž naopak radikálně revoluční.

Že autorem „Pozounu“ je Bruno Bauer, bylo brzy prozrazeno; dlouho však nebylo známo, že jeho spoluautorem je – Karel Marx. Dopis Georga Junga Rugemu z 29. 11. 1841 neponechává však o tom žádných pochybností.<sup>133)</sup> Marxovo spoluautorství se pravděpodobně omezilo na podnětné rady a drobné úpravy a celková myšlenka jistě nepochází od něho, ale faktem je, že s Bruno Bauerem tehdy úzce spolupracoval. S Bauerovým názorem, že nelze smířit filosofii a vůbec vědu s náboženstvím a že jedním z úkolů filosofie je boj proti náboženství, Marx zcela souhlasil.

Bruno Bauer a Marx zamýšleli proto vydávat ve stylu i metodě „Pozounu“ ještě další pamflety, které měly rozbořením Hegelovy filosofie práva, estetiky atd. z jiných stránek dokázat Hegelův ateismus. Marx sám měl úmysl zpracovat zde stať o „křesťanském umění“ nebo o „náboženském umění“, jak ukazují i výpisky v jeho „Bonnských sešitech“.<sup>134)</sup> Zostřená

censurní opatření, která dodatečně postihla i vydaný již „Pozoun“, však realizaci tohoto plánu znemožnila, Marx proto později nabídl „modifikovanou redakci“ této statě Rugemu pro sborník „Anekdota philosophica“, který Ruge připravoval k vydání ve Švýcarsku z článků, jež v Německu z censurních důvodů nemohly být publikovány. Ruge přitom počítal výslovně s články Feuerbachovými, Bauerovými, svými vlastními i s pracemi jiných mladohegelovských autorů a vyzval k účasti také Marxe. Marx pro tyto účely Rugemu dále přislíbil statě o Hegelově filosofii práva, o romanticích, o filosofickém manifestu historické školy právní a o „pozitivních filosofech“ a dal najevo svoji radost jak nad tím, že nemusí již dále zachovávat pamfletový tón „Pozounu“, tak nad tím, že může hegelovský způsob vyjadřování zaměnit za svobodnější, a proto i důkladnější rozbor projednávaných otázek.<sup>135)</sup> Většina z těchto statí nebyla však dokončena a ani jejich náčrtky se nám nezachovaly; toliko „Filosofický manifest historické školy právní“ byl — jistě po přepracování — otištěn v „Rheinische Zeitung“.<sup>136)</sup> Co je však pro Marxův vývoj a tedy pro naši hlavní otázku zajímavé, je skutečnost, že to byly do značné míry práce z okruhu otázek, jimiž se zabýval i Feuerbach.

Feuerbach zaujímal samozřejmě přední místo v tehdejších protináboženském boji a byl téměř všemi mladohegelovci uznáván za nespornou vůdčí osobnost v této oblasti,<sup>137)</sup> i když se jeho stanovisko podstatně lišilo od stanoviska Bauerova. Feuerbach sám se o této věci vyjadřuje v předmluvě ke 2. vydání „Podstaty křesťanství“ ze 14. února 1843<sup>138)</sup> v tom smyslu, že Bruno Bauer se v kritice náboženství zabývá pouze biblickým křesťanstvím, resp. biblickou teologií, a Strauss vlastně jen dogmatickou teologií, zatímco on, Feuerbach, rozebírá křesťanství vůbec, tj. křesťanské *náboženství*, a křesťanskou teologii jen jako jeho důsledek. Feuerbachova kritika náboženství se nezabývá analýzou *historického obsahu* biblických mytů, nýbrž podrobuje kritickému rozboru sám jejich *základ*. Strauss i Bruno Bauer považovali za zdroj křesťanského náboženství křesťanský mythus, a Feuerbach se nyní táže dál: Odkud *pochází* tento mythus? Všechno, co stojí psáno v evangeliích, je vybájeno, říká Strauss; obsah těchto výmyslů však tady zůstává jakožto lidský produkt určitého národa v určité zemi a v určité době, a je tedy pozitivní. I když je historický život Ježíšův naprosto sporný a temný, *idea Krista* zůstává a náboženství vybudované na této ideji je historické. Feuerbach naproti tomu tvrdí, že vůbec není rozhodující a nezáleží na tom, zda zdrojem křesťanství jsou skutečné dějiny nebo mythus, či snad židovství nebo alexandrijská filosofie, protože spor o tyto věci je vlastně jenom sporem *vnitř* náboženství. Důležitá není otázka po konkrétním *původu* křesťanství, nýbrž otázka, *co je to křesťanství* a jaká byla intelektuální a mravní povaha lidstva,

z níž vzešly takové křesťanské náboženské představy. A poněvadž obdobné představy vznikají všude, u všech náboženství, vzniká otázka, co je to náboženství vůbec, jaká je jeho vnitřní pravda. Feuerbachovu odpověď již známe: je to výraz neukojených lidských tužeb, bolest nemocného srdce. A Feuerbach se domnívá, že stane-li se toto poznání obecným majetkem lidstva, bude to znamenat konec jakéhokoli náboženství. Protože potom lidstvo, poznavší kritikou náboženství svoje nejvlastnější tužby, uspořádá i svoje společenské vztahy tak, aby odpovídaly skutečné lidské přirozenosti, a bude svoje tužby realizovat na této skutečné Zemi lidským způsobem.

Proto si také Feuerbach výslovně vyprošuje jakoukoli identifikaci s Hegelem; již r. 1842 zdůrazňuje v článku „K posouzení spisu Podstata křesťanství“, že mezi Hegelovou metodou a jeho způsobem myšlení, a tedy i mezi Hegelovou a jeho filosofií náboženství, je zásadní rozdíl. „Moje filosofie náboženství je tak málo explikace Hegelovy, . . . že právě naopak vzešla jediné z *opozice* proti Hegelově, a *jedině z této opozice* může být chápána a posuzována. Co má totiž u Hegela význam *sekundárního, subjektivního, formálního*, to má u mne význam *primárního* (Feuerbach zde užívá zastaralého termínu „primitivního“ – pozn. G. R.), *objektivního, podstatného*. Podle Hegela je např. citění, cit, srdce *formou*, do níž se odjinud pocházející obsah náboženství musí pohroužit, aby se stalo majetkem člověka; podle mne není sám předmět, sám obsah náboženského citu ničím jiným než *podstatou srdce* . . . Hegel *identifikuje* náboženství s filosofií, já *vyzvedávám* jejich *specifický rozdíl*; Hegel zkoumá náboženství jen *v myšlence*, já *v jeho skutečné povaze*; . . . Hegel *objektivizuje* subjektivní, já *subjektivizuji* objektivní; Hegel vykládá náboženství jako vědomí *jiné*, já jako vědomí *vlastní podstaty* člověka; Hegel proto klade podstatu náboženství do *víry*, já do *lásky*, poněvadž láska není nic jiného, než *náboženské sebevědomí* člověka, náboženský vztah člověka *k sobě samému*; . . . Hegel vychází z *nekonečného*, já z *konečného*; . . .“<sup>139</sup>)

Nepřekvapuje proto, že se Feuerbach ve stejné stati energicky ohraňuje proti domněnce, že by mohl být pisatelem „Pozounu“; považuje dokonce za nutné zaslat zvláštní prohlášení do „Augsburger Allgemeine Zeitung“, v němž znovu zdůrazňuje, že jeho filosofie je naprosto protichůdná filosofií Hegelově.<sup>140</sup>)

Tím se ovšem Feuerbach distancoval i od Bruno Bauera a ostatních mladohegelovců; a proto, či snad právě proto zjišťujeme, že se v mnohém shoduje s Marxem. Ale pro vývoj názorů mladého Marxe je zde příznačné, že s Feuerbachem nesouhlasí ve všem, ba dokonce že projevuje jistou, i když ne zásadní nespokojenost s jeho řešením. V dopise Rugemu z 20. 3. 1842 slibuje, že v pojednání o náboženském umění vylicí svoje odchylky

od Feuerbachových názorů: „Ve vlastním pojednání musel jsem nutně mluvit o všeobecné podstatě náboženství, kde se dostávám poněkud do kolize s Feuerbachem, do kolize, která se netýká principu, nýbrž jeho výrazu. V žádném případě přitom náboženství nic nezíská“.<sup>141)</sup> V čem tato kolize, která ostatně, jak vyplývá z celého tónu Marxovy poznámky, neznamenal žádnou roztržku nebo zásadní nesouhlas s Feuerbachem, spočívala, přesně nevíme. Stať o „křesťanském umění“ nebo úplněji „o náboženství a umění se zvláštním zřetelem na křesťanské umění“, v co se mezitím rozrostla,<sup>142)</sup> nebyla dohotovena a můžeme pouze nepřímou z jiných Marxových prací z doby o něco málo pozdější soudit, že kolize se s největší pravděpodobností týkala toho, že Marx již tehdy na rozdíl od Feuerbacha chápal člověka nikoli jako úzce biologické individuum, nýbrž jako tvora *společenského*.

