

Univerzita Karlova v Praze  
Filozofická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Robin Pech

„Uchvátit masy“  
Filosofie, ideologie a propaganda v pojetí Karla Marxe

„To Seize the Masses“  
Philosophy, Ideology and Propaganda by Karl Marx

Ústav filosofie a religionistiky

Vedoucí diplomové práce: Mgr. Petr Kouba, Ph.D.

Studijní program: Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Praha 2017

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V ..... dne .....

Podpis autora

Název práce: „Uchvátit masy“. Filosofie, ideologie a propaganda v pojetí Karla Marxe

Autor: Robin Pech

Katedra/Ústav: Ústav filosofie a religionistiky

Vedoucí práce: Mgr. Petr Kouba, Ph.D.

Abstrakt:

Záměrem diplomové práce je tematizovat a objasnit vzájemnou souvislost filosofie, ideologie a propagandy v pojetí Karla Marxe. Uskutečněním filosofie je podle Marxe kritika moderní společnosti. Cílem této kritiky však není jen pochopení a výklad společenských poměrů, ale především jejich změna. Pro tyto potřeby Marx vypracoval svoji filosofii dějin. Na tomto základě pak vysvětluje povahu moderní společnosti a formuluje politický program její přeměny. Ten dále veřejně propaguje, aby věci *revoluce* zajistil odpovídající – masovou – podporu. Vzniká tak pozoruhodné spojení filosofie, politické ideologie a propagandy, které se zdá být integrální součástí Marxova myšlenkového a literárního díla, a proto také vážným problémem jeho interpretace.

Klíčová slova: Marx, filosofie, ideologie, propaganda

Title: „To Seize the Masses“. Philosophy, ideology and propaganda by Karl Marx

Author: Robin Pech

Department: Ústav filosofie a religionistiky

Supervisor: Mgr. Petr Kouba, Ph.D.

Abstract:

The aim of the diploma thesis is to thematize and clarify the interdependence of philosophy, ideology and propaganda by Karl Marx. The realization of philosophy, according to Marx, is a critique of modern society. The aim of this critique, however, is not only the understanding and interpretation of social relations but, above all, their change. For these purposes, Marx has developed his philosophy of history. On this basis is explained the nature of modern society and formulated the political programme of its transformation. That is further publicly promoted to ensure adequate – mass – support for the *revolution*. Thus, arises remarkable combination of philosophy, political ideology and propaganda, which seems to be an integral part of Marx's thought and his literary work and therefore, also a serious problem of his interpretation.

Keywords: Marx, Philosophy, Ideology, Prapaganda

## Obsah

1 Úvod.....	7
2 Marxova filosofie dějin.....	8
2.1 Dějiny jako filosofický problém.....	9
2.2 Idealistické a materialistické pojetí dějin.....	12
2.3 Předpoklady historického vývoje .....	18
2.4 Vědomí praktické a teoretické.....	20
3 Marxova ideologie třídního boje.....	24
3.1 Třídní společnost.....	25
3.2 Třídní analýza moderní společnosti.....	29
3.3 Drama třídního boje.....	36
4 Marx a tradice filosofické žurnalistiky.....	43
4.1 Kant: filosofie a kritické myšlení.....	44
4.2 Hegel: filosofie a literární kritika.....	51
4.3 Marx: filosofie a kritika společnosti.....	58
5 Závěr.....	65
6 Seznam literatury.....	67
6.1 Primární literatura.....	67
6.2 Sekundární literatura.....	68

# 1 Úvod

Karl Marx je snad nejkontroverznější postavou dějin filosofie. Dějiny 20. století, století extrémů, vrhají podnes na trevírského rodáka svůj dlouhý stín. Kontroverze nad Marxovým myslitelským a životním dílem proto také mnohdy připomínají boj se stínem. Klást Marxovi za vinu, co pod vlajkou komunismu napáchali Lenin, Stalin, Mao a další, je právě tak nepřipadné, jako se snažit jej z toho zcela vyvinit. V prvním případě se přehlíží *rozdíl* mezi Marxovým myšlením a jeho leninskou, stalinskou, maoistickou či jinou interpretací, v druhém případě zase jejich podstaná *souvislost*. Rozlišovat vzájemné rozdíly a souvislosti je úkolem kritiky. Přiměřený vztah k Marxovu odkazu může proto být jedině vztahem kritickým. Takový vztah začíná s odlišením Marxe od marxismu.<sup>1</sup> Tohoto odlišení je zapotřebí tím spíše, že od marxismu se distancoval již Marx sám.<sup>2</sup> Marxisté, ať ortodoxní, či reformní, se zpravidla pokoušeli Marxovy myšlenky systematizovat a vtisknout jim podobu uzavřené nauky. Marxovo myšlení ale nemá podobu systému. Marx nevytvořil žádný filosofický systém ani žádnou filosofickou doktrínu. Nepředstíral, že má „řešení všech hádenek hotová v zásuvce svého psacího stolu.“<sup>3</sup> To však neznamená, že nepodal odpověď na celou řadu otázek. Žádná z odpovědí, které kdy podal, nebyla ale definitivní. Spíše probouzela další otázky. Proto také Marx prošel za svůj život tak dramatickým myšlenkovým vývojem. I když se díky tomu podané odpovědi tak významně proměňovaly, otázky, které k nim vedly, zůstávaly podobné. Marxovým myslitelským odkazem nejsou proto tolik odpovědi, které nabízí, jako spíše otázky, které sleduje. Kritická diskuse nad Marxovým dílem musí tedy navázat na otázky, které vznáší. Otázka, na kterou navazuje předkládaná práce, zní: „Co je filosofie?“

---

1 Papaioannou, K. *Marx et les marxistes*, Gallmard, Paris 2001, s. 19–22; Souyri, P. *Le marxisme après Marx*, Flammarion, Paris 1970, s. 95–97.

