

Riedel, Gustav

Charakteristika Feuerbachova antropologismu a humanismu ; Rozdíl mezi Feurbachovým a Marxovým filosofickým překonáváním Hegela ; Marxův přechod od revolučního demokratismu ke komunismu a k dialektickému materialismu

In: Riedel, Gustav. *Ludvík Feuerbach a mladý Marx*. Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1962, pp. 89-114

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119244>

Access Date: 24. 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.

CHARAKTERISTIKA FEUERBACHOVA
ANTROPOLOGISMU A HUMANISMU.
ROZDÍL MEZI FEUERBACHOVÝM A MARXOVÝM
FILOSOFICKÝM PŘEKONÁVÁNÍM HEGELA.
MARXŮV PŘECHOD OD REVOLUČNÍHO
DEMOKRATISMU KE KOMUNISMU
A K DIALEKTICKÉMU MATERIALISMU

V „Prozatímních thesích“ i v „Zásadách filosofie budoucnosti“ uplatnil Feuerbach k výkladu Hegelovy filosofie a vůbec idealismu stejnou metodu, jakou dříve uplatnil v „Podstatě křesťanství“ k výkladu náboženství. Ukázal, že u Hegela se stává tvůrčím principem světa idea, která je ale ve skutečnosti výtvořem lidského ducha; jde tedy i zde o stejné převrácení, o stejnou záměnu subjektu a objektu jako v náboženství. Je-li teologie ve skutečnosti antropologií, je přesně tak i každá spekulativní filosofie, nevyjímaje Hegelovu, teologii;¹⁸⁶⁾ jak „bůh“, tak „duch“, jak jej zná a chápe idealistická filosofie, jsou vpravdě duchem *lidským*, a všechen idealismus je tedy teologie přioděná do filosofičtějšího, „racionálního“ roucha. Co dělá teologie ve sféře představ, to dělá idealismus ve sféře myšlení: teologie se zakládá na smyslové abstrakci, spekulativní filosofie na abstrakci myšlenkové. To ovšem není nijak podstatný rozdíl, protože základ je tady stejný: abstrakce lidských vlastností. Teologie i idealismus mají společné to, že jejich nejvyšší pomysl, jejich předpokládané východisko všeho, „bůh“ v teologii a „světová idea“ či „světový duch“ v idealistické filosofii, jsou ve skutečnosti jen vysoce abstrahovaným *člověkem*, jsou *lidskými tužbami* promítnutými do nekonečna, *lidským* duchem, nebo snad přesněji určitými *vlastnostmi lidského ducha*, v prvé řadě jeho rozumovou stránkou. Je-li podstatou teologie transcendentní podstata člověka, je podstatou idealistické filosofie, jak to lze zvlášť zřetelně pozorovat u Hegela, transcendentní myšlení, tedy myšlení člověka odloučeného od člověka a potom osamostatněné.

Teologie chápala boha jako něco odděleného od světa a jeho zákonitého, rozumného uspořádání, i když sám tento svět stvořil a jeho zákony, jeho rozum mu dal. Historický úkol spekulativní filosofie spočíval pak právě v tom, sjednotiti tohoto boha, představovaného teologií jako bytost konec konců odlišnou od rozumu, samostatnou a smyslově představitelnou, opět v jedno s rozumem, ztotožnit ji s rozumem.¹⁸⁷⁾ Tím byla božská

substance určena jako neodlučitelná podstata rozumu, z teologického roz-dvojení byla opět svedena v jednotu s rozumem, a tak byla stanovena jako doopravdy a důsledně *jediná* substance, existující výlučně *causa sui* a tedy i nutná, nekonečná, věčná a nejvyšší i všeobsáhlá a nejdokonalejší. Filosofie tak dospěla ke konstituování jednoty myšlení a bytí.

Zprvu byla tato jednota realizována jen skrze celý svět; Feuerbach to dokumentuje na systému Spinozově s jeho dvěma atributy jedné jediné substance. Na tomto vývojovém stupni byla rozumová substance chápána panteisticky jako neodlučitelná od přírody a vázána na přírodu; bůh byl kladen na roveň přírodě a tudíž představován jako objektivní. Další vývoj spekulativní filosofie spočíval v tom, že se snažila odstranit tuto vázanost rozumu na přírodě, učinit rozumovou substanci jediným subjektem, povýšit ji na sebevědomí, které by si samo sobě postačovalo. To bylo možné jen tím, že byl zbytněn jeden z atributů spinozovského boha, a to myšlení; a když to bylo provedeno, vyplynulo z toho, že rozum, vědomí, subjekt není jen základním předpokladem každého poznání, nýbrž že je základním předpokladem i každého jsoucna vůbec, že všechno jsoucno z něho pochází. Důsledkem toho bylo spekulativně idealistické pojetí, podle něhož to jediné a priori dané a zcela nepochybné je vědomí; všechno může tedy existovat a existuje jediné jako předmět vědomí. Panteistický bůh-příroda se tak změnil v boha-vědomí.

Tento proces se pochopitelně odehrával delší dobu a procházel řadou filosofického učení; svého dokončení dosáhl v Hegelovi, u něhož se stal rozum skutečným a sebevědomým tvůrcem světa. Teze, že skutečný svět, příroda, je jenom jinobytím ducha, není ovšem nic jiného než teologické učení o tom, že svět byl stvořen bohem; je to jenom převedeno do filosofického jazyka. Hegelova filosofie tak sama ukazuje, že je fakticky křesťanskou teologií filosoficky vyjádřenou, že je poslední racionální oporou, posledním útočištěm teologie. Proto také zůstává každý, kdo se Hegelovy filosofie nezřekne, zcela v područí teologie.¹⁸⁹⁾

To ale neznamená, že kritika, jíž Feuerbach dokázal pozemské, antropologické kořeny náboženství, může a musí být také aplikována na spekulativní filosofii. Stačí pouze Hegelovu filosofii obrátit a ukáže se, že sebeuvědomovací proces absolutního ducha je ve skutečnosti proces sebeuvědomování pozemského člověka. Tím je odhaleno tajemství jak náboženství, tak spekulativní filosofie a je tedy dána možnost, aby byly formulovány zásady budoucí filosofie, filosofie opřené o skutečný svět a o skutečného člověka.

K této pravdě směřoval filosofický vývoj novější doby a Feuerbach se domnívá, že odhalením jeho mystifikujících stránek položil základy k vybudování filosofie nové, zásadně odlišné ode všech filosofií dřívějších,

protože to bude první filosofie, která bude vycházet z člověka a která bude zaměřena k člověku, k jeho blahu a štěstí.

Spekulativní filosofie měla za svůj počátek absolutní, čisté, bezobsažné bytí; nová filosofie musí počínat bytím kvalitativně určeným, konečným, skutečným.¹⁸⁹⁾ Spekulativní, neboli jak se tady Feuerbach vyjadřuje, „novější“ filosofie vycházela ze subjektu, nová však musí vycházet z objektu; jestliže zdrojem novější filosofie je rozum, musí nová hledat svůj zdroj ve smyslech. Novější filosofie začínala abstraktním a postupovala od něho ke konkrétnímu, kráčela od ideje k přírodě, ke konkrétnímu předmětu; přitom měl tento přechod mystický charakter, protože reálné předměty chápala – zvláště v Hegelově pojetí – jako predikáty myšlení. Proto je ale i jejich reálnost pouze myšlená a celý pochod od abstraktního ke konkrétnímu se odehrává jen v kruhu abstraktních idejí. Souvislost pojmů a předmětů je u Hegela postavena na hlavu.¹⁹⁰⁾ Nová filosofie naproti tomu považuje za svůj nejvyšší úkol poznávat věci takové, jaké jsou; začíná tedy konkrétním a od něho kráčí k abstraktnímu a základ všeho abstraktního spatřuje v konkrétním.¹⁹¹⁾ Nová filosofie stojí tedy na stanovisku, že je to příroda, co předpisuje zákony rozumu, a odmítá supranaturalistickou tezi, podle níž by měl rozum předpisovat zákony přírodě. Proto také požaduje nové učení úzký svazek filosofie s přírodní vědou.¹⁹²⁾ (Srovnej podobné stanovisko Münzovo, 20 a násl.)

Bytí je více než myšlení a je před myšlením, které je pouze jednou vlastností bytí. Také člověk je částí přírody, částí bytí, a jedině tím je mu dána možnost poznávání světa. Bytí je tedy subjekt, myšlení je predikát; myšlení je z bytí, ale bytí není z myšlení,¹⁹³⁾ a jedině proto jsou zákony bytí zároveň i zákony myšlení. To však neznamená, že by tato *jednota* bytí a myšlení představovala jejich totožnost. Naprostá jejich totožnost byla prohlašována právě idealistickou filosofii, a to proto, aby mohla vykonstruovat prioritu myšlení, ducha. Jednota bytí a myšlení spočívá však ve skutečnosti v tom, že zákony objektivní reality a zákony myšlení jsou ve své obecnosti stejné, protože svět subjektivních jevů je pouze druhou stránkou světa jevů objektivních, je jeho částí.¹⁹⁴⁾ Nelze tedy odvodit subjektivní jevy z objektivních v tom smyslu, že by objektivní jevy byly stvořitelem subjektivních; ve skutečnosti i subjektivní i objektivní jevy přináleží k jednomu světovému celku a musí se podle něho, tj. podle objektivní skutečnosti, řídit.

Velikým nedostatkem novější filosofie bylo, že odtrhávala podstatu od jevu, od bytí; nová musí však podstatu s bytím ztotožňovat. Podstata věcí je dána jejich existencí, a proto je také tolik podstat, kolik je existujících věcí. Ve skutečnosti jsou pouze jednotlivé věci, které nemají žádnou zvláštní, od sebe oddělenou a mnoha věcem společnou podstatu.¹⁹⁵⁾ Právě

proto spatřuje také nová filosofie absolutno pouze ve smyslovosti, v konkrétnosti. Nepochybné, bezprostředně jisté je pouze to, co je objektem smyslů, objektem názoru a počítku; jedině smysly je nám dán předmět v pravém smyslu, nikoli myšlením jako takovým. Jen tam, kde začíná smyslovost, přestává všechna pochybnost a každý spor.¹⁹⁶⁾ Otázka bytí je především otázka praktická. Reálně existující předměty jsou objekty lidských smyslů a lidské subjektivní smysly odrážejí objektivní předměty. A právě proto jsou i zákony myšlení jen odrazem zákonů objektivní skutečnosti, a proto také nemůžeme absolutno poznávat rozumem, nýbrž toliko smysly. Nová filosofie musí být proto zcela zaměřena na tento svět a opírat se o zkušenost a vědu, v níž není žádné místo pro metafysiku a spekulativní disciplíny vůbec. Příroda je základem člověka, člověk je její součástí a svými smysly ji poznává. A tím poznává i sebe sama. Z těchto důvodů musí být člověk i střediskem zájmu nové filosofie. Teorie musí sloužit člověku, musí mu pomáhat v jeho praktickém životě a být s ním a s jeho potřebami úzce spjata.

Jde přitom vždy o člověka pospolitého, nikoliv izolovaného od jiných lidí, nikoliv osamocенého. Takový osamocенý člověk vůbec neexistuje a bylo jednou ze základních chyb spekulativní filosofie, že začínala u izolovaného „Já“. Ve skutečnosti neexistuje jenom „Já“, nýbrž současně existuje vždy i „Ty“, a z tohoto faktu musí nová filosofie vycházet. Já nejen vidím, ale jsem i viděn druhými. Skutečným „Já“ je pouze takové „Já“, proti němuž stojí „Ty“ a které se stává objektem, „Ty“ pro druhé „Já“. Pro sebe je „Já“ subjekt, pro druhé je objekt. „Já“ je „Já“ pouze skrze „Ty“ a „Tebou“. Pouze pospolitý člověk je reálný člověk, a „Já“ je proto i subjekt i objekt. Proto dochází člověk skutečně náplně svého života jedině v pospolitosti a proto pouze v pospolitém životě je svoboden a věčný.¹⁹⁷⁾

Základem lidských vztahů je tudíž přirozený cit pospolitosti, každému člověku vrozený cit lásky, jenž má svůj zdroj v samotné organizaci lidské bytosti a jejího poznávání, v lidských počtích a citech, ve skutečnosti, že bez „Ty“ nemůže „Já“ vůbec poznávat, že je v poznávacím aktu vždycky i citově vázáno k „Ty“. Cit pospolitosti a lásky člověka k člověku nabývá tak v nové filosofii nejen etický, ale bezprostředně i gnozeologický význam.¹⁹⁸⁾

Možnost poznání není totiž dána nějakým odtažitým „Já“, nějakou podstatou oddělitelnou od mé bytosti. Moje „Já“ je moje skutečná podstata a k této mé podstatě patří i moje tělo se všemi svými tělesnými počítky i city.¹⁹⁹⁾ A toto moje pocítující a cítící tělo je mojí pravou a pravdivou podstatou, neboť toto moje tělo vytváří moje „Já“. A proto se ani proces myšlení neuskutečňuje v nějaké odtažené bytosti, ale v mém

těle, v tvém těle, v našich tělech. Myšlení, vědomí je pouze predikátem skutečného těla, skutečné bytosti, je vlastností bytí; a toto poznání se musí stát východiskem nové filosofie.²⁰⁰) Všechny idealistické kategorie jako Duch, Světový duch, abstraktní Já, Rozum, Absolutno atd. u Fichte-
teho, Schellinga, Hegela aj. jsou jen abstraktní formy, které se nijak ne-
mohou stát klíčem, jímž by šlo otevřít brány k bohatému, pestrému ma-
teriálnímu smyslovému životu, klíčem k člověku a přírodě, z níž člověk
vyrůstá jako ze své mateřské půdy.

Feuerbach takto dokazoval, že kategorie a principy idealistické filosofie
se dokonale odcizily životu a reálným lidským vztahům. Z toho také dů-
sledně plyne materialistický světový názor, který zde Feuerbach také
otevřeně proklamuje (i když má námitky proti termínu, jenž tehdy vy-
jadřoval úzce mechanický materialismus): bytí je subjekt, myšlení je
predikát, nikoli naopak. Nelze vyvozovat bytí z myšlení, aniž bychom
přitom ztratili pod nohama půdu reálné, objektivní skutečnosti.

Feuerbachův materialismus se však stále týkal jenom přírody a člověka
jakožto *přírodního* tvora; jeho pospolitost je pouze kvantitativním naku-
pením o sobě stejných lidských podstat. Že vedle vztahů omezeně biolo-
gicko-psychologicky chápaného člověka k přírodě a k jiným stejně ome-
zeně biologicko-psychologicky chápaným lidem jsou zde i kvalitativně
odlišné *vztahy společenské*, které právě tvoří specifickou „přírodu“ lid-
skou a modifikují ve vzájemném ovlivňování i vztahy člověka k ostatní
přírodě živé i neživé, to Feuerbachovi, jak jsme již nahoře zdůraznili,
uniklo.

Odtud ahistoričnost a metafyzičnost jeho filosofie, odtud i — nehledě
na sociální podmíněnost tohoto odmítnutí — skutečnost, že s hegelovskou
idealistickou dialektikou odmítl vůbec každou dialektiku: již r. 1839, ve
své nám již známé stati „Ke kritice Hegelovy filosofie“ zavrhl Hegelovu
dialektiku, protože v ní viděl jen subjektivní hru pojmů, a v „Zásadách
filosofie budoucnosti“ stojí rovněž na stanovisku, že protikladné vlast-
nosti mohou v jedné věci existovat jen v sobě, nikoliv obě současně.²⁰¹)
A tak Feuerbach odmítal dialektiku nejen v její idealistické podobě, ale
zavrhoval dialektické pojmání skutečnosti vůbec, zavrhoval základní
principy dialektiky. Místo dialektické metody používá výlučně metody
redukce všech jevů na „přírodu“ a na smyslově, biologicky chápaného
člověka, a nepřekračuje tedy de facto nijak pozici metafyzického materia-
lismu, proti kterému sám bojuje. Tím si ovšem zatarasil cestu nejen
k odhalení, ale i k pochopení vyšší vývojové formy materialismu, k mate-
rialismu dialektickému.

Ze stejných zdrojů pramení i Feuerbachovo nepochopení praktické lid-
ské činnosti, jež společenského člověka spojuje s jeho přírodním prostře-

dím. Feuerbach, přestože odmítá izolovaného člověka-jedince, zná pouze člověka-jednotku žijící mezi obdobnými lidmi-jednotkami, a jejich společenství se opírá jen o reálnost rozdílu mezi „Já“ a „Ty“.²⁰²⁾ Proto vůbec nepostihuje člověka v jeho *společenské* funkci, individuum vytvářené v člověka jeho *společenskými vztahy*, člověka v jeho sepětí se sociálním kolektivem a jeho zájmy i představami; proto také nechápe, že smyslová činnost člověka není žádným – byť nesčíslněkrát opakovaným – jednorázovým aktem, není něčím, co by šlo analyzovat mimo souvislost smyslového názoru s rozumovým poznáním a s praktickým jednáním, a nevidí, že všechny tyto složky poznávacího procesu jsou ve své konkrétní určitosti dány sociálním, historicky vzniklým prostředím člověka. Pojímá člověka jako bytost pouze pasivní, jen jako nazírající subjekt, a nepozoruje, že smyslová činnost člověka je vždy tak či onak spojena s praxí, především s výrobní činností, která přetváří nejen člověkovu okoli, ale i člověka samého. Důsledek tohoto senzualismu je pak ten, že Feuerbach přijímá zkoumané jevy jak metodologicky, tak prakticky „takové, jaké jsou“, tedy v jejich „neporušené“ danosti, a chová se k nim tedy zcela pasivně, zmocňuje se jich pouze názorem. To pak dále vede k chápání světa jako tříště jednotlivých věcí, které sice podléhají stejné obecné objektivní zákonitosti, ale jejichž vzájemná souvislost se omezuje jen na mechanické působení jedné na druhou. Proto také Feuerbach nedovede pochopit hmotu jako společnou podstatu všech jevů, jako filosofickou kategorii; říká výslovně, že žádnou hmotu nikde nevidí, nýbrž všude že vidí pouze jednotliviny. Kolik je konkrétních věcí, tolik je podle něho podstat. Jeho senzualismus, zůstávající stále jen v rovině smyslových dat, zavedl jej tak až k nominalismu, k popírání objektivního základu obecných pojmů a tedy k atomizaci světa na konkrétní jednotliviny.²⁰³⁾

Za těchto podmínek Feuerbach ovšem nedovede vysvětlit vyšší, složitější vývojové formy pohybu hmoty, a uchyluje se proto v těchto oblastech do idealismu. Výklad společenských jevů nebyl již schopen podat materialisticky; projevuje se to zvlášť zřetelně v jeho pojetí humanismu. Jeli-kož chápe člověka vylučně antropologicky, musí nutně předpokládat věčnou a neměnnou „přirozenost“ obecně lidskou, jejíž jádro spatřuje v citech sympatie biologicky určeného člověka k druhému stejně biologicky určenému člověku. Zavrhl sice každou myšlenku na abstraktní povahu člověka jako na něco od člověka odděleného, ideálního, neboť člověk je u něho bytostí smyslově reálnou, jeho člověk jí a pije a žije v pospolitosti – ale to je právě málo. Nedovedeme-li za jídlem a pitím a jinými smyslovými úkony vidět lidskou práci, která umožňuje lidské smyslové potřeby ukájet, nedovedeme-li vidět výrobní vztahy, v nichž je práce v lidské

společnosti vykonávána, a nedovedeme-li rozpoznat, že nepůsobí pouze příroda na člověka, ale také člověk na přírodu, nechápeme skutečného člověka, nýbrž vytváříme si nepravdivou, umělou představu o člověku. Člověk se stává z živočicha člověkem teprve svou *společenskou činností*, svým jednáním ve společnosti; není-li jako podstata člověka chápána jeho společenská práce, pak jí ovšem může být jen abstraktní „solidárnost“, „láska k bližnímu“, „pohlavní moment“ a jiné city.

Feurbachův antropologismus vychází tedy přes zdůrazňování smyslo-
vosti de facto z člověka zcela abstraktně chápaného; místo společenské praxe, jak se projevuje především v praktické výrobě životních potřeb, klade jako základní zdroj společenského pohybu „přirozené“ faktory psychické a mezi nimi na prvním místě „soucítění“: nejen „Já“, ale „Já“ a „Ty“. A to ovšem vůbec není materialistické pojetí společenských jevů, nýbrž pojetí čistě idealistické. Skutečného společenského člověka a skutečnou společnost nahrazuje Feuerbach „lidským rodem“ s vrozenými věčně stálými vlastnostmi, což je ovšem spekulativní konstrukce, která nic nevysvětluje a která je stejně metafyzická, jako jsou metafyzické konstrukce idealistických filosofii. Třídní diferenciaci a její kořeny zcela unikly Feuerbachově pozornosti.

Tyto názory si Feuerbach zachoval až do konce svého života, i když byl později neochvějným stoupencem socialismu a r. 1870, dvě léta před svou smrtí, vstoupil do německé, tehdy ještě revoluční sociální demokracie.

Na tomto pojetí buduje také celou svoji politickou teorii, možno-li to tak nazvat. Vychází zde stále z předpokladu, že člověk na základě své přirozenosti přirozeně tíhne k člověku, že přirozené vztahy lidí mezi sebou jsou vztahy srdečné sympatie a lásky a že člověk je od přírody obdařen pudem po blaženosti, pudem po štěstí. Volnému uplatňování tohoto vrozeného citu lásky bližního k bližnímu brání pak hlavně nesprávný způsob, jakým si lidé vytvářejí představu o svém lidském světě, tj. způsob náboženský. Na základě náboženství si totiž lidé potom budují svoje zřízení státní, jež je proto založeno na dogmatech a nikoliv na skutečných, živých lidských potřebách. Má-li tedy lidstvo dosáhnout možnosti svobodného rozvoje své „přirozenosti“, musí se nejprve emancipovat od náboženství; ve zrušení náboženství spočívá skutečný humanismus.

Člověk totiž tím, že odcizil svoje „rodové“ vlastnosti v představu boha, ztrácí svoje přirozené *lidské* vlastnosti a stává se jedincem, soukromým egoistickým člověkem. Aby opět našel svoji skutečnou podstatu a znovu začal žít jako člověk s jinými lidmi, třeba odstranit toto náboženské odcizení člověka sobě samému a nahradit nynější individualistický způsob života životem pospolitým, který je pravým výrazem skutečné povahy

lidské. Feuerbach skálopevně věří, že zrušením náboženského poddanství bude zrušeno i poddanství pozemské, světské, politické, a dobytí svobody myšlení dává rozhodně přednost před dobýváním konkrétních svobod politických. Ne že by bezprostřední politický boj zavrhoval; domnívá se však, že nemůže vyřešit *základní* problémy „lidského rodu“, a odsouvá jej proto co do významu na druhé místo, až za autonomní boj světonázorový, „čistě“ teoretický.

Jako velikou brzdu tohoto teoretického boje chápe Feuerbach i soudobou německou filosofii, která se, jak správně pozoruje, stala záležitostí pouhého myšlenkového uvažování izolovaného jednotlivce. Toto uvažování bylo sice po formální stránce přivedeno k úžasné až dokonalosti, ale také ke krajní abstraktnosti a na hranice neplodnosti. Proto je německého metafyzického idealistického ducha třeba oživit novou filosofickou krví, aby nezašel v pustých a prázdných spekulacích. Je třeba sloučit německou filosofii s francouzským praktickým činem, což ve Feuerbachově pojetí znamená sloučit vymoženosti německé filosofie, její schopnost vysoce abstraktní analýzy obecných pojmů, s francouzským tihnutím k reálné skutečnosti, s francouzským uměním rozebírat palčivé sociální problémy. Čin, i praktický čin je tedy pro Feuerbacha stále v prvé řadě čin myšlenkový, teoretický, proces sebeuvědomování člověka – ale právě *člověka*, nikoliv absolutního ducha nebo podobného spekulativního výmyslu.

Aplikovat německou teoretickou analýzu na francouzský smysl pro konkrétní, živou společenskou skutečnost – tak třeba rozumět Feuerbachově tézi, že nová filosofie musí mít hlavu německou, srdce francouzské. Hlava reformuje, srdce revolucionizuje, a teprve jejich spojení, teprve „galo-germánský princip“ může vést k nastolení opravdového humanismu.²⁰⁴)

Tímto svým humanismem, pohybujícím se výlučně ve sféře duchovní a nevidoucím jako první úkol, řešící v zásadě všechny ostatní, nutnost emancipace sociální a politické (neboť i tyto budou podle Feuerbacha dílem duchovním), zapůsobil Feuerbach s novou silou na pokrokovější část mladohegelovců, která počínala chápat nedostatečnost liberalismu a přikláněla se k víceméně revolučnímu demokratismu. Značně neurčitý, mátožný charakter tohoto humanismu, jehož vůdčí princip – soucítění, láska člověka k člověku – mohl být pochopitelně velmi různě pojímán, umožnil, aby se pod jeho praporem přechodně sdružili ve víceméně úzké a svorné spolupráci i duchové jinak značně se různící.

Skupina kolem Bruna Bauera, směřující ke stále vyhocenějšímu subjektivismu, šla tehdy ovšem již cestou, která s feuerbachovským humanismem neměla nic společného a byla zcela jednoznačně reakční.

U Arnolda Ruga sílil pod vlivem Feuerbachovým politický radikalismus. Ruge zprvu, tak jako větší část mladohegelovců, nepostřehl ve feuer-

bachovské kritice náboženství materialistické jádro a pokládal Feuerbacha za legitimního vykladače Hegelovy filosofie. Když však Feuerbach 16. 2. 1842 uveřejnil v jeho „Německých ročenkách“ stať o nesprávných interpretacích své „Podstaty křesťanství“²⁰⁵) v níž zdůrazňuje, že jeho názory nejsou ani v nejmenším výkladem Hegela, nýbrž že vznikly právě z opozice proti Hegelovi a jsou přímým převrácením Hegelova i každého jiného idealismu, začal se Ruge stále více distancovat od skupiny Bauerovy a stále zostřoval svoji opozičnost i svůj praktický politický boj proti absolutismu, zřejmě ve víře, že tak nejlépe realizuje Feuerbachem hlásaný humanismus. Nestal se však nikdy materialistou; zůstal povždy jen radikálním demokratem, jemuž úloha dělnické třídy byla zcela neznámá a jenž cíl politické revoluce viděl v republikánské demokracii, charakterizované suverenitou lidu, humanismem a ateismem.

Také na Mosese Hesse zapůsobil daleko více Feuerbachův abstraktní humanismus než jeho materialistické rysy. Hess se již v průběhu r. 1842 pokoušel spojit Feuerbachovu filosofii s utopickými socialistickými učením, s nimiž se ovšem seznámil dosti povrchně, z druhé a třetí ruky, hlavně z Lorenze von Steina,²⁰⁶) a utvrdil se ve svém názoru, že řešení jak sociálních, tak politických otázek může přinést jedině komunistické zřízení. Ani Hess se však nikdy nestal materialistou a jeho představa komunismu vyplývala z čistě teoretických úvah, zůstávajíc záležitostí intelektuálů a ignorujíc úlohu ekonomického rozvoje společnosti i dělnické třídy. Hess se sice ekonomickými skutečnostmi intenzivně zabýval a dal později právě v oblasti ekonomické teorie Marxovi řadu cenných podnětů, ale pojímal společenské hospodaření naprosto nehistoricky a spatřoval v něm konec konců problém etický.

V r. 1843 uveřejnil v Herweghových „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz“²⁰⁷) tři stati, v nichž používá Feuerbachova pojmu „odcizení“ k výkladu kapitalistického zřízení. „Odcizení“ zde chápe jako ideologický projev faktického odcizení, jež má svoje kořeny v hospodářské a společenské skutečnosti kapitalismu. V kapitalismu panuje jako základní zákon zákon bezuzdné konkurence všech se všemi, jenž stále staví jednotlivá individua proti sobě, vytrhává je z kolektivu a podněcuje jejich egoismus. Odtud vzniká vykořisťování člověka člověkem, jež nutí nejslabší členy společnosti, aby vytvářeli bohatství, které jim však nepatří a v němž tedy odcizují svoji podstatu. Předpokladem odstranění tohoto odcizení je zničení soukromého vlastnictví a náhrada kapitalistického zřízení zřízením komunistickým, které zavede mezi lidmi opravdu lidské vztahy, spočívající na altruismu a lásce.

V úvodních částech své recenze Steinovy knihy o soudobém socialismu a komunismu ve Francii, uveřejněné v tomto Herweghově sborníku,²⁰⁸)

pak konstatuje, že objektivní svět, který se dostal do přítomnosti z minula, je v rozporu se subjektivním světem našich moderních citů a idejí. Německo je sice v teorii nejdále ze všech, ale bohužel právě jen v teorii; němečtí teoretikové jsou nejsvobodnějšími, nejčistšími demokraty, ale přitom docela klidně snášejí rozervanost německé skutečnosti. Nikde na světě nemusí filosofie činu bojovat s většími překážkami než právě v Německu, které je stále nemocno „středověkou chorobou“, rozporem mezi teorií a praxí, politikou a náboženstvím. Přesto však může filosofie činu získat svůj princip pouze v Německu, neboť jedině zde, kde filosofie dospěla až ke svému vyvrcholení, může vyjít ze sebe a přejít k činu. „Rozpor „tohoto světa“ a „onoho světa“, který vznikl jedině v duchu a duchem, může být zásadně překonán také jen „v duchu a duchem“.²⁰⁹⁾ O překonání středověké choroby se snažily dva celé národy: německý se soustředil na náboženství, francouzský byl činný hlavně v politické oblasti. XVIII. století uzavírala ve Francii revoluce, v Německu Kantova filosofie; ale sotva bylo dosaženo negativního cíle, převratu starého dogmatického náboženství a staré politiky stavovských výsad a lidské nerovnosti, objevily se okamžitě nové vnitřní rozpory tohoto nového stavu. Každá politika, ať již je absolutistická, aristokratická nebo demokratická, musí nutně, již proto, aby se udržela, udržovat také rozpor mezi vládou a poddanstvím; má bytostný zájem na trvání těchto rozporů, neboť jedině za jejich předpokladu může vládnout. Stejně tak je s každou „nebeskou politikou“, s každým náboženstvím bez výjimky spojeno duševní poddanství, neboť náboženství nemůže připustit svobodný pohyb ducha, aniž by se samo negovalo. Má tedy i náboženství zájem na tom, aby božství a mravnost zůstaly pro člověka něčím vnějším; v tomto případě musí totiž člověk věčně usilovat o jejich dosažení, zatímco s jejich opravdovým dosažením by náboženství ztratilo svůj smysl, a jeho existence by skončila.²¹⁰⁾

Minulé století sice negovalo *starý* stát, ale nikoliv *pojem* státu vůbec, nikoliv rozpory abstraktních osobností s jejich egoistickými potřebami, nikoli nutnost buď vládnout, nebo být ovládán. To znamená, že zla a zlořády, které měly být odstraněny, odstraněny nebyly. Příčiny těchto zel ve státu a náboženství nebyly však hledány v povaze těchto institucí jako takových, nýbrž v jejich nahodilé formě nebo ve zločinnosti či hlouposti státních mocností nebo církevních hlav a v podobných podružnostech. A když se potom objevily snahy po založení „právního státu“ a „rozumového náboženství“, ukázalo se, že za celou tou ostrovtipnou a důslednou kritikou nestojí jediná pozitivní myšlenka. Náboženství se v teorii stalo „osvíceným“, ale rozum se zdráhal akceptovat jakoukoli novou formu náboženství; stará vládní forma byla rozbita, ale z jejích trosek nedokázal vyrůst žádný „právní stát“.

Ukazovalo se naopak, že stát i církve vznikly ze slepého úsilí egoismu a z potřeb egoistických individuí. A nyní se objevily teorie, které se snažily z poznání této skutečnosti nově organizovat budoucnost. Fichte vyslovil, i když ještě poněkud „syrově a divoce“, autonomii ducha jako základ jsoucna, a Babeuf ve Francii komunismus jako ideu společenské organizace, což bylo později Proudhonem přesněji formulováno jako anarchie, t. zv. negace každého politického panství, negace samotného pojmu státu či politiky. V Německu se tak vytvořilo učení o absolutní svobodě ducha, ve Francii učení o absolutní sociální rovnosti se všemi důsledky, které z toho plynou.²¹¹⁾

Nevyspělý německý duch se zprvu zdráhal akceptovat společnost, v níž by bylo zrušeno osobní vlastnictví a tím také, jak se domníval, každá osobní svoboda. V Hegelově filosofii však dospěl k poznání, že osobní svoboda nemůže být hledána ve zvláštnostech jednotlivcových, nýbrž v tom, co je všem lidem společné. „Žádný majetek, který není obecně lidským, všeobecným dobrem, nemůže rozvíjet moji osobní svobodu; ba dokonce pouze to je vskutku mým vlastním, nezranitelným vlastnictvím, co je zároveň všeobecným majetkem“.²¹²⁾ A to proto — a Hess se zde loyálně odvolává na Proudhona — že zcela zvláštní, individuální vlastnictví mně musí být nutně někdy zase uloupeno, stejně tak jako se mohlo stát mým vlastním jedině tím, že jsem je uloupil všem ostatním.

Německý a francouzský duch učinily tento základní princip novověku principem poznáním. Aby však toto poznání mohlo být realizováno v životě, musí se oba jeho momenty, osobní svoboda a sociální rovnost, znovu sjednotit. Těto otázky věnuje Hess ve stejném sborníku samostatné pojednání s příznačným názvem „Filosofie činu“;²¹³⁾ neboť hlavní úkol německé filosofie, filosofie ducha, spatřuje v tom, aby se stala činnou, aktivně působící. Německo, odchované teoretickými úvahami, uznává sice význam negace *pro myšlení*, ale neuznává jej a ani jej nepoznává *pro jednání*; Němec si ještě neuvědomil, že přechod k novému znamená destrukci starého. Absolutní náboženství a absolutní stát nejsou ničím jiným než absolutismem nebeských a pozemských tyranů nad otroky; všechny změny vedly jen k tomu, že tyranové se změnili, ale tyranie nadále zůstala.²¹⁴⁾ Má-li zvítězit svoboda, musí být tyto mocnosti smeteny. Ale jakým způsobem?

Ukazuje se tady, že rovněž Hess chápe svůj „čin“ jen jako teoretický a morální čin, jako duchovní záležitost: soukromé vlastnictví nemá být odstraněno aktivním politickým bojem nemajetných pracujících, nýbrž odstraněním egoismu, reformou morálního vědomí a tedy všeobecnou feuerbachovskou láskou, dosažitelnou cílevědomou výchovou. Revoluce mu tedy znamená především revoluci v myšlení a také zde, kde se jako

obvykle pohybuje na půdě velmi abstraktních úvah (pokusili jsme se postihnout jejich hmatatelnější jádro) — ústí všechny jeho vývody v to, že filosofický čin znamená — zbavit se egoismu. Hess tady — a později v ještě větší míře — přehání nejzmatenější a nejabsurdnější teze Feuerbachovy; hlásá v podstatě maloměšťácký anarchismus, jehož mysticismus a mravní voluntarismus je pouze náhražkou toho, že nebyla provedena konkrétní analýza reálné společenské skutečnosti.

Proto se také Hess domníval, že komunismus je *kdykoliv* možný; není záležitostí ani konkrétních sociálně ekonomických podmínek, ani záležitostí vědy, nýbrž jen věci citu. Odtud utopický, individualistický a idealistický ráz Hessova komunismu; není odrazem potřeb dělnické třídy, nemá proletářský charakter, odráží v podstatě iluze maloměšťáckých, proletarizujících se vrstev, je typickým projevem nezralých sociálně ekonomických poměrů.

Marx byl v r. 1843 mnohem dále než Hess; jeho praktické zkušenosti z konkrétní politické práce a jistě i působení Feuerbachovo, z něhož si na rozdíl od Ruga a Hesse nyní cenil nejvíce jeho „převrácení idealismu“, shodujícího se s jeho vlastními názory, jej rychle přiváděly k materialismu a Hessovy teorie byly mu tehdy již zcela nedostatečným základem pro přeměnu staré společnosti; proto také jistě nijak nezapůsobily na jeho bezprostřední teoretickou práci. Ale dá se říci, že nezapůsobily vůbec? Vždyť Hessovým slovům o vládě svobody, která nastane po smetení tyranů, se dalo rozumět i jinak než ve smyslu převratu v lidské morálce a filosofie činu, namířená proti tyranům, mohla být velmi dobře namířena proti skutečným, reálným, pozemským mocipánům — a bylo pravděpodobně dosti takových, kteří to takto, prakticky revolučně, chápali a kteří Hessovo moralizování považovali v největší části za taktické opatření, jež mělo umožnit publikování jeho objektivně revolučních výzev. Hess sám jistě nikoliv; u něho nebyl jeho etický komunismus žádným skrýváním jeho skutečných revolučních idejí z obavy před cenzurou a soudy, Hess to myslel — jak ukazuje celý jeho další vývoj — naprosto upřímně. Ale řada jeho čtenářů si jeho etické a často i sentimentální fráze asi překládala do jazyka bezprostřední revoluční akce. A tak v letech 1843—45, v letech nevyzrálých ještě poměrů sociálně ekonomických a sama dítko těchto nevyzrálých poměrů, hrála Hessova teorie zcela jinou úlohu než o maličko později, za jiného již poměru třídních sil a hlavně na jiném stupni vývoje revoluční teorie; a poněvadž byla zaměřena proti feudalismu, proti náboženství a nekompromisně i proti soukromému vlastnictví, mohla za tehdejších podmínek, kdy vědecký socialismus ještě neexistoval a přes všechny svoje omyly i nesprávné tendence po odstranění jakéhokoliv, i osobního vlastnictví, přece jen vcelku působit revolucionizujícím způsobem. Hess

ovšem nebyl nijak hlubokým ani originálním myslitelem a působil jistě spíše citově — ale i to je působení — a v historickém líčení Marxova názorového vývoje, které nesmí abstrahovat od nahodilostí a klikatin, třeba i k takovým momentům přihlédnout. Hess si zasluhuje větší pozornosti marxistické historiografie, než jaké se mu dosud dostávalo; pokud byl činný jako socialista, neodváděl dělníky od třídního politického boje a vždy zdůrazňoval nutnost odstranění soukromého vlastnictví. Jeho názory patří do celkové atmosféry doby a Marx v nich mohl nalézt, i když přirozeně ne východisko k řešení naléhavých otázek doby, tedy jistě signály toho, čím byla soudobá společnost těhotná — a tedy potvrzení svého vlastního stanoviska. A skutečnost, že Hess stál na stejné straně barikády a subjektivně poctivě bojoval proti stejnému nepříteli a za stejný cíl osvobození pracujícího lidu, a přesto zastával názory očividně nesprávné, mohla také docela dobře Marxe inspirovat a někdy i provokovat k tomu, aby tím usilovněji hledal řešení správné a vědecké.

Jestliže tedy na Ruga a Hesse působil Feuerbach především svým humanismem, působil na Marxe především svým materialismem, jemuž však Marx již dává jiný obsah. Marx uvítal jeho myšlenku, která odpovídala rozvoji jeho vlastních myšlenek, že totiž opět nalezení lidské podstaty je ústředním problémem doby. Diagnóza choroby byla tedy stejná, ale *příčiny* choroby viděl Marx již jinde; a tím spíše bylo jeho řešení již zcela jiné než u Feuerbacha a Hesse: nikoliv utopickým, individualistickým způsobem, cestou výchovy a obecné mravní nápravy, nýbrž *reálnou* přeměnou společenského zřízení možno odstranit odcizení, jemuž je člověk podroben. V již uvedeném dopisu Rugovi z 13. 3. 1843, tedy bezprostředně po přečtení Feuerbachových „Prozatímních thesů“, píše Marx: „Feuerbachovy aforismy se mně nezdaří pouze v tom bodě, že poukazuje příliš mnoho na přírodu a příliš málo na politiku. To je ale jediné spojení, kterým se nynější filosofie může stát pravdou. Ale asi to půjde tak jako v 16. století, kdy entuziastům přírody odpovídala jiná řada entuziastů státu.“²¹⁵ Zde je zřejmé, i když s pochopením omlouvaný nesouhlas s Feuerbachovým antropologismem, s jeho zúžením člověka na biologicko-psychologickou bytost, ale je zde v podstatě vyjádřen i souhlas s jeho materialismem. A ještě víc: Marx zde zřejmě požaduje, aby východiskem nebyla kritika náboženství z pozic *nazíraného* materialismu, nýbrž svazek kritiky náboženství s kritikou politiky, jednota revoluční teorie a praktické činnosti, společenská aktivita.