Bylo by ovšem předčasné předpokládat, že Marx si již tehdy, na počátku r. 1842, byl plně vědom skutečného obsahu *společenského* charakteru člověka; jistě člověka ještě nechápal jako produkt a zároveň jako producenta svého vlastního společenského rozvoje, ale jistě jej již chápal jako bytost společensky podmíněnou, jako bytost prakticky žijící a jednající ve společnosti. Vysoce oceňoval Feuerbachovu snahu po zakotvení filosofie ve skutečném životě a v konkrétní přírodě; co mu však vytykal jako nedostatek, bylo zřejmě to, že život a lidskou přírodu Feuerbach chápal pouze jako antropologii, nikoli jako záležitost společenskou. Marx však již tehdy poznal náboženství jako společenský jev úzce spjatý se společenskými institucemi, zvláště se zřízením státním,<sup>143)</sup> a můžeme tedy zcela oprávněně tvrdit, že chtěl Feuerbachovu kritiku náboženství prohloubit právě v tomto smyslu, tj. poukazem na sociálněpolitickou úlohu náboženství a na jeho význam pro absolutistický prusácký stát i pro idealistickou filosofii. Zásadu poznal tedy Marx již tehdy do značné míry správně; do jaké hloubky ji tehdy chápal, to ovšem přesně nevíme. Dokument, který by to snad mohl objasnit, druhý Marxův článek o zasedáních 6. rýnského zemského sněmu, psaný na jaře r. 1842 pro „Rheinische Zeitung“ a týkající se debaty o tzv. „kolínském církevním sporu“,<sup>144)</sup> byl cenzurou zabaven a nebyl dosud nalezen.

To všechno jsou jistě důkazy, že Marx se Feuerbachem, přesněji otázkami nadhozenými Feuerbachem již od dob svých studií, tedy již před „Podstatou křesťanství“ a neméně silně i po ní, intenzívně zabýval. Ale opravňuje nás to k tvrzení, že svůj myslitelský růst prodělával pod silným vlivem Feuerbachovým? Vždyť *znalost* cizí práce, a třeba i její vysoké ocenění, a *vliv* této práce na čtenáře, to jsou přece věci zcela různé. A rozumíme-li *podstatným vlivem* zásadní a rozhodující *zapůsobení na změnu*, na směr názorového vývoje „přejímajícího“ člověka, pak ani ne-

souhlas s cizí prací nebo s její částí a polemika s nimi, snaha po vyrovnání se s jejími tezemi nemusí ještě znamenat skutečný podstatný vliv této práce, nepřinese-li právě změnu názorových principů. A tak pouhé snesení důkazů, že a od kdy Marx Feuerbachovy práce znal, neopravňuje ještě k tvrzení, že mladý Marx formoval své názory, když začínal překonávat Hegelovu filosofii, pod jeho jednoznačným a rozhodujícím působením.

Dá se snad říci, že se Marx již bezprostředně po poznání „Podstaty křesťanství“ stal materialistou? Rozhodně nikoli! Ve všech statích z r. 1842 mluví Marx o státu a různých jeho institucích jako o projevu mravní ideje, i projevu ducha či o uskutečnění abstraktní rozumové svobody,<sup>145)</sup> a i když má na mysli svobodný, demokratický, neabsolutistický stát, nedá se již z tohoto důvodu říci, že by se byl tehdy ztotožňoval s Feuerbachovým materialismem. Žádný materialista, i kdyby ve věcech společenského života zastával objektivně stanovisko idealistické, nemohl by takto hovořit. Marx byl v r. 1842 ještě idealista.

Potvrzuje to konec konců i citovaný Marxův dopis Rugemu z 20. 3. 1842; Marx zde mluví o tom, že se jeho kolize s Feuerbachem netýká jeho principu. Feuerbachův princip v „Podstatě křesťanství“ byl však jak materialismus, tak ateismus; materialistického principu se však Marx nikde nijak nedotýká, ani kladně ani záporně. „Podstata křesťanství“ upoutala okamžitě Marxovu pozornost jako bojovná kritika náboženství, a jako takovou ji zřejmě vysoce hodnotil. Ve svých statích v „Rheinische Zeitung“ mnohde parafrázuje ateistické teze Feuerbachovy, ale vůbec nikde nehovoří o svém souhlasu, ale ani o svém nesouhlasu s Feuerbachovou kritikou Hegela z hlediska materialismu, s Feuerbachovým materialismem.

Marx tedy v této době chápal „Podstatu křesťanství“ jako dílo povýtce ateistické; v tom zřejmě vidí její význam, a právě v tomto smyslu píše Rugemu, že se jeho kolize s Feuerbachem netýká principu, tj. Feuerbachovy kritiky náboženství vcelku. Celá příslušná pasáž v dopise Rugemu pojednává výlučně o náboženství, a tak všechna fakta potvrzují náš názor,<sup>146)</sup> že se Marxova kolize s Feuerbachem týkala toho, že Feuerbach dostatečně nespojoval kritiku náboženství s otázkami společenského dění a přímo s otázkami politickými. V tomto bodě byl mladý Marx tehdy již mnohem dále než Feuerbach, a vysoce jej převyšoval svým vyhraněným demokratickým.<sup>147)</sup>

Feuerbach ovšem vytýčil v „Podstatě křesťanství“ ještě i druhý princip: kritizoval zde nejen náboženství, ale současně a nedílně s ním i filosofický idealismus. V tom jej však Marx tehdy ještě nesledoval, ale ani do kolize se s ním nedostával.

Dokázali jsme si, že „Podstatu křesťanství“ poznal nejpозději v 2. polo-



vině r. 1841, a můžeme bezpečně předpokládat, že — alespoň v hrubých rysech — znal i Feuerbachovo dílo před r. 1841 a tedy i *Feuerbachův vývoj k materialismu*. A přesto zůstává skutečností, že přinejmenším hluboko do r. 1842 na něho Feuerbachův materialismus *nijak zvlášť nezapůsobil*. Čeho si na Feuerbachovi všiml a co na něm vysoce hodnotil, to byla jeho teorie náboženství, jeho výklad obecné povahy náboženských jevů; Feuerbachovu kritiku Hegelova idealismu a jeho materialismus však zatím ponechával stranou svého zájmu.

Je-li tomu tak, vyvstává otázka, co později vyvolalo Marxův zájem o feuerbachovský materialismus a o Feuerbachovu kritiku Hegelova idealismu, co Marxe vůbec vedlo k odmítnutí a překonání idealismu. A zde historická fakta ukazují, že tento Marxův přerod — a zde v našem výkladu poněkud předbíháme historii — nastává právě a přesně v době, kdy se Marx jako šéfredaktor „Rheinische Zeitung“ dostává poprvé do nejužšího kontaktu se skutečným společenským životem, kdy syrová fakta politického dění na něho poprvé působí bezprostředně, aniž prošla filtrem studijních kabinetů, literárních pojednání a teoretických diskusí. A tato časová shoda jistě není nahodilá. Marx začal idealistické pojetí světa překonávat především na základě svých konkrétních zkušeností z praktického politického a publicistického života, na základě pronikavé analýzy soudobého společenského dění, provedené z pozic revolučního demokratismu, které se v něm tím více utvrzovaly, čím důkladněji poznával skutečný život, skutečnou politickou praxi. Můžeme přímo říci — a zakrátko nám to potvrdí historická fakta — že to nebyl Feuerbach, kdo na Marxův vývoj v materialistu prvořadě zapůsobil, nýbrž že to byla společenská skutečnost, kterou Marx koncem r. 1842 začínal poznávat bez pozlátka.

A když si zde, na tomto poli, postupem doby stále důkladněji uvědomoval absurdnost a neplodnost idealistických teorií a poznával, komu slouží, rozpoznal ve Feuerbachově materialismu příbuzné ideje a svého pomocníka, a teprve začal využívat jeho filosofických závěrů jak v dalším svém boji proti náboženství, tak i v novém svém boji proti idealismu, v nichž v *obou* — nejen v náboženství — spatřoval nyní teoretické mluvčí těch společenských sil, které byly konečnou příčinou všech společenských zlořádů a nespravedlností tehdejšího Německa. Feuerbach nebyl tedy ani hlavním inspirátorem ani zdrojem Marxova rašícího materialismu; ale právě proto, že Marx vůbec *nepřejímal* Feuerbachův materialismus, nýbrž jen *využíval* některých jeho filosofických tezí, mohl k němu přistupovat *kriticky*. A Marx skutečně projevuje již tehdy svoji nelibost s nedůslednostmi a polovičatostmi Feuerbachova antropologického materialismu, jak náznačuje citovaný dopis Rugemu. Marx byl tehdy již na samém počátku svého přechodu k materialismu i v tom hlavním — v důslednosti, s níž se

dopracovával *všestranně materialistického* stanoviska, vysvětlujícího materialisticky i jevy v oblasti společenské, značně dále než Feuerbach.