2 Carver, T. „Imagery/Writing, Imagination/Politics: Reading Marx through the *Eighteenth Brumaire*“ in. M. Cowling and. J. Marin, ed., *The Eighteenth Brumaire Today*, Pluto Press, London 2002, s. 113–114.

3 MEW 1, s. 334.

## 2 Marxova filosofie dějin

Byl Karl Marx filosof? Vytvořil nějakou filosofickou nauku? Tvoří právě taková nauka vlastní základ jeho díla? – Tyto otázky se nad Marxovými spisy kladou odedávna. Odpovídalo a odpovídá se na ně různě. V závislosti na tom, které Marxovy texty, které jejich části, které formulace či motivy se k tomu využívají. Jak se kánon Marxových textů postupně rozrůstal, množily se též spory o celkovou interpretaci jeho díla. To se mezitím stalo tak rozsáhlým a rozmanitým, že připouští interpretace docela protichůdné. Upozorňuje se jak na celistvost Marxova díla, tak na jeho roztržitost. To vše s odvoláním na příslušné texty a řádným zdůvodněním. Za daných okolností proto také již nelze na žádnou z výše uvedených otázek podat jednoznačnou odpověď. Pomalu se tak od jejich kladení upouští. Na místo syntetických interpretací celku Marxova díla a filosofie se v poslední době provádějí spíše dílčí analýzy vybraných problémů a témat, které Marx ve svých textech pojednává. Na základě těchto analýz se ukazuje, že Marxovo myšlení se postupně rozvíjelo po několika paralelních liniích, které lze v jeden ústrojný celek spojit jen velmi obtížně, pokud vůbec.<sup>4</sup> Lze nicméně vyčlenit a určit základní okruhy problémů, kterými se Marx zabýval. Jedním z takových problémů je nepochybně *problém dějin*. Kolem tohoto problému se také diskuse o Marxově filosofii soustřeďovaly nejčastěji. Marxovi se proto také obvykle připisuje určitá *filosofie dějin*, která se tradičně traktuje pod souhrnným názvem „historický materialismus“. Toto označení však není původní. Marx sám jej nikde neuzívá. Hlásí se ovšem k „materialistickému pojetí dějin“ (*eine materialistische Geschichtsauffassung*). V žádném případě mu ale nedal doktrinální podobu. V Marxových textech nalézáme nanejvýš nástin celého pojetí, jeho stručná shrnutí či příležitostné zmínky a odkazy. Přesto se však zdá, že mu Marx připisoval zvláštní význam. Právě rekonstrukce Marxova pojetí dějin tak zůstává klíčovým problémem každého pokusu o interpretaci jeho díla.

4 Fishbach, F. *Philosophies de Marx*, Vrin, Paris 2015, s. 7–26; Balibar, E. *La philosophie de Marx*, La découverte, Paris 2014, s. 30–40; Garo, I. *Marx, une critique de la philosophie*, Seuil, Paris 2000, s. 11–18, 287–293.

## 2.1 Dějiny jako filosofický problém

Své pojetí dějin Marx poprvé a zdaleka nejpodrobněji rozvedl v úvodních kapitolách *Německé ideologie*. Učinil tak přitom v úzké návaznosti na dobové diskuse a spory. Podobně jako jiné Marxovy práce je také *Německá ideologie* spisem *polemickým*. Text vznikl za účelem polemiky s představiteli soudobé mladohegelovské filosofie. Na rozdíl od svých starších a konzervativních konkurentů propagovali mladohegelovci nutnost zásadních společenských a politických změn. U německé veřejnosti proto platili za obávané politické radikály, třebaže se veškeré jejich úsilí v zásadě omezovalo na filosofickou kritiku náboženských představ a obecně rozšířených idejí.<sup>5</sup> Boj proti „falešným“ představám a idejím mladohegelovci podnikali v přesvědčení, že lidé podléhají jejich vládě a svůj život ve světě zařizují podle nich. Pokud je ale lidský svět (*die Menschenwelt*) vybudován na základě určitých představ a idejí, jestliže právě na nich stojí, pak s nimi také padá. K tomu, aby se zhroutil, tedy postačí, aby byly vyvráceny ideje, na kterých se zakládá. Kritika a vyvrácení vládnoucích představ a idejí se za těchto předpokladů stává podvratnou revoluční činností a revoluční činnost výsostně intelektuálním počinem. Úsilí o změnu společenských a politických poměrů tak splývá s výkonem kritického myšlení. Probíhá a uskutečňuje se na půdě filosofie.<sup>6</sup> Spolu s Hegelem mladohegelovci věřili, že právě filosofie a filosofické myšlení má moc ovlivňovat a měnit soudobou společenskou a politickou skutečnost. Tuto víru Marx považoval za *naivní*. Boj proti panujícím představám a idejím byl pro něho bojem se stínem skutečnosti, nikoli se skutečností samou.<sup>7</sup> Proto na ni také neměl mít žádný přímý vliv. Nemůže-li však filosofická kritika sama o sobě dobovou skutečnost nijak ovlivňovat, nemůže ji ani měnit.<sup>8</sup> Filosofie podle Marxe není ve skutečnosti s to

---

5 Reinalter, H. „Die Aufklärung bei Junghegelianer“ in: *Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken* hrsg. H. Reinhalter, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010, s. 9–18.