Marx již tehdy ví, že je třeba především společenské přeměny, má-li se změnit člověk; a počátkem r. 1843 již také nechápal tuto přeměnu jako buržoazně demokratické úpravy pruského státu, nýbrž jako radikální společenský převrat. Ale jakým způsobem tento převrat uskutečnit? Marx si

nedával lacinou odpověď. V té době nebyl ještě dostatečně obeznán se socialistickými teoriemi a praktického boje německého dělnictva se také dosud nezúčastnil; jeho činnost byla zatím zaměřena hlavně na dvě strany: jednak na studium socialistické a komunistické literatury a francouzských materialistů, a jednak, souběžně s tím, na kritiku Hegelovy filosofie státu a práva, jejímž prostřednictvím si doufal ujasnit praktické dobové problémy z druhé strany. K této kritice, k níž ústrojně vedl celý jeho dosavadní myšlenkový vývoj a která zprvu jen prohloubila a zradikalizovala jeho demokratické názory (a tedy zatím ještě nevedla přímo ke komunismu) mu dal Feuerbach nesporně znamenité podněty. Přímou i nepřímou; tato kritika měla nyní být i rozvedením těch momentů, které Feuerbach opomenul.

V „Kritice Hegelovy filosofie práva“²¹⁶) užil vědomě feuerbachovské metody: převrátil Hegelovu filosofii, která za tvůrčí princip práva (ve zkoumaném případě) považovala stát jakožto ztělesnění absolutní ideje. A Marx říká, že ve skutečnosti je stát vždy určován vládnoucími společenskými poměry a že tedy nikoliv stát, nýbrž konkrétní společnost je určujícím činitelem. Dokazuje to takřka doslovně podle Feuerbacha: Feuerbach např. prohlašuje hned na počátku svých „Prozatímních thesů“: „Metoda reformátorské kritiky *spekulativní filosofie* se *vůbec* neliší od metody použité už ve *filosofii náboženství*. Stačí, uděláme-li vždy z *predikátu subjekt*, a tedy jakožto *subjekt* jej přeměníme v *objekt* a *princip* – stačí tedy *převrátit* spekulativní filosofii, a dostaneme nezahalenou, čistou, ryzí pravdu“.²¹⁷) Co to znamená, učinit predikát subjektem? Podle Hegela je základní, prvotní skutečností, z níž musí filosofický systém vycházet, a tedy subjektem – duch, absolutní idea; a svět, příroda – to je idea ve svém jinobytí, to je subjekt, k němuž v jeho vývojovém procesu přistoupila nová určení, to je něco druhotného, odvozeného, to je predikát. A tak je rovněž idea státu subjektem a konkrétní stát a jeho různé instituce jsou predikátem. Hegel přitom chápe stát jako organismus, v němž jednotlivé stránky politického zřízení nejsou volně a nahodile spjaty jako v nějakém agregátu, nýbrž v němž tvoří organický celek. Ale tento celek sám je stupněm v pohybu absolutního ducha; Hegel přechází od abstraktní ideje k jejímu jinobytí, od abstraktní ideje organismu ke konkrétnímu pojmu organismu, tj. v našem případě k politickému zřízení.

Feuerbach naproti tomu ve své teorii náboženství hlásal: východiskem zkoumání musí být konkrétní člověk, konkrétní příroda, konkrétní věc. Idea člověka, tužby, které člověk má atd. – to všechno je odvozeno z těchto skutečných lidí a jejich skutečných potřeb. Skutečný, pozemský, konkrétní člověk je tedy prvotní, příroda, jejíž je člověk ústrojnou částí, je prvotní, a proto člověk jakožto část přírody i celá příroda jsou pravým

subjektem. Idea člověka, bůh atp. jsou naproti tomu něco odvozeného, druhotného, jsou predikátem. Chceme-li tedy poznat pravdu, musíme spekulativní, idealistickou filosofii obrátit, musíme to, co je u ní predikátem, učinit subjektem a *tento subjekt* jest nám poznávat, čili tento subjekt musíme učinit objektem našeho zkoumání.

A Marx postupuje zcela obdobně: východiskem zkoumání musí být konkrétní stát, konkrétní právní řád, konkrétní politické zřízení atd. a idea státu, představy a názory lidí o státu, stát, jak by jej lidé chtěli mít – to všechno je odvozeno z těchto skutečných státních zřízení a z jejich skutečných nedokonalostí. Skutečný, pozemský, konkrétní stát je tedy prvotní, je skutečným subjektem, a idea státu je něco odvozeného, druhotného, je predikátem. Chceme-li tedy poznat pravdu o státu, musíme učinit konkrétní stát a jeho konkrétní instituce objektem našeho zkoumání.

Marx užívá v „Kritice Hegelovy filosofie práva“ důsledně tohoto Feuerbachova metodického postupu i této feuerbachovské terminologie: mluví zde o hegelovské mystifikaci, která „všude dělá ideu subjektem a skutečný vlastní subjekt predikátem“, při čemž „vývoj děje se však na straně predikátu“,²¹⁸) která „dělá z podmínky to, co je podmíněno, z činitele určujícího to, co je určováno, z toho, co produkuje, produkt svého vlastního produktu“.²¹⁹) Skutečný vývoj je zde převrácen ve fenomenální, skutečné vztahy lidí jsou viděny obráceně, celý život státu a lidí v něm se jeví jen jako vývoj ideje. Stát v hegelovském pojetí a vůbec v pojetí idealistické filosofie má tedy stejnou iluzorní povahu jako bůh a také jeho úloha ve společenském životě je obdobná úloze náboženství.

Hegelův stát je projev, realizace absolutního ducha. Pojem státu předpokládá ovšem existenci svazku obecných zájmů s lidskými zájmy partikulárními. V abstraktním pojmu existuje tento svazek substanciálně, o sobě, objektivně; v konkrétní skutečnosti však musí existovat nejen o sobě, nýbrž také pro sebe, subjektivně. Všeobecný zájem musí tedy vystoupit ze sféry abstrakce a musí se stát zájmem skutečných, individuálních subjektů. Tento postup vede ovšem k tomu, že zájmy nejsou vyvozovány z opravdových subjektů, nýbrž že zájmy jako takové jsou chápány jako subjekt. Substanciální obsah se projevuje vždy v určité empirické formě; v soudobém státu rozlišoval Hegel společnost politickou a společnost občanskou, tj. společnost tvořenou hospodářskými vazbami, a jejich vzájemný poměr chápal jako rozporný. A tuto skutečnost, že totiž Hegel viděl ve společnosti organizované ve stát vnitřní rozpornost, že bral za předmět svých úvah protikladná určení, hodnotí zde Marx jako postup racionální a správný.

Hegel vskutku chápe občanskou společnost jako složitý systém zájmů. Každé individuum je zde samo sobě cílem a ostatní lidé jsou mu pouze

prostředkem k uskutečnění jeho cíle zvláštního. Tento zvláštní cíl získává však svým vztahem k jiným zvláštním cílům jiných individuí formu všeobecnosti; vytváří se tak soustava vzájemných závislostí, v níž blaho jednoho je závislé na blahu všech ostatních a přes svoji odlišnost od něho, z něho vyplývá. Pokud rozum pojímá tyto rozpory ve společnosti pouze jako od sebe oddělené a není ještě schopen pojmut je v jejich jednotě, vzniká nižší forma státu, jež však nikdy nemá historicky dlouhého trvání. Rozvíjející se rozum začíná chápat protiklady v jejich vzájemné podmíněnosti a stát vyjadřující tuto fázi vývoje rozumu představuje potom jednotu zájmů zvláštních i obecných, opravdovou pospolitost lidskou, uskutečnění mravní ideje, realizaci svobody. Jednotlivec zde ani není utiskován zájmy obecnými, ani se zde nemůže prosadit princip egoismu a individualismu; a tak na tomto stupni vývoje objektivního ducha vzniká trvalá organizace státní, jež umožňuje plynulý rozvoj individuálních zájmů a vloh jedincových i při jejich podřízení zájmům obecným.

To ale znamená, že Hegel hledá *zprostředkování* mezi rozpory, že usiluje o jejich *smír*. Jeho filosofie státu ukazuje zřetelně tuto jeho objektivní tendenci: snaží se pravdivě konstatovaný rozpor mezi státem jakožto politickou, tj. všeobecnou institucí a občanskou společností jakožto souborem protichůdných hospodářských zájmů odstranit, přičemž úlohu zprostředkovatele zde má hrát zákonodárství vlády. V soudobém státu je proto monarcha představitelem individuálnosti, zákonodárná vláda částečnosti a občanská společnost reprezentuje obecnost. Zákonodárná vláda spojuje prostřednictvím správního aparátu, byrokracie monarchu s občanskou společností a prostřednictvím stavovského principu je občanská společnost zase ze své strany spojována s monarchou. Jednota stavovského principu a správy, jejíž hierarchicky členěné funkce jsou obsazovány na základě stavovské příslušnosti, je podle Hegela zárukou stability a pořádku v občanské společnosti. Ve skutečnosti to však vůbec neznamená řešení rozporu mezi jednotlivým a obecným, nýbrž pouze přesunutí tohoto rozporu do jiné roviny. Zákonodárná vláda, která má jako nějaký zprostředkující článek vyjadřovat jednotu všech částí společnosti, vůbec žádnou jejich jednotu nevytváří; je pouhým fiktivním, umělým sjednocením faktických rozporů, které tady jako takové zůstávají. Stavovský princip nemůže být nikdy, ani když je idealisticky chápán jako empirická forma určitého vývojového stupně absolutního rozumu, reprezentantem zájmů veškerého lidu. Vyjadřuje i v tomto idealistickém pojetí rozpor mezi různými společenskými třídami, je sám protikladem a sám by si vyžadoval dalšího zprostředkování. A tento pochod by se mohl opakovat až do nekonečna.²²⁰⁾

Celý problém Hegelovy filosofie není ovšem vyřešen poznatkem, že stavovský princip není způsobilý k tomu, aby reprezentoval zájmy lidu.

Problém je v tom, že Hegel se snaží protiklady smířit, místo aby je dialekticky řešil. Pokud je řeší, řeší je pouze domněle, ale toto zdánlivé rozřešení vydává přitom za řešení konečné. Příčiny tohoto Hegelova postupu spatřuje Marx v jeho idealistických pozicích: jestliže je totiž rozvoj skutečnosti jen rozvojem poznání absolutního ducha, plyne z toho s železnou nutností, že každý rozpor je ve skutečnosti jen rozporem mezi poznáním a neznáním, věděním a nevěděním ducha o sobě samém, o své vlastní povaze. A je-li absolutní duch *absolutním poznáním*, znamená to pak, že se v něm uskutečňuje nikoliv *boj*, nýbrž *jednota protikladů*. Hegelova dialektika, místo aby dovedla boj protikladů až do konce, směřuje tedy konec konců k jejich harmonickému souladu, a právě v tomto chápání rozporů se jeví její nesprávnost a omezenost. Mystifikuje tak samo jádro dialektiky, zákon o jednotě a *boji protikladů*.

Skutečná dialektika vidí všude nejen jednotu protikladů, ale současně i jejich neustálý boj; odkrývá všude vnitřní rozpory, jejichž narůstání vede až k *zániku věci a ke vzniku věci nové*, jiné; každá věc je tak *konkrétní* identitou, *jednotou* identity a rozdílnosti. Hegel však nahrazuje reálné předměty abstrakcemi, a proto se u něho každý přechod od abstraktního ke konkrétnímu děje jako vytváření konkrétní reálnosti aktem abstraktního myšlení. Za těchto podmínek není ovšem schopen postoupit od abstrakce ke *skutečné* konkrétnosti, a proto také nemůže správně určit specifičnost konkrétních reálných věcí a jejich reálných rozporů. Neřídí se logikou věcí, nýbrž oktrojuje věcem logiku svého systému.²²¹⁾ Postupuje tedy spíše metafyzicky než dialekticky, jak jej k tomu neúprosně vede základní struktura jeho idealistického pojetí světa.

V důsledku svého mystického východiska se ve své filosofii práva snaží najít takovou formu vlády, která by reprezentovala široké obecné zájmy a byla jejich výrazem, ale která by přitom nebyla odvozena ze skutečného lidu a jeho skutečných zájmů, nýbrž z abstraktní ideje. Konkrétní řešení nachází v absolutistickém policejním státu;²²²⁾ jeho snaha po zprostředkování rozporů jej zavedla až k faktické apologii feudální pruské monarchie.

Marx toto učení *idealistické dialektiky o jednotě protikladů* energicky zavrhuje a přistupuje k rozpracování základního zákona *materialistické dialektiky* — zákona o *jednotě a boji protikladů*, podle něhož je jednota protikladů vždy pouze dočasná, zatímco jejich boj je absolutní; řešení rozporů se tedy vždy odehrává cestou jejich boje, nikoliv cestou jejich smíření. To je ovšem zcela jiný názor na povahu zákona bojující jednoty protikladů, než jaký zastává Hegel, to je kvalitativní odlišnost od *celé* Hegelovy dialektiky; Marx tady nepřevrací *pouze Hegelův idealistický systém* v materialistické pojetí světa, *ale i jeho dialektickou metodu* v me-

todu, která ovšem vychází z metody Hegelovy a využívá všech jejích vy-
možeností, ale je *kvalitativně nová*.

A tak zde Marx na konkrétním materiálu de facto, i když o tom tady
výslovně nemluví, ukazuje, že systém a metoda tvoří u Hegela jednotný
celek, a že tedy převrat jeho idealistické filosofie v materialistickou ne-
znamená jen odvržení okovů jeho dogmatického systému a zachování
racionálního jádra jeho dialektické metody, nýbrž že to znamená převrat
celé jeho filosofie. Čili že „racionální jádro“ Hegelovy filosofie je kvalita-
tivně něco jiného než idealistická dialektická metoda Hegelova.

Rozpor mezi metodou a systémem u Hegela nelze vysvětlovat tak, jako-
by v Hegelově filosofii byla na jedné straně revoluční metoda a na druhé
straně konzervativní systém a jakoby tyto dvě stránky na sobě nijak pod-
statně nezávisely. Ve skutečnosti se hegelovská dialektická metoda a jeho
idealistický systém vzájemně podmiňují a vzájemně na sebe působí, takže
výsledkem je právě *abstraktní idealistická dialektika*. A proto musel Marx
„převrátit“ *celou* Hegelovu filosofii, nejen její idealistický základ, ale i její
idealistickou dialektickou metodu. „Racionálním jádrem“ Hegelovy filo-
sophie není *celá Hegelova dialektická metoda jako taková*, ale tato Hegelo-
va dialektická metoda obsahuje v sobě „racionální jádro“; pokud tedy
mluvíme o „racionálním jádru“ Hegelovy filosofie, můžeme mít na mysli
pouze *racionální jádro v Hegelově dialektické metodě*. Karel Marx se
v tomto smyslu vyjadřuje velmi přesně; pokud se zmiňuje o svém „pře-
vrácení“ Hegelovy filosofie, mluví zcela výslovně nejen a pouze o Hege-
lově idalistickém *systému*, ale právě o Hegelově *dialektice*, o Hegelově
metodě: „*Moje dialektická metoda je v základě od Hegelovy metody nejen*
odlišná, nýbrž je jejím přímým opakem . . . Mystifikující stránku Hegelo-
vy dialektiky jsem podrobil kritice téměř před 30 lety, v době, kdy byla
ještě v módě . . . U Hegela stojí dialektika na hlavě. Je nutno ji postavit
*na nohy, aby bylo objeveno v mystické slupce racionální jádro“.*²²³⁾

A zcela obdobně a nepochybně v souhlasu s Marxem se ještě před Mar-
xovým „Kapitálem“ vyslovuje i Engels: „Na druhé straně byla *hegelovská*
metoda ve své dané formě absolutně nepotřebná. (Slovo „dané“ proložil
Bedřich Engels — pozn. G. R.). Byla podstatně idealistická, a zde bylo třeba
rozvinout světový názor, který by byl materialističtější než všechny před-
chozí. Vycházela z čistého myšlení, a zde se mělo vyjít z nejzatvrzelejších
faktů. Metoda, která podle vlastního doznání „dospěla od ničeho ničím
k ničemu“, byla zde *v této podobě naprosto nepoužitelná*. Přesto byla ze
všeho daného logického materiálu jediná, na kterou se mohlo aspoň na-
vázat . . . Šlo tedy především o to, podrobit Hegelovu *metodu* důkladné
kritice . . . Marx byl a je jediným člověkem, jenž se mohl ujmout úkolu
vylopnout z hegelovské logiky jádro, shrnující skutečné Hegelovy objevy

v tomto oboru, a obnovit dialektickou metodu, zbavenou idealistických slupek, v té prosté podobě, v které se stává jediné správnou formou rozvíjení myšlenek. *Vypracování metody, která je základem Marxovy kritiky politické ekonomie, považujeme za výsledek, který svým významem sotva ustupuje materialistickému základnímu nazírání*“.²²⁴⁾

Marx nikdy nic nezjednodušoval a také v Hegelově filosofii jeho idealistický systém a jeho dialektiku nerozlišoval nijak mechanicky; zároveň s jeho idealismem kritizoval i jeho dialektickou metodu a současně bojoval proti oběma. Ale právě tím historicky uskutečnil veliký skok ve vývoji filosofie: racionální jádro v Hegelově dialektice se stalo vědecky upotřebitelným teprve na základě nového stanoviska materialistického, které je celé Hegelově filosofii včetně její dialektiky protikladné. Marxistická materialistická dialektika nebyla odvozena přímo a bezprostředně z Hegelovy, nevznikla jejím prostým „převrácením“, nýbrž vznikla souběžně s Marxovým proboujáváním se k materialistickému stanovisku. Marxova „Kritika Hegelovy filosofie práva“ tuto skutečnost nadmíru jasně dokumentuje.

Je proto zcela ústojné, že Marx převrací nejen Hegelův idealismus jako takový, ale i jednotlivé kategorie jeho soustavy, jako jsou – pokud jde o tuto Marxovu práci – abstraktní a konkrétní, a forma a obsah. V této studii, věnované především Feuerbachovu vlivu na mladého Marxe, není pochopitelně možno sledovat proces kvalitativního převracení celého Hegelova učení do podrobností; je to ostatně úloha nadmíru složitá a obtížná a historiografie marxistické filosofie ji provedla dosud jen ve velmi hrubých obrysech.

Pro naše účely nám stačí, uvědomíme-li si, že Marx se ve své „Kritice Hegelovy filosofie práva“ neomezuje jen na odvržení Hegelova systému a že nepřebírá jeho dialektickou metodu jako takovou, jen zbavenou idealistického balastu, nýbrž že opravdu celého Hegela od základu převrací.²²⁵⁾

Hegelův idealismus je konečnou příčinou toho, že jeho dialektika je nedůsledná, často jen verbální a nesprávná. Zde vidí Marx konečnou příčinu toho, že Hegel v rozporu s racionálním jádrem dialektiky hledá *zprostředkování* mezi rozpory. Marx naproti tomu – a to není *pouhý* obrat Hegelovy dialektiky, nýbrž týká se to *samého jádra* dialektické metody – nachází všude, a tedy i ve společnosti, *reálné* rozpory a jejich stálý, nutný konflikt. A objevuje tento základní rys objektivního světa tehdy, když kriticky konfrontuje reálnou společnost, tak jak ji poznal ve své praxi revolučního novináře, s Hegelovými tezemi o této společnosti.

V „zákonodárné moci“ se podle Hegela projevuje rozpor knížecího principu a principu stavovských prvků; . . . „*Ve skutečnosti* je to však *antonomie politického státu a občanské společnosti, rozpor abstraktního po-*

litického státu se sebou samým... (Hegelova hlavní chyba je v tom, že chápe rozpor jevu jako jednotu v podstatě, v ideji, zatímco podstatou onoho rozporu je něco hlubšího, totiž *podstatný rozpor*, např. zde rozpor zákonodárné moci v sobě samé je jen rozpor politického státu, tedy i občanské společnosti se sebou samou^{.226)} Dialektická je objektivní skutečnost, a v ní proto musíme i dialektiku hledat.

V této souvislosti ukazuje Marx velmi sarkastickým způsobem nesmyslnost idealismu na Hegelově odvozování panovnickovy moci a jeho privilegií z aktu jeho fyzického zrození, čímž se celá Hegelova dedukce redukuje na biologický, zoologický základ²²⁷⁾ a celá Hegelova filosofie tak obnažuje svoji absurdnost.

Marx staví proti ní svůj vlastní rozbor vztahu politického státu a občanské společnosti. V současné občanské společnosti vedou lidé egoistický soukromý život, každý sám pro sebe, a takový život je od sebe izoluje. Život, který odpovídá jejich společenské povaze, vedou pouze ve státě, ale i zde jen iluzorním způsobem, asi tak jako člověk žije ve vysněném nebi. Tak jako prožívá i nábožensky věřící člověk svůj život tady na této zemi, tak vedou lidé svůj skutečný, opravdový život ve společnosti. Je zde tedy rozpor mezi společností a státem; aby člověk mohl vést život odpovídající jeho pravé společenské přirozenosti, je třeba základní změny státu, je třeba dát životu a státu společenský charakter nejen iluzorně, ale zcela konkrétním způsobem.

To všechno je stále ještě Feuerbach — ale Marx kráčí dále: ani v měšťácké republice nemůže být dosaženo opravdového společenství lidí, neboť měšťácká republika rozvíjí právě rozpory mezi formálně rovnoprávnými egoistickými lidmi až k jejich největšímu zaostření, a to proto, že všechny formy měšťáckého státu jsou založeny na egoistickém soukromém vlastnictví. Marx zde již pochopil — i když to teoreticky zatím podrobněji nerozpracoval — že stát je prostředek k zabezpečení a prosazování určitých, konec konců ekonomicky podmíněných zájmů velkých společenských skupin, že je organizovanou ochranou různých historických forem vlastnictví. Je mu již jasné nejen to, že Hegelova absolutistická monarchie s všemocným byrokratickým aparátem není žádnou cestou k překonání nesmiřitelných rozporů občanské společnosti, ale i to, že ani měšťácká republika by nepřinesla žádné reálné svobody pro většinu lidu. Nepodává zde sice přesný výměr pojmu „lid“, ale z kontextu vyplývá jako jisté, že jím myslí demokratickou většinu národa, především jeho pracující masy, které jejich společenské postavení a zájmy neúprosně vedou do boje proti menšině vládnoucích vrstev. Proto si také demokratický stát budoucnosti představuje jako lid politicky organizovaný ve vlastním zájmu.²²⁸⁾

Marx zde tedy již poznal souvislost mezi politickými a právními poměry a mezi poměry vlastnickými důkladněji a teoreticky fundovaněji, než bylo učiněno v článku o krádeži dříví; povaha vlastnických poměrů není sice ještě vysvětlována z poměrů ve společenské výrobě, ale úprava vlastnických poměrů je již pochopena jako základní předpoklad pro řešení velkých společenských otázek, a to na základě věcné analýzy, nikoliv na základě sentimentálních úvah à la Hess.

A z toho další důsledek: vzájemné působení mezi společenským prostředím a člověkem, jež určuje dějinný pohyb kupředu, není již chápáno jako vztahy mezi duchem a světem, v nichž rozhodující úlohu by hrál konec konců duch, abstraktní člověkova „přirozenost“, racionální poznání, nýbrž jako vztahy mezi společenskými, tj. vlastnickými poměry a státním zřízením, chránícím *určité* vlastnické poměry. Čili jsou to vlastnické poměry, co určuje lidskou historii.

A to byl další a zcela zásadní pokrok oproti abstraktně právníckému stanovisku z období „Rheinische Zeitung“, neboť to bylo již stanovisko i v těchto společenských věcech materialistické. Nešlo již o to, sledovat vývoj absolutního ducha a jeho manifestace ve společnosti, nýbrž šlo o to, vysvětlovat pohyb společenské skutečnosti na základě vnitřních rozporů jí vlastních a v ní a *jedine* v ní zjistitelných. A tento krok směrem k materialismu byl jistě dán v první řadě vlastním, ústrojným vývojem problematiky, jak se prohlubovala v Marxově hlavě s narůstáním jeho znalostí i praktických zkušeností, ale stejně tak jistě zde i spolupůsobil materialismus Feuerbachův.

Na rozdíl od Feuerbacha však Marx v tomto procesu překonávání hegelovského idealismu neustoupil od historického nazírání na přírodu a společnost, neustoupil od dialektiky; to bylo jistě v souvislosti s tou skutečností, že již od roku 1841 kritizoval na Feuerbachovi nedostatek historického zřetele, čili jeho odvrát od dialektiky. Marx, který se již opíral o společenskou *praxi* z pozic revolučního demokratismu a poznal již úlohu soukromého vlastnictví, vytyčil naopak požadavek důsledného historismu, důsledné dialektiky, ovšem na základě kritiky mystifikující dialektiky hegelovské, požadavek dialektiky, která by se řídila předmětem, objektivní skutečností, a která by z ní vědomě vycházela. V podstatě zde tedy vytyčil požadavek dialektiky materialistické a Hegelovu dialektiku zde nikterak úplně a šmahem nezavrhuje, nýbrž žádá její kritické překonání. V naprostém zavržení dialektiky vidí pak jednu z Feuerbachových zásadních chyb.

Konkrétní opatření, která tady Marx k provedení změny společenských poměrů navrhoval, nepřekračovala sice rámec buržoazně demokratických reforem, ale jeho nové pojetí povahy státu a společnosti

nemělo již s buržoazními názory mnoho společného a jasně se v něm jevily rysy již socialistické. A Marx, stále se uče na francouzském socialismu a nyní již i přímo na praktickém hnutí pařížských dělníků, od jara 1844, když se již byl obeznámil s Paříží, pak i na aktivní své účasti v něm, stále blíže určoval sociální, hospodářské a politické poměry, které by měly vystřídat poměry stávající. V procesu tohoto studia a tohoto hledání pak — na základě dosaženého materialistického světového názoru — stále rychleji přecházel od revolučního demokratismu nyní již ke komunismu, i když to byl zatím a přechodně jen komunismus „filosofický“.

Ale byl to výlučně Feuerbach, který — i když kriticky chápán a přepracováván — vedle impulsů z praktického života tento vývoj vyvolal nebo alespoň podstatně urychlil?

Z původního kruhu mladohegelovců se mezitím odštěpilo křídlo, které — pod jistým vlivem feuerbachovského humanismu a proti křídlu nynějšího Bauera — vytyčilo požadavek, aby se „filosofie činu“ stala filosofií radikálního *politického činu*. Nejagilnějším členem této skupiny byl Arnold Ruge, s nímž Marx byl poté, když úplně rozvázal styky se „Svobodnými“, v nejužším pracovním spojení, jež je jistě neomezovalo na spolupráci literární, ale znamenalo nesporně i vzájemnou výměnu myšlenkovou, nezbytnou tím více, že dokonalá názorová shoda mezi Marxem a Rugem nikdy neexistovala a právě tehdy se již začínala — přes úzkou literární spolupráci nebo snad právě pro ni — kalit. S „filosofií činu“, ať již v interpretaci Rugově, nebo v anarchisticko-sentimentální interpretaci Hessově, s nímž Marx měl tehdy také styky daleko užší než pouze literární, Marx ovšem souhlasil, třebaže jen pokud šlo o její nejobecnější základní tendenci, o přesvědčení, že filosofie má sloužit světu, lidské společnosti; vždyť zde bylo přece formulováno to, oč on sám se již dávno snažil. A Marx se jistě domníval, že se mu v dalším průběhu věcí podaří překonat i řadu iluzí a nesprávných představ svých spolupracovníků o tom, co tento „čin“ má znamenat.

Pod devízou „filosofie činu“ měl také vycházet nový časopis, k jehož vydávání se Ruge a Marx sdružili a který ne náhodou, nýbrž jako manifestaci linie měl nésti název „Německo-francouzské ročenky“.²²⁹) Je to jasná a otevřená přihláška ke „galo-germánskému principu“, který ovšem Marx nikdy nechápal čistě teoretickým, abstraktním způsobem Feuerbachovým, nýbrž jako spojení největší vymoženosti německé klasické filosofie, tj. dialektické metody, s francouzskými společenskými teoriemi a s francouzským činným jednáním, s praktickým hnutím za socialismus. Ale nadto — a v tom se zase Marx podstatně lišil i od Ruga: postřehl v tomto principu okamžitě perspektivu do budoucna, hlásající, že pro nové síly je třeba jít k materialismu, neboť to právě bylo ve francouz-

ských teoriích to nejvýznamnější a nejplodnější.²³⁰) Marx si to právě tehdy ujasňoval kritikou Hegelovy filosofie práva, viděl již tehdy v materialismu 17. a 18. století nejprogresivnější filosofické myšlenky a studuje tehdy znovu a podrobně francouzské i anglické materialisty.²³¹)

Vydání „Německo-francouzských ročenek“ předcházela výměna dopisů mezi Marxem, Ruge, Feuerbachem a nově do řad německých revolučních demokratů přistupujícím Michalem Bakuninem, jež později po menších úpravách zahajovala první a jediné vyšlé dvojčíslo „Německo-francouzských ročenek“²³²) a měla dokumentovat ideovou genezi tohoto časopisu. Feuerbach sem přispěl pouze jediným, kratičkým dopisem,²³³) v němž nový časopis upřímně vítá jako orgán „pro nový princip“, tj. pro filosofii sloužící praktickému životu, a nepřímo přislubuje spolupráci. Okolnost, že byl jako jeden z hlavních spolupracovníků vyhlédnut právě Feuerbach,²³⁴) nesporně ukazuje, že byl i Marxem – plným právem – pokládán za vůdčího myslitele doby a že Marx si ho, i ve značném již nyní nesouhlasu s ním, pokud jde o důslednost jeho názorů, přesto velice vážil a usiloval o jeho příspěvky.²³⁵) Šlo mu především o to, aby Feuerbach zpracoval kritický rozbor Schellingovy filosofie, neboť nikoli bezdůvodně považoval Feuerbacha za povolaneho odpůrce Schellingova a za nejkompetentnějšího v této věci.

Feuerbach se skutečně Schellingem podrobně zabýval. Ještě v r. 1839, ve své kritice Hegelovy filosofie, hodnotí Schellinga v podstatě kladně, máje přitom ovšem na mysli výlučně Schellinga mladého, Schellinga z jeho naturfilosofického období;²³⁶) ale již v r. 1841 stihá Schellingovo „učení identity“ posměchem a nazývá jeho filosofii „nefilosofií“.²³⁷) V „Podstatě křesťanství“ tento svůj výsměch ještě stupňuje,²³⁸) aby se v „Post scriptum“ k „Předmluvě“ k jejímu 2. vydání z r. 1843 s Schellingovou filosofií vypořádal jako s „theosofickou fraškou“, dáváje najevo, že nestojí za to blíže ji rozebírat.²³⁹) Nepřekvapuje proto, že již v r. 1841, hned po povolání Schellinga na berlínskou universitu, kde jeho učení mělo být záhy nato prohlášeno novou pruskou státní filosofií, žádá pohotový Ruge Feuerbacha o charakteristiku Schellinga pro (tehdy ještě) „Hallské ročenky“.²⁴⁰) Rugova výzva se nesetkala s úspěchem; Feuerbach žádaný rozbor Schellingova učení nepodal; v r. 1843 věnoval sice – vedle uvedených již poznámek k „Předmluvě“ k 2. vydání „Podstaty křesťanství“ a několika dalších zmínek v „Zásadách filosofie budoucnosti“ – celý jeden odstavec srovnání filosofie Schellingovy s Hegelovou,²⁴¹) ale zřejmě považoval i tyto letmé zmínky za dostačující kritiku filosofie tak ploché a historicky bezvýznamné, za jakou oprávněně považoval filosofii starého Schellinga.

Když se pak Ruge na něho obrátil se žádostí o spolupracovnictví v „Ně-

mecko-francouzských ročenkách“, Feuerbach zpočátku, jak již víme, svoji účast přislíbil. Ale již krátce nato, 20. června 1843, vyslovuje svoje pochybnosti o účelnosti plánovaných ročenek s francouzskou účastí poukazem na nezralost německých poměrů. V Německu je prý zapotřebí nejprve důkladné a dlouhodobé teoretické práce, kterou nemůže provést časopis, nýbrž jedině obsáhlejší spisy, a spojení s Francouzi se mu také nezdá dosti taktické.²⁴²⁾ V tomto odmítavém nebo přinejmenším váhavém stanovisku Feuerbachově hraje jistě svoji úlohu jeho nechť k veřejné politické činnosti, živená jeho trpkými osobními zkušenostmi, jakož i jeho odloučenost ve venkovském ústraní; přesto jej tentokráte sám Marx, který s ním dosud, pokud je nám známo, žádnou korespondenci nevedl, znovu vybízí ke spolupráci a dává mu hned konkrétní námět: charakteristiku Schellinga, na které, jak se Marx domnívá, Feuerbach pracuje. Marx zde označuje Feuerbacha jako „obráceného Schellinga“, jenž uskutečnil mladistvou Schellingovu myšlenku, a považuje jej proto za nejpovolanějšího k tomuto politicky velmi potřebnému a významnému činu.²⁴³⁾ Feuerbach na tento podnět Schellinga skutečně znovu prostudoval, ale vypracování studie nakonec zase odmítl, poněvadž to hlavní o Schellingovi prý řekl již dříve a nechce se opakovat.²⁴⁴⁾ A ani další dopis Rugův²⁴⁵⁾ neměl u Feuerbacha úspěch; ale i když nakonec k užší spolupráci nedošlo, zůstává tato korespondence Marxe s Feuerbachem, která pravděpodobně měla značně větší rozsah, než v jakém se nám zachovala,²⁴⁶⁾ významným dokladem Marxova vztahu k Feuerbachovi.

V publikované programatické výměně dopisů udává Marx hlavní tón; vystupuje zde jako rozhodný optimista pokud jde o další vývoj Německa, zatím co Ruge zastává stanovisko silně pesimistické. Ruge nadále setrvává na svém více buržoazně radikálním než revolučně demokratickém stanovisku, a snad proto přenáší ubohost německého šosáka na celý německý národ jako takový. Proto také ztrácí perspektivy. Marx si však dovede vyhledat nové, radikálnější spojence, a to tím rychleji, čím důkladněji poznává neschopnost dokonce i nespokojených vrstev německé buržoazie ke skutečně revolučnímu činu. Je přesvědčen, že společenský vývoj zrodí i v Německu zdravé síly, schopné skoncovat s feudálním i každým jiným útiskem: přemýšlivou inteligenci, která je feudály a církví utiskována právě v činnosti, jež je jí nejvíce vlastní, v činnosti intelektuální, a která je proto revolučně naladěna, a ztročené lidové masy, které, jsouce stále početnější a stále více soustřeďovány rozvíjejícím se průmyslem, začínají uvažovat o své situaci a hledat z ní východisko. Dějinný vývoj přinese spojení těchto dvou sil, spojení revolučně smýšlejících intelektuálů s vykořisťovanými lidovými masami. Marxovi je zde ještě cizí skutečná úloha proletariátu v dějinách vůbec a v revoluci zvláště; ale nebude to již dlouho

trvat a Marx pozná i nutnost proletářského vedení v buržoazně demokratické revoluci i nutnost přerůstání této revoluce v revoluci socialistickou. Zatím je stále ještě orientován na buržoazně demokratickou revoluci, která se podle jeho mínění rozhoří především z teoretického poznání a bude řízena inteligencí; důležitý je však jeho poznatek, že se tato revoluce neobejde bez aktivní činnosti lidových mas a že bude prováděna především v zájmu těchto lidových mas.

V dopise, který zakončuje celou korespondenci, jak je otištěna v „Německo-francouzských ročenkách“, předkládá Marx svůj program, pokud jde o politickou orientaci celého časopisu. Proti objektivistickému pojednávání o různých systémech, které jsou z těch či oněch důvodů zajímavé a mají nějaký význam, a tedy *také* o socialismu a komunismu, jak to navrhoval Ruge, hodlal se zde Marx komunismem zabývat velmi vážně, neboť v něm spatřoval nejdůležitější soudobý ideový proud; a navíc se jím hodlal zabývat již z pozice rozhodného odpůrce soukromého vlastnictví výrobních prostředků. Píše o soudobých komunistických teoriích stále ještě s velkou rezervou, ale žádá, odvolává se na Feuerbacha, „reformu vědomí“, která by spočívala v tom, že žádná úvaha nesmí začínat dogmatickými, apriorními a abstraktními postuláty, jež by byly zvnějška vnášeny do reálné společenské skutečnosti.²⁴⁷⁾ Vycházet je třeba ze studia skutečnosti samé a v ní třeba objevovat hnací pružiny i tendence jejího vlastního vývoje. „Vyvodíme světu z principů světa nové principie“.²⁴⁸⁾

Bojem za „politický stát“, tj. za demokracii, obnaží se základní rozpor státu: protiklad jeho ideálních určení a reálných předpokladů jejich realizace. Právě proto je třeba napomáhat demokracii k vítězství; až zvítězí, bude svým vlastním principem, tj. kritikou, znovu přinucena jíti opět dále. „Politický stát“ je ve skutečnosti maskou, která skrývá konkrétní sociální a ekonomický bojovný vztah lidí, projevující se ve stále nové podobě. Jde tedy o to, užít správně, na základě správného poznání, správných zbraní.

Marx zde postřehuje jednostrannost dosavadních socialistických teorií, které postihovaly pouze materiální stránku lidské podstaty. Obrací svoji pozornost i k „teoretické existenci“ člověkově a chce — jako součást celkové kritiky společnosti — podrobit kritice i náboženství, vědu a ostatní oblasti lidské myšlenkové tvořivosti. Ale to právě v jednotě s kritikou celé současné společnosti; Marx je si již dobře vědom souvislosti duševní tvorby s hmotnou existencí *společenského* člověka, tj. její souvislosti se společenským zřízením a postavením lidí v něm. Ale právě proto je třeba spojovat tuto kritiku se skutečnými, praktickými společenskými boji, sjednotit úsilí teoretické s praktickým politickým bojem a takto, na kon-

krétních potřebách dnešní společnosti, vysvětlit lidstvu smysl jeho vlastních akcí. A tím i tyto akce prakticky proboujovat.²⁴⁹) „Můžeme tedy tendenci našeho listu shrnout v jedno slovo: sebeuvědomění doby (kritická filosofie) o svých bojích a tužbách. Je to práce pro svět a pro nás“.²⁵⁰)

To všechno pro Marxe znamenalo provádět systematickou a zásadní kritiku různých socialistických teorií a ostře vystupovat proti nevědeckým, aprioristickým, dogmatickým návrhům k uskutečnění lepšího společenského pořádku — ale provádět to již z pozice komunismu. Tedy boj za komunismus, ale za komunismus nedogmatický, vědecký, vycházející z analýzy společenského dění, z poznání objektivních zákonitostí společenského vývoje, a tedy zároveň boj proti komunismu utopickému, nereálnému, takovému, který dovedl apelovat na „rozum“ buržoazie, na „rozum“, resp. i „cit“ svého protivníka.²⁵¹)

Již tento „filosofický komunismus“, jak bývá toto období Marxova vývoje nazýváno, narazil okamžitě na prudký nesouhlas Rugův, který nedovedl překonat omezenost měšťáckého názoru, a spory mezi ním a Marxem, ke kterým nemohlo nedojít a které na podzim 1843 byly ještě latentní, se stále zostřovaly, zvláště když obě velké Marxovy stati, uveřejněné v „Německo-francouzských ročenkách“, ukazovaly zase další Marxův krok kupředu, jeho rozhodné překonání „filosofického komunismu“ a přechod ke komunismu proletářskému.

Koncem března r. 1844 došlo mezi Marxem a Rugem k definitivnímu, i osobnímu rozkolu, a „Německo-francouzské ročenky“ zůstaly tak omezeny na jedno dvojčíslo. Ruge se v pozdější době stával čím dále tím více bezvýznamným liberálním publicistou, který nakonec úplně kapituloval před Bismarckem, a Moses Hess zase upadal do stále sentimentálnějších utopií, dokazuje tak, že jeho anarchokomunistické názory jsou vlastně pouhou maloměšťáckou revoltou.

Marx však nezůstal osamocen. Koncem prosince 1843 se seznámil s Heinrichem Heinem, potom s Cabetem, v březnu 1844 uzavřel přátelství s Georgem Herweghem, s nímž se již v dobách „Rheinische Zeitung“ bil proti „Svobodným“, v létě téhož roku začíná vášnivě diskuse s Proudhonem, setkává se koncem srpna a odtud již na celý svůj život s Bedřichem Engelsem, který jako on — a dříve než on, působením Hessovým — se stal z mladohegelovce přesvědčeným komunistou, a hlavně: získává za své spolubojovníky nejprve pařížské dělníky, s nimiž se aktivně stýkal již od dubna 1844, a potom celou mezinárodní dělnickou třídu, aby i ona v Marxovi získala svou vůdčí teoretickou hlavu.