U kolébky Marxova materialismu stála tedy revoluční politická praxe a objektivní společenské skutečnosti, jichž byla tato praxe výrazem, a nikoli Feuerbach. Marx byl ovšem až takřka do sklonku r. 1842 teprve na samém počátku svého přechodu od hegelovského idealismu k materialismu, který – což je neobyčejně důležité – prodělával současně jako přechod od revolučního demokratismu ke komunismu.

Složitý proces tohoto jeho vývoje se tedy v letech 1841–42 odehrával nesporně pod jistým vlivem Feuerbachovým, pokud jde o zdůraznění empirického východiska filosofie a o její „zesvětštění“, ale po jiných stránkách, zejména pokud jde o izolované chápání člověka jako pouhého biologického stvoření, probíhal „v kolizi“ s Feuerbachem. Na změnu zásadního filosofického Marxova stanoviska zapůsobilo ovšem prvořadě a nehlouběji jeho poznání společenských bojů, jak skutečně probíhaly; tyto jeho zkušenosti mohly však zapůsobit právě jen obecně na změnu jeho filosofického stanoviska, nemohly mu však bezprostředně dodat pojmovou výzbroj k jeho vědeckému zdůvodnění a zvládnutí. Teoreticky vzato, mohl si ovšem Marx tuto výzbroj vykovat sám, ale to by si jistě bylo vyžádalo značně dlouhé doby; ale mohl zde také – alespoň zčásti – navázat na filosofický materiál, snesený dřívějšími pracovníky i soudobým filosofickým myšlením.

A Marx, který velmi důkladně ovládal dějiny filosofie, zde skutečně navazoval, a to především na faktické vymoženosti filosofie Hegelovy. Marx při veškeré kritičnosti k Hegelovi nikdy nezapíral, že se u něho naučil dialektickému myšlení, které Hegel propracoval dokonaleji než kdokoli jiný; a Marx – na rozdíl od Feuerbacha – tuto metodu myšlení nikdy neodvrhl.

Ze soudobých myslitelů pak, jak již zmíněno, nebyl tak zcela bez vlivu Feuerbachova; ale jestliže na něho v tomto období počátků jeho přechodu k materialismu nezapůsobil Feuerbach nijak zvlášť intenzívně, vyvstává stále znovu otázka, zda vedle Feuerbacha a mimo Feuerbacha nepůsobily na mladého Marxe ještě i filosofické podněty odjinud silou obdobnou, ať již větší či menší.

Na tomto místě třeba zvláště vyzvednout význam soudobé přírodovědy. Přírodní vědy tehdy prodělávaly bouřlivý rozvoj a množství nově objeveného materiálu s sebou přinášelo jak nové zásady metodologické, tak nová filosofická zobecnění, v nichž se vesměs rýsovaly zárodky historického, dialektického pojetí přírodních jevů. Tyto skutečnosti nemohly nemít svůj vliv na myšlenkovou atmosféru doby a tím méně na ducha tak všestranně zvědavého a teoreticky zainteresovaného, jako byl Karel Marx. Nemáme

bohužel žádných zcela přesných zpráv o tom, jakou přírodovědeckou literaturu Marx v letech 1841–43 (i v dalších dobách) studoval a jak intenzivně se jí věnoval; z jeho studijních poznámek, excerpací atd. se takřka nic nezachovalo a také jeho rozsáhlá knihovna s četnými jeho vlastnoručními poznámkami na okrajích knih byla po jeho smrti (a ještě ve větší míře po smrti Engelsově) zčásti rozdána, zčásti zašantročena. Víme však bezpečně, že obsahovala mnoho odborných přírodovědeckých spisů z nejruznějších oborů a že tyto knihy byly Marxem skutečně čteny; řada svědectví osobních příbuzných a přátel a konečně i Marxovo dílo samo, jakož i jeho soukromá korespondence dokazují, že se Marx od svého mládí přírodními vědami rád a poučeně zabýval. Po celý svůj život sledoval všechny významné objevy, měl slušný přehled o všech důležitějších přírodovědných disciplínách, některé z nich i encyklopedicky ovládal a v matematice byl slušným odborníkem. Byl nesporně schopen kvalifikovaně sledovat přírodní vědu své doby a také ji – i když ne zcela systematicky a ne bez delších přestávek – sledoval.

Lze proto zcela zdůvodněně předpokládat, že na jeho přerod v materialistu vykonávaly svůj nemalý vliv také přírodní vědy, a to nejen zprostředkovaně, přes svoje ať již přírodovědci samými nebo jejich filosofickými interpretu učiněná filosofická zobecnění, ale z větší části asi bezprostředně.

Vliv přírodních věd na formování marxistické filosofie nebyl však dosud – nehledě na drobnější práce a na příležitostné deklarativní zmínky – bohužel vůbec zpracován; není mi známa ani jedna větší práce, která by se seriózně zabývala touto otázkou. Na tomto místě se jí přirozeně ani nechceme ani nemůžeme věnovat; ponecháváme-li ji však záměrně stranou našeho zkoumání, neznamená to, že bychom si nebyli vědomi jejího významu pro vznik marxismu a že bychom nechtěli zdůraznit, že její zpracování zůstává velikým dluhem marxistického dějepisceví filosofie.

Vedle přírodních věd a vedle Feuerbacha podněcovaly ovšem Marxův vývoj i jiné, bezprostředněji filosofické popudy.

Zmínili jsme se již několikrát, že Marx byl aktivním příslušníkem mladohegelovského hnutí, a již tím je dáno, že tento kolektiv ostatních mladohegelovců a jejich různě interpretovaná „filosofie činu“ na něho nutně nějak působily. A ovšem i obráceně, že Marx působil na tento kolektiv.

A mladohegelovci, to bylo bohatě rozvětvené ideologické hnutí s různými sice filosofickými tendencemi, hnutí sice velice heterogenní, ale přesto jednotné ve svém boji proti feudálnímu absolutismu a proti náboženskému dogmatismu; to právě byly jeho sjednocovací momenty. Tato nepevná sice jednota, ale přesto jednota byla na jedné straně umožněna, na druhé straně přímo vyvolána nevyzrálými ještě poměry v německé společnosti; proti

společnému nepříteli se jednotlivé frakce a skupinky dravě se vzmáhající německé buržoazie, nastupující do svých „gründerských“ let, ještě mohly a dovedly spolčit, zachovávajice si každá více méně úzkou specifičnost svých konkrétních třídních, ekonomických zájmů i jejich ideologických odrazů. Mnohost a pestrost, často až protichůdnost v detailech byla proto charakteristickým rysem německé buržoazie předbřeznových dob; ale vedle toho zde byla i více méně pevná a odhodlaná jednota v boji proti feudálnímu absolutismu a jeho politickým a ideologickým pomocníkům, k nimž se dočasně přidávaly i ty části buržoazie, které, jsouce v některých případech již ekonomicky relativně „nasyceny“, volily z obavy před svým vlastním dělnictvem kompromisy s reakční vládou. Odtud právě ta bohatá odstíněnost mladohegelovského hnutí (a odpovídajících mu proudů v německé literatuře, v přírodních vědách aj., což někdy vedlo až k tomu, že se přes řadu styčných bodů rozhořel zuřivý boj mezi mladohegelovskými filozofy a mezi literáty, zvláště z „Mladého Německa“); jednotliví jeho příslušníci náleželi k různým stupňům radikálnosti i uvědomělosti německé buržoazie, a během svého pozdějšího vývoje se také dostali na zcela protichůdné pozice jak ve filosofii, tak v praktickém životě politickém i v životě osobním. V letech 1840–42 zde bylo ještě všechno ve varu, všechno teprve krystalizovalo, a fyzické mládí hlavních reprezentantů zde také hrálo svoji úlohu.

A samozřejmě to i v Marxově hlavě „vařilo“ a také jeho názory teprve postupně krystalizovaly, vytvářely se a upevňovaly. A je proto ústrojně — a bylo by divné, kdyby tomu bylo jinak —, že tento mladohegelovský proud na Marxe působil i jako celek i jednotlivými svými tendencemi, i když jistě ne tak podstatně, jako působil jeho zkušenosti z praxe. Z tendencí uvnitř mladohegelianismu byla jistě Feuerbachova, který také patřil do tohoto širokého proudu a který se k němu také otevřeně hlásil, zvlášť silná, jsouc však Marxem přijímána spíše jako podnět k vlastnímu samostatnému myšlení než jako hotové a nezvratné filosofické teze. Ale vedle Feuerbacha působili i jiní, dočasně jistě i silněji než Feuerbach, vyměňovali se ve svém vlivu na mladého Marxe a měnila se i síla jejich vlivu.

V r. 1841 a počátkem r. 1842 byl zvláště silný vliv Bruno Bauera, který patřil nějakou dobu (vedle Adolpha Rutenberga) k Marxovým nejintimnějším přátelům. V dobách svého berlínského pobytu se Marx stýkal i s jeho rodiči a nepřerušil tento styk, ani když Bruno Bauer působil již v Bonnu; Bruno Bauer jej také uvedl do kroužku Bettiny von Arnim a konal s ním a řadou dalších členů „doktorského klubu“ časté nedělní výlety do přírody.<sup>148</sup>) Zmínili jsme se již také o jejich společných plánech na vydávání časopisu, Marx se jednu chvíli chystal s povzbuzováním Bauerovým na dráhu vysokoškolského učitele, vedli spolu živou kores-

pondenci, počátkem dubna r. 1842 Marx dokonce k Bauerovi přesídlil do Bonnu, a také v taktice protináboženského boje se zprvu spolu shodovali. A ještě počátkem září r. 1842 Marx veřejně Bauera obhazuje proti útoku, který proti němu zahájil státem placený protihegelovský publicista O. F. Gruppe;<sup>149</sup>) je to sice jediný Marxův článek, v němž se zastává nejenom konkrétní Bauerovy věci, nýbrž i Bauera samého, ale je psán tak, jak může psát jedině přítel o příteli. A v teprve nedávno publikovaném Marxově dopisu Feuerbachovi z 11. srpna 1844 píše Marx o Bruno Bauerovi jako o svém, i když bývalém a nyní již příliš odcizeném, přece jen „dlouholetém příteli“.<sup>150</sup>)

V důležité a zásadně rozhodující věci se však Marx již tehdy liší od Bruno Bauera i od většiny ostatních mladohegelovců, vyjímaje Feuerbacha: ve svém vývoji k materialismu, který se dál, jak již víme, souběžně s vývojem Feuerbachovým, i když Feuerbach zde, v této době, měl pokud jde o vyhraněné materialistické přesvědčení ve výkladu přírodních jevů, určitý předstih.

Mladohegelovská kritika Hegelovy filosofie probíhala zcela ústrojně po dvou základních liniích (i když ne vždy zcela důsledně): jeden směr tíhl k materialismu, druhý pak se soustředil na rozvíjení hegelovské dialektiky. Materialistický směr byl ovšem velmi polovičitý; důsledný, tj. dialektický materialismus je, jak také tato historie dokazuje, možný toliko jako světový názor společenské třídy, která v důsledku svého objektivního postavení ve společenském výrobním procesu nikdy nemůže hrát příživnickou úlohu a která má proto jako jediná třída bytostný zájem na odhalení všech objektivních zákonitostí, včetně zákonitostí svého vlastního vývoje společenského. Taková třída se však v tehdejší Německu teprve počínala jako samostatná třída formovat, a proto tam k syntéze materialistického pojetí světa s dialektikou nebyly ještě dostatečně zralé podmínky. V důsledku této konkrétní sociálněekonomické situace, v důsledku konkrétního poměru třídních sil, a nikoli tedy z vnitřních vývojových důvodů filosofického myšlení, byla dialektika i mnohými v politice radikálně orientovanými filozofy, pokud nebyli schopni překonat svoje maloměšťácké pozice, odhozena stranou. Typickým reprezentantem tohoto směru byl právě Feuerbach, překonal sice fideistické rysy Hegelovy, ale zároveň s nimi popřel i jeho dialektiku, a tím dospěl k materialismu pouze nazíravému, sensualistickému, nedialektickému.

Druhá linie rozpracovávala dále Hegelovu dialektiku, což především znamenalo, že se snažila o její důslednou aplikaci i na soudobé společenské dění, hlavně na boj proti náboženství. Zůstala však přitom plně vězet v Hegelově systému a nepochopila vnitřní rozpor v něm; bylo to dáno tím, že pohled jejích reprezentantů byl a zůstal omezen úzkými zájmy

nastupující buržoazie. Proto také nedovedli Hegelovu dialektiku rozvíjet jako objektivní dialektiku společnosti, jako objektivní dialektiku věcí. Rozvíjeli ji proto zcela ústrojně jako dialektiku výlučně lidského myšlení, jako dialektiku *subjektivní*, a vraceli se tak vlastně od Hegela k Fichtovi. Dialektický proces, odehrávající se u Hegela jako proces *objektivní*, se jim stal záležitostí individuálního vědomí; z dialektiky tak odpadaly všechny historické a společenské momenty a dialektika se stávala stále abstraktnější.

Podle Hégela je sice historický vývoj řízen světovým rozumem, ale asi v tom smyslu, v jakém řídí i pohyby nebeských těles a jiných přírodních jevů, tj. ve smyslu určité zákonitosti. Dějiny lidstva jsou rovněž podrobeny jistým zákonům, a již proto nemohou být prvořadě určovány lidským míněním, individuálním vědomím. Lidské názory sice určitou úlohu v dějinách nesporně hrají, ale nejsou poslední příčinou historického vývoje, jsou samy závislé na hlubších, skrytějších vlastních příčinách. Lidé vůbec začínají o svých společenských vztazích uvažovat teprve tehdy, když tyto vztahy již neodpovídají potřebám nové doby, když se již přežily a když začínají ustupovat novému systému vztahů. Nové společenské vztahy jsou ovšem podle Hegela vyvolány vývojovým pohybem světového ducha; ale je již od dob Marxových dobře známo, že Hegel zde při líčení tohoto procesu podává na mnoha místech v mystifikované podobně řadu správných, objektivní skutečnosti odpovídajících, objektivní skutečnost odrážejících postřehů.

A když mladohegelovská skupina, soustředěná kolem Bruno Bauera a přeměnivší se z „doktorského klubu“ ve společnost „Svobodných — Der Freien“, odmítla hegelovský absolutní duch a nešla přitom směrem k materialismu, musela nutně jako základní princip nastolit individuální sebevědomí, a dostala se tak s železnou logikou věcí do stále vyhraněnějšího subjektivismu. „Filosofie činu“ se u nich začala měnit ve „filosofii sebevědomí“, a toto sebevědomí bylo stále jednoznačněji, zvláště Bruno Bauerem, vykládáno jako „kritická mysl“ filosofova. Bauer a jeho přívrženci se domnívali, že jsou rozhodnými revolucionáři, a v oblasti teologie byli nesporně velmi radikální; z jejich stanoviska, podle něhož duch neexistuje jinak než v závislosti na lidském sebevědomí, nutně vyplývalo, že náboženství je zkeslené vědomí člověka o sobě samém. A protože je to zkeslené vědomí, musí být odstraněno; tento úkol provede „kritická filosofie“. Její vítězství urovná potom cestu pro přestavbu společnosti na rozumných zásadách.

Také tento závěr zněl jistě na první pohled velmi radikálně a pokrokově; ve skutečnosti se však záhy projevil reakční charakter tohoto stanoviska. „Svobodní“ přeložili de facto všechnu revolučnost do „kritické“

myšlenkové činnosti izolovaného filosofa, povyšovali se v tomto duchu stále nezřízeněji a se stále větším velikášstvím nad „nefilosofickou“ masu, a proto se záhy i na praktický politický boj začali dívat s despektem; jedinou revoluci, kterou nadále uznávali, byl převrat v oblasti teorie. Od-  
cizili se zcela životu a nejen že nepochopili a přezírali zájmy lidu, ale dostávali se postupem doby do opozice vůči hnutí nejenom německých pracujících mas, ale i radikální, protifeudální a protiabsolutistické, tehdy ještě relativně pokrokové buržoazie. Začali bránit v sociálních a politických otázkách dokonce i zaostalost a pochopitelně i zcela zatratili svazek filosofie s politikou; filosofie měla podle jejich nynějšího názoru stát nad stranami a lidem. Z bývalých stoupců „filosofie činu“ se tak stali vyzna-  
vači na ničem nezávislé „kritické“ „filosofie sebevědomí“, jejíž zesubjektivizovaná dialektika vedla ovšem záhy k neplodné scholastice a k samo-  
účelné hře s termíny hegelovské filosofie. Vznikalo to ovšem ve značně složitém procesu, a r. 1842 se to teprve začínalo formovat. Hlavou celého tohoto směru a jeho nejtypičtějším reprezentantem zůstával stále Bruno Bauer.

Mladý Marx jeho subjektivně idealistické tendence, které právě v prů-  
běhu r. 1842 značně narůstaly, však nikdy nesdílel, a nebyl proto, ani v dobách své nejužší spolupráce s ním, nikdy „bauerovcem“. Víme na-  
opak, že s ním již tehdy v mnohém nesouhlasil, především s jeho pojetím „filosofie sebevědomí“, s fichtovskými prvky v ní, a že ani v kritice ná-  
boženství s ním nebyl úplně konformní. Vidíme-li mladohegelovství jako široký proud, představuje v něm Marx již tehdy naprosto samostatné křídlo, a nikdy nebyl jeho bezvýhradným stoupcem. Pokud mladohe-  
gelovci dělali z Hegela ateistické závěry, šel s nimi; pokud nedospěli k důslednému ateismu, nahrazující nadpřirozeného boha stejně nadpřiro-  
zeným sebevědomím, i když individuálním, a opouštěli tedy objektivně revoluční stanovisko, postavil se proti nim. Nešlo mu o ateismus pro ateismus; chápal již dobře, že *idealistický* ateismus znamená jenom nahrazení boha jiným stejně fantastickým pomyslem.

Je-li náboženství produktem lidské fantasmie, musí být boj proti němu spojen s bojem proti takovému zřízení, v nichž si člověk fantastické představy o bohu vůbec může vytvářet. Bůh neexistuje objektivně, nýbrž proto, že nerozumný život vede člověka k víře v boha. Bytí boha je tedy nerozumné, existence boha pochází z nerozumných představ, které zase ze své strany pocházejí z nerozumného světa. A proto boj proti nábožen-  
ství může být důsledný jen jako boj proti nerozumnému světu, proti nerozumnému státnímu zřízení. Důsledně promyšlený protináboženský boj upevňuje a zpřesňuje Marxův revoluční demokratismus a vede ho i k tomu, aby začínal chápat rozpor mezi konzervativně reakčními a po-

krokovými stránkami Hegelova učení. Je sice vzhledem ke stupni Marxova vývoje koncem r. 1841 a téměř po celý rok 1842 trochu předčasně Bakuradzeho tvrzení, že Marx již tehdy považoval osvobození racionálních momentů z okovů Hegelova systému za nevyhnutelnou podmínku uskutečnění svazku filosofie s politikou,<sup>151)</sup> ale je nespornou skutečností, že Marx tehdy již takový myšlenkový pochod nastoupil.

V té době horlivě propagoval a také prakticky uskutečňoval svazek filosofie s radikální politikou Arnold Ruge, známý nám již vydavatel „Hallských“ a později od r. 1841 „Německých ročenek“. Ruge byl silně ovlivněn Feuerbachem a vydatně ho podporoval; pomáhal např. prosadit publikování „Podstaty křesťanství“ a je dokonce velmi provděpodobné, že sám provedl její korektury.<sup>152)</sup> Nepochopil však ani zdaleka materialistický základ Feuerbachovy kritiky náboženství a dal se jím uchvátit jen pokud jde o jeho humanismus; ale i ten si vytvářel ve smyslu pokrokového buržoazního demokratismu. Na tomto základě však energicky usiloval o reformy, které by pruskému státu daly demokratický charakter, aniž by se ovšem nějak dotkly základu měšťáckého státu, soukromého vlastnictví. Tyto reformy měly být dosaženy v první řadě protináboženskou prapagandou a zdokonalenou výchovou lidu, což Ruge spojoval s bezprostřední politickou kritikou stávajících právních a státních poměrů. Cílem byla uvědomělá politická akce, a proto také Ruge velmi iniciativně propagoval svůj odstín „filosofie činu“, dávaje mu politický smysl a politický program buržoazního radikalismu. Neměl tedy prakticky již nic společného s tehdejší skupinou kolem Bruno Bauera, ale nebyl ovšem ani tehdy a ani nikdy později socialistou. Stál však na krajním levém křídle německých buržoazně demokratických snah, otevřeně odsuzoval názory i metody „Svobodných“<sup>153)</sup> a teprve rozvinutější teorie i praxe komunistického hnutí byla schopna rozpoznat jeho třídní omezenost a nedostatečnost. (Marx jej prohlédl, jak vidíme, velmi záhy.)

Vedle Rugeho a naprosto nezávisle na něm přinesl do mladohegelovského hnutí nové myšlenky Moses Hess. Hlásal, že humanismus, vycházející z kritiky náboženského odcizení lidské podstaty a kladoucí jako svůj cíl osvobození člověka jakožto bytosti rodové, tj. zřízení lidské *společnosti*, má za svůj důsledek nezbytně komunismus. Má-li být ustaven společenský řád odpovídající rodové podstatě lidské, je zrušení náboženství naprosto nedostačující a musí být zrušena i jeho reálná základna, tj. měšťácká společnost. A k tomu je jedinou cestou zrušení soukromého vlastnictví.

Hess byl tehdy aktivním propagátorem své verze „filosofie činu“ a vyslovil ještě před Feuerbachem „gallogermánský princip“: již r. 1837 hlásal ve značně zmateném spisku „Posvátné dějiny lidstva“, že z dnešní



doby egoismu a nerovnosti již záhy vznikne nová říše boží, nový Jeruzalém. Moderní společnost, která zavedením soukromého vlastnictví a dědického práva rozbila původní společenství statků a v níž se moci domohla peněžní aristokracie, zostříla natolik rozpor mezi chudými a bohatými, že nutně dojde k revoluci. Ta však nebude mít politický, nýbrž sociální charakter; zruší soukromé vlastnictví, a tím znovu nastolí rovnost a harmonii mezi lidmi. Bude společným dílem Francie a Německa; francouzský politický duch povede k akci, teoretické Německo jí dodá „pravé náboženství“.<sup>154)</sup>

V roce 1841 potom opakoval ve spise „Evropská triarchie“, že spása lidské společnosti je závislá na sjednocení německé filosofie s francouzským revolučním duchem a s anglickou sociální praxí. Za nejpálčivější otázku doby považoval otázku sociální a zdůrazňoval, že liberalismus ji není schopen rozřešit. Dokonalou emancipaci lidstva ode všech nesvobod a od sociálního útlaku nelze provést náboženskými nebo politickými reformami, nýbrž může ji uskutečnit pouze radikální přeměna společnosti, sociální revoluce.<sup>155)</sup> Tuto revoluci však nikdy neprovede pouhá kritika skutečnosti, nýbrž bude dílem společenské akce.<sup>156)</sup> Jaká to bude akce, o tom ovšem Hess nedovede mnoho říci; příčinu sociálních zlořádů viděl stále v soukromém vlastnictví a v egoismu z něho vyplývajícím, a proto předpokládal, že „akce“ bude spočívat v odstranění soukromého vlastnictví, včetně vlastnictví osobního a v nastolení úplného komunismu. Jak to však konkrétně provést, to ukázat nebyl schopen; třídní boj mu byl ještě něco zcela neznámého a jeho koncepce komunismu byla tedy velmi mátožná.

Pro poučení si šel k francouzským utopickým a socialistickým teoriím a jejich prostřednictvím se dostal až k francouzskému a anglickému materialismu (který ostatně ani na Feuerbacha nebyl zcela bez vlivu). Nedovedl jej však aplikovat na společenské dění a zůstal stát na idealistické pozici; značné zásluhy si však získal šířením těchto francouzských učení v Německu a zapůsobil jimi hlavně na skupinu kolem „Rheinische Zeitung“.<sup>157)</sup> Hess svoje komunistické názory v tomto listu pilně uplatňoval, ale na Marxe jimi, pokud jde o teoretickou stránku věci, nijak zvlášť nezapůsobil; jeho rovnostářský komunismus byl jedním z těch, které Marx již tehdy plným právem považoval za nevyzrálé. Moses Hess byl naproti tomu Marxem již od počátku jeho působení mezi mladohegelovci velmi nadšen a napsal o něm v dopise svému příteli Auerbachovi patetické vyznání obdivu, které je příznačným, i když jistě silně subjektivně zabarveným dokumentem Marxova postavení v tomto hnutí.<sup>158)</sup>

Spojení filosofie s politikou nebylo ovšem Marxovi nikdy něčím vzdáleným a Marx je již dávno před svou činností v „Rheinische Zeitung“

prakticky realizoval. 14. ledna 1842 vydal pruský král novou censurní instrukci, a již 10. února posílá Marx Rugemu její zásadní kritiku.<sup>159)</sup> Nekompromisní charakter této statě a Marxova obava, aby „censura necensurovala jeho censuru“<sup>160)</sup> způsobily, že mu Ruge navrhl její otištění ve sborníku, který chystal k vydání ve Švýcarsku<sup>161)</sup> a do něhož mu Marx, jak jsme se již nahore zmínili, několik statí nabídl. Článek skutečně v tomto sborníku vyšel, ovšem až s ročním zpožděním, až 13. února 1843; svým vznikem však spadá do počátku r. 1842.

Je to první Marxův politický článek a Marx se jím hned staví do prvních řad revolučních demokratů. Pruská censurní instrukce slovy slibovala zavedení tiskové svobody a prohlašovala, že „nechce bránit vážnému a skromnému zkoumání pravdy“, ačkoliv přitom jedním dechem zakazovala všechno, co by se přičilo „všeobecným zásadám křesťanského náboženství“.<sup>162)</sup> Marx prokázal, že v rozhodování o tom, co se jim přičí nebo nepřičí, dává instrukce neomezenou volnost censorům, byrokracii a vůbec vládním institucím, a rozum vlády že tím povyšuje nad všechno jiné, činíc jej prakticky všemocným. To znamená, že všechno závisí výlučně na subjektivních motivech vlády a vládních činitelích, kteří tak stojí mimo jakékoli objektivní normy a nejsou nikomu zodpovědní. Vláda tím svoje úředníky staví nad celek společnosti, již je takto právo užívat formálně deklarované svobody tisku fakticky odpíráno. Marx uzavírá, že jediným ozdravěním censury (které pruské nařízení slovy slibuje přinést) by bylo úplné odstranění censury; nelze ovšem zapomínat, že zde Marx hovoří o reakční censure absolutistického režimu. Zdá se, že Marx tehdy již nepodléhal buržoasnímu předsudku o „neomezených svobodách“ kapitalistického zřízení; několik řádků předtím píše, že censura by mohla získat „provizorně loyální charakter“, tj. vůči celku společnosti loyální charakter jediné tehdy, kdyby byla podrobena řádným soudům, „což je ovšem nemožné, dokud neexistují objektivní censurní zákony“.<sup>163)</sup> Nebude dlouho trvat a Marx jasně pozná, že *objektivní* legislativní (a tedy i censurní) zákony jsou ty, které odpovídají *objektivním zájmům objektivně progresivních společenských sil*, zájmům lidu, zájmům pracujících mas; Marx byl již tehdy ve svém zásadním demokratismu dalek toho, aby společenskovědné kategorie, jako je „svoboda tisku“, chápal nehistoricky a abstraktně, a nebyl by nic namítal proti tomu, aby proti nepřátelům demokracie, proti nepřátelům lidu bylo v přechodném provizorním období censury a jiných prostředků co nejenergičtěji používáno. Marxovi nikdy nešlo o censuru jako takovou, nýbrž vždy kladl otázku: Jaká censura? A proti komu?<sup>164)</sup>

Toto Marxovo stanovisko znamená další a nové překonání Hegela. Hegel považuje svobodu tisku za možnou obecně tehdy, jestliže se ne-

příči zájmům vlády;<sup>165</sup>) má zde ovšem na mysli *rozumnou* vládu, tj. v jeho koncepci vládu uskutečňující záměry světového ducha. Takovými vládami byly však v duchu jeho filosofie i reakční vlády Friedrichů Wilhelmů a jeho abstraktní, idealistická formulace ospravedlňovala prakticky všech sociální i politický útlak. Marx však již tehdy zásadně rozlišuje mezi vládou, která sleduje pouze partikulární zájmy tzv. vyšších stavů, a vládou, která by realizovala zájmy lidu. Jeho revoluční demokratismus zde překonává hegelovský systém, aniž si toho sám byl zcela přesně vědom.

Je proto pochopitelné, že otázky státu a práva ho zcela zaujaly. Slibuje Rugemu kritiku Hegelova přirozeného práva, pokud se týká vnitřní ústavy státu; jádro pojednání mělo přitom spočívat v důkazu, že konstituční monarchie obsahuje sama v sobě neudržitelný rozpor.<sup>166</sup>) Stať nebyla napsána a ani její náčrtek se nezachoval; Marxův pracovní plán však prozrazuje, že se tehdy intenzívně věnoval rozboru Hegelovy filosofie práva a státu, který mu měl ukázat nepřekonatelný rozpor mezi historismem dialektické metody a Hegelovým dialektickým systémem.

Mezitím se horlivě zúčastnil veřejného života a svůj rozbor Hegelovy filosofie konal nadále právě pod rozhodujícím vlivem svých zkušeností z veřejného dění. 5. května 1842 začíná jeho bezprostřední spolupráce s radikálně opoziční, mladohegelovci ovlivněnou „Rheinische Zeitung“, a zahajuje ji statí na obdobné téma: sérií šesti článků o debatách o tiskové svobodě, které se nedávno konaly v rýnském zemském sněmu.<sup>167</sup>)

Tyto statě mají pro Marxův vývoj klíčový význam: zde Marx poprvé, i když ještě dosti nejasně, poznává úlohu materiálních, ekonomických zájmů v lidské společnosti. Marx zde postihuje, jak jednotliví debatující poslanci mluví především za zájmy svého „stavu“, a to bez rozdílu: svoje specifické – ne úzce osobní, ale právě *stavovské* – zájmy hájí knížata, rytíři, městský patriciát i liberální měšťanstvo. Různost názorů v zemském sněmu se Marxovi začíná jevit nikoli jako důsledek různé mentality různých diskutujících, jejich různého vzdělání či vlivu různých lokálních tradic atp., nýbrž jako důsledek jejich určitého postavení ve společnosti, jako, jak bychom se dnes vyjádřili, projev třídního postavení a třídních vztahů. Marx začíná objevovat, že „vědomí“ jednotlivých poslanců je určováno jejich „stavovskými“, tj. třídními zájmy, které vysvětlují i reakční snahy odpůrců tiskové svobody i nedůslednost opozičních liberálů. Není to ještě formulováno zcela přesně, ale počátek je zde učiněn.

Ale Marx pokračuje dále: censura se mu jeví jako instituce, která potvrzuje na jedné straně svobody privilegovaných vrstev, na druhé straně despotismus vůči lidu. Censura poskytuje tedy svobodu jen malé hrstce lidí; ale právě proto se může osvobození od censury díť jen přeměnou tisku ve všelidový tisk, v tisk všeho lidu, v tisk zastupující zájmy

lidových vrstev. Marx je si vědom toho, že to nebude úkol snadný; ukazuje již i na to, že censura je záměrným dílem státu, cílevědomou politikou vlády, jež poskytuje části společnosti určité výsady. Marxovo pojetí státu zůstává přitom stále ještě idealistické: domnívá se, že jenom špatný stát takto privileguje některé vrstvy, a že je tedy možno, a to cestou politického uvědomování a filosofického rozboru, dosáhnout změny špatného státu ve stát pokrokový, lidový. Ten by potom organizoval společnost podle zájmu lidu, a odstranil by tedy i protilidovou censuru.

Předchozí úvahy o *zájmech*, které ve společnosti rozhodují, však Marxovi našeptávají, že ani to nebude ještě znamenat skutečné řešení. Vidí také příklad francouzského tisku, který nezná žádných censurních omezení, ale který přitom jasně ukazuje, že odstranění censury ještě neznamená opravdové osvobození publicistické činnosti: ve Francii je duchovní censura zaměněna censurou materiální, peněžními prostředky, které jen bohatým lidem umožňují vydávat noviny a které tedy rovněž představují privilegium nemnohých.

Řešení tehdy Marx ještě nepodává a ani je nevidí; plně však chápe celou složitost problematiky.

A tak již první velké Marxovo střetnutí s živou společenskou praxí znamenalo veliké plus pro jeho teoretické poznání; a když od 15. října 1842 začal pracovat přímo v redakci „Rheinische Zeitung“ jako její šéfredaktor a mohl i musel ještě blíže nahlédnout do německých politických a sociálních poměrů i do zákulisí zemských sněmů, dalo to jeho myšlenkovému vývoji zcela jiné prostředí, než bylo berlínské nebo jiných menších, průmyslově zcela nerozvinutých měst, v nichž se dosud pohyboval. Zde, v centru relativně nejpokročilejší pruské provincie, nestály v popředí zájmu náboženské a politické otázky, rozebírané sub specie vývoje sebevědomí, nýbrž vládly zde jasně praktické zájmy měšťáckého světa, do nichž byl Marx nyní stále více a více vtahován. Ale přistupoval k řešení problémů tohoto světa z pozice nejen prostě demokratické, nýbrž — a to tím více, čím více tento svět poznával — ze stále vyhraněnější pozice revolučně demokratické, a tedy konec konců protiměšťácké.

A tento úzký styk s živou společenskou skutečností, nutnost neustále zaujímat stanovisko k aktuálním, praktickým otázkám hospodářským a sociálním, zkrátka konkrétní studium konkrétních společenských záležitostí jej přivedlo k tomu, že si začal všímat i opravdových zdrojů veškeré společenské činnosti různých skupin, tj. jejich třídních zájmů. A Marx si záhy uvědomil, jaké obohacení pro vědu tento postup znamená a jaké metodologické poznatky z toho vyplývají, jak idealistická metoda Hegelova i pouhá „kritika“, pouhé „filosofické“ hledisko naprosto nestačí k rozřešení praktických otázek politických a sociálních, jak jsou to po-

stupy vědecky neplodné a jak musí být vystřídány metodou, která by pravdu hledala nikoli v logice, ale ve věcech. Má-li být filosofie pravdivá, musí být nerozlučně svázána s životem, musí být zaměřena na politické kolbiště. Musí se stát filosofií současnosti.<sup>168)</sup>

Samozřejmě si toto všechno Marx neformuloval hned takto zrale, ale počátek byl tady, při práci v „Rheinische Zeitung“, učiněn.

Další rozhodující, opět přímo klíčovou etapou v Marxově vývoji bylo jeho zpracování materiálů z debat zemského sněmu o krádeži dříví.<sup>169)</sup> Zde na nových skutečnostech si Marx znovu a ještě lépe uvědomuje význam hospodářských zájmů lidí, vzájemné vztahy tříd a třídních frakcí i jejich poměr ke státnímu zřízení. Debaty naprosto naze ukazovaly, že zde panuje úplně otevřená a neskrývaná snaha klasifikovat sbírání roští v panských lesích jako nepřípustnou krádež; a jak byla tato otázka důležitá, dokazuje skutečnost, že v r. 1836 činily delikty proti lesnímu majetku a honebnímu právu plných 77 % všech trestných činů v Prusku.<sup>170)</sup>

Marx na to říká, že žádný zákon nesmí vycházet ze subjektivních motivů, nýbrž že musí respektovat objektivní charakter skutečnosti. Kdyby se mělo vycházet z abstrakce, bylo by možné nazvat každé vlastnictví krádeží, neboť vlastnictví jednoho člověka vždy znamená, že je určité právo odnímáno člověku jinému. Zajímavé však je, že na základě takového abstraktních úvah postupuje zemský sněm pouze proti rolníkům a vesnické chudině. Jakmile jde o majitele lesů, o velkostatkáře, okamžitě padá tento abstraktní přístup k věci a zákonné normy jsou formulovány v souhlasu s vlastnickými zájmy těchto pánů.

Marx tady plamenným slovem vystupuje jako obránce zájmů sociálně i politicky utiskované chudiny. Dokazuje, že nikdy nemůže dojít k souladu mezi „racionálním pojetím“ zákona a právními privilegii. Rozumné právo se může stát zákonem pouze tehdy, jestliže jeho obsah neodporuje formě zákona. A forma zákona je vždy *obecná*, vychází z *obecné* platnosti zákona, a proto obsah každé právní *výsady*, tedy něčeho partikulárního, je výrazem nezákonnosti. Každé uzákonění zvláštních práv majetných vrstev potvrzuje, že došlo k rozporu mezi formou a obsahem zákona. Práva privilegovaných nejsou proto nikdy skutečným *právem* a nemohou se tedy ani stát obsahem rozumného zákona. Jedinou jednotou formy a obsahu rozumného práva se takto jeví právo nemajetných, jež nabylo formy zákona a je obecně respektováno.

Marxova argumentace je tady ryze právníká, místy značně abstraktně-právníká — ale to je jen vnější slupka úvah a dokument toho, jak těžce se Marx prodíral k jádru věci. Toto jádro se však již začíná klubat: Marx nezvratně poznává, že právní zájmy lidí mají svůj původ v jejich zájmech ekonomických, čili že jsou to vztahy vlastnické, které podmiňují a určují

ostatní společenské vztahy. To byl obrovský objev, který nebylo možno učinit na základě idealistického přístupu k problému; pouze nová, zcela odlišná metoda přístupu k věci mohla zde přinést toto objasnění, tyto poznatky o rozhodující úloze reálných, materiálních vztahů v životě společnosti. Zde, na tomto místě začíná Marxův rozhodující přechod od idealismu k materialismu – a jak hned uvidíme, současně od revolučního demokratismu ke komunismu. Co bylo před tím, to byla příprava, to byly náběhy k tomuto zásadnímu obratu. A začínal ovšem nikoli jako jednorázový akt, ale jako nový vývojový proces.

Byla to praktická nutnost vysvětlit praktický společenský problém, co Marxe fakticky přivedlo k novému, materialistickému přístupu k věcem. A tento nový přístup přinášel hned svoje vědecké zisky: jedině na jeho základě, jedině rozbořen konkrétních poměrů, rozbořen materiální stránky společenského života mohlo být poznáno, že soudobý právní řád zabezpečuje a vyjadřuje zájmy privilegovaných tříd a je v nesmiřitelném rozporu s právem chudých. Čili že právo privilegovaných tříd je založeno na panství soukromého vlastnictví. Důsledný materialismus zde ovšem ještě hledat nesmíme; tak především materialistický výklad práva zde ještě podán není, ale třídní charakter práva je poznán již zcela přesně. A Marx dělá hned další krok: prohlašuje, že se sám soudobý stát, zabezpečující právo bohatých, jeví jako ochránce partikulárních zájmů, a tedy jako něco nerozumného. Ale právě na základě této své funkce se stát stává nástrojem v rukou privilegovaných vlastníků, a tudíž despotou nad pracujícími masami. A z toho hned Marxovi vyplývá praktický požadavek, aby stavovský stát byl nahrazen státem lidovým, v němž by lid mohl rozhodovat a v němž by lid mohl prosazovat svoje lidové, obecné zájmy, zájmy většiny obyvatelstva.

Stát přitom Marx stále ještě pojímá idealisticky a zcela netřídně jako instituci, jejímž úkolem je sledování a uskutečňování abstraktně obecného zájmu, tj. sladování zájmů jednotlivých skupin obyvatelstva. Ale právě proto dokazuje, že delegáti v zemských sněmech naprosto nepředstavují skutečný národ, neboť nezastupují skutečnou vůli a skutečný rozum, „inteligenci“ národa, nýbrž vlastnictví půdy (a to ještě omezené řadou dalších ustanovení a stavovsky odstupňované). Skutečný zastupitelský orgán však nesmí být monopolem privilegovaných stavů, nýbrž musí sloužit zájmům veškeré společnosti. Právě zastupitelstvo, bez něhož je svobodný politický život národa nemyslitelný, může být jen orgán, v němž by byl zastoupen celý národ, celý lid.<sup>171)</sup>

Praktické poznání živoucí skutečnosti umožnilo Marxovi další pokrok v odhalení nesprávnosti idealistického přístupu ke společenským jevům. Strašlivá bída moselských vinařů, jak ji Marx sledoval v řadě pojednání

zaslaných do „Rheinische Zeitung“ a jak ji s největší pravděpodobností poznal i z autopsie, jakož i okolnost, že fakta nesměla být na příkaz censury zveřejněna a protesty proti této censurní praxi byly vyššími státními orgány zamítnuty, vedla Marxe k potvrzení jeho již získaného názoru, že totiž příčina zla spočívá ve státním zřízení. Toto státní zřízení však není dáno vůlí státních činitelů, nýbrž vyplývá z věcné povahy společenských vztahů.<sup>172)</sup> Soudobý stát je zcela ve službách vykořisťovatelských zájmů a již tím je úplně vyloučena možnost, že by mohl být ochráncem pracujících. Proto je i byrokratický aparát tohoto státu slepý a hluchý k bídě lidu, proto i tisk je privilegiem mizivé části společnosti a censura zcela v jejích službách. Místo státu, který by prosazoval skutečně obecné, tj. lidové zájmy, existuje reálně společnost rozdělená ve třídy, charakterizované protikladnými zájmy. Z nich třídy bohaté si ze státu učinily nástroj pro prosazování svých soukromých, partikulárních zájmů. Pruský stát je systém vlády soukromého vlastnictví.

Zde je již jasně materialistické stanovisko, i když ještě ne plně uvědomované, takže Marx zatím ještě není schopen dát reálný návrh ke změně již správně pozorovaných společenských skutečností. Hybnou páku dějinného procesu vidí stále ještě v ideálech, a proto se domnívá, že nejlepším prostředkem k nápravě společnosti je svobodný tisk, jenž by veřejnosti ukázal pravý stav věcí, a tím ji vyburcoval k činům.

Ale materialistické jádro jeho vlastního poznání pravého stavu věcí se již začíná uplatňovat. Jestliže Hegel určuje jako základ občanské společnosti stát chápaný jako nadindividuální bytost, jako nástroj absolutního ducha, vidí Marx již zdroj politických vztahů, základ státu v sociálním a ekonomickém životě společnosti, tj. konkrétně ve struktuře ekonomických vztahů, které se dají zjišťovat s vědeckou přesností a na jejichž základě se tedy dá objevit i objektivní společenská zákonitost. A to přivádí Marxe k tomu, aby si začal vážně všimnout ekonomických otázek a ekonomických vztahů, neboť v nich již počíná vidět základ veškerého společenského dění. Proto si jejich studiem doufá ujasnit povahu i působení zákonitostí v lidské společnosti.

Byla to především praxe, aktivní účast na konkrétních společenských problémech doby, co mladého Marxe přivádělo ke stále důslednějšímu materialismu, a působení této praxe bylo zcela jistě silnější než pouze teoretický vliv Feuerbachův, i když Feuerbach nesporně k tomuto vývoji přispíval a urychloval jej. A tento rozhodující vliv praxe vysvětluje i otázku, jak to, že Marx nikdy Feuerbachovi nepodléhal v jeho chybách. Marx, protože byl v plném proudu živého společenského dění s jeho objektivními rozpory a s jeho objektivní dialektikou, nikdy „neodhalil“ dialektiku, a bylo to bezpochyby studium skutečných poměrů, stále posi-

lující jeho revoluční demokraticismus, jakož i obráceně, jeho revoluční demokraticismus, živěný studiem skutečných poměrů, co mu v tom zabraňovalo. Historickou úlohu proletariátu však tehdy ještě nepoznal a stále se domníval, že také pracující masa bude osvobozena aktivním politickým úsilím mužů vzdělaných v pravdivé filosofii. Nebyl to tedy ještě vědecký, tříděně fundovaný komunismus, ale v každém případě to byl obrovský krok kupředu ve srovnání s abstraktní „filosofií činu“.

Tato nová Marxova stanoviska nemohla nést k jeho roztržce s mladohegelovskou skupinou „Svobodných“, kteří nejenom pod tlakem vlastního rozvíjení se „filosofie sebevědomí“, ale i pod silicím tlakem reakce ve značně rychlém tempu upouštěli od otevřeného politického boje. Zmínili jsme se již, že „kritika“ se jim stávala stále více samoučelem a že se stále více přikláněli k individualismu a anarchismu, stavějíce stále otevřeněji a velmi halasně svoje pohrdání lidovou masou. K roztržce, která byla dříve či později nevyhnutelná, začalo docházet v polovině r. 1842,<sup>173)</sup> když Marx stále naléhavěji požaduje, aby politické otázky nebyly řešeny z náboženského, nýbrž z filosofického hlediska, a když pod tímto *filosofickým* hlediskem myslí již teorii, jejímž východiskem je skutečný svět, skutečné společenské poměry, a nikoli teorii, která by se vyžívala dedukcemi z abstraktních pojmů. „Pravá teorie musí být objasňována a rozvíjena uvnitř konkrétních situací a na stávajících poměrech“, píše právě v těchto dnech, kdy tato metoda u něho také tak jasně vystupuje ve stati o debatách o krádeži dříví, kterou právě tehdy zpracovával tehdejšímu redaktorovi „Rheinische Zeitung“ Dagobertu Oppenheimovi.<sup>174)</sup> Marx tady nejen proklamuje, že po všech svých přátelích a názorově příbuzných lidech kategoricky žádá, aby jejich teoretické úvahy nebyly samoučelné, nýbrž aby byly zbraní v revolučním boji, a proto také zdůrazňuje, že kritika náboženství musí být spjata s kritikou politiky. Vždyť tehdy již dobře věděl, že zrušení náboženství není možné, aniž by byly zrušeny zdroje jeho existence, tj. nespravedlivé společenské zřízení a vláda, chránící toto zřízení a mající tedy ústrojně potřebu náboženství.<sup>175)</sup> A když potom „Rheinische Zeitung“ odmítala otiskovat „Svobodným“ jejich abstraktní kritiku náboženství a hlavně jejich povrchní a samolibě nabubřelé názory o komunismu, a „Svobodní“ nato, v první řadě Eduard Meyen, spustili velký a nevybíravý povyk a útoky proti „Rheinische Zeitung“, konflikt se prudce zostřoval. Marx jim ovšem také nezůstal nic dlužen a pravda i spravedlnost byly na jeho straně, když si i mimo soukromou korespondenci dovolil v „Rheinische Zeitung“ několik ironických poznámek o jejich úrovni a oprávněně konstatoval, že jejich nynější činnost jenom škodí společné věci svobody.<sup>176)</sup> Snažil se je však i nadále připoutat k této věci; „Svobodní“ se však chovali tak, že již na sklonku



r. 1842 došlo k definitivní roztržce, a od té doby zcela přestává každá spolupráce Marxova s kruhem kolem Bruno Bauera, i přátelský styk mezi nimi.

K urychlení tohoto rozchodu přispěla jistě i okolnost, že Marx se tehdy začal podrobněji a soustavně zabývat různými soudobými socialistickými a komunistickými teoriemi. Byla to zase praktická potřeba, která tento starý Marxův zájem aktivizovala. „Augsburger Allgemeine Zeitung“, která sama již delší dobu předtím přinášela laciné a povrchní informace (mimo jiné z pera Heinricha Heineho) o socialismu, nařkla „Rheinische Zeitung“ nevybíravým způsobem z koketování s komunismem, což se tehdy ovšem rovnalo denunciaci.<sup>178)</sup> Motivem byly pravděpodobně v první řadě konkurenční důvody, snaha „Rheinische Zeitung“ existenčně poškodit. Marx na tento útok odpověděl zásadní statí „Kommunismus a „Augsburger Allgemeine Zeitung““. <sup>179)</sup> Konstatuje zde, že komunistické snahy jsou velmi vážné, historicky na základě rozvoje společenské výroby vzniklá skutečnost, jejíž řešení bude mít dalekosáhlý význam pro život národů. Proto nemohou být oddiskutovány několika frázemi ani nemohou být zamlčovány, i když jsou někomu „nepohodlné“. Lepší je se s nimi seriózně seznámit. A Marx zde slibuje, že „Rheinische Zeitung“ bude komunistické ideje důkladně zkoumat a kritizovat, ovšem až po zevrubných a houževnatých studiích, až je dostatečně pozná.

V tomto odmítnutí „literárního komunismu“ nebylo ovšem ani stopy po nějakém Marxově zásadním odmítnutí komunismu jako takového, nýbrž projevovala se zde naopak jeho snaha vytrhnout tyto otázky ze žurnalistické povrchnosti, s níž byly zatím v německém tisku rozebírány, a zabývat se jimi seriózně a zásadně. „My neovládeme umění, jak se *jedinou* frází vyrovnat s problémy, na jejichž zvládnutí pracují *dva* národy“, píše Karel Marx.<sup>180)</sup>

A nemůže být sporu o tom, že Marx různé tehdejší socialistické a komunistické teorie začal opravdu „houževnatě a hluboce“ studovat. Považoval je sice za nevyzrálé a v této nevyzrálé podobě za prakticky neuskutečnitelné, ale právě proto, že nemohl souhlasit s *tehdejšími formami* komunistických idejí, volal po jejich studiu, aby vážným rozbořením problematiky byla nalezena teorie odpovídající pravdě, teorie schopná být praktickým návodem k reálné přeměně společnosti, o jejíž historické nezbytnosti již neměl nejmenších pochybností. Nevěděl sice ještě, jaká to bude společenská síla, která tuto přeměnu společnosti provede, a domníval se, že to bude síla myšlenky jako takové;<sup>181)</sup> brzy však přijde na to, že síla myšlenky potřebuje i materiální sílu, aby se mohla státí skutkem.

A další, rovněž velmi praktická potřeba vedla tehdy Marxe ke studiu socialistických teorií: měl-li jako redaktor „Rheinische Zeitung“ říci se-

riózně slovo k debatě o zákonu a parcelaci půdy, musel se nutně vyrovnat s tezemi francouzského socialismu o této otázce, které však naprosto odporovaly jeho počátečnímu stroze právníckému stanovisku, jak jsme se s ním setkali v jeho člancích o debatách kolem zákona o krádeži dříví. Podle těchto abstraktně právníckých úvah by omezování svobody rolníků v dělitelnosti jejich půdy (např. při dědictví) znamenalo připojit k jejich chudobě fyzické ještě i chudobu právní, právní omezenost. Z francouzské socialistické literatury zpracovávající praktické zkušenosti však vyplývalo, že neomezená dělitelnost půdy vytváří jednak bezmocný proletariát, jednak takovou izolaci rolníků, jaká existuje v primitivní výrobě řemeslné a jaká už neodpovídá moderní agrotechnice. Marx si uvědomoval rozpor mezi abstraktní právníckou teorií a živou společenskou praxí a sáhl pro poučení důsledně k teoriím, snažícím se vyvodit závěry ze společenské praxe.

Socialistické teorie, převážně francouzské, nacházely v tehdejší Německu stále větší ohlas, hlavně u řemeslnických tovaryšů a u tvořícího se proletariátu, a byly také dosti živě přetřásány německým měšťáckým tiskem, zde ovšem většinou bez skutečné znalosti věci a téměř vždy s nepřátelským zaujetím. A jistě i tato povrchnost v informování Marxe přímo vyprovokovala k tomu, aby se otázkou socialismu jako otázkou prakticky i teoreticky zřejmě prvořadou začal vážně zabývat.

Stát o parcelaci půdy již nebyla dokončena, neboť úřední zákaz „Rheinische Zeitung“, stanovený ke dni 31. března 1843,<sup>182)</sup> její publikování znemožnil. A tento zákaz byla další praktická zkušenost, která Marxovi ukázala, že ve společenském životě se všechno řídí konec konců třídními zájmy. A zároveň zde Marx poznal zbabělost buržoazie jako celku, a není proto divu, že se za těchto okolností zabýval plány odejít do ciziny a tam pokračovat v dalších revolučních boji. V Německu k němu již nenachází vhodných příležitostí a nemůže zde již nic podniknout.<sup>183)</sup> To ovšem neznamená, že by byl rezignoval nad Německem; jeho brzký odchod do Paříže nebylo zřeknutí se Německa, nýbrž jen zřeknutí se zbabělé a kompromisnické německé buržoazie. Marx hledal již jiné, revolučnější síly.

Zákaz „Rheinische Zeitung“ mu dále dal na vlastní kůži poznat, že stát vůbec nemá rozumný charakter a nehraje tedy tu úlohu, kterou mu Hegel přisuzoval. Ale co je tedy vlastně stát? Přesnou odpověď Marx ještě dát nedovedl, ale praxe v redakci i praxe zákazu jej inspirovaly k tomu, aby se znovu zabýval kritikou Hegelova pojetí státu a jeho vztahu ke společnosti. Tedy tematem, které od svého prvního politického článku nikdy neopustil a ke kterému se stále chtěl vrátit.<sup>184)</sup>

A právě v tomto okamžiku, 13. února 1843, se objevily Feuerbachovy „Prozatímní these k reformě filosofie“ a krátce po nich, v dubnu 1843, jeho „Záhady filosofie budoucnosti“.<sup>185)</sup>