6 Mader, J. *Zwischen Hegel und Marx: zur Verwirklichung der Philosophie*, Oldenbourg, Wien / München 1975, s. 30–36.

7 MEW 3, s. 17.

8 Tamt., s. 38.

podnítit jakékoli podstatné změny než přímou účastí v boji za jejich prosazení. K prosazení skutečných změn by vedle filosofického boje s panujícími představami a idejemi bylo dále třeba aktivního zapojení do sociálních a politických bojů proti vládnoucím pořádkům.<sup>9</sup>

Celá Marxova polemika s mladohegelovci se tak v podstatě týká toho, jak v dobových podmínkách německých zemí provést sociální a politickou *revoluci*.<sup>10</sup> Zatímco podle mladohegelovců k tomu měla stačit intelektuální a osvětová činnost, podle Marxe bylo nadto zapotřebí odpovídající politické akce. Oproti mladohegelovcům byl Marx přesvědčen, že myšlení nemůže nahradit praktické jednání a že bez spojení s ním zůstává jen nevinnou dětskou hrou. Proti víře v revoluční sílu filosofického myšlení stavěl svoji důvěru v revoluční politickou praxi.<sup>11</sup> Jakkoli odlišně chápe revoluci a revoluční činnost, přece v ní však nadále spatřuje převratnou historickou událost. Pojem revoluce se proto také u Marxe stává součástí obecnější úvahy o lidských dějinách a jejich vývoji. Filosofie dějin, která z takové úvahy vyplývá, je však postavena do protikladu vůči té, kterou mladohegelovci převzali od Hegela. Odlišnými prostředky přesto míří ke stejnému cíli. Představuje pokus o filosofické pochopení dobové *přítomnosti*. Právě pochopení dějinného významu přítomnosti mělo iniciovat její revoluční proměnu. K té by došlo buďto samovolně, jako je tomu u Hegela a mladohegelovců, nebo v důsledku patřičného nasazení, jako je tomu u Marxe. V prvním případě jde o samovolný proces, v druhém případě o výsledek lidské činnorodosti.

Hegelovskou koncepci dějin Marx odmítl pro *praktické* důsledky, které mu z ní vyplývaly. Jestliže dějiny plynou a vyvíjejí se samy od sebe, svým vlastním samospádem, lidem potom nezbyvá než čekat, co přinesou. Ve vztahu k aktuálním problémům přítomné doby to znamenalo jediné: nečinnost. Právě nečinnost, pasivita, však byla podle Marxe na překážku jakémukoli řešení nastalých problémů. O filosofii, která nečinnost a pasivitu posvěcuje, to platí zrovna tak.

---

9 Röttgers, K. *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, De Gruyter, Berlin / New York 1975, s. 262–266.

10 Löwy, M. *La théorie de la révolution chez jeune Marx*, F. Maspero, Paris 1970, s. 177.

11 MEW 3, s. 7–10.

Zvláště pokud dosáhne takového vlivu, jakého se hegelovská filosofie těšila v tehdejší Německu. Protože, jak se domníval, bránila účinnému řešení aktuálních společenských a politických problémů, rozhodl se ji Marx odstranit z cesty prostřednictvím veřejné *kritiky*. Ta měla německé veřejnosti ukázat, že vážnost, s jakou přijímá myšlenky mladohegelovské filosofie, je nezasloužená. Jakkoli revoluční se totiž tyto myšlenky mohly zdát, ve skutečnosti byly podle Marxe spíše konzervativní.<sup>12</sup> Na uvedeném rozlišení mezi zdáním a skutečností je celá Marxova kritika mladohegelovců postavena. Proto se také uskutečňuje jako *odhalování* skutečnosti skryté za klamným zdáním. Na veřejnosti ovšem takové odhalení působí skandálně: budí rozruch, strhává pozornost, pohoršuje.<sup>13</sup> Toho Marx dovedl využít. Aby si naklonil veřejné mínění, pranýřoval a veřejně zostouzel své protivníky. Spoléhal se přitom na svůj nezaměnitelný *ostrovtip*. Vážnosti oponentů čelil totiž zpravidla výsměchem. Záměrně tak podřýval jejich autoritu a důvěryhodnost. Vůči představitelům mladohegelovské filosofie si Marx počínal stejným způsobem. Záměrem kritiky, kterou předkládá *Německá ideologie*, bylo veřejně odhalit „tragikomický kontrast mezi skutečnými výkony těchto filosofických hrdinů a ilusemi o těchto výkonech“<sup>14</sup> a celé mladohegelovské hnutí tím zesměšnit a zdiskreditovat.<sup>15</sup> Kritika se proto v Marxově pojetí stává specifickým polemickým literárním žánrem blízkým satíře. Jejím principem je tudíž *spor*. Ten má jednak věcnou, jednak osobní rovinu. Protože je ale inscenován veřejně, má v něm rozhodující slovo právě veřejnost. Aby si ve sporu s mladohegelovci zajistil přízeň a náklonnost veřejnosti, kombinuje Marx věcné argumenty s osobními útoky. I když je díky tomu předložená kritika ve svém celkovém zaměření dosti osobní a nevybírává, neztrácí přesto svůj věcný základ. Tím zůstává otevřený filosofický problém lidských dějin.

---

12 MEW 3, s. 20.

13 K funkci a významu skandalizace u mladohegelovců a Marxe viz Eßbach, W. *Die Jungenhegelianer. Soziologie einer Intellektuellen Gruppe*, Wilhelm Fink, München 1988, s. 289–294.

14 MEW 3, s. 18.

15 Tamt., s. 13.

## 2.2 Idealistické a materialistické pojetí dějin

Spor nad filosofickým problémem je ve své podstatě sporem filosofickým. Filosofický spor o výklad lidských dějin se uskutečňuje na půdě filosofie dějin. Filosofie dějin má v německém prostředí svoji tradici. Počínaje Kantem se otázka lidských dějin v německé filosofii kladla společně s otázkou po jejich účelu. Otevřela se tím možnost dějiny koncipovat jako postupný vývojový proces. Kant sám si tento proces vysvětloval za pomoci analogie s procesy přírodními. V lidských dějinách vládne podle něho táž účelnost jako v přírodě. Lidské dějiny tak tvoří součást přírodního vývoje.<sup>16</sup> Hegel, který tradici německé filosofie dějin naopak završuje, oboje již důsledně odlišuje. Přírodní vývoj se podle něho liší od lidských dějin tím, že na rozdíl od nich nepřináší nic zásadně *nového*.<sup>17</sup> Sám účel lidských dějin však přesto pojímají Hegel i Kant identicky: jako postupný rozvoj a zdokonalování lidské přirozenosti. Vlastní přirozenost člověka oba shodně určují jako rozum a spojují se schopností uvažovat a myslet. Myšlení tak lidi odlišuje od zvířat a dělá z nich svobodné duchovní bytosti. Postupný rozvoj lidské přirozenosti se proto v lidských dějinách projevuje neustálým zdokonalováním toho, jak lidé smýšlejí a uskutečňují svoji svobodu. Odpovídá tudíž klasickým představám o vzdělání. Lidské dějiny připomínají díky tomu proces vzdělání a výchovy člověka ke svobodě. *Historia magistra vitae*. Taková byla základní idea německé filosofie dějin. Filosofický výklad dějin, jak poznamenal Kant, se tím přibližuje historickému *románu*.<sup>18</sup> Také totiž podřizuje jejich běh předem pojaté ideji. Jestliže to ale ještě pro Kanta byl důvod k jisté obezřetnosti, Hegel svůj *Bildungsroman* píše již docela bez rozpaků.<sup>19</sup>

16 Kant, I. „Idee zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ in: *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, Berlin 1923, s. 17–30; dále Kant, I. „Mutmaßlicher Anfang der Meschengeschichte“ in: Tamt., s. 109–123.

17 Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992, s. 11–33.

18 Kant, I. „Idee zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, s. 20; Kant, I. „Mutmaßlicher Anfang der Meschengeschichte“, s. 46.

19 K interpretaci Hegelovy filosofie prostřednictvím kategorie *Bildungsroman* viz zejm. Verene, D. P. *Hegels Recollection. A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press, Albany 1985, s. 61; dále Smith, J. H. *The Spirit and Its Letter. Traces of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung*, Cornell University Press, Ithaca / London 1988,

Marx z tradice německé filosofie dějin vybočuje. A činí tak způsobem, který je pro něho příznačný: pouští se do sporu s jejími dobovými představiteli. Marxova polemika s mladohegelovci má proto obecnější význam. Marx se jejím prostřednictvím vyrovnává s celou předcházející tradicí klasické německé filosofie. Odhlédneme-li od osobních útoků a narážek, počíná si při tom způsobem, který je ve filosofii v případě sporu zcela obvyklý. Nejprve představuje stanovisko protistrany, poté identifikuje jeho výchozí předpoklady, oboje následně vyvrací, aby konečně navrhl vlastní výklad dané věci.

Stanovisko, proti kterému se v tomto případě staví a kterému odporuje, určuje Marx jako „idealistické pojetí dějin“<sup>20</sup> (*die idealistische Geschichtsanschauung*). Základním předpokladem tohoto pojetí je, že běh lidských dějin má svůj účel, a proto není jen sledem nahodilých událostí. Tomuto předpokladu odpovídá také určitý způsob jejich výkladu. Jestliže je totiž průběh historických událostí určen tím, jaký účel v lidských dějinách plní, lze je odpovídajícím způsobem vyložit jedině vzhledem k tomuto účelu. Hledisko účelnosti nabízí idea účelu. Právě tato idea dovoluje lidské dějiny přehlédnout, pojmout a vyložit jako teleologický vývojový proces. Idea účelu je tudíž nezbytným vodítkem a mírou idealistického pojetí dějin. Musí proto být dána předem. Předchází vlastnímu historickému studiu. Není jeho výsledkem, ale předpokladem.

Vycházet při studiu lidských dějin z předpokladu jejich účelnosti se Marxovi zdálo nepřiměřené. Idea účelu neposkytuje podle něho pro studium a výklad dějin to nejvhodnější měřítko. Účel historických událostí je totiž vůči jejich faktickému průběhu něčím vnějším. Poměrují-li se ideou účelnosti, je toto měřítko vzaté zvnějšku.<sup>21</sup> Protože jde o měřítko vnější, nemůže být věcně zcela přiměřené. Odpovídající míru poskytuje pouze věc sama. Proto se také mírou a základem odpovědného zkoumání lidských dějin musejí podle Marxe stát samotná historická fakta, nikoli předpoklad jejich účelu. Tento předpoklad Marx

---

s. 159–161.

20 MEW 3, s. 37.

21 Tamt., s. 39.

považuje za svévolný. Svévolný proto, že je výrazem svévole typické pro *filosofickou spekulaci*, která nehledí na „hrubá fakta“.<sup>22</sup> Proti filosofické spekulaci o dějinách Marx postavil empirickou metodu zkoumání historických faktů, proti německé filosofii dějin svoji koncepci pozitivní historické vědy: „V protikladu k německé filosofii, která z nebe sestupuje na zem, zde se naopak od země stoupá k nebi.“<sup>23</sup> Postup empirického zkoumání historických faktů je tedy přesně opačný, než je postup filosofické spekulace. Spekulativní filosofie dějin vychází od ideje účelu, aby s její pomocí vysvětlila historická fakta; pozitivní historická věda vychází z historických faktů, aby poté na jejich základě objasnila účel dosavadních dějin.<sup>24</sup>

Protiklad mezi pozitivní historickou vědou a spekulativní filosofií dějin, který tímto vzniká, není však důkazem jejich definitivní rozluky, jak se často soudilo, ale spíše dokladem trvajícího spojení. Jak pevně je oboje spojeno, ukazuje již ta okolnost, že Marx svůj vlastní přístup ke zkoumání lidských dějin nevynechává jen vůči filosofické spekulaci „idealistů“, ale také vůči metodám „abstraktních empiriků“.<sup>25</sup> Jedněm vytýká to, že k výkladu dějin volí nevhodné předpoklady, druhým zase to, že k výkladu volí nevhodnou metodu a dějiny podávají jen jako sbírku „mrtvých faktů“.<sup>26</sup> V takovém „podání“ (*die Darstellung*) jsou historická fakta pouze shromážděna, aniž by se *ukázala* jejich vnitřní souvislost. Protože neukazuje, jak jednotlivá fakta *konkrétně* souvisejí, zůstává takový výklad ještě *abstraktní*.

Uvedené rozlišení mezi abstraktním a konkrétním je převzato z Hegelovy filosofie. U Hegela pomáhá odlišit dva různé způsoby myšlení.<sup>27</sup> Abstraktní myšlení, které se uskutečňuje jako *reflexe*, rozkládá celek v části, konkrétní myšlení, které má povahu *spekulace*, části sjednocuje v celek. Jednota celku je přitom podle Hegela *dialektická*. Tvoří ji protiklady. Protiklady se tím nevyklučují,

---

22 MEW 3, s. 29.

23 Tamt., s. 26.

24 Srov. Popitz, H. *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Darmstadt, Frankfurt am Main 1967, s. 137–142.

25 MEW 3, s. 27.

26 Tamt.

27 Hegel, G. W. F. „Wer denkt abstrakt?“ in: Hegel, G. W. F. *Jeaner Schriften: 1801 – 1807*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 575–581.

nýbrž tvoří společně jediný celek. Sjednávání protikladů Hegel charakterizuje jako „smíření“ (*die Versöhnung*) a připodobňuje organickému „životu“.<sup>28</sup> Čím je život v oblasti organické, je smíření v oblasti logické. Život je principem organizace přírodní látky, smíření zase principem organizace idejí. Podobně jako organické procesy probíhá také logický proces smíření protikladů spontánně. Není proto třeba víc než k němu zaměřit pozornost a sledovat, jak se sám od sebe rozvíjí. Právě to se podle Hegela děje při filosofické spekulaci.<sup>29</sup> Filosofická spekulace, která umožňuje nahlédnout, že podstatou protikladů není nepřekonatelný *rozpor*, ale jejich vzájemné *smíření*, má své odpovídající jazykové vyjádření. To může mít podobu živé či zapsané promluvy.<sup>30</sup> Odpovídající formou literárního podání dotyčného náhledu je podle Hegela filosofický spis. Filosofický spis podává a prostředkuje jeho *důkaz*, který se odlišuje od pouhého *vyprávění*.<sup>31</sup> Rozdíl mezi důkazem a vyprávěním je přitom kompoziční. Jednotlivé úseky vyprávění jsou navzájem připojeny v libovolném sledu; mezi kroky důkazu je vztah nutnosti, kdy jeden nutně vyplývá z druhého. Je známo, že kompozice Hegelových filosofických spisů je *dialektická*. Proslulou Hegelovu dialektiku lze proto pojmut jako ἡ τέχνη ἀποδεικτική či *ars demonstrandi*, jako důkazní metodu a formu podání spekulativního obsahu jeho filosofie.<sup>32</sup> Dialektická forma podání je nicméně uzpůsobena obsahu, který pomáhá prostředkovat. Tím je smíření protikladů v jednotě konkrétního logického celku. Pokud je vhodnou formou prezentace tohoto spontánního pohybu právě dialektika, je tomu tak proto, že se onen pohyb sám odvíjí dialektickým způsobem. Dialektika tvoří tedy také předmět a obsah Hegelovy filosofie, nikoli jen vhodnou formu jejího podání

---

28 Daluz-Alcaria-Virmont, Ch. *Une logique de la vie : la pensée hégélienne de l'organisme*, H. Champion, Paris 2010, s. 186. Viz rovněž Renault, E. *Philosophie chimique : Hegel et la science dynamiste de son temps*, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac 2002, s. 70–89.

29 Viz Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, Meiner, Hamburg 1994, s. 8–9.

30 Bodammer, Th. *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Meiner, Hamburg 1969, s. 219; Simon, J. *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966, s. 175 – 182.

31 Hegel, G. W. F. „Vorrede“ in: *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991, s. 13. (Dále citováno jako „Vorrede“.)

32 Pleines, J.-E. „Dialektik als Letztbegründung bei Hegel“ in: *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, Bd. 46, 1992, s. 591–599.

a vyjádření prostřednictvím filosofické promluvy.<sup>33</sup>

Od spekulativní hegelovské filosofie se Marx distancoval. Kritický odstup zůstává ovšem nadále známkou trvalého spojení. Když se Marx vymezuje vůči Hegelově spekulativní filosofii, činí tak s ohledem k jejím předpokladům, nikoli její metodě; když se vymezuje vůči empirické historiografii, dělá to s ohledem k její metodě, nikoli jejím předpokladům. Marxova pozitivní věda o dějinách kombinuje východiska empirické historiografie s metodou Hegelovy spekulativní filosofie.<sup>34</sup> Na jedné straně vychází z empirických faktů, na druhé straně tento „materiál“<sup>35</sup> podrobuje dialektickému výkladu. Má tedy jednak stránku empirickou, jednak stránku spekulativní. Bylo by tudíž možno mluvit o *spekulativním empirismu* či *dialektickém materialismu*. Nazývala by se tak historická věda, která by na základě empirických faktů vysvětlovala běh lidských dějin jako postupný dialektický vývoj. Vývoj lidských dějin přitom podle Marxe neurčují nějaké záhadné neosobní síly, ale lidé svojí vlastní činností. Proto také jeho věda o dějinách podává výklad historických forem „lidské praxe“, „praktické činnosti“, „praktického života“.<sup>36</sup> Jestliže Hegel chápal dialektiku jako postupný rozvoj forem lidského myšlení, Marx ji chápe jako vývoj forem praktického lidského života. Tím ale spekulativní Hegelovu filosofii *neopustil*, nýbrž *transformoval*.<sup>37</sup> Marxova věda o dějinách řeší problém, který Hegel považoval za vlastní úkol filosofie: překonání protikladu mezi „duchem“ a „přírodou“, „ideou“ a „materií“, „vědomím“ a „životem“.<sup>38</sup> Sám Hegel se pokoušel prokázat závislost přírody na duchu, matérie na ideji a života na vědomí. Marx zvolil přístup opačný. Narozdíl od Hegela vycházel z toho, že „to není vědomí, co určuje život, ale

---

33 Lejeune, G. *Sens et usage du langage chez Hegel*, Hermann, Paris 2014, s. 163–178; Fulda, H. F. „Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise“ in : *Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels*, hrsg. R.-P. Horstmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, s. 134–163.

34 Viz Lefebvre, H. *La pensée de Karl Marx*, Bordas, Paris 1947, s. 95.

35 MEW 3, s. 27.

36 MEW 3, s. 26–27.

37 Brudney, D. *Marx's Attempt to Leave Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge / Massachusetts / London 1988, s. 264–298.

38 Hegel, G. W. F. *Différence des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*, Meiner, Hamburg 1962, s. 12–17; Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 81–82.

naopak život, co určuje vědomí“.<sup>39</sup> Tuto známou Marxovu tezi doplňuje pak další, neméně proslulá teze *Německé ideologie*, podle které „vědomí nemůže být ničím jiným než vědomým bytím a bytím člověka je jeho praktický život“.<sup>40</sup>

Lidská praxe a praktický život jsou podle Marxe základem a hybnou silou historického vývoje. Tvoří proto základní východisko studia a výkladu lidských dějin. Studium a výklad toho, jakým způsobem se v dějinách uskutečňuje praktický lidský život, se přitom odbývá na půdě „dějepisectví“<sup>41</sup> (*die Geschichtschreibung*). Dějepisectví je pozitivní historickou vědou. Studuje a vykládá historická fakta. Přitom je ale podrobuje určitému řádu. Uspořádání a seřazení historických faktů závisí ovšem na tom, jak se dějiny jako takové obecně pojmají. Obecné pojetí dějin zajišťuje „filosofie“<sup>42</sup> (*die Philosophie*). Filosofie dějin ovšem u Marxe ztrácí statut samostatné disciplíny. Stává se pomocnou historickou vědou. Systematizuje ty nejobecnější výsledky, které lze ze studia „praktického života a jednání lidí“<sup>43</sup> dovodit. Napomáhá takto zkoumání vybrané dějinné epochy, minulé i současné, a usnadňuje práci s faktickým historickým materiálem. V této podobě je filosofie dějin nedílnou součástí dějepisectví. Pokud je však dějepisectví zkoumáním konkrétní historické epochy, je filosofie dějin zkoumáním obecných podmínek a předpokladů dějinného vývoje jako celku.<sup>44</sup> Z toho důvodu je třeba jedno od druhého věcně i terminologicky odlišit. Jestliže se Marxův koncept dějepisectví a pozitivní historické vědy někdy nazýval termínem *dialektický materialismus*, jeho filosofie dějin se obvykle označovala výrazem *historický materialismus*.<sup>45</sup>

---

39 MEW 3, s. 27.

40 Tamt.

41 Tamt. s. 21.

42 Tamt., s. 27.

43 Tamt.

44 Viz Quante, M. „Geschichtsbegriff und Geschichtsphilosophie. Ein analytischer Kommentar“ in: *Die deutsche Ideologie*, vyd. H. Bluhm, Akademie Verlag, Berlin 2010, s. 92–98; dále srov. Henry, M. *Marx*, Gallimard, Paris 2009, s. 422–433.

45 K rozlišení historického a dialektického materialismu viz Calvez, J.-Y. *La pensée de Karl Marx*, Seuil, Paris 1970, s. 191–192; srov. Kaplan, F. *Le matérialisme historique et les mécanismes de l'histoire*, Kimé, Paris 2014, s. 11–39.

## 2.3 Předpoklady historického vývoje

Historický materialismus či prostě materialistické pojetí dějin je souhrnné označení pro Marxovu filosofii lidského života a praxe. Protože se tato filosofie orientuje na přítomnost, uskutečňuje se jako zkoumání aktuálních forem praktického lidského života. Marx byl ovšem přesvědčen, že přítomné je třeba zkoumat se soustavným zřetelem k minulému. Přítomnost chápal jako výsledek historického vývoje. Filosofie přítomnosti je tak možná jedině jako filosofie dějin. Zkoumání aktuálních forem lidského života a stávající praxe musí proto mít podobu historického studia. Historické studium má svá filosofická východiska. Východiskem studia a výkladu lidských dějin učinil Marx právě svoji filosofii lidského života.

Dějiny mohou totiž podle něho ovlivňovat a tvořit pouze živí lidé. To je prostý empirický fakt, který za žádných okolností nelze obejít.<sup>46</sup> Pozitivní historická věda se proto také jednoduše neobejde bez předpokladu „živých lidí, jejich činnosti a materiálních životních podmínek, ať přirozených či vytvořených jejich vlastním přičiněním“.<sup>47</sup> Vychází tedy z toho, že lidé musejí být nejdříve s to zachovat svoji vlastní fyzickou existenci, aby mohli tzv. dělat dějiny.<sup>48</sup> K udržení a zachování vlastního života je ale nezbytné uspokojit základní životní potřeby, mezi které patří zejména potřeba jídla a pití, ale také potřeba ošacení, obydlí apod. Tyto potřeby vycházejí z přirozené konstituce lidského těla.<sup>49</sup> Konstituce lidského těla je určena přírodními (klimatickými, geologickými, hydrologickými atd.) podmínkami, v nichž lidé žijí. Přirozeně dané životní podmínky a tomu odpovídající tělesná konstituce jsou „přirozenými základy“<sup>50</sup> (*die natürliche Grundlage*) lidské činnosti. Co ale platí za činnost specificky lidskou? To je

---

46 MEW 3, s. 26.

47 Tamt., s. 20.

48 Tamt., s. 28.

49 MEW 3, s. 21. Důraz na tělo jako princip potřeb a zdroj fyzických sil je společným východiskem řady Marxových analýz. K tomu podrobně Haber, S., Renault, E. „Une analyse marxiste des corps?“ in *Actuel Marx*, č. 41, roč. 2007, zejm. s. 14–22. K Marxově teorii potřeb viz zejm. Heller, A. *The Theorie of Need in Marx*, Allison & Busby, London 1978, s. 23–66.

50 MEW 3, s. 21.

patrné z toho, čím se lidé odlišují od zvířat. Zatímco zvířata uspokojují své potřeby prostřednictvím toho, co jim poskytuje příroda, lidé si prostředky k uspokojení svých potřeb sami vytvářejí.<sup>51</sup> Produkce těchto prostředků, která se uskutečňuje jako záměrná přeměna toho, co lidé nalézají v přírodě, je tak základní podmínkou lidského života, nakolik se tento odlišuje od života animálního, a proto také základní podmínkou veškerých dějin.<sup>52</sup> Dějepisectví musí proto vždy vycházet právě z přirozených základů a podmínek lidského života a jejich „modifikace“<sup>53</sup> výkonem lidské činnosti. Běh dějin, historický vývoj souvisí s rozvojem způsobů a forem produkce.

Proces produkce životních prostředků má ovšem sám určité podmínky. Jelikož jde podle Marxe o proces koordinovaný, předpokládá součinnost určitého množství lidí. Tato součinnost dále předpokládá to, že je mezi lidmi určitý vzájemný vztah.<sup>54</sup> Na rozdíl od vztahů rodinných, které vznikají přirozeně, vztahy nezbytné k produkci prostředků k životu musejí lidé teprve vytvořit. Ustavení těchto společenských vztahů je výsledkem té lidské činnosti, kterou Marx v *Německé ideologii* nazývá termínem „dělba práce“<sup>55</sup> (*die Teilung der Arbeit*). Práci přitom Marx odlišuje od plození. Oboje chápe ovšem na způsob produkce. V plození dochází podle něho k přímé produkci života cizího, v práci pak k nepřímé produkci života vlastního. Rozdělení práce mezi větší množství lidí, než jaké zahrnuje rodina, je *konstitutivním* základem vzniku lidské společnosti a jejího vnitřního členění.<sup>56</sup> Dělba práce ve společnosti navazuje na přirozenou dělbu práce v rodině. Společenský vztah odvozený z dělby práce se v *Německé ideologii* jinak určuje také výrazem „materiální styk“ (*ein materieller Verkehr*), který označuje vzájemný kontakt lidí ve společnosti, „který je podmíněn potřebami a způsobem produkce“<sup>57</sup> prostředků k jejich uspokojení. Způsob

51 MEW 3, s. 21.

52 Tamt., s. 21, 28. Marx neurčuje rozdíl člověka a zvířete jako rozdíl druhový, ale jako rozdíl různých životních forem (*die Lebensweise*). Teprve odlišným způsobem života se lidé sami skutečně začínou odlišovat od zvířat.

53 MEW 3, s. 21.

54 Tamt.

55 Viz Hindrichs, G. „Arbeitsteilung und Subjektivität“ in: *Die deutsche Ideologie*, s. 123–125. Srov. též Tietz, U. „Die Gesellschaftsauffassung“ in: Tamt., s. 68–80.

56 MEW 3, s. 21.

57 Tamt., s. 30.

produkce těchto prostředků závisí na užívané technologii. Dostupné technologické prostředky určují organizaci a dělbu práce a v důsledku toho také vztahy mezi lidmi a poměry ve společnosti, které se na jejím základě utvářejí. Takto utvořené sociální vztahy se dále historicky mění a vyvíjejí v přímé souvislosti s probíhajícím rozvojem technických možností té které společnosti. V důsledku technologického rozvoje se proměňuje i dělba práce a spolu s ní také celý způsob produkce a od něj odvozený charakter společenského života. Dělbba práce je tedy sociální struktura, „která přijímá stále nové formy a má tedy své dějiny, i kdyby neexistoval žádný ten politický či náboženský nesmysl, který by lidi nad to nějak dodatečně spojoval“.<sup>58</sup> Tak se v *Německé ideologii* provádí rozlišení mezi základními vztahy ve společnosti a vztahy prostředkovanými státem či náboženstvím. Oboje Marx později popíše prostřednictvím pojmů „základny“ a ideologické „nadstavby“.<sup>59</sup> – Práce, plození, potřeby, a sociální vztahy: takové jsou v Marxově pojetí čtyři základní podmínky lidského života a předpoklady veškerého dějinného vývoje i jejich odpovídajícího výkladu.

## 2.4 Vědomí praktické a teoretické

Mezi faktory, které spoluurčují běh lidských dějin, patří však podle Marxe také „vědomí“ (*das Bewusstsein*). Vědomí, východisko klasické německé filosofie, je ovšem v *Německé ideologii* tematizováno jako vědomí činných lidí.<sup>60</sup> Tedy v souvislosti s jejich praktickým životem. Vědomí je, obecně řečeno, vědomý vztah k okolí. Na jedné straně vztah k přírodním věcem, na druhé straně k druhým lidem. Vědomý vztah k přírodním věcem, to je vědomí o přírodě; vědomý vztah k druhým lidem, to je vědomí o společnosti. Vědomí o přírodě závisí přitom na

---

58 MEW 3, s. 30.

59 Oba klíčové Marxovy pojmy se objevují a užívají již v *Německé ideologii*. Klasické jejich vypracování se však nachází teprve v předmluvě k Marxově spisu *Ke kritice politické ekonomie*. V Marxově podání jsou však pojmy „základny“ (*die Basis*) a „nadstavby“ (*die Superstruktur, der Überbau*) analytickými nástroji, nikoli pevnou součástí nějaké ustálené doktríny, jako je tomu v pozdější, zvláště marx-leninské tradici. K tomu viz např. Avineri, S. *The Social and Political Thought of Karl Marx*, University Press, Cambridge 1968, s. 65–77.

60 MEW 3, s. 27.

vědomí o společnosti a vědomí o společnosti zase na vědomí o přírodě. Tak se projevuje „identita přírody a člověka“.<sup>61</sup> Běží však o identitu dialektickou. I když Marx přírodu ztotožňuje s člověkem a člověka s přírodou, zatímco přírodu humanizuje a lidské bytí naopak naturalizuje, klade přesto oboje do protikladu. A tedy odděluje, rozlišuje. Vztah člověka k přírodě určují tělesné potřeby a nutnost je uspokojovat. O tom, jak se lidé vztahují k přírodě a k sobě navzájem, rozhoduje to, jakým způsobem vytvářejí prostředky k uspokojení svých potřeb. Středním, spojovacím článkem mezi oběma protiklady, mezi přírodou a člověkem, je praktický život, tvorba prostředků k životu, práce.<sup>62</sup> Právě prostřednictvím práce se ustavuje vztah k přírodě i k druhým lidem.

K věcem a druhým se lidé zpočátku vztahují docela primitivním způsobem. Počáteční formou vědomí o přírodě bylo podle Marxe „přírodní náboženství“<sup>63</sup> (*die Naturreligion*); nejprimitivnější formou vědomí o společnosti pak „stádní vědomí“<sup>64</sup> (*das Stammbewusstsein*). Obě tyto formy vědomí odpovídají nejnižšímu vývojovému stupni produkce životních prostředků, kdy lidé pouze využívají toho, co jim příroda poskytla, aniž by ji sami nějak aktivně upravovali a měnili. K přírodě se tehdy vztahují jako k cizí nedotknutelné moci; vztahy mezi sebou teprve začínají navazovat s vědomím jejich nutnosti. Na této úrovni se lidé od zvířat ještě nijak *fakticky* neliší. Jak vzhledem ke způsobu obživy, tak vzhledem k charakteru společenského života: „Člověk se zde liší od skopce jen tím, že v jeho případě nastupuje na místo instinktu vědomí, tj. tím, že jeho instinkt je vědomým.“<sup>65</sup> Přírodní náboženství na jedné straně, stádní vědomí na druhé straně, jež odrážejí omezený vztah lidí k přírodě i sobě navzájem, „se nicméně dále rozvíjí a vyvíjí prostřednictvím zvýšené produktivity, v důsledku rozmnožení potřeb a nárůstu populace“.<sup>66</sup> Nárůst populace Marx chápe jako nárůst počtu členů společnosti. Ten je základem větší produktivity, protože produkce se nyní může

---

61 MEW 3, s. 31.

62 Schmidt, A. *Le concept de nature chez Marx*, trad. J. Bois, Presses universitaires de France, Paris 1994, s. 44.

63 MEW 3, s. 31.

64 Tamt.

65 Tamt.

66 Tamt.

účastnit více lidí. Ve větší a početnější společnosti vznikají však další, nové potřeby, které je třeba uspokojovat, a nové potřeby si vynucují produkci nových prostředků k jejich uspokojování, resp. zavedení nových forem produkce.<sup>67</sup> Společně se změnou forem produkce a mezilidského styku ve společnosti se pak nakonec mění i vědomí lidí.<sup>68</sup>

Vědomí je však podle Marxe vždy bytostně spojeno s řečí a řečovou komunikací. Vědomí vzniká společně s řečí. Z nutnosti styku s druhými lidmi. „Duch“, jak zní slavná formulace *Německé ideologie*, „je od počátku zaklet do matérie, která zde vystupuje ve formě pohybu vzduchu, tónů, zkrátka ve formě řeči.“<sup>69</sup> Vědomí se projevuje a uskutečňuje v řeči. Řeč doprovází a usnadňuje lidský kontakt a kooperaci. Je součástí praktického života. Proto také Marx odvozuje původ řeči ze společenské praxe.<sup>70</sup> Odtud pochází vědomí *praktické*, které se uskutečňuje v řeči praktického života. Vedle vědomí praktického Marx rozlišuje vědomí „čisté“, které se uskutečňuje v řeči politiky, práva, