

Ludwig Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie (Friedrich Engels, 1886)

Obsah:

- [Úvodem](#)
 - [I. – Hegel](#)
 - [II. – Materialismus](#)
 - [III. – Feuerbach](#)
 - [IV. – Marx](#)
 - [Vypuštěné místo z „Feuerbacha“](#)
-

Úvodem

V předmluvě ke svému spisu „Ke kritice politické ekonomie“, Londýn 1859, vypráví Karel Marx, jak jsme se oba roku 1845 v Bruselu rozhodli společně vypracovat „svůj protikladný názor“ — totiž materialistické pojetí dějin vypracované hlavně Marxem — proti ideologickému pojetí německé filosofie, čili sčítovat se svým dřívějším filosofickým svědomím. Úmysl byl proveden ve formě kritiky pohegelovské filosofie. Rukopis, dva objemné osmerkové svazky, již dávno ležel v místě svého vydání ve Vestfálsku, když jsme dostali zprávu, že změněné poměry nedovolují, aby byl vytištěn. Zůstavili jsme rukopis hlodavé kritice myši tím ochotněji, protože jsme dosáhli svého hlavního cíle — ujasnili jsme si věci pro sebe“.

Od té doby uplynulo přes 40 let a Marx zemřel, aniž se někomu z nás naskytla příležitost vrátit se k tomuto předmětu. O svém poměru k Hegelovi jsme se vyslovovali úryvkovitě, nikde však ve všeobšáhle souvislosti. K Feuerbachovi, který „je přece v leckterém směru zprostředkujícím článkem mezi Hegelovou filosofií a našim pojetím jsme se již nevrátili nikdy.

Marxův světový názor našel mezitím přívržence daleko za hranicemi Německa i Evropy a ve všech kulturních jazycích světa. Na druhé straně prožívá klasická německá filosofie v cizině, zejména v Anglii a Skandinávii, jakési obrození, ba dokonce v Německu, jak se zdá, se už všem přejedly eklektické žebrácké polévky, servírované tam na universitách pod jménem filosofie.

Za těchto okolností jsem usoudil, že je stále naléhavěji zapotřebí, abych stručně a souvisle vyložil náš poměr k hegelovské filosofii, jak jsme z ní vycházeli a jak jsme se s ní rozešli. Stejně jsem pokládal za nutné splatit čestný dluh: plně ocenit vliv, jímž na nás působil Feuerbach v období našeho „Sturm und Drangu“¹, a to v míře mnohem větší než kterýkoli jiný filosof po Hegelovi. Chopil jsem se proto rád příležitosti, když mě redakce „Neue Zeit“ požádala o kritickou recenzi Starckovy knihy o Feuerbachovi. Moje práce byla uveřejněna r. 1886 ve 4. a 5. sešitu uvedeného časopisu a vychází zde v revidovaném zvláštním otisku.

Než jsem odeslal tyto řádky do tisku, vyhledal jsem a ještě jednou prohlédl starý rukopis z roku 1845-46.² Oddíl o Feuerbachovi není dokončen. Hotovou část tvoří výklad materialistického pojetí dějin, který jen dokazuje, jak neúplné ještě byly naše tehdejší znalosti ekonomických dějin. Kritika

Feuerbachovy nauky samé v rukopisu chybí: pro nynější účel byl tedy nepotřebný. Zato jsem našel v jednom starém Marxově sešitě jedenáct thesů o Feuerbachovi, které jsou otištěny jako příloha. Jsou to narychlo načrtnuté poznámky pro pozdější zpracování a naprosto nejsou určeny pro tisk. Jsou však nedocenitelné jako první dokument, v němž je uložen geniální zárodek nového světového názoru.

V Londýně dne 21. února 1888

Friedrich Engels

I. Hegel

Spis³, který tu máme před sebou, nás zavádí zpět do období, od něhož nás časově odděluje celý lidský věk, které se však dnešní generaci v Německu stalo natolik cizí, jako by od té doby bylo uplynulo již celé století. A přece to bylo období přípravy Německa k revoluci roku 1848; a všechno, co se u nás od té doby událo, je jenom pokračováním roku 1848, jenom plněním odkazu revoluce.

Jako ve Francii v XVIII. století, byla i v Německu v XIX. století filosofická revoluce úvodem k politickému zhroucení. Avšak jak odlišné jsou tyto dvě filosofické revoluce! Francouzi vedou otevřený boj proti celé oficiální vědě, proti církvi, často i proti státu; jejich spisy jsou tištěny za hranicemi, v Holandsku nebo v Anglii, oni sami jsou stále jednou nohou v Bastille. Naproti tomu Němci, to jsou profesori, státem dosazení učitelé mládeže, jejich spisy jsou uznanými učebnicemi a Hegelův systém, který uzavírá celý ten vývoj, je dokonce do jisté míry povýšen na královskou pruskou státní filosofii! A za těmito profesory, za jejich pedantsky temnými slovy, v jejich těžkopádných, suchopárných periodách že by se skrývala revoluce? Což nebyli právě lidé, pokládání tehdy za představitele revoluce, liberálové, nejzapřísáhlejšími protivníky této filosofie, vnášející zmatek do hlav lidí? Co však neviděla ani vláda, ani liberálové, to viděl již roku 1833 alespoň *jeden* člověk, a ten se ovšem jmenoval Heinrich Heine.⁴

Uvedeme příklad. Žádná filosofická věta nesklidila tolik díků omezených vlád a tolik hněvu neméně omezených liberálů, jako proslulá Hegelova věta: „Všechno skutečné je rozumné a všechno rozumné je skutečné.“ To bylo přece zřejmé svatořečení všeho stávajícího, filosofické posvěcení despotismu, policejního státu, kabinetní justice, censury. Tak to chápal Bedřich Vilém III., tak to chápali jeho poddaní. U Hegela však naprosto není všechno, co existuje, prostě také skutečné.

Atribut⁵ skutečnosti přísluší u něho jen tomu, co je zároveň nutné; „skutečnost se vyjevuje ve svém rozvití jako nutnost“; to neb ono vládní opatření — sám Hegel uvádí jako příklad „určité daňové zařízení“ — není tedy pro něho na žádný způsob prostě také skutečné. Co však je nutné, ukazuje se v poslední instanci též rozumným, a aplikujeme-li to na tehdejší pruský stát, znamená tedy Hegelova věta pouze toto: tento stát je rozumný, odpovídá rozumu potud, pokud je nutný; a jestliže se nám nicméně jeví špatným, ale přes svou špatnost dále existuje, má špatnost vlády své oprávnění i své vysvětlení v tomu odpovídající špatnosti poddaných. Tehdejší Prušáci měli vládu, jaké zasluhovali.

Podle Hegela není tedy skutečnost nikterak atributem daného společenského nebo politického pořádku za všech okolností a za všech dob. Naopak. Římská republika byla skutečná, avšak skutečné bylo také římské císařství, které ji zatlačilo. Francouzská monarchie se stala roku 1789 tak

neskutečnou, tj. natolik zbavenou jakékoli nutnosti, natolik nerozumnou, že musela být zničena velkou revolucí, o které Hegel vždy hovoří s největším nadšením. Zde byla tedy monarchie neskutečnem, revoluce skutečnem. A tak v chodu vývoje se veškeré dřívější skutečno stává neskutečným, pozbývá své nutnosti, svého práva na existenci, své rozumnosti; na místo odumírajícího skutečna nastupuje nová, životaschopná skutečnost — pokojně, je-li staré dosti prozíravé, aby se bez vzpouzení se smrtí smířilo, násilně, jestliže se této nutnosti vzpírá. Tak se hegelovskou dialektikou převrací Hegelova věta sama ve svůj protiklad: všechno, co v oblasti dějin lidstva je skutečné, stává se během času nerozumným, je tedy již podle svého určení nerozumné, je předem poznamenáno nerozumností a všechno, co je v hlavách lidí rozumné, je určeno k tomu, aby se stalo skutečným, i když to jakkoli odporuje existující zdánlivé skutečnosti. Věta o rozumnosti všeho skutečna se podle všech pravidel hegelovské metody myšlení přetváří v jinou: Všechno co existuje, je hodno zániku.

Ale pravý význam a revoluční charakter hegelovské filosofie (na niž se tu musíme omezit jako na závěrečnou etapu celého hnutí od Kanta) byl právě v tom, že se jednou provždy rozešla s představami o konečné platnosti všech výsledků lidského myšlení a jednání. Pravda, kterou měla filosofie poznat, nebyla již Hegelovi snůškou hotových dogmatických vět, kterým — když byly jednou objeveny — se mají lidé jen naučit nazpaměť; pravda tkvěla nyní v procesu poznávání samém, v dlouhém dějinném vývoji vědy, která stoupá od nižších stupňů poznání ke stále vyšším, aniž však nalezením tak zvané absolutní pravdy⁶ někdy dospívá k bodu, od něhož by již nemohla jít dále, kde by jí už nezbývalo nic jiného než složit ruce v klín a obdivovat se vydobyté absolutní pravdě. A jako je tomu v oblasti filosofického poznání, tak je tomu i v každé jiné oblasti poznání a v oblasti praktického jednání. Jako poznání, ani historii se nemůže dostat konečného dovršení v nějakém dokonalém ideálním stavu lidstva; dokonalá po1ečnost, dokonalý „stát“ jsou věci, které mohou existovat jen ve fantasii, naopak, všechny po sobě následující historické poměry jsou jen přechodnými stupni v nekonečném vývojovém sledu lidské společnosti od nižšího k vyššímu. Každý stupeň je nutný, tedy oprávněný pro dobu a podmínky, jimž vděčí za svůj vznik. Stává se však vratkým a neoprávněným proti novým, vyšším podmínkám, které se pozvolna vyvíjejí v jeho vlastním lůně. Musí ustoupit vyššímu stupni, který, když na něj přijde řada, opět upadá a zaniká. Jako buržoasie velkým průmyslem, konkurencí a světovým trhem prakticky ruší všechny stabilní, staré ctihodné instituce, tak i tato dialektická filosofie ruší všechny představy o konečně platné absolutní pravdě a jí odpovídajících absolutních stavech lidstva. Před touto filosofií neobstojí nic konečně platného, absolutního, svatého; ve všem a na všem objevuje pomíjivost a neobstojí před ní než nepřetržitý proces vzníkání a zanikání, nekonečného stoupání od nižšího k vyššímu, jehož je sama pouhým zrcadlením v myslícím mozku. Má ovšem i svoji konservativní stránku: uznává oprávněnost určitých stupňů ve vývoji poznání a společnosti pro jejich dobu a poměry, ale nic více. Konservatismus tohoto způsobu nazírání je relativní, jeho revoluční charakter je absolutní — je to jediné absolutno které ponechává v platnosti

Nepotřebujeme se zde zabývat otázkou, zda tento způsob nazírání je v plném souhlasu s nynějším stavem přírodovědy, která i existenci země předpovídá možný, její obyvatelnosti pak téměř jistý konec, která tudíž i dějinám lidstva přisuzuje nejen vzestupnou nýbrž i sestupnou větev. Jsme rozhodně ještě hodně vzdáleni od onoho bodu obratu, od kterého dějiny společnosti půjdou po sestupné linii, a nemůžeme žádat na Hegelově filosofii, aby se zabývala předmětem, který přírodověda v té době ještě vůbec nedala na pořad dne.

Co je však opravdu třeba zde říci, je toto: uvedený vývoj není u Hegela formulován tak ostře jako zde. Je to nutný důsledek jeho metody, jež však sám Hegel nikdy tak výrazně nevyvodil. A to z toho jednoduchého důvodu, že byl nucen dělat *systém*, a filosofický systém musí být podle tradičních požadavků uzavřen absolutní pravdou toho či onoho druhu. Jakmile tedy Hegel, zejména v logice, zdůrazňuje, že tato věčná pravda není nic jiného než logický, resp. dějinný *proces* sám, je přesto sám nucen dát tomuto procesu nějaký konec, právě proto, že musí svůj systém přivést někde ke konci. V logice může tento konec učinit opět počátkem, tím že se zde závěrečný bod, absolutní idea⁷ — absolutní jen potud, že o ní nedovede absolutně nic říci — „projeví navenek“, tj. promění v přírodu, a že se později v duchu tj. v myšlení a dějinách, opět vrátí k sobě samé. Ale na konci celé filosofie je podobný zvrat v počátek možný jen jednou cestou. Totiž tak, že si jako konec dějin stanovíme okamžik, kdy lidstvo dospěje k poznání právě této absolutní ideje, a prohlásíme, že tohoto poznání absolutní ideje je dosaženo v Hegelově filosofii. Tím je však celý dogmatický obsah Hegelova systému prohlášen za absolutní pravdu, v rozporu s jeho dialektickou metodou rozkládající všechno dogmatické; tím je revoluční stránka dušena přebujelou stránkou konservativní. A co platí o filosofickém poznání, platí i o dějinné praxi. Lidstvo, které v Hegelově osobě dospělo až k vypracování absolutní ideje, muselo se i prakticky dostat tak daleko, aby tuto absolutní ideu mohlo provést ve skutečnosti. Absolutní idea proto nesmí klást vrstevníkům příliš přepjaté praktické politické požadavky. A tak se na konci „Filosofie práva“ dovídáme, že absolutní idea se má uskutečnit v oné stavovské monarchii, kterou Bedřich Vilém III. svým poddaným tak vytrvale a marně sliboval, tedy v omezeném a umírněném nepřímém panství majetných tříd, přiměřeném tehdejšímu německému maloměstřáckým poměrům; při čemž je nám tam ještě spekulativně dokazována nutnost šlechty.

Vnitřní nutnosti systému postačují tedy samy k vysvětlení, jak se veskrze revoluční metodou myšlení dospělo k velmi krotkým politickým závěrům. Specifická forma tohoto závěru vyplývá arci z toho, že Hegel byl Němec a stejně jako jeho vrstevník Goethe tak trochu copař. Goethe a Hegel byli každý ve své oblasti olympským Diem, avšak německého copaře v sobě ani jeden, ani druhý nikdy zcela nezapřeli.

To všechno však nezabránilo Hegelovu systému, aby neobsáhl nesrovnatelně širší oblast než kterýkoli dřívější systém a aby na tomto poli nerozvinul takové bohatství myšlenek, které nás ještě dnes udivuje. Fenomenologie ducha⁸ (kterou bychom mohli nazvat paralelou embryologie a paleontologie ducha, vývojem individuálního vědomí jeho různými stupni, pojatým jako zkrácená reprodukce stupňů, jimiž historicky vědomí lidí prošlo), logika, filosofie přírody, filosofie ducha, a tato opět rozpracovaná ve své jednotlivé historické pododdíly: filosofii dějin, práva, náboženství, dějiny filosofie, estetiku atd. — ve všech těchto různých historických oblastech se Hegel snaží vypátrat a dokázat průběžnou nit vývoje; a protože nebyl jenom tvůrčím geniem, nýbrž i člověkem encyklopedických vědomostí, mělo každé jeho vystoupení epochální význam. Rozumí se samo sebou, že v důsledku nutností „systému“ se musí dosti často uchýlovat k oněm násilným konstrukcím, pro něž jeho trpasličí sokové tropí dodnes tak příšerný povyk. Tyto konstrukce však tvoří pouze rámec a lešení jeho díla; kdo se u nich zbytečně nezdržuje a pronikne hlouběji do grandiosní stavby, nalezne nesčetné poklady, které si dodnes ještě zachovaly svou plnou hodnotu. U všech filosofů je právě „systém“ pomíjející věcí, a to právě proto, že vzniká z nepomíjející potřeby lidského ducha: z potřeby překonat všechny rozpory. Kdyby však byly všechny rozpory jednou provždy odstraněny, dospěli bychom k tzv. absolutní pravdě, dějiny světa by byly u konce, a přesto by měly pokračovat dále, třebaže by již neměly co dělat — tedy nový, neřešitelný rozpor. Jakmile

jsme jednou pochopili — a k tomu nám konec konců nikdo nepomohl víc než Hegel sám — že takto vytyčovat úkol filosofie neznamena nic jiného než požadovat, aby jediný filosof vykonal to, co může vykonat jen celé lidstvo ve svém postupujícím vývoji — jakmile jsme tohle pochopili, je konec i s celou filosofií v dosavadním smyslu slova. Ponecháme svému osudu „absolutní pravdu“, nedosažitelnou po této cestě žádnému jednotlivci, a zato se pachtíme po dosažitelných relativních pravdách cestou pozitivních věd a shrnutí jejich výsledků s pomocí dialektického myšlení. Hegelem se filosofie vůbec uzavírá; na jedné straně proto, že Hegel ve svém systému nejvelkolepěji shrnuje celý její vývoj, na druhé straně proto, že nám Hegel, byť nevědomky, ukazuje cestu z tohoto labyrintu systémů ke skutečnému pozitivnímu poznání světa.

Lze pochopit, jak ohromně musel zapůsobit tento Hegelův systém ve filosoficky zabarvené atmosféře Německa. Bylo to triumfální tažení, které trvalo desetiletí a naprosto nebylo zastaveno Hegelovou smrtí. Naopak, právě v letech 1830—1840 „hegelovství“ panovalo nejvýlučněji a nakazilo více méně i své odpůrce; právě v této době pronikaly Hegelovy názory nejhojněji, ať vědomě či nevědomky, do nejrůznějších věd a byly kvasem, vnášeným i do populární literatury a denního tisku, z nichž obyčejný „vzdělaný duch“ čerpá svoji látku k přemýšlení. Ale toto vítězství na celé čáře bylo jen předehrou vnitřního boje.

Hegelovo celkové učení ponechávalo, jak jsme viděli, hojně místa pro nejrůznější praktické stranické názory; a praktické byly v tehdejším theoretickém Německu především dvě věci: náboženství a politika. Ten, kdo kladl hlavní důraz na Hegelův systém, mohl být v obou oblastech dosti konservativní; kdo viděl hlavní věc v dialektické metodě, mohl příslušet nábožensky i politicky k nejkrajnější opozici. Zdálo se, že Hegel sám, přes dosti četné revoluční výbuchy hněvu ve svých dílech, se celkem více přiklíněl ke konservativnímu směru; však ho také jeho systém stál mnohem více „myšlenkové dřiny“ než jeho metoda. Ke konci třicátých let se stával rozkol hegelovské školy stále patrnějším. Levé křídlo⁹, tzv. mladohegelovci, se postupně vzdávali v boji proti pietistickým orthodoxům a feudálním reakcionářům oné filosoficky povznesené zdrženlivosti vůči palčivým otázkám dne, která jim až dosud zajišťovala, že jejich učení bylo státem trpěno, ba dokonce protežováno; a když pak roku 1840 v osobě Bedřicha Viléma IV. vstoupilo na trůn orthodoxní pobožnůstkářství a feudálně-absolutistická reakce, bylo nutno postavit se otevřeně na tu neb onu stranu. Boj byl veden ještě filosofickými zbraněmi, ale nikoli již o abstraktně-filosofické cíle; šlo přímo o zničení tradičního náboženství a současného státu. A jestliže byly v „Deutsche Jahrbücher“¹⁰ praktické konečné cíle ještě haleny převážně do filosofického roucha, v „Rheinische Zeitung“ z roku 1842 se mladohegelovská škola objevila již přímo jako filosofie vzrůstající se radikální buržoasie a používala filosofického pláštíku již jen k oklamání censury.

Politika byla však tehdy velmi trnitým polem a proto se hlavní boj obrátil proti náboženství; vždyť to byl, zejména od roku 1840, nepřímý také boj politický. První podnět dala Straußova kniha „Život Ježíšův“ z roku 1835. Proti theorii, v ní vyložené, o vzniku evangelických mytů vystoupil později Bruno Bauer a dokazoval, že značnou část evangelických příběhů si vymysleli pisatelé evangelií sami. Spor mezi Straušem a Bauerem byl veden ve filosofickém přestrojení jako boj „sebevědomí“ proti „substanci“; otázka, zda evangelické zázračné příběhy vznikly neuvědoměle tradiční tvorbou mytů v lůně obce,¹¹ či zda byly vymyšleny evangelisty¹² samými, byla nafouknuta v otázku, zda hlavní působící silou v dějinách světa je „substance“ nebo „sebevědomí“; a konečně přišel Stirner, prorok dnešního anarchismu — Bakunin z něho převzal velmi mnohé — a přetrumfl suverénní „sebevědomí“ svým suverénním „jedincem“.¹³

Nebudeme se dále obírat touto stránkou rozkladného procesu hegelovské školy. Pro nás je důležitější toto: masa nejrozhodnějších mladohegelovců byla zatlačena praktickými potřebami svého boje proti pozitivnímu náboženství zpět k anglicko-francouzskému materialismu. A zde se dostali do konfliktu se systémem své školy. Kdežto materialismus pojímá přírodu jako jediné skutečno, představuje příroda v Hegelově systému jen „vnější projevení se“ absolutní ideje, jakousi degradací ideje; v každém případě je tu myšlení a jeho myšlenkový produkt, idea, něčím prvotním, kdežto příroda něčím odvozeným, co vůbec existuje jen díky blahosklonnosti ideje. A v tomto rozporu se mladohegelovci zmítali, jak se dalo.

Tu přišel Feuerbachův spis „Podstata křesťanství“.¹⁴ Naráz roztáhl tento rozpor, když uvedl bez okolků materialismus v jeho stará práva. Příroda existuje nezávisle na jakékoli filosofii, je základem, z něhož jsme vyrostli my, lidé, sami produkty přírody; mimo přírodu a člověka neexistuje nic, a vyšší bytosti, vytvořené naší náboženskou fantasií, jsou jen fantastickým zpětným odrazem naší vlastní bytnosti. Kouzlo bylo zlomeno; „systém“ byl rozmetán a odhozen, rozpor byl vyřešen zjištěním, že existuje pouze v obrazotvornosti. — Kdo neprožil sám osvobozující účinek této knihy, nemůže si o tom učinit představu. Nadšení bylo všeobecné: byli jsme rázem všichni feuerbachovci. Jak nadšeně uvítal Marx nové pojetí a jak silně — přes všechny kritické výhrady — jím byl ovlivněn, můžeme se dočíst ve „Svaté rodině“.¹⁵

Dokonce i nedostatky Feuerbachovy knihy zesilovaly tehdy její účinek. Beletristický, místy dokonce nabubřelý sloh zabezpečil knize širší okruh čtenářstva a rozhodně byl osvěžením po dlouhých letech abstraktního a nesrozumitelného hegelovství. Totéž lze říci o pathetickém zbožštění lásky, které je možno omluvit nikoli ovšem ospravedlnit — vzhledem k svrchovanosti „čistého myšlení“, jež se stala nesnesitelnou. Nesmíme však zapomenout, že právě na obě tyto Feuerbachovy slabé stránky navázal onen „pravý socialismus“, který se od roku 1844 šířil ve „vzdělaném“ Německu jako mor a jenž místo vědeckého poznání postavil beletristickou frázi, na místo emancipace proletariátu ekonomickým přetvořením výroby osvobození lidstva pomocí „lásky“, zkrátka zabředl do odporné beletristiky a láskou překypující přecitlivělosti, jejímž typickým představitelem byl pan Karel Grün.¹⁶

Dále nesmíme zapomínat, že: Hegelova škola se rozložila, ale Hegelova filosofie nebyla kriticky překonána. Strauß i Bauer z ní vyňali každý jednu z jejích stránek a obrátili je polemicky proti sobě. Feuerbach prolomil systém a jednoduše jej odhodil. Avšak s filosofií se nevypořádáme tím, že ji prostě prohlásíme za falešnou. A dílo tak mohutné jako Hegelova filosofie, která měla tak obrovský vliv na duchovní vývoj národa, nebylo možno odstranit tím, že se prostě ignorovala. Musela být ve svém vlastním smyslu „překonána“ (aufgehoben), tj. v tom smyslu, že její forma musela být kriticky zničena, ale s její pomocí vydobytý nový obsah zachráněn. Jak se to stalo, uvidíme dále.

Zatím však revoluce roku 1848 odsunula stranou veškerou filosofii stejně neostýchavě, jako Feuerbach svého Hegela. A tím byl také sám Feuerbach zatlačen do pozadí.

II. Materialismus

Velkou základní otázkou veškeré, obzvláště novější filosofie je otázka poměru myšlení k bytí. Již od velmi raných dob, kdy lidé, tonoucí ještě v úplné nevědomosti o stavbě svého vlastního těla a vlivem vidění ve snách¹⁷ dospěli k představě, že jejich myšlení a cití není činností jejich těla, nýbrž

zvláštní duše, která přebývá v tomto těle a opouští je při smrti — již od těchto dob se musili zabývat přemýšlením o poměru této duše k vnějšímu světu. Jestliže se duše při smrti odděluje od těla a žije dále, nebylo důvodu přibásňovat jí ještě zvláštní smrt; tak vznikla představa o její nesmrtelnosti, jež se na onom stupni vývoje naprosto neprojevuje jako útěcha, nýbrž jako osud, proti kterému nelze nic dělat, a dosti často, na př. u Reků, jako skutečné neštěstí. Nikoli náboženská potřeba útěchy, nýbrž ze stejné všeobecné omezenosti vyrůstající rozpačitost, co počít po smrti těla s duší, jejíž existenci jsme jednou uznali, vedla všeobecně k nudné představě osobní nesmrtelnosti. Zcela podobným způsobem, personifikací přírodních sil, vznikli první bohové, kteří za dalšího rozvoje náboženství nabývali stále více nadpozemské podoby, až posléze v procesu abstrakce — řekl bych bezmála destilace — dostavujícím se přirozeně v průběhu duchovního vývoje, vznikla z mnohých, více méně omezených a vzájemně se omezujících bohů v hlavách lidí představa o jediném, výlučném bohu monotheistických náboženství.

Nejvyšší otázka veškeré filosofie, otázka poměru myšlení k bytí, ducha k přírodě, má tudíž stejně jako jakékoli náboženství své kořeny v omezených a z nevědomosti vyplývajících představách z dob divoštví. Ale v celé své ožehavosti mohla být tato otázka postavena, svého plného významu mohla dosáhnout teprve tehdy, když evropské lidstvo procitlo z dlouhého zimního spánku křesťanského středověku. Otázka poměru myšlení k bytí, která ostatně hrála svou velkou úlohu také ve středověké scholastice¹⁸, otázka: co je prvotní, duch nebo příroda? — se vyhrotila proti církvi takto: stvořil svět bůh, anebo je tu svět od věčnosti?

Podle toho, jak filosofové odpovídali na tuto otázku, rozštěpili se na dva veliké tábory. Ti, kdož hájili prvotnost ducha proti přírodě, tedy ti, kdož konec konců měli za to, že svět byl nějakým způsobem stvořen — a toto stvoření je často u filosofů, na př. u Hegela, ještě mnohem zamotanější a nemožnější nežli v křesťanství — utvořili tábor idealismu. Ostatní, kteří pokládali přírodu za prvotní, patří k různým školám materialismu.

Oba výrazy, idealismus a materialismus, znamenají původně jen toto — nic jiného, a v jiném smyslu jich tu také nepoužíváme. Uvidíme ještě, jaký zmatek vzniká, je-li do nich vkládáno něco jiného.

Otázka poměru myšlení a bytí má však ještě jinou stránku: jak se mají naše myšlenky o světě, který nás obklopuje, k tomuto světu samému? Je naše myšlení s to poznávat skutečný svět, jsme s to vytvářet si ve svých představách a pojmech o skutečném světě správný obraz skutečnosti? Tato otázka se ve filosofické řeči nazývá otázkou identity myšlení a bytí a převážná většina filosofů na ni odpovídá kladně. U Hegela se na př. kladná odpověď na tuto otázku rozumí sama sebou; neboť to, co poznáváme ve skutečném světě, je právě jeho myšlenkový obsah, to, co činí svět postupným uskutečňováním absolutní ideje, kterážto absolutní idea existovala kdesi od věčnosti, nezávisle na světě a před světem; že však myšlení může poznat obsah, který je už předem myšlenkovým obsahem, to je jasné i bez dalšího vysvětlování. Stejně je také jasné, že to, co má být dokázáno, je tu mlčky již obsaženo v předpokladu. To však Hegelovi naprosto nepřekáží, aby ze svého důkazu o identitě myšlení a bytí nevyvozoval další závěr, že jeho filosofie, protože je správná pro *jeho* myšlení, je tedy také jedinečnou filosofii a že identita myšlení a bytí se má prokázat tím, že lidstvo jeho filosofii ihned převede z teorie do praxe a celý svět přetvoří podle Hegelových zásad. Tuto iluzi sdílí téměř se všemi filosofy.

Kromě toho však je řada jiných filosofů, kteří popírají možnost poznání světa nebo aspoň jeho vyčerpávajícího poznání. K nim patří z novějších filosofů Hume a Kant, kteří měli velký význam ve

filosofickém vývoji. Rozhodné slovo k vyvrácení tohoto názoru řekl již Hegel, pokud to bylo s idealistického stanoviska možné; co k tomu materialistického připojil Feuerbach, to je spíše duchaplné než hluboké. Nejpádňším vyvrácením těchto a všech ostatních filosofických vrtochů je praxe, totiž experiment a průmysl. Můžeme-li dokázat správnost svého pojetí nějakého přírodního úkazu tím, že jej sami uděláme, že jej vytvoříme z jeho podmínek, že jej nadto donutíme, aby sloužil našim účelům, pak jsme učinili konec kantovské nepostižitelné „věci o sobě“. Chemické látky, vznikající v rostlinných a živočišných organismech, zůstávaly takovými „věcmi o sobě“ tak dlouho, dokud je organická chemie nezačala jednu po druhé vytvářet; tím se stala z „věci o sobě“ věc pro nás, jako na př. mořenové barvivo, alizarin, které už nepěstujeme na poli v kořínkách mořeny, nýbrž vyrábíme je mnohem levněji a prostěji z kamenouhelného dehtu. Koperníkova sluneční soustava byla po tři sta let hypothesou, na niž bylo možno sázet sto, tisíc, deset tisíc proti jedné, ale přece to byla jen hypothesis; když však Leverrier na základě dat, daných touto soustavou, vypočítal nejenom, že musí existovat ještě jedna, dosud neznámá planeta, nýbrž určil také její místo ve vesmíru, a když potom Galle tuto planetu¹⁹ skutečně našel, byla Koperníkova soustava dokázána. Jestliže se přesto novokantovci v Německu pokoušejí vzkřísit Kantovo pojetí a agnostikové v Anglii pojetí Humeovo (které tu nikdy nevymřelo), pak je to, se zřetelem k tomu, že obě pojetí byla dávno theoreticky i prakticky vyvrácena, vědecky krok zpět a prakticky pouze stydlivý způsob potají akceptovat materialismus, ale před světem jej zapírat.²⁰

Filosofové však v tomto dlouhém období od Descarta k Hegelovi a od Hobbese k Feuerbachovi naprosto nebyli, jak se domnívali, hnáni kupředu pouze silou čisté myšlenky. Naopak. Ve skutečnosti byli puzeni kupředu zejména mocným a stále rychleji se kupředu ženoucím pokrokem přírodovědy a průmyslu. U materialistů to přímo bilo do očí, ale také idealistické systémy se naplňovaly stále víc a více materialistickým obsahem a snažily se pantheisticky²¹ smířit protiklad ducha a hmoty; a tak nakonec hegelovský systém představuje jen co do metody a obsahu idealisticky na hlavu postavený materialismus.

Je proto pochopitelné, že Starcke ve své charakteristice Feuerbacha zkoumá nejdříve jeho stanovisko v základní otázce poměru myšlení k bytí. Po krátkém úvodu, v němž jsou zbytečně filosoficky těžkopádnou řečí vykládány názory předchozích filosofů, zejména po Kantovi, a v němž se Hegelovi do jisté míry křivdí příliš formalistickým lpěním na jednotlivých místech jeho děl, následuje obšírný výklad vývoje Feuerbachovy „metafysiky“ samé, jak se tento vývoj postupně projevuje v příslušných spisech tohoto filosofa. Výklad je zpracován svědomitě a přehledně, až na to, že jako celá kniha je zatížen namnoze zbytečným balastem filosofického způsobu vyjadřování, který působí tím rušivěji, čím méně se spisovatel sám přidržuje terminologie jedné a téže školy, nebo také Feuerbacha samého, a čím dále tím více přimíchává výrazy nejrozumnějších, zejména dnes řádících směrů, nazývajících se filosofickými.

Vývojová dráha Feuerbachova je drahou hegelovce — ovšem ne vždy zcela orthodoxního — směrem k materialismu, vývojem, který na určitém stupni vede k úplnému rozchodu s idealistickým systémem jeho předchůdce. S neodolatelnou silou se mu nakonec vnucuje poznání, že Hegelova věkověčná existence „absolutní ideje“, „preexistence logických kategorií“²², dříve než tu byl svět, není nic jiného než fantastický pozůstatek víry v nadpozemského stvořitele; že hmotný, smyslově vnímatelný svět, k němuž sami patříme, je jediné skutečno a že naše vědomí a myšlení, ať se zdá jakkoli nadmyslným, je produktem hmotného, tělesného orgánu, mozku. Hmota není výtvozem ducha, nýbrž duch sám je jen nejvyšším produktem hmoty. To je ovšem čistý materialismus. Když Feuerbach dospěl až sem, náhle se zaráží. Nemůže překonat obvyklý filosofický předsudek nikoli

proti podstatě, nýbrž proti názvu materialismu. Praví: „Materialismus je pro mne základem budovy lidského bytí a vědění; ale není pro mne tím, čím je pro fyziologa, přírodopytce v užším slova smyslu, na př. pro Moleschotta, a čím pro ně s jejich stanoviska a podle jejich povolání musí být, tj. budovou samou. Dozadu s materialisty plně souhlasím, dopředu však nikoli.“

Feuerbach tu směšuje materialismus jako všeobecný světový názor, opírající se o určité pojetí poměru hmoty a ducha, s onou zvláštní formou, ve které se tento světový názor projevoval na určitém historickém stupni, totiž v XVIII. století. A nejen to. Feuerbach jej směšuje s onou změlčenou, zvulgarisovanou podobou, ve které se materialismus XVIII. století dodnes udržel v hlavách přírodopytců a lékařů a jak byl v padesátých letech roztrubován Büchnerem, Vogtem a Moleschottem. Ale jako idealismus, i materialismus prošel řadou vývojových stupňů. S každým epochálním objevem již v přírodovědecké oblasti musí změnit svou formu; a od té doby, co byly také dějiny podrobeny materialistickému zkoumání, otevírá se i zde nová dráha vývoje.

Materialismus předešlého století²³ byl převážně mechanický, protože ze všech přírodních věd dospěla tehdy k určité zakončenosti pouze mechanika, a to jen mechanika — nebeských a pozemských — pevných těles, mechanika tíže. Chemie existovala teprve ve své dětské, flogistické podobě. Biologie byla ještě v plenkách; rostlinný a živočišný organismus byl jen zhruba prozkoumán a byl vysvětlován z čistě mechanických příčin; materialistům XVIII. století byl člověk — jako Descartovi zvíře — strojem. Toto výlučné používání měřítka mechaniky na procesy chemické a organické povahy, pro něž sice mechanické zákony také platí, avšak jsou jinými, vyššími zákony zatlačovány do pozadí, tvoří jednu specifickou, pro svou dobu však nevyhnutelnou omezenost klasického francouzského materialismu.

Druhá specifická omezenost tohoto materialismu tkvěla v jeho neschopnosti pojímat svět jako proces, jako hmotu, která se dějinně rozvíjí. To odpovídalo tehdejšímu stavu přírodovědy a s ní souvisícímu metafysickému, tj. antidiagnostickému způsobu filosofování. Příroda, to lidé věděli, je ve věčném pohybu. Avšak tento pohyb se podle tehdejší představy stejně věčně točil v kruhu, a nikdy se proto nedostal s místa: vedl stále znovu k týmž výsledkům. Tato představa byla tehdy nevyhnutelná. Kantova theorie vzniku sluneční soustavy²⁴ byla teprve právě vyslovena a byla pokládána ještě za pouhé kuriosum. Historie vývoje země, geologie, byla ještě zcela neznámá a myšlenka, že dnešní živé přírodní bytosti jsou výsledkem dlouhé vývojové řady od jednoduchého k složitějšímu, vůbec nemohla být tehdy vědecky postavena. Pojetí přírody bylo tudíž nevyhnutelně nehistorické. Filosofům XVIII. století nelze proto už tím méně něco vyčítat, protože se toto pojetí vyskytuje také u Hegela. U Hegela příroda, jako pouhé „vnější projevení se“ ideje, není vůbec schopna vývoje v čase, nýbrž může jen rozprostřít svou rozmanitost v prostoru, takže vystavuje současně a vedle sebe všechny vývojové stupně v ní obsažené a je odsouzena k věčnému opakování stále týchž procesů. A tuto protismyslnost vývoje v prostoru, avšak mimo čas — základní to podmínku všeho vývoje — vnucuje Hegel přírodě právě v době, kdy byla vypracována geologie, embryologie, rostlinná i živočišná fyziologie a organická chemie a kdy se všude na základě těchto nových věd vynořovaly geniální dohady, předjímající pozdější vývojovou teorii (na př. Goethe a Lamarck). Avšak systém to tak žádal, a tak se musela metoda pro systém sama sobě zpronevřit.

Totéž nehistorické pojetí vládlo i v oblasti dějin. Zde boj proti pozůstatkům středověku přikovával zraky. Středověk byl pokládán za prosté přerušení dějin tisíciletým všeobecným barbarstvím; velké pokroky středověku — rozšíření evropské kulturní oblasti, velké životaschopné národy, které se tam vedle sebe utvořily, konečně nesmírné technické pokroky XIV. a XV. století — to všechno nebylo

pozorováno. Tím však bylo znemožněno racionální pochopení velké dějinné souvislosti a dějiny byly nanejvýš snůškou příkladů a ilustrací pro potřebu filosofů.

Vulgarisující hausírníci, kteří v padesátých letech v Německu provozovali materialismus, nepřekročili nižádným způsobem tyto meze učení svých učitelů. Všechny pokroky, jež přírodověda od té doby učinila, byly jim jen novými důkazy proti existenci stvořitele světa; a ve skutečnosti se naprosto nestarali o to, aby teorii rozvíjeli dále. Byl-li idealismus v koncích se svou latinou a byl-li smrtelně zasažen revolucí 1848, dožil se zadostiučinění v tom, že materialismus přechodně klesl ještě hlouběji. Feuerbach byl rozhodně v právu, když odmítal odpovědnost za tento materialismus; neměl jen zaměňovat učení hausírníků za materialismus vůbec.

Nicméně je nutno poznamenat zde dvě věci. Za první: v době, kdy žil Feuerbach, byla přírodověda ještě v onom prudkém procesu kvašení, který dospěl teprve v posledních patnácti letech k ujasňujícímu, relativnímu zakončení; byla dodána nová látka k poznání v dosud nevídanému množství, ale teprve v nejnovější době bylo možno vnést souvislost, a tím pořádek do tohoto chaosu překotně se hromadících objevů. Feuerbach se sice ještě dožil všech tří rozhodujících objevů — objevu buňky, proměny energie a vývojové teorie pojmenované po Darwinovi. Avšak mohl osamělý filosof ve venkovském ústraní sledovat vědu takovým způsobem, aby byl s to plně ocenit objevy, které tehdy sami přírodovědci dílem ještě popírali, dílem jich nedovedli náležitě využít? Vina tu padá výhradně na ubohé německé poměry, které byly příčinou, že stolice filosofie byly obsazeny mudrujícími eklektickými hnidopichy, kdežto Feuerbach, který je všechny nebetyčně předčil, byl nucen na malé vesnici zesedlačit a zakrsat. Není tedy Feuerbachovou vinou, jestliže dnes umožněné historické pojetí přírody, odstraňující veškerou jednostrannost francouzského materialismu, mu zůstalo nedostupným.

Za druhé však má Feuerbach úplně pravdu v tom, že pouhý přírodovědecký materialismus je sice „základem budovy lidského vědění, nikoli však budovou samou“. Neboť nežijeme jen v přírodě, nýbrž i v lidské společnosti a také ta má své dějiny vývoje a svou vědu stejně jako příroda. Jde tedy o to, aby věda o společnosti, tj. soujem tak zvaných historických a filosofických věd, byla uvedena v soulad s materialistickým základem a na tomto základu přebudována. To však nebylo Feuerbachovi dopřáno. Zde uvízl, přes ten „základ“, v tradičních idealistických poutech, což doznává slovy: „Dozadu s materialisty souhlasím, ale dopředu nikoli.“ Kdo však zde, v oblasti společenské, nešel „dopředu“, kdo se nedostal dále přes své stanovisko z roku 1840 nebo 1844, byl právě sám Feuerbach, a to zase hlavně v důsledku svého zpoustevnění, které ho nutilo produkovat myšlenky ze své osamělé hlavy — jeho, který předčil všechny ostatní filosofy vrozenými sklony k družnosti — místo v přátelských i nepřátelských utkáních s jinými lidmi své ráže. Nakolik zůstává v této oblasti idealistou, uvidíme později v jednotlivostech.

Zde je třeba jen ještě poznamenat, že Starcke hledá Feuerbachův idealismus na nepravém místě. „Feuerbach je idealista, věří v pokrok lidstva“ (str. 19). — „Základem, fundamentem všeho zůstává nicméně idealismus. Realismus není pro nás ničím víc než záštitou před bludnými stezkami, když se necháme vést svými ideálními snahami. Což soustrast, láska a zanícení pro pravdu a právo nejsou ideálními silami?“ (str. VIII.).

Za první se zde idealismem nenazývá nic jiného než sledování ideálních cílů. Ty však mají nutně co dělat nejvýš s Kantovým idealismem a s jeho „kategorickým, imperativem“²⁵; Kant sám však nazýval svou filosofii „transcendentálním idealismem“, a to nikoli proto, že v ní jde také o mravní ideály, nýbrž — jak si Starcke vzpomene — ze zcela jiných důvodů. Pověra, že podstata

filosofického idealismu tkví ve víře v mravní, tj. společenské ideály, vznikla mimo filosofii, u německého šosáka, jenž se učí nazpaměť oněm několika jemu potřebným drobtům filosofického vzdělání v Schillerových básních. Nikdo ostřeji nekritisoval Kantův bezmocný „kategorický imperativ“ — bezmocný proto, že žádá nemožné, tedy nikdy nedospívá k něčemu skutečnému — nikdo se krutěji neposmíval šosáckému, Schillerem tlumočenému horování pro neuskutečnitelné ideály, než právě dokonalý idealista Hegel (viz na př. „Fenomenologii“).

Za druhé se však nelze už obejít bez toho, aby všechno, co uvádí člověka do pohybu, prošlo jeho hlavou: dokonce i jídlo a pití, které počíná působením hladu a žízně, pocíťovaných prostřednictvím hlavy, a končí působením sytosti, rovněž pocíťované prostřednictvím hlavy. Účinky vnějšího světa na člověka se odrážejí v jeho hlavě, zrcadlí se v ní jako pocity, myšlenky, pudy, popudy vůle, zkrátka jako „ideální snahy“, a v této podobě se stávají „ideálními silami“. Jestliže tedy okolnost, že člověk se nechává vůbec vést „ideálními snahami“ a poddává se vlivu „ideálních sil“, činí z něho idealistu, tu každý poněkud normálně vyvinutý člověk je rozený idealista a zůstává nepochopitelné, jak tu mohou ještě vůbec být materialisté?

Za třetí, přesvědčení, že lidstvo, alespoň v této době, jde vcelku kupředu, nemá naprosto co dělat s protikladem materialismu a idealismu. Francouzští materialisté byli téměř fanatickými vyznavači této ideje, neméně než deisté Voltaire a Rousseau, a přinášeli jí dost často největší osobní oběti. Zasloužil-li někdo celý svůj život „zanícení pro pravdu a právo“ — v dobrém slova smyslu — byl to na př. Diderot. Prohlašuje-li tedy Starcke tohle všechno za idealismus, dokazuje tím jen, že slovo materialismus a celý protiklad obou směrů pozbyl tu pro něho všeho smyslu.

Skutečností je, že Starcke — i když snad nevědomě — činí tu neodpustitelný ústupek šosáckému předsudku proti názvu materialismus, předsudku, zakořeněnému v důsledku dlouholetého páterského špinění. Šosák rozumí pod pojmem „materialismus“ obžerství, chlast, chtíč, tělesnou rozkoš a vypínavost, chamtivost po penězích, lakotu, hrabivost, výdělkaření a bursovní švindl, zkrátka všechny špinavé neřesti, kterým sám v skrytu holduje; a pode jménem „idealismus“ rozumí víru ve ctnost, ve všeobecnou lásku k lidem a vůbec v „lepší svět“, o kterém žvaní před druhými, ale sám tomu věří nejvýš jen tenkrát, když prožívá kocovinu a bankrot, nutně se dostavující po jeho obvyklých „materialistických“ excesech, a k tomu si notuje svoji zamilovanou písničku: Co je člověk — půl zvíře, půl anděl.

Jinak si dává Starcke mnoho práce, aby obhájil Feuerbacha proti útokům a poučkám docentů, roztahujících se dnes v Německu pode jménem filosofů. Pro lidi, zajímající se o toto zdegenerované potomstvo klasické německé filosofie, je to jistě důležité; Starckovi samému se to mohlo zdát nutné. My toho čtenáře ušetříme.

III. Feuerbach

Feuerbachův skutečný idealismus se objeví, jakmile dojdeme k jeho filosofii náboženství a ethice. Feuerbach naprosto nechce náboženství odstranit, chce je zdokonalit. Filosofie sama se má rozplynout v náboženství. „Periody lidstva se odlišují jen náboženskými změnami. Dějinné hnutí proniká k základu pouze tam, kde proniká k srdci člověka. Srdce není formou náboženství, takže nelze říci, že by náboženství mělo být také v srdci: srdce je podstatou náboženství“ (citováno u Starcka, str. 168). Náboženství je podle Feuerbacha citový poměr, srdeční poměr člověka k člověku, poměr, který dosud hledal svou pravdu ve fantastickém odrazu skutečnosti — prostřednictvím

jednoho nebo mnoha bohů, fantastických odrazů lidských vlastností — avšak nyní ji nachází přímo a bezprostředně v lásce mezi Já a Ty. A tak se nakonec stává u Feuerbacha pohlavní láska jednou z nejvyšších, ne-li vůbec nejvyšší formou vyznávání jeho nového náboženství.

Citové vztahy mezi lidmi a zejména mezi oběma pohlavími existovaly však od těch dob, co existují lidé. Pohlavní láska speciálně nabyla v posledních 800 letech takového zdokonalení a dobyla si takového místa, že se stala za tu dobu nezbytným obehnaným motivem veškeré poesie. Existující pozitivní náboženství se omezují na to, že dodávají státní úpravě pohlavní lásky, tj. manželskému právu, vyššího posvěcení a zítra mohou všechna zmizet, aniž se cokoli změnilo na praxi lásky a přátelství. Vždyť ve Francii v letech 1793—1798 křesťanské náboženství fakticky zmizelo natolik, že ani Napoleon je nemohl bez námahy a odporu opět zavést²⁶, aniž se však v mezidobí projevila potřeba náhrady ve smyslu Feuerbachově.

Zde tkví Feuerbachův idealismus v tom, že vztahům mezi lidmi, založeným na vzájemné náklonnosti, pohlavní lásce, přátelství, soustrasti, obětavosti atd., nepřisuzuje prostě význam, jaký mají samy o sobě, aniž nepřipomněl nějaké zvláštní náboženství, které i podle něho patří minulosti, nýbrž tvrdí, že dosáhnou svého plného významu teprve tehdy, až se jim dostane vyššího posvěcení názvem náboženství. Hlavní věc není pro něho v tom, že tyto čistě lidské vztahy existují, nýbrž v tom, aby byly pojímány jako nové, pravé náboženství. Přisuzuje jim plný význam teprve tehdy, když nesou pečeť náboženství. Německé slovo „*Religion*“ (náboženství) pochází z latinského „*religare*“ a znamenalo původně *svazek*. Tedy každý svazek mezi dvěma lidmi je náboženstvím. Takové etymologické hokus-pokusy jsou posledním nouzovým východiskem idealistické filosofie. Slova mají mít nikoli ten význam, jakého nabyla podle historického vývoje svého skutečného používání, nýbrž jaký by měla mít podle svého etymologického původu. A tak je pohlavní láska a pohlavní svazek posvěcován na „náboženství“, jen aby z řeči nevymizelo slovo „náboženství“, tak drahé idealistické památce. Právě tak mluvili ve čtyřicátých letech pařížští reformisté směru Louis Blancova, kteří si rovněž představovali člověka bez náboženství jen jako monstrum a říkali nám: „*Done, l'athéisme. c'est votre religion!*“²⁷ Chce-li Feuerbach vybudovat pravé náboženství na podstatně materialistickém pojetí přírody, znamená to asi tolik, jako pokládat moderní chemii za pravou alchymii. Může-li náboženství existovat bez svého boha, může i alchymie existovat bez svého kamene mudrců. Ostatně mezi alchymii a náboženstvím je velmi úzký svazek. Kámen mudrců má mnoho vlastností připomínajících boha a egyptsko-řečtí alchymisté prvních dvou století našeho letopočtu přiložili také ruku k dílu při vypracování křesťanské doktriny, jak dokazují údaje uvedené Koppem a Berthelotem.

Rozhodně nesprávné je Feuerbachovo tvrzení, že „periody lidstva se od sebe odlišují jen náboženskými změnami“. Veliké dějinné obraty byly *doprovázeny* náboženskými změnami jen potud, pokud se přihlíží k třem světovým náboženstvím, která dosud existovala: k buddhismu, křesťanství a islamu. Stará samorostlá kmenová a národní náboženství neměla propagandistický ráz a pozbývala jakékoli odolnosti, jakmile byla zlomena samostatnost kmenů a národů; u Germánů dokonce stačilo, aby se prostě dostali do styku s rozkládající se římskou světovou říší a s křesťanským světovým náboženstvím, které právě tehdy přijala a jež odpovídalo jejímu - ekonomickému, politickému a duchovnímu stavu. Teprve u těchto více méně uměle vytvořených světových náboženství, zejména u křesťanství a islamu, vidíme, že všeobecnější historická hnutí nabývají náboženského zabarvení. Dokonce i v oblasti křesťanství se omezuje toto náboženské zabarvení, mající pro revoluce skutečně universální význam, jen na první stupně osvobozeného boje buržoasie od XIII. do XVII. století a vysvětluje se, nikoli jak soudí Feuerbach, srdcem člověka

a jeho potřebou náboženství, nýbrž celými předstředověkými dějinami, které neznaly žádnou jinou formu ideologie než právě náboženství a teologii. Když však buržoasie v XVIII. století dostatečně zesílila, aby mohla mít také svou vlastní ideologii, přiměřenou jejímu třídnímu postavení, provedla svou velkou a definitivní revoluci, francouzskou, dovolávajíc se výhradně jen právních a politických idejí, a o náboženství se starala jen potud, pokud jí stálo v cestě; nenapadlo ji však nahrazovat staré náboženství nějakým novým; víme, jak na tom Robespierre²⁸ ztroskotal.

Možnost projevovat ryze lidské city ve styku s druhými lidmi je nám v dnešní době již dost oklešťována společností založenou na třídním protikladu a třídním panství, ve které se musíme pohybovat: nemáme -žádný důvod, abychom si ji sami ještě více oklešťovali tím, že tyto city budeme povyšovat na náboženství. A stejně je pochopení velkých dějinných třídních bojů už dostatečně zatemňováno, zejména v Německu, běžným dějepisectvím natolik, že není věru třeba, abychom si je úplně znemožnili tím, že učiníme z dějin těchto bojů pouhý přívěsek církevních dějin. Již z toho je patrné, jak daleko jsme dnes už postoupili od Feuerbacha. Jeho „nejkrásnější místa“, oslavující toto nové náboženství lásky, nelze dnes už vůbec číst.

Jediné náboženství, které Feuerbach vážně zkoumá, je křesťanství, světové náboženství Západu, založené na monotheismu. Dokazuje, že křesťanský bůh je pouhým fantastickým reflexem, odrazem člověka. Tento bůh je však sám produktem zdlouhavého abstrakčního procesu, koncentrovanou kvintesencí mnoha dřívějších kmenových a národních bohů. Ve shodě s tím také člověk, jehož odrazem je onen bůh, není skutečným člověkem, nýbrž také kvintesencí mnoha skutečných lidí, člověkem abstraktním, tedy sám zas myšlenkovým obrazem. Týmž Feuerbach, jenž na každé stránce káže smyslovost, pohroužení se do konkrétna, do skutečna, stává se veskrze abstraktním, jakmile začne mluvit o jiných než jen pouhých pohlavních vztazích mezi lidmi.

Tyto vztahy mu ukazují jenom jednu stránku: morálku. A tu nás opětne zaráží v porovnání s Hegelem překvapující Feuerbachova chudoba. Hegelovou etikou neboli učením o mravnosti je filosofie práva a zahrnuje: 1. abstraktní právo, 2. moralitu, 3. mravnost, do které jsou opět shrnuty: rodina, občanská společnost a stát. Nakolik idealistická je forma, natolik realistický je obsah. Kromě morálky zahrnuje celou oblast práva, ekonomie a politiky. U Feuerbacha je tomu právě naopak. Formou je Feuerbach realistický, vychází od člověka; avšak o světě, v němž tento člověk žije, u něho naprosto není řeči, a tak zůstává tento člověk stále týmž abstraktním člověkem, který měl hlavní slovo ve filosofii náboženství. Tento člověk se nenarodil z lůna matčina, nýbrž vykuklil se z boha monoteistických náboženství, proto také nežije ve skutečném, historicky vzniklém a historicky určeném světě; stýká se sice s druhými lidmi, ale každý takový člověk je stejně abstraktní jako on sám. Ve filosofii náboženství jsme přece ještě měli alespoň muže a ženu, avšak v ethice mizí i tento poslední rozdíl. Ovšem, u Feuerbacha se vyskytují velmi roztroušeně také takové věty: „V palácích se myslí jinak než v chaloupkách.“ — „Nemáš-li, jsa hladov a bledý, živné látky v těle, nemáš ani ve své hlavě, myslí a svém srdci živné látky pro morálku.“ — „Politika se musí stát naším náboženstvím“ atd. Ale s těmito větami si Feuerbach absolutně neví rady, zůstávají čirými frázemi a sám Starcke je nucen doznat, že politika byla pro Feuerbacha nedostupnou oblastí a že „nauka o společnosti, sociologie, byla pro něho terraincognita“.

Stejně mělkým se jeví Feuerbach proti Hegelovi v posuzování protikladu dobra a zla. „Lidé myslí“, praví Hegel, „že řekli něco velmi velikého, když řeknou: člověk je od přirozenosti dobrý; zapomínají však, že se říká něco mnohem většího slovy: člověk je od přirozenosti zlý.“ U Hegela je zlo formou, v níž se projevuje hybná síla dějinného vývoje. V tom tkví totiž dvojí smysl: na jedné straně je každý nový krok vpřed nutně zneuctěním nějaké svatyně, vzpourou proti starým,

odumírajícím, avšak zvykem posvěceným poměrům, na druhé straně od doby vzniku třídních protikladů se právě špatné vášně lidí, chamtivost a panovačnost, stávají pákami dějinného vývoje, o čemž na př. dějiny feudalismu a buržoasie podávají jediný nepřetržitý důkaz. Feuerbacha však ani nenapadá, aby zkoumal historickou úlohu morálního zla. Dějiny jsou mu vůbec neútluným, nepříjemným polem. Dokonce i jeho výrok: „Člověk, jenž původně vyšel z lůna přírody, byl také jen ryze přírodní bytostí, a nikoli člověkem. Člověk je produktem člověka, kultury, dějin“ — dokonce i tento výrok vyznívá u něho zcela naplano.

Z toho vyplývá, že to, co nám Feuerbach říká o morálce, může být jen nejvyš hubené. Pud blaženosti je člověku vrozen a musí být proto základem veškeré morálky. Avšak pud blaženosti je podroben dvojí korektuře. Za první, přirozenými následky našich činů: po opilosti následuje kocovina, po navyklém hýření nemoc. Za druhé, svými společenskými následky: nerespektujeme-li též pud blaženosti u jiných, brání se tito a překážejí našemu vlastnímu pudu blaženosti. Z toho vyplývá: chceme-li ukájet svůj pud, musíme se naučit správně odhadovat následky svých činů a na druhé straně stejným způsobem respektovat rovnoprávnost téhož pudu u druhých. Rozumné sebeomezení vůči sobě samým a láska — pořád ta láska! — ve styku s bližními, to jsou tedy základní pravidla Feuerbachovy morálky, ze kterých vyplývají všechna ostatní. Ani nejduchaplnější Feuerbachovy vývody, ani nejsilnější Starckovy chvalozpěvy nemohou zastřít chabost a mělkost těchto několika tvrzení.

Zabývá-li se člověk sám sebou, ukájí svůj pud blaženosti jen velmi zřídka a nikterak k prospěchu svému i druhých. Tento pud naopak vyžaduje, aby se člověk zabýval vnějším světem, aby měl prostředky k ukájení: potravu, individuum druhého pohlaví, knihy, zábavu, debaty, činnost, předměty pro spotřebu a zpracování. Buď Feuerbachova morálka předpokládá, že tyto prostředky a předměty ukájení jsou každému člověku prostě dány, anebo mu dává jen k ničemu se nehodící blahá ponaučení, a nemá tedy za groš ceny pro lidi, jimž tyto prostředky chybějí. A to sám Feuerbach přiznává skoupými slovy: „V palácích se myslí jinak než v chaloupkách. Nemáš-li, jsi hladov a bledý, živné látky v těle, nemáš ani ve své hlavě, myslí a svém srdci živné látky pro morálku.“

A je tomu snad lépe s rovným právem všech lidí na blaženost? Feuerbach kladl tento požadavek absolutně jako požadavek závazný pro všechny časy a okolnosti. Ale od kdy má tuto platnost? Šlo někdy ve starověku mezi otroky a pány, ve středověku mezi nevolníky a barony o rovné právo na blaženost? Nebyl pud blaženosti u potlačované třídy bezohledně a „podle práva“ obětován témuž pudu vládnoucích tříd? — Ano, byl, a bylo to také nemorální; dnes však je rovnoprávnost uznána. — Uznána slovy právě od té doby, kdy buržoasie ve svém boji proti feudalismu a při vytváření kapitalistické výroby byla nucena odstranit všechny stavovské, tj. osobní výsady a zavést nejprve soukromoprávní a pak také postupně státoprávní, juristickou rovnoprávnost osob. Ale pud blaženosti je živ jen v nejnepatrnější míře z ideálních práv a v největší míře z materiálních prostředků. A tu kapitalistická výroba pečuje o to, aby velké většině rovnoprávných osob se dostalo jen toho, čeho nejnutněji potřebují k životu, a respektuje tudíž rovné právo většiny na blaženost — respektuje-li je vůbec — sotva lépe než otroctví nebo nevolnictví. Je tomu snad lépe, pokud jde o duchovní prostředky blaženosti, prostředky ke vzdělání? Není dokonce sám „preceptor od Sadové“ mythickou postavou?²⁹

Nejen to. Podle Feuerbachovy teorie morálky je peněžní bursa nejvyšším chrámem mravnosti — ovšem za předpokladu, že se spekuluje vždy správně. Vede-li mě pud blaženosti na bursu a dovedu-li tam správně uvážit následky svého jednání, tak správně, že mi přinášejí jen příjemnosti a žádnou újmu, tj. že ustavičně vydělávám, je Feuerbachovu předpisu učiněno zadost. Také tím neomezují též

pud blaženosti u svého bližního, neboť i on přišel na bursu stejně dobrovolně jako já, byl veden při uzavření spekulativního obchodu se mnou stejně svým pudem blaženosti jako já svým. Přijde-li o své peníze, je tím jen dokázáno, že jeho jednání, protože bylo špatně rozváženo, bylo nemravné, a protože nad ním vykonávám zasloužený trest, mohu dokonce zaujmout pyšnou pózu moderního Rhadamantha.³⁰ Také láska vládne na bursě, pokud není pouhou sentimentální frází, neboť každý nalézá ve svém bližním ukojení svého pudu blaženosti, a to má právě dělat láska, v tom se přece zračí její praktické uskutečnění. Hraji-li na bursě, předvídáje správně následky svých operací, tedy hraji-li se zdarem, plním všechny nejpřísnější požadavky Feuerbachovy morálky a nadto ještě bohatnu. Jinými slovy, Feuerbachova morálka, byť si to Feuerbach sebemeně přál či tušil, je strážena na dnešní kapitalistickou společnost.

Ale ta láska! — Ano, láska je u Feuerbacha vždy a všude oním divotvorem, jenž má pomoci ze všech obtíží praktického života, a to ve společnosti, rozštěpené na třídy s diametrálně protichůdnými zájmy! Tím zmizel z filosofie poslední zbytek jejího revolučního charakteru a zbývá jenom stará odrhovačka: Milujte se vespolek, padněte si do náručí bez rozdílu pohlaví a stavu — všeobecné smířovací opojení!

Zkrátka a dobře, s Feuerbachovou teorií morálky to dopadá stejně jako se všemi jejími předchůdkyněmi. Je strážena na všechny časy, na všechny národy, pro všechny poměry, a právě proto jí nelze použít nikde a nikdy a zůstává vůči skutečnému světu stejně bezmocnou jako Kantův kategorický imperativ. Ve skutečnosti má každá třída, ba i každé povolání svou vlastní morálku, a i tu porušuje, kde tak může beztrestně učinit. A láska, která má všechno sjednotit, se projevuje válkami, rozepřemi, procesy, domácími nesváry, rozvody a nejhorším vykořisťováním člověka člověkem.

Jak se však mohlo stát, že mocný, Feuerbachem daný impuls vyzněl pro něho samého úplně naprázdno? Prostě proto, že Feuerbach nemůže z říše abstrakcí, kterou sám k smrti nenávidí, najít cestu k živé skutečnosti. Chytá se vší silou přírody a člověka; ale příroda i člověk zůstávají u něho pouhými slovy. Nedovede nám říci nic určitého ani o skutečné přírodě, ani o skutečném člověku. Od Feuerbachova abstraktního člověka lze však dospět ke skutečným živým lidem jen tehdy, zkoumají-li se jako jednající osoby v dějinách. Tomu se však Feuerbach vzpouzel, a proto rok 1848, který nepochopil, znamenal pro něho toliko konečný rozchod se skutečným světem, uchýlení se do ústraní. Vinu na tom mají opět hlavně poměry, jichž působením tak bídne sešel.

Avšak krok, jež neučinil Feuerbach, musel být přece jen učiněn; kult abstraktního člověka, který je jádrem Feuerbachova nového náboženství, bylo nutno nahradit vědou o skutečných lidech a jejich dějinném vývoji. Toto další rozvíjení Feuerbachova hlediska dále nad Feuerbacha zahájil roku 1845 Marx ve „Svaté rodině“.

IV. Marx

Strauß, Bauer, Stirner a Feuerbach byli odnožemi hegelovské filosofie, pokud neopouštěli půdu filosofie. Strauß po svém „Životě Ježíšově“ a „Dogmatice“ provozoval už jen filosofickou a církevně-historickou beletristiku à la Rénan; Bauer vykonal něco, co má význam jen v oblasti dějin vzniku křesťanství; Stirner zůstal kuriozou dokonce i potom, když ho Bakunin zkřížil s Proudhonem a tuto zkříženinu překřtil na „anarchismus“; jediný Feuerbach byl významným

filosofem. Avšak filosofie, tato prý věda věd, domněle se vznášející nade všemi speciálními vědami a je shrnující, nejenom že zůstala pro něho nepřestupnou zábranou, nedotknutelnou svatyní; zůstal i jako filosof stát v polou cestě, byl dole materialista a nahoře idealista; nevypořádal se kriticky s Hegelem, nýbrž jej prostě odhodil jako nepotřebného, zatím co sám nebyl s to, aby proti encyklopedickému bohatství Hegelova systému postavil něco pozitivního, kromě nabubřelého náboženství lásky a hubené bezmocné morálky.

Z rozkladu hegelovské školy však vzešel ještě jiný směr, jediný, který skutečně přinesl plody, a tento směr je podstatně spjat s jménem Marxovým.³¹

Rozchod s Hegelovou filosofií se i zde uskutečnil návratem k materialistickému hledisku. To znamená: přívrženci tohoto směru se rozhodli pojímat skutečný svět — přírodu a dějiny — tak, jak se sám podává každému, kdo k němu přistupuje bez předpojatých idealistických výmyslů; rozhodli se obětovat nelítostně každý idealistický výmysl, který nebylo možno uvést v soulad s fakty pojatými v jejich vlastní, a nikoli vybájené souvislosti. A materialismus nic více neznamenal. Jenom že tu byl materialistický světový názor po prvé vážně uplatňován, že byl — alespoň v základních rysech — důsledně prováděn ve všech oblastech vědění, které přicházely v úvahu.

Hegel nebyl prostě odložen stranou; navazovalo se naopak na jeho výše vyloženou revoluční stránku, na dialektickou metodu. Avšak tato metoda byla ve své hegelovské formě neupotřebitelná. U Hegela je dialektika samovývojem pojmu. Absolutní pojem nejen existuje od věčnosti — neznámo kde — je také vlastní živoucí duši celého existujícího světa. Vytváří se k sobě samému všemi předstupni, o nichž je širě pojednáno v „Logice“ a které jsou v něm všechny zahrnuty; pak se „projevuje navenek“ tím, že se přeměňuje v přírodu, kde, nejsa si vědom sama sebe, vzav na sebe podobu přírodní nutnosti, prochází novým vývojem, až nakonec v člověku dospívá opět k sebevědomí; toto sebevědomí se pak v dějinách opět vybavuje ze syrového stavu, až posléze absolutní pojem opět úplně přichází k sobě samému v hegelovské filosofii. Dialektický vývoj, který se projevuje v přírodě a v dějinách, tj. příčinná souvislost pohybu postupujícího od nižšího k vyššímu a prosazujícího se všemi oklikami a dočasnými kroky zpět, je u Hegela jenom otiskem samopohybu pojmu, uskutečňujícího se od věčnosti, neznámo kde, avšak rozhodně nezávisle na jakémkoli myslícím lidském mozku. Tuto ideologickou převrácenost bylo nutno odstranit. Pojali jsme pojmy naší hlavy opět materialisticky jako odrazy skutečných věcí, a nikoli skutečné věci jako odrazy toho neb onoho stupně absolutního pojmu. Tím se dialektika zredukovala na vědu o všeobecných zákonech pohybu jak vnějšího světa, tak i lidského myšlení: na dvě řady zákonů, které jsou věčně totožné, ale výrazem rozdílné jen natolik, že lidská hlava jich může vědomě používat, kdežto v přírodě, a až dosud z velké části i v lidských dějinách, se prosazují nevědomě, ve formě vnější nutnosti uprostřed nekonečné řady zdánlivých nahodilostí. Tím se však sama pojmová dialektika stala jen vědomým reflexem dialektického pohybu skutečného světa, a tím byla Hegelova dialektika postavena na hlavu, či spíše s hlavy, na níž stála, opět na nohy. A je pozoruhodné, že tato materialistická dialektika, která již dávno byla naším nejlepším pracovním prostředkem a naší nejostřejší zbraní, nebyla opět objevena jen námi, nýbrž kromě nás, nezávisle na nás a dokonce i nezávisle na samém Hegelovi, německým dělníkem Josefem Dietzgenem.³²

Tím se však znovu navázalo na revoluční stránku Hegelovy filosofie a zároveň byla zbavena idealistické slupky, která u Hegela zabraňovala jejímu důslednému uplatnění. Veliká základní myšlenka, že svět je nutno pojímat nikoli jako komplex hotových věcí, nýbrž jako komplex procesů, v němž věci zdánlivě stabilní, stejně jako jejich myšlenkové obrazy v naší hlavě — pojmy — jsou

podrobeny nepřetržité proměně vznikání a zanikání, v níž se při veškeré zdánlivé nahodilosti a přes všechny dočasné zpětné pohyby konec konců prosazuje postupující vývoj — tato veliká základní myšlenka přešla zejména od dob Hegelových do obecného vědomí natolik, že v této všeobecné formě asi sotva ještě narazí na odpor. Avšak uznávat ji slovy je něco jiného, než uplatňovat ji ve skutečnosti jednotlivě v každé oblasti, kterou je třeba probádat. Vycházíme-li však při bádání stále z tohoto hlediska, přestane se jednou provždy uplatňovat požadavek konečně platných řešení a věčných pravd; jsme si stále vědomi, že všechny námi získané poznatky jsou nutně omezené a podmíněny okolnostmi, za kterých byly získány; avšak nenecháváme se již také přivádět do rozpaků protiklady pravdivého a falešného, dobrého a zlého, totožného a různého, nutného a nahodilého, protiklady, se kterými není s to se vypořádat stará, stále ještě velmi rozšířená metafysika; víme, že tyto protiklady mají jen relativní platnost, že to, co je dnes uznáváno za pravdivé, má svou skrytou lživou stránku, která časem vyjde najevo, stejně jako to, co je dnes uznáváno za lživé, má svou pravdivou stránku, pro kterou mohlo být dříve uznáno za pravdivé; že to, co se považuje za nutné, se skládá ze samých nahodilostí a že domněle nahodilé je formou, za níž se skrývá nutnost, a tak dále.

Stará metoda bádání a myšlení, kterou Hegel nazývá „metafysickou“, jež se zabývala hlavně zkoumáním věcí jakožto daných neměnných stavů a jejíž zbytky dosud silně straší v hlavách, měla svého času velké dějinné oprávnění. Dříve než se mohlo přistoupit ke zkoumání procesů, bylo nutno prozkoumat věci. Napřed bylo třeba vědět, co je ta neb ona věc, dříve než bylo možno postřehnout proměny, které se s ní dějí. Tak tomu bylo v přírodovědě. Stará metafysika, která brala věci jako hotové, vznikla z přírodovědy, jež zkoumala mrtvé a živé věci jako hotové. Když však toto zkoumání dospělo tak daleko, že bylo možno učinit rozhodný krok vpřed, tj. přejít k systematickému zkoumání změn, které se dějí s těmito věcmi v samotné přírodě, odbila staré metafysice i v oblasti filosofie hodina smrti. A vskutku, byla-li přírodověda do konce posledního století převážně vědou *sbírající*, vědou o hotových věcech, je v našem století v podstatě vědou *pořádající*, vědou o procesech o původu a vývoji těchto věcí a o souvislosti, která pojí tyto přírodní procesy v jeden veliký celek. Fysiologie, zkoumající procesy v rostlinném a živočišném organismu od zárodečného stavu do zralosti, geologie, zkoumající pozvolné utváření zemské kůry, všechny tyto vědy jsou dětmi našeho století.

Jsou to však především tři velké objevy, které mílovými kroky popohnaly kupředu naše vědomosti o souvislosti přírodních procesů.

Za první, objev buňky jako jednotky, jejímž rozmnožováním a diferenciací se vyvíjí celé rostlinné a živočišné tělo, takže se nejenom dospělo k poznání, že vývoj a růst všech vyšších organismů postupuje podle jediného všeobecného zákona, nýbrž také, že buňka je schopna proměny, čímž byla ukázána cesta, jak organismy mohou měnit svůj druh, a tím prodělavat více než jen individuální vývoj.

Za druhé, přeměna energie, kterou nám bylo dokázáno, že všechny tzv. síly, působící především v anorganické přírodě: mechanická síla a její doplněk, tzv. potenciální energie, teplo, záření (světlo, resp. sálavé teplo), elektřina, magnetismus, chemická energie, představují různé jevové formy universálního pohybu, které v určitých měrných proporcích přecházejí jedna v druhou, takže na místo určitého množství jedné, jež mizí, objevuje se určité množství druhé a celý pohyb přírody se redukuje na tento nepřetržitý proces přeměny z jedné formy v druhou.

Konečně důkaz, po prvé souvisle rozvedený Darwinem, že dnes nás obklopující jsou organických produktů přírody, včetně člověka, je výtvorem dlouhého vývojového procesu z nemnohých, původně jednobuněčných zárodků, které opět vzešly z protoplasmu nebo bílkoviny, vzniklé chemickou cestou.

Těmito třemi velikými objevy a zásluhou ostatních mocných pokroků přírodovědy jsme dnes dospěli tak daleko, že můžeme dokázat souvislost mezi procesy v přírodě nejen v jednotlivých oblastech, nýbrž i vcelku navzájem mezi jednotlivými oblastmi, a tak s pomocí faktů, které nám dodala sama empirická přírodověda, přehledně zobrazit přírodní souvislost v přibližně systematické formě. Podat tento celkový obraz bylo dříve úkolem tzv. přírodní filosofie, která to mohla dělat jen tak, že skutečné, dosud neznámé souvislosti nahrazovala souvislostmi ideálními, vybájenými, chybějící fakta pak myšlenkovými představami a že skutečné mezery vyplňovala jen v pouhé fantasii. Vyslovila při tomto postupu mnoho geniálních myšlenek a vytušila mnoho pozdějších objevů, avšak produkovala také značné nesmysly, jak tomu ani jinak být nemohlo. Dnes, kdy postačuje pojímat výsledky přírodního bádání dialekticky, tj. s hlediska jejich vlastní souvislosti, aby se dospělo k „systému přírody“, dostatečnému pro naši dobu, kdy dialektický charakter této souvislosti se vnucuje dokonce i metafysicky školeným hlavám přírodopysků proti jejich vůli, dnes je s přírodní filosofií nadobro konec. Každý pokus o její vzkříšení by byl nejen pokusem zbytečným, ale *krokem zpět*.

Co však platí o přírodě, která je takto rovněž pochopena jako dějinný vývojový proces, platí i o dějinách společnosti ve všech jejich odvětvích a o všech vědách zabývajících se lidskými (a božskými) věcmi. Také zde filosofie dějin, práva, náboženství atd. záležela v tom, že na místo skutečné souvislosti, kterou je třeba dokázat v událostech, byla postavena souvislost vykonstruovaná v hlavě filosofů, že dějiny v celku i ve svých jednotlivých částech byly pojímány jako postupné uskutečňování idejí, a to samozřejmě vždy jen oblíbených idejí filosofa samého. Podle tohoto názoru dějiny směřovaly nevědomě, ale nutně k dosažení určitého, předem stanoveného ideálního cíle, jako na př. u Hegela k uskutečnění jeho absolutní ideje, a neochvějně směřování k této absolutní ideji tvořilo vnitřní souvislost v dějinných událostech. Na místo skutečné, ještě neznámé souvislosti byla tak dosazena nová — nevědomá nebo k vědomí postupně spějící — mysteriální prozřetelnost. Zcela jako v oblasti přírody, i zde bylo třeba odstranit tyto vykonstruované, umělé souvislosti objevením souvislostí skutečných; úkol, redukující se konec konců na to, aby byly objeveny všeobecné pohybové zákony, které se v dějinách lidské společnosti prosazují jako panující.

Avšak dějiny vývoje společnosti se v jednom bodě podstatně odlišují od dějin vývoje přírody. V přírodě — pokud nepřehlídíme k zpětnému působení lidí na přírodu — jsou to jen nevědomá, slepá agentia, která na sebe působí a v jejichž vzájemné hře se uplatňuje všeobecný zákon. V ničem, co se děje — ani v nesčetných zdánlivých nahodilostech, které se stávají viditelnými na povrchu, ani v konečných výsledcích potvrzujících zákonitost uvnitř těchto nahodilostí — se neděje nic jako chtěný, vědomý účel. Naproti tomu v dějinách společnosti jednají jen lidé nadaní vědomím, počínající si s rozvahou nebo pod vlivem vášní, usilující o určité cíle; nic se neděje bez vědomého úmyslu, bez chtěného cíle. Avšak tento rozdíl, jakkoli důležitý pro zkoumání dějin, zejména jednotlivých epoch a událostí, nemůže nic změnit na skutečnosti, že běh dějin je ovládán vnitřními všeobecnými zákony. Neboť i zde, přes vědomě chtěné cíle všech jednotlivců, panuje na povrchu vcelku zdánlivě náhoda. Chtěné se uskutečňuje jen zřídka; ve většině případů se mnohé chtěné účely navzájem kříží a střetávají, nebo jsou neuskutečnitelné buď samy od počátku, nebo proto, že

se nedostává prostředků k jejich dosažení. Tak srážky nesčetných jednotlivých vůlí a jednotlivých činů vedou v oblasti dějin ke stavu, který je zcela analogický stavu panujícímu v nevědomé přírodě. Účely činů jsou chtěné, avšak výsledky, které skutečně z těchto činů vyplývají, jsou nechtěné, nebo pokud z počátku zdánlivě chtěnému účelu přece jen odpovídají, mají nakonec zcela jiné než chtěné následky. Zdá se tedy, jako by také v dějinných událostech panovala vcelku nahodilost. Kde však na povrchu náhoda provádí své kousky, tam je vždy podrobena skrytým vnitřním zákonům a jde jenom o to, tyto zákony objevit.

Lidé dělají své dějiny, ať už se utvářejí jakkoli, tím, že každý má vlastní, vědomě chtěné účely, a výslednice těchto mnohých, různými směry působících vůlí a jejich rozmanitých účinků na vnější svět je právě historie. Záleží tedy i na tom, co chtějí mnozí jednotlivci. Vůle je určována vášní nebo rozvahou. Avšak páky, kterými je opět bezprostředně určována vašeň nebo rozvaha, bývají velmi různorodé. Mohou to být dílem vnější předměty, dílem ideální pohnutky, ctižádost, „zanícení pro pravdu a právo“, osobní nenávisť nebo i čistě individuální rozmary všeho druhu. Na jedné straně jsme však viděli, že tyto mnohé jednotlivé vůle, působící v dějinách, vyvolávají většinou zcela jiné než chtěné výsledky — často přímo opačné — takže také jejich pohnutky mají pro celkový výsledek jen podřadný význam. Na druhé straně pak vzniká další otázka: jaké hybné síly se skrývají opět za těmito pohnutkami, jaké dějinné příčiny se přetvářejí v hlavách jednajících lidí v takové pohnutky?

Tuto otázku si starý materialismus nikdy nepoložil. Jeho pojetí dějin, pokud vůbec nějaké má, je proto také v podstatě pragmatické, posuzuje všechno podle motivů jednání, rozděluje historicky činné lidi na ušlechtilé a neušlechtilé a pak zpravidla zjišťuje, že ti ušlechtilí doplácují na svou šlechtetnost a neušlechtilí jsou vítězi, z čehož pak vyplývá pro starý materialismus, že ze studia dějin neplyne mnoho povznášejícího, a pro nás, že starý materialismus se v oblasti dějin zpronevěřuje sám sobě, protože pokládá ideální hybné síly, působící v dějinách, za poslední příčiny, místo aby zkoumal, co se vlastně za nimi skrývá a jaké jsou hybné síly těchto hybných sil. Nedůslednost není v tom, že se uznává existence *ideálních* hybných sil, nýbrž v tom, že se od nich nejde dále zpět k jejich hybným příčinám. Naproti tomu filosofie dějin, jak je představována zejména Hegelem, uznává, že zjevné, jakož i skutečně působivé pohnutky historicky činných lidí nejsou naprosto posledními příčinami dějinných událostí, že za těmito pohnutkami se skrývají jiné hybné síly, jež je třeba vyzkoumat; avšak nehledá tyto síly v dějinách samých, nýbrž vnáší je do dějin zvenčí, z filosofické ideologie. Hegel na příklad, místo aby vysvětlil dějiny starého Řecka z jejich vlastní vnitřní souvislosti, prostě tvrdí, že nejsou ničím jiným než vypracováním „forem krásné individuality“, realizací „uměleckého díla“ jako takového. Vyslovuje při této příležitosti mnoho pěkných a hlubokých myšlenek o starých Řecích, avšak přesto se dnes již nedáváme odbýt takovým vysvětlením, které je pouhou frází.

Jde-li tedy o to, vyzkoumat hybné síly, které se skrývají — ať poznány či nepoznány, a to velmi často nepoznány — za pohnutkami historicky činných lidí a jsou konec konců skutečnými hybnými silami dějin, nutno mít především na zřeteli nikoli pohnutky jednotlivců, byť i sebevíce vynikajících, nýbrž pohnutky uvádějící do pohybu velké masy, celé národy a v každém národě opět celé třídy; a také to nikoli na okamžik k přechodnému vymrštění a rychle hasnoucímu vzplanutí, nýbrž k trvalé akci, vyúsťující ve velikou historickou změnu. Vyzkoumat hybné příčiny, které se zde jasně či nejasně, bezprostředně či v ideologické, ba zmythologizované formě zrcadlí jako vědomé pohnutky v hlavách jednajících mas a jejich vůdců — tak zvaných velkých lidí — je jediná cesta, která nás může přivést na stopu zákonů ovládajících dějiny v celku i v jednotlivých údobích a

zemích. Všechno, co uvádí lidi do pohybu, musí nutně projít jejich hlavou; avšak jaké podoby to v hlavě nabývá, závisí ve velké míře na okolnostech. Dělníci se naprosto nesmířili s kapitalistickou strojovou výrobou, třebaže již prostě nerozbíjejí stroje, jak činili ještě roku 1848 na Rýně.

Kdežto ve všech dřívějších obdobích bylo téměř nemožné vypátrat tyto hybné příčiny dějin — v důsledku spletených a zastřených souvislostí i s jejich účinky — zjednodušilo naše nynější období tyto souvislosti tak, že záhada mohla být rozluštěna. Od zavedení velkého průmyslu, tedy nejméně od evropského míru z r. 1815, nebylo již pro nikoho v Anglii tajemstvím, že tam v celém politickém boji šlo o nároky dvou tříd na panství: pozemkové aristokracie (landed aristocracy) a buržoasie (middle class). Ve Francii si tutéž skutečnost uvědomili s návratem Bourbonů; dějepisci z doby restaurace od Thierryho po Guizota, Migneta a Thierse všude na ni ukazují jako na klíč k pochopení francouzských dějin počínaje středověkem. A od roku 1830 byla za třetího bojovníka o panství v obou zemích uznána dělnická třída, proletariát. Poměry se zjednodušily tak, že jen lidé úmyslně zavírající oči mohli nevidět v boji těchto tří velikých tříd a v srážce jejich zájmů hybnou sílu moderních dějin — aspoň v obou nejpokročilejších zemích.

Ale jak vznikly tyto třídy? Mohl-li být původ velké, kdysi feudální držby půdy na první pohled ještě přisuzován — aspoň z počátku — politickým příčinám, násilné usurpaci, nebylo to už možné v poměru k buržoasii a proletariátu. Zde bylo jasné a zřejmé, že původ a vývoj dvou velkých tříd má čisté ekonomické příčiny. A stejně jasné bylo, že v boji mezi pozemkovým vlastnictvím a buržoasií, právě tak jako v boji mezi buržoasií a proletariátem, šlo především o ekonomické zájmy, k jejichž prosazení měla sloužit politická moc pouze jako prostředek. Obě třídy, buržoasie i proletariát, vznikly v důsledku změny v ekonomických poměrech, přesněji řečeno, ve výrobním způsobu. Obě tyto třídy se vyvinuly s přechodem nejdříve od cechovního řemesla k manufaktuře a potom od manufaktury k velkému průmyslu s parním a strojovým provozem. Na určitém stupni se staly nové výrobní síly, uvedené buržoasií do pohybu — především dělba práce a sjednocení mnoha dílčích dělníků v jednu celkovou manufakturu — a jimi vyvolané podmínky i potřeby směny neslučitelnými s existujícím, historicky zděděným a zákonem posvěceným výrobním řádem. tj. s cechovními a nesčetnými jinými osobními a místními výsadami (které pro neprivilegované stavy znamenaly jen okovy) feudálního společenského zřízení. Výrobní síly, zastupované buržoasií, se bouřily proti výrobnímu řádu, zastupovanému feudálními pozemkovými vlastníky a cechovními mistry; výsledek je znám, feudální okovy byly rozbity: v Anglii postupně, ve Francii jednou ranou, v Německu s nimi dosud nejsou hotovi. Jako se však manufaktura na určitém stupni vývoje dostala do konfliktu s feudálním výrobním řádem, tak se velký průmysl dostal již nyní do konfliktu s měšťáckým výrobním řádem, který jej vystřídal. Spoután tímto řádem, těsným rámcem kapitalistického výrobního způsobu, produkuje na jedné straně stále se stupňující proletarisaci veškeré veliké masy národa, na druhé straně stále se zvětšující masu výrobků, pro něž není odbytu. Nadvýroba a hromadná bída, z nichž jedna je vždy příčinou druhé, toť onen absurdní rozpor, do kterého zabíhá velký průmysl a který nutně vyžaduje, aby produktivní síly byly uvolněny změnou výrobního způsobu.

Tedy alespoň v moderních dějinách je dokázáno, že všechny politické boje jsou třídními boji a že všechny osvobozené boje tříd, přes svou nutně politickou formu — neboť každý třídní boj je bojem politickým — jsou konec konců vedeny za ekonomické osvobození. Zde tedy alespoň je stát, politický řád, prvkem podřízeným, kdežto občanská společnost, říše ekonomických vztahů, prvkem rozhodujícím. Podle starého tradičního názoru, jemuž holdoval i Hegel, byl stát prvkem určujícím, kdežto občanská společnost prvkem jím určeným. Zdánlivě to odpovídá skutečnosti. Jako u

jednotlivého člověka musí všechny hybné síly jeho činů projít jeho hlavou, přeměnit se v pohnutky jeho vůle, aby ho přiměly k jednání, musí i všechny potřeby občanské společnosti — lhostejno, která třída právě panuje — projít vůlí státu, aby nabyly všeobecné platnosti ve formě zákonů. To je formální stránka věci, která se rozumí sama sebou; je jenom otázka, jaký je obsah této pouze formální vůle — ať jednotlivce či státu — a odkud se bere tento obsah, proč je chtěno právě to a nic jiného. Hledající odpověď na tuto otázku, zjistíme, že v moderních dějinách je státní vůle vcelku určována měnícími se potřebami občanské společnosti, nadvládou té neb oné třídy a v poslední instanci rozvojem produktivních sil a směnných vztahů.

Jestliže však již v naší moderní době s jejími obrovskými výrobními a směnnými prostředky stát není samostatnou oblastí a nevyvíjí se samostatně, nýbrž jeho existenci i jeho vývoj nutno v poslední instanci vysvětlovat z ekonomických podmínek existence společnosti, musí to tím více platit pro všechny dřívější časy, kdy produkce materiálního života lidí nebyla ještě provozována takovými bohatými prostředky, kdy tudíž nutnost této produkce musela ovládat lidi ještě ve větší míře. Je-li stát ještě dnes, v době velkého průmyslu a železnic, vcelku jen reflexem, který v souhrnné formě obráží hospodářské potřeby třídy ovládající výrobu, musel jím být tím spíše v epoše, kdy lidská generace byla nucena vynakládat mnohem větší část celkové doby svého života na ukojení svých materiálních potřeb, kdy tedy byla na nich mnohem závislejší, než jsme my dnes. Zkoumání dějin dřívějších epoch, jakmile se začne vážně zabývat touto stránkou, to potvrzuje zcela přesvědčivě; zde se tím však samozřejmě zabývat nemůžeme.

Jsou-li stát a státní právo určovány ekonomickými poměry, platí to samozřejmě i o soukromém právu, které v podstatě pouze sankcionuje existující, za daných okolností normální ekonomické vztahy mezi jednotlivci. Forma, v níž se tak děje, může však být velmi různá. Je možno, jak se stalo v Anglii, v souladu s celým národním vývojem podržet z velké části formy starého feudálního práva a vtělit do nich buržoasní obsah, ba podsunout feudálnímu termínu přímo buržoasní smysl; lze však také, jak se stalo v kontinentální západní Evropě, vzít za základ první světové právo společnosti produkující zboží, právo římské, s jeho nedostižně precizním vypracováním všech podstatných právních vztahů prostých vlastníků zboží (kupující a prodávající, věřitel a dlužník, smlouva, obligace atd.). Přitom je možno k užitku a prospěchu dosud maloměšťácké a polofeudální společnosti buď prostě soudní praxí přizpůsobit toto právo nízkému stavu této společnosti (obecné právo) anebo je s pomocí domněle osvícených, moralisujících právníků zpracovat ve zvláštní zákoník, vyhovující tomuto stavu společnosti, kterýžto zákoník bude za těchto okolností špatný i právnícky (pruské zemské právo); přitom je však také možno vypracovat po velké buržoasní revoluci, na podkladě právě tohoto římského práva, takový klasický zákoník buržoasní společnosti, jako je francouzský „Code civil“.³³ Vyjadřují-li tedy občanská právní ustanovení pouze ekonomické podmínky existence společnosti v právní formě, mohou je vyjadřovat podle okolností někdy dobře a někdy špatně.

Ve státě se nám představuje první ideologická moc nad lidmi. Společnost si vytváří orgán na obranu svých společných zájmů proti vnitřním i vnějším útokům. Tímto orgánem je státní moc. Sotvaže vznikl, osamostatňuje se tento orgán vůči společnosti, a to tím více, čím více se stává orgánem určité třídy, čím bezprostředněji uvádí ve skutek panství této třídy. Boj utlačované třídy proti třídě panující se nezbytně stává bojem politickým, bojem především proti politickému panství této třídy; vědomí souvislosti tohoto politického boje s jeho ekonomickou základnou slábne a může se zcela vytratit. I když úplně nezmizí u účastníků boje, zmizí téměř vždy u dějepisců. Ze starých pramenů o

bojích v římské republice nám jedině Appian jasně a zřetelně říká, oč konec konců šlo — totiž o pozemkové vlastnictví.

Jakmile se však stát stal samostatnou mocí vůči společnosti, vytváří brzy další ideologii. Souvislost s ekonomickými skutečnostmi uniká totiž už docela politikům z profese, theoretikům státního práva a juristům soukromého práva. Jelikož ekonomické skutečnosti musí nabýt v každém jednotlivém případě formy právnických motivů, aby byly sankcionovány ve formě zákona, a ježto je přitom samozřejmě také nutno brát zřetel na celý dosud platný právní systém, budí to dojem, že právní forma je vším a ekonomický obsah ničím. Státní právo a soukromé právo jsou pokládány za samostatné oblasti, které mají svůj nezávislý dějinný vývoj, které je možno samostatně systematicky vyložit a které potřebují takové systematisace důsledným vymýcením všech vnitřních rozporů.

Ideologie ještě vyššího rázu, tj. ještě více se vzdalující materiální, ekonomické základně, nabývají formy filosofie a náboženství. Zde se stává souvislost představ s jejich materiálními existenčními podmínkami stále spleťtější, stále zatemněnější různými mezičládky. Ale existuje. Jako celá epocha renesance od poloviny XV. století, byla od té doby i nově probuzená filosofie podstatným produktem měst, tedy měšťanstva; její obsah byl v podstatě jen filosofickým výrazem myšlenek odpovídajících vývoji drobného a středního měšťanstva ve velkou buržoasii. Ukazuje se to jasně u Angličanů a Francouzů minulého (XVIII.) století, kteří byli namnoze jak ekonomy, tak i filosofové. Na hegelovské škole jsme to dokázali již nahoře.

Zmiňme se jen ještě stručně o náboženství, protože je nejvzdálenější materiálnímu životu a zdá se mu nejčistším. Náboženství vzniklo ve velmi dávných prvobytných dobách z převrácených, divošských představ lidí o jejich vlastní přirozenosti, jakož i o vnější přírodě, která je obklopovala. Každá ideologie, jakmile tu jednou je, se však vyvíjí ve spojení s danou látkou představ a dále ji utváří; jinak by nebyla ideologií, tj. nezabývala by se myšlenkami jako samostatnými, nezávisle se vyvíjejícími bytostmi, podrobenými jen svým vlastním zákonům. Fakt, že materiální podmínky života lidí, v jejichž hlavách probíhá tento myšlenkový proces, určují konec konců chod tohoto procesu, si tito lidé nutně neuvědomují, neboť jinak by byl s veškerou ideologií konec. Tyto původní náboženské představy, které jsou většinou společné každé dané příbuzné skupině národů, vyvíjejí se po odtržení skupiny u každého národa svérázně, podle toho, jaké mu byly přisouzeny životní podmínky, a tento proces je pro řadu skupin národů, zejména pro skupinu arijskou (tzv. indoevropskou), v jednotlivostech dokázán srovnávací mythologií. Bohové, které si takto každý národ vytvořil, byli národními bohy, jejich říše nepřesahovala národní území svěřené jejich ochraně, za jehož hranicí vládli suverénně bohové jiní. Mohli žít jen v představách, pokud existoval národ; hynuli s jeho zánikem. Tento zánik starých národností přinesla světová říše římská; naším úkolem není zkoumat zde ekonomické podmínky jejího vzniku. Staří národní bohové upadali, dokonce i bohové římské, kteří byli střiženi jen na úzký formát města Říma; potřeba doplnit světovou říši světovým náboženstvím se jasně ukazuje v pokusech uctívat v Římě a stavět oltáře nejen domácím, nýbrž i všem jen poněkud ctihodnějším cizím bohům. Ale nové světové náboženství nelze vytvořit jen tak císařskými dekrety. Nové světové náboženství, křesťanství, již nepozorovatelně vzniklo ze směsi zevšeobecněle orientální, zejména židovské theologie a z vulgarisované řecké, zejména stoické filosofie. Jsme nyní nuceni znovu namáhavě vyšetřovat, jak původně vypadalo, protože se nám dochovalo jen v oné oficiální podobě, v níž se stalo náboženstvím státním a bylo k tomuto účelu přizpůsobeno nicaejským koncilem. Rozhodně však skutečnost, že se již po 250 letech stalo státním náboženstvím, dokazuje, že to bylo náboženství, které odpovídalo poměrům doby. Ve

středověku se přesně touž měrou, jak se vyvíjel feudalismus, utvářelo i jemu odpovídající náboženství, s odpovídající feudální hierarchií. A když se vyvinulo měšťanstvo, vyvinulo se v protikladu k feudálnímu katolicismu protestantské kacířství, nejdříve v jižní Francii u albigenských³⁴, v době největšího rozkvětu tamějších měst. Středověk anektoval pro teologii všechny ostatní formy ideologie: filosofii, politiku, jurisprudenci, a učinil z nich pododdělení teologie. Tak donutil všechna společenská a politická hnutí, aby přijímala theologickou formu; aby byla vyvolána velká bouře, bylo nutno myslím mas, živěným výhradně náboženstvím, předvést jejich vlastní zájmy v náboženském rouše. A jako měšťanstvo od počátku vytvářelo přívěsek nemajetných, k žádnému uznanému stavu nepatřících městských plebejců, nádeníků a čeledi všeho druhu, předchůdců pozdějšího proletariátu, dělí se i kacířství již velmi záhy na měšťansky umírněné a plebejsky revoluční, zatracovaně i měšťanskými kacíři.

Nevyhleditelnost protestantského kacířství odpovídala nepřemožitelnosti vzrůstajícího se měšťanstva; když toto měšťanstvo dostatečně zesílilo, jeho boj proti feudální šlechtě, který měl dosud převážně lokální ráz, začal nabývat národních rozměrů. K první velké akci došlo v Německu — k tzv. reformaci. Měšťanstvo nebylo ani dost silné, ani dost vyspělé, aby mohlo sjednotit pod svým praporem ostatní bouřící se stavy: plebejce měst, nižší šlechtu a sedláky na venkově. Nejdříve byla poražena šlechta; sedláci se zvedli k povstání, které je vrcholným bodem celého tohoto revolučního hnutí; města je nechala na holičkách, a tak revoluce podlehla vojskům zeměpánů, kteří shrábli celý zisk. Od té chvíle mizí Německo na tři století z řady zemí samostatně zasahujících do dějin. Avšak vedle Němce Luthera byl tu Francouz Kalvín; s pravou francouzskou řízností postavil do popředí měšťácký charakter reformace, zrepublikanisoval a zdemokratisoval církve. Zatím co lutheránská reformace v Německu zbahněla a přivedla Německo do zkázy, stala se kalvínská reformace praporem republikánů v Ženevě, v Holandsku a ve Skotsku, osvobodila Holandsko z područí Španělska a německé říše a dodala ideologické kulisy pro druhý akt měšťácké revoluce, který se odehrával v Anglii. Zde se kalvinismus osvědčil jako pravá náboženská maska zájmů tehdejšího měšťáctva, a proto se mu také nedostalo plného uznání, když revoluce 1689 byla zakončena kompromisem mezi částí šlechty a měšťáky. Anglická státní církev byla znovu nastolena, avšak nikoli ve své dřívější podobě jako katolicismus s králem jako papežem v čele, nýbrž silně zkalvinisovaná. Stará státní církev slavila veselou katolickou neděli a potírala nudnou neděli kalvínskou. Nová poměšťáctělá církev zavedla kalvínskou neděli, která je dodnes okrasou Anglie.

Roku 1685 byla kalvínská menšina ve Francii potlačena, pokatolštěna nebo vyhnána. Co to však pomohlo? Již tehdy usilovně pracoval volnomyšlenkář Pierre Bayle a roku 1694 se narodil Voltaire. Násilné opatření Ludvíka XIV. usnadnilo jen francouzskému měšťáctvu, aby mohlo provést svou revoluci v nenáboženské, výhradně politické formě, jediné odpovídající vyvinuté buržoasii. Na místo protestantů zasedli v Národních shromážděních volnomyšlenkáři. Tím vstoupilo křesťanství do svého posledního stadia. Stalo se neschopným být nadále ideologickým rouchem pro snahy kterékoli pokrokové třídy; stávalo se víc a více výhradním majetkem panujících tříd, které ho používají jako pouhého vládního prostředku, jímž jsou drženy na uzdě nižší třídy. Přitom pak každá z různých panujících tříd používá svého vlastního náboženství, které jí vyhovuje: statkářští junkři katolického jesuitství nebo protestantské orthodoxy, liberální a radikální buržoové racionalismu; přitom je lhostejné, zda páni sami v to neb ono své náboženství věří či nikoli.

Vidíme tedy: náboženství, jakmile jednou vzniklo, obsahuje vždy zděděnou látku, neboť ve všech ideologických oblastech vůbec je tradice velkou konservativní silou. Ale změny, které se dějí s touto

látkou, vyvěrají z třídních poměrů, tedy z ekonomických vztahů lidí, kteří tyto změny provádějí. A to zde postačí. —

V hořejším výkladu bylo možno podat jenom povšechný nárys Marxova pojetí dějin a k němu nejvýš několik ilustrací. Důkaz o jeho správnosti je třeba podat na základě dějin samých; a tu mohu asi směle říci, že v jiných spisech je již uvedeno dost takových důkazů. Toto pojetí však skoncovává s filosofií na poli dějin, stejně jako dialektické pojetí přírody činí zbytečnou a nemožnou každou přírodní filosofii. Nejde tu už vůbec o to vymýšlet souvislosti z hlavy, nýbrž o to, objevovat je ve faktech samých. Filosofii, vyhnané z přírody i dějin, zůstává pak již pouze říše čistého myšlení, pokud ještě vůbec zůstává: nauka o zákonech procesu myšlení samého, logika a dialektika.

Revolucí roku 1848 dalo „vzdělané“ Německo výhost theorii a přešlo na půdu praxe. Drobná živnost opírající se o ruční práci a manufaktura byly nahrazeny skutečným velkým průmyslem; Německo se opět objevilo na světovém trhu; nová maloněmecká říše³⁵ odstranila alespoň nejkřiklavější překážky, kladené tomuto vývoji státní roztříštěností země, pozůstatky feudalismu a byrokratickým hospodářstvím. Ale touž měrou, jakou spekulace opouštěla studovnu filosofů, aby si zřídila svůj chrám na peněžní burse, pozbývalo i vzdělané Německo onoho velkého smyslu pro theorii, který byl chloubou Německa v době jeho nejhlubšího politického ponížení — smysl pro ryze vědecké bádání, bez ohledu na to, zda bude možno dosažený výsledek prakticky zužítkovat či nikoli, zda odporuje policejním předpisům či nikoli. Německá oficiální přírodověda se sice udržovala na výši doby, zejména v oblasti dílčího bádání, ale již americký žurnál „Science“ právem poznamenává, že rozhodující pokroky v oblasti výzkumu velkých souvislostí mezi jednotlivými fakty, jejich zobecnění v zákony, jsou činěny dnes mnohem více v Anglii než v Německu, jak tomu bylo dříve. A na poli historických věd, včetně filosofie, s klasickou filosofií už docela zmizel starý theoreticky nesmlouvavý duch; na jeho místo nastoupil bezmyšlenkovitý eklekticismus, bojácný ohled na kariéru a příjmy, až po nejpodlejší šplhounství. Oficiální představitelé těchto věd se stali zjevnými ideology buržoasie a tehdejšího státu — avšak v době, kdy buržoasie i stát stojí v otevřeném protikladu vůči dělnické třídě.

Jenom v řadách dělnické třídy se nadále plně udržuje německý smysl pro theorii. Zde jej nelze vyhledit; zde neexistují ohledy na kariéru, výdělkaření a milostivou protekci shora; naopak, čím bezohledněji a nezaopatěji vystupuje věda, tím více je v souladu se zájmy a snahami dělníků. Nový směr, který v dějinách vývoje práce našel klíč k pochopení veškerých dějin společnosti, obracel se od samého počátku především k dělnické třídě a setkal se u ní s takovým pochopením, jaké nehledal ani neočekával od oficiální vědy. Německé dělnické hnutí je dědicem německé klasické filosofie.

Vypuštěné místo z „Feuerbacha“

[Vulgarisující hausírníci, kteří v padesátých letech v Německu provozovali materialismus, nepřekročili nikdy nijak tyto meze učení svých učitelů. Všechny pokroky, jež přírodověda od té doby učinila, sloužily jim jen]³⁶ za nové argumenty proti víře ve stvořitele světa; a ve skutečnosti neměli naprosto žádný zájem o to, aby rozvíjeli theorii dále. Idealismus byl rokem 1848 těžce postižen; avšak materialismus v této své obnovené podobě zchátral ještě více. Feuerbach měl úplnou pravdu v tom, že odmítl odpovědnost za tento materialismus; jen neměl učení kočovných kazatelů házet do jednoho pytle s materialismem vůbec.

V téže době však dosáhla empirická přírodověda takového rozmachu a dospěla k tak skvělým výsledkům, že tím bylo umožněno nejen úplné překonání mechanické jednostrannosti XVIII.

století, ale také že i přírodní věda sama — dokázavši souvislost různých zkoumaných oblastí (mechaniky, fyziky, chemie, biologie atd.), souvislost existující v samé přírodě, se stala z vědy empirické vědou theoretickou, a když shrnula získanou látku, i systémem materialistického poznání přírody. Mechanika plynů; nové vytvořená organická chemie, která zbavila jednu tzv. organickou sloučeninu po druhé posledního zbytku nepochopitelnosti tím, že je vytvořila z anorganických látek; vědecká embryologie datující se od r. 1818, geologie a paleontologie; srovnávací anatomie rostlin i živočichů — všechny přinášely novou látku v dosud neslýchané míře. Rozhodující důležitost však měly tři velké objevy.

První byl důkaz přeměny energie, odvozený z objevu mechanického ekvivalentu tepla (Robertem Mayerem, Joulem a Coldingem). Všechny nespočetné působící příčiny v přírodě, které dosud tajuplně a nevysvětlitelně existovaly jako tak zvané síly — mechanická síla, teplo, záření (světlo a sálavé teplo), elektřina, magnetismus, chemická síla slučování a rozkladu — jsou, jak je nyní dokázáno, zvláštní formy, způsoby bytí jedné a téže energie, tj. pohybu; můžeme nejen dokázat jejich neustálé přeměňování v přírodě z jedné formy v druhu, ale můžeme dokonce toto přeměňování provádět v laboratoři a v průmyslu, a to tak, že danému množství energie v jedné formě vždy odpovídá určité množství energie v té či oné formě. Můžeme tedy vyjadřovat tepelné jednotky v kilogrammetrech a jednotky či libovolná množství elektrické nebo jiné energie opět v tepelných jednotkách a naopak; právě tak můžeme měřit spotřebu energie a přívod energie živého organismu a vyjádřit je v libovolné jednotce, na př. v jednotkách tepelných. Jednota veškerého pohybu v přírodě není již filosofickým tvrzením, nýbrž přírodovědeckým faktem.

Druhý — časově starší — je Schwannův a Schleidenův objev organické buňky jako jednotky, jejímž rozmnožováním a diferencováním vznikají a vyrůstají všechny organismy s výjimkou nejnižších. Teprve tímto objevem se dostalo pevné půdy zkoumání organických, živých produktů přírody — jak srovnávací anatomii a fyziologii, tak embryologii. Vznikání, růst a struktura organismů byly zbaveny tajemství; dosud nepochopitelný zázrak se rozplynul v proces uskutečňující se podle zákona v podstatě téhož pro všechny mnohobuněčné organismy.

Zbývala tu však ještě podstatná mezera. Jestliže všechny mnohobuněčné organismy — rostliny stejně jako živočichové včetně člověka — vyrůstají z jedné buňky podle zákona buněčného štěpení, odkud se pak bere nekonečná rozmanitost těchto organismů? Na tuto otázku byla dána odpověď třetím velikým objevem, vývojovou teorií, která byla po prvé souvisle vyjádřena a odůvodněna Darwinem. Třebaže tato theorie ještě prodělává v jednotlivostech mnohé proměny, řeší přesto vcelku již nyní problém více než dostatečně. Vývojová řada organismů od nejjednodušších k stále rozmanitějším a složitějším, jak je dnes vidíme před sebou, až nahoru k člověku, je ve velkých základních liniích dokázána. Tím je nejen umožněno vysvětlení pro daný stav organických přírodních produktů, tím je dána i základna pro předhistorii lidského ducha, pro průzkum jeho jednotlivých vývojových stupňů od jednoduché, strukturu nemající, avšak na podráždění reagující protoplazmy nižších organismů až po myslící lidský mozek. Bez této předhistorie však zůstává skutečnost myslícího lidského mozku zázrakem.

Těmito třemi velkými objevy jsou hlavní procesy přírody vysvětleny a svedeny na přirozené příčiny. Zbývá ještě učinit jen jedno: vysvětlit vznik života z anorganické přírody. To na dnešním stupni vědy neznamena nic jiného než: vytvořit bílkovinu z anorganických látek. Tomuto úkolu se přibližuje chemie stále víc a více. Pomyslíme-li však, že teprve roku 1828 byla z anorganické látky vytvořena Wöhlerem první organická látka, močovina, pomyslíme-li, že i nespočetné tak zvané organické sloučeniny jsou dnes vytvářeny uměle bez jakýchkoli organických látek, nebudeme chtít

chemii poroučet, aby se zastavila před bílkovinou. Zatím může vytvořit každou organickou látku, jejíž složení přesně zná. Jakmile bude jednou složení bílkovin poznáno, bude moci přikročit k zhotovení živého bílku. Chtít však, aby vykonala z dneška na zítřek to, co se přírodě samé jen za velmi příznivých okolností daří na jednotlivých světových tělesech po milionech let — to by znamenalo žádat zázrak.

Proto dnes stojí materialistický názor na přírodu na mnohem pevnějších nohou než v minulém století. Tehdy byl do jisté míry vyčerpávajícím způsobem pochopen jen pohyb nebeských těles a pohyb pevných zemských těles pod vlivem tíže; téměř celá oblast chemie a celá organická příroda zůstávaly nepochopitelnými tajemstvími. Dnes leží před námi celá příroda jako systém souvislostí a procesů, vysvětlený a pochopený aspoň v hrubých rysech. Vždyť materialistický názor na přírodu není nic jiného než prosté chápání přírody tak, jak se nám podává, bez cizích příměsí, a proto se řeckým filosofům původně rozuměl sám sebou. Avšak mezi oněmi starými Řeky a námi leží více než dvě tisíciletí idealistického světového názoru, a tu je návrat i k samozřejmosti těžší, než se na první pohled zdá. Vždyť nejde nijak o to, aby celý myšlenkový obsah oněch dvou tisíciletí byl prostě zavržen, nýbrž o to, aby byl podroben kritice, aby byly získané výsledky vyloupeny z pomíjivé, z falešné, avšak pro svou dobu a běh vývoje nezbytné idealistické formy. A jak je to těžké, to nám dokazují četní přírodní badatelé, kteří v mezích své vědy jsou neúprosnými materialisty, avšak mimo ně jsou nejen idealisty, nýbrž i zbožnými, dokonce i orthodoxními křesťany.

Všechny tyto epochální pokroky přírodovědy přešly mimo Feuerbacha, aniž se ho podstatně dotkly. To nebyla ani tak jeho vina, jako vina bídných německých poměrů, které byly příčinou toho, že stolice universit byly zabrány dutohlavými, eklektickými hnidopichy, zatím co Feuerbach, který je nebetyčně přečnival, musel v osamoceném vesnickém odloučení téměř zesedlačit. To vysvětluje i to, proč musí, mluvě o přírodě — přes jednotlivé geniální synthesesy — mlátit tolik beletristické slámy. Tak praví: „Život ovšem není produktem chemického procesu, není vůbec produktem ojedinělé přírodní síly nebo jevu, na nějž redukuje život metafysický materialista; život je výsledkem celé přírody.“ — Že život je výsledkem celé přírody, to naprosto neodporuje okolnosti, že bílek, který je výlučným samostatným nositelem života, vzniká za určitých podmínek, daných celou přírodní souvislostí, avšak právě jako produkt chemického procesu. [Kdyby byl Feuerbach žil v poměrech, které by mu dovolily sledovat vývoj přírodovědy byť jen povrchně, nebylo by se mu nikdy přihodilo, aby mluvil o chemickém procesu jako o účinku ojedinělé přírodní síly.]³⁷ Těmuž osamocení je třeba přičíst za vinu to, že se Feuerbach utápí v četných neplodných a v kruhu se točících spekulacích o poměru myšlení k myslícímu orgánu, mozku — v oblasti, do níž jej s oblibou následuje Starcke.

Už dost, Feuerbach se vzpírá proti názvu materialismus. A ne zcela neprávem; vždyť není nikdy zcela prost idealismu. V oblasti přírody je materialistou, avšak v oblasti lidské... (zde zlomek rukopisu přestává).

Poznámky:

[1] Bouřlivácké období mladického kvasu — podle oficiálního názvu německé literatury ve 30. letech XIX. století. (Pozn. red.čes. originálu) [↵](#)

- [2] Nyní byl tento rukopis „Německá ideologie“ (kromě několika ztracených kapitol) vydán Institutem Marxe-Engelse-Lenina v V. svazku Marxových a Engelsových Sebraných spisů. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)
- [3] „Ludvík Feuerbach“ od C. N. Starcka, Dr phil. — Štuttgart, Ferd, Enke, 1885. (Engelsova poznámka.) [←](#)
- [4] Engels má pravděpodobně na mysli pojednání slavného německého básníka Heineho „K dějinám náboženství a filosofie v Německu“. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)
- [5] Atribut — základní, podstatná vlastnost předmětu. Pohyb je na př. jedním ze základních atributů hmoty: není hmoty bez pohybu. (Pozn. red. čes. originálu) [←](#)
- [6] Engels má zde na mysli metafysické pojetí absolutní pravdy jakožto zakončeného, vyčerpávajícího a jednou provždy nezměnitelného vědění. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)
- [7] Pod tímto pojmem se u Hegela skrývá pojem boha. (Pozn. red. čes. originálu) [←](#)
- [8] Jedno z prvních velkých Hegelových děl. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)
- [9] Na rozdíl od pravých hegelovců, kteří hájili konservativní názory, podporovali aristokracii, výsadní postavení šlechty a panující náboženství (protestantské vyznání), snažili se leví hegelovci s Bruno Bauerem v čele vyvodit z Hegelovy filosofie atheistické a revoluční závěry. (Pozn. red. čes. originálu) [←](#)
- [10] „*Deutsche Jahrbücher*“ — časopis, vydávaný levými hegelovci A. Rugem a Th. Echtermeyerem v letech 1838—1843 v Lipsku. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)
- [11] Jak dokazoval Strauß. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)
- [12] Jak dokazoval B. Bauer, který obviňoval Strauße, že nedoceňuje úlohu vědomí a sebevědomí jednotlivých lidí-evangelistů. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)
- [13] Engels má na mysli knihu *Maxe Stirnera* (pseudonym *Kaspara Schmidta*): „Jedinec a jeho vlastnictví“, která vyšla roku 1845. Toto dílo kritisovali Marx a Engels ve své „Německé ideologii“. (Sebr. spisy, sv. V.) (Pozn. red. čes. originálu) [←](#)
- [14] „Wesen des Christentums.“ (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)
- [15] Úplný titul Marxova a Engelsova díla zní: „Svatá rodina neboli kritika kritické kritiky. Proti Bruno Bauerovi a společníkům.“ „Svatá rodina“ je ironickou přezdívkou filosofů bratří Bauerů a jejich přívrženců. Tito pánové hlásali kritiku povznesenou nad jakoukoli skutečnost, nad stranu a politiku, odmítající jakoukoliv praktickou činnost a pouze ‚kriticky‘ – nazírající na okolní svět a události v něm probíhající. Páni Bauerové se dívali na proletariát spatra jako na nekritickou masu. Proti tomuto nesmyslnému a škodlivému směru Marx a Engels rázně vystoupili: Ve jménu opravdové lidské osobnosti — dělníka dehtaného panujícími třídami i státem — požadují nikoli pouhé rozjímání, nýbrž boj za lepší uspořádání společnosti. Sílu, která je s to vést takový boj a má na něm zájem, vidí ovšem v proletariátu.“ (Lenin, „Bedřich Engels“, česky: „Tři zdroje“, str. 53.) (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)
- [16] Charakteristiku německého „pravého“ socialismu viz v „Manifestu komunistické strany“ (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)

[17] Ještě dnes je všeobecně rozšířena u divochů a barbarů na nižším stupni představa, že podoby lidí, které se jim zjevují ve snách, jsou duše, které na čas opouštějí tělo; skutečný člověk je proto činěn odpovědným i za činy, jichž se dopustil jeho snový zjev vůči snícimu. Tak to na př. zjistil B. Imthurn roku 1884 u Indiánů v Guyaně. (Engelsova poznámka.) [←](#)

[18] Scholastika — středověká filosofie katolické církve ve službách theologie. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)

[19] Míneňa je planeta Neptun. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)

[20] Viz Engelsův spisek: „O historickém materialismu.“ „Základním rysem Kantovy filosofie“, psal Lenin, „je smíření materialismu s idealismem, kompromis mezi oběma, spojení různorodých, protikladných filosofických směrů v jeden systém. Kdykoli Kant připouští, že našim představám odpovídá něco mimo nás, jakási věc o sobě, je Kant materialistou. Kdykoli tuto věc o sobě prohlašuje za nevyzpytatelnou, transcendentní (t. j. lidskému rozumu nedostupnou — red.), zászvětnou, vystupuje jako idealista. Uznáváje za jediný pramen našich poznatků zkušenost, počítky, zaměřuje Kant svou filosofii směrem k sensualismu a přes sensualismus. za určitých podmínek, i dále k materialismu. Uznáváje apriornost (t. j. nezávislost na zkušenosti — red.) prostoru, času, příčinnosti atd., zaměřuje Kant svou filosofii směrem k idealismu. Pro tuto Kantovu polovičatost vedli s ním nelítostný boj nejen důslední materialisté, nýbrž i důslední idealisté (jakož i „čistí“ agnostikové, humeovci).“ (Lenin: „Materialismus a empiriokriticismus“, čes. vyd., str. 150). Právě tuto obojetnou filosofii vzkřísili novokantovci (Cohen, Natorp a j.). Novokantovství je dnes filosofickým vyznáním revisionismu (Max Adler aj.). (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)

[21] Pantheismus — světový názor ztotožňující boha s přírodou. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)

[22] Hegel analyzuje ve své „Logice“ základní abstraktní pojmy: bytí, nikání, kvalita, kvantita, míra, podstata, jev, možnost, náhodnost, nutnost, skutečnost atd., které se nazývají logickými kategoriemi. Podle Hegela mají tyto kategorie samostatnou „věkověčnou existenci, nezávislou na člověku (objektivní idealismus). Ve skutečnosti však jsou pojmy a soudy jen obrazy, zrcadlící v lidském mozku procesy probíhající v hmotném světě. „Momenty poznání (= ,ideje‘) přírody člověkem — to jsou kategorie logiky.“ praxe lidí, miliardkrát se opakujíc, vtiskuje se do vědomí člověka v podobě logických figur. Tyto figury mají pevnost předsudku a axiomatický charakter právě (a jedině) v důsledku tohoto miliardnásobného opakování.“ („Leninský sborník“ IX, str. 212 a 248). „Logické kategorie“ — toť právě ono ideálno, o kterém mluví Marx v doslovu k druhému vydání I. svazku „Kapitálu“: „... ideálno není nic jiného než materiálno přesazené do lidské hlavy a v ní přetvořené.“ (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)

[23] Tj. XVIII. století. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)

[24] Theorie, která objasňuje vznik slunce a planet z prvotní mlhoviny. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)

[25] *Kategorický imperativ* — (doslova bezpodmínečný příkaz) v Kantově filosofii je nejvyšším mravním zákonem, který stanoví: člověk má jednat tak, aby zásady jeho jednání mohly být současně pokládány za obecný zákon. Tento „věčný“, „neměnný“ mravní zákon vyplývá podle Kanta nikoli ze zkušenosti, nýbrž je dán před ní a nezávisle na ní, a priori — „čistým rozumem“. Ve skutečnosti tento „věčný zákon“ byl pouze výrazem třídní morálky buržoasie na určitém stupni historického vývoje. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)

[26] Napoleon obnovil ve Francii katolickou církev, která byla jakobínským konventem zrušena. (Pozn. red.čes. originálu) [←](#)

[27] Tedy, atheismus — toť vaše náboženství! (Pozn. red.čes. originálu) [↵](#)

[28] Robespierre se pokusil zavést náboženství „nejvyšší bytosti“—rozumu. (Pozn. red.čes. originálu) [↵](#)

[29] Rčení, které zdomácnělo v německé buržoasní publicistice po porážce Rakušanů u Sadové (v prusko-rakouské válce 1866). Má se jím naznačit, že v této bitvě zvítězil pruský systém kultury a vzdělání. (Pozn. red.čes. originálu) [↵](#)

[30] Rhadamanthus byl podle řecké mythologie pro svoji spravedlivost jmenován soudcem v podsvětí. (Pozn. red.čes. originálu) [↵](#)

[31] Budiž mi zde dovoleno osobní vysvětlení. V poslední době se nejednou poukazovalo na můj podíl při vypracování této theorie, a proto jsem nucen zde říci několik slov, kterými tento bod bude vyřízen. Že jsem před dobou i v době své čtyřicetileté spolupráce s Marxem měl jistý samostatný podíl jak na založení, tak i zejména na vypracování theorie, nemohu sám popřít. Avšak největší část vůdčích základních myšlenek, zejména v ekonomické a historické oblasti, a zvláště jejich konečná přesná formulace patří Marxovi. Čím jsem přispěl já, to mohl — snad až na několik speciálních oborů — udělat Marx i beze mne. Co vykonal Marx, byl bych já nedokázal. Marx stál výše, viděl dále, vyznačoval se širším a rychlejším postřehem než my všichni ostatní. Marx byl genius, my ostatní nejvyšší talenty. Bez něho by nebyla dnes theorie zdaleka tím, čím je. Nese proto také právem jeho jméno. (Engelsova poznámka.) [↵](#)

[32] Viz „Podstata práce hlavou, od dělníka rukou“. Ještě jedna kritika čistého a praktického rozumu. Hamburk, Meissner, 1869. (Engelsova poznámka.) [↵](#)

[33] *Občanský zákoník* — kodex občanského práva, vydaný za Napoleona I. Stal se vzorem pro zákonodárství jiných zemí. (Pozn. red.čes. originálu) [↵](#)

[34] Albigenští (podle jihofrancouzského města Albi) — náboženská sekta, stojící v XII.-XIII. století v čele hnutí proti římskokatolické církvi. (Pozn. red.čes. originálu) [↵](#)

[35] Německá říše (bez Rakouska), která vznikla r. 1871 pod hegemonií Pruska. (Pozn. red.čes. originálu) [↵](#)

[36] Srovnej konec části II tohoto díla (Pozn. editora) [↵](#)

[37] Větu v hranatých závorkách Engels v rukopise škrtl. (Pozn. red.čes. originálu) [↵](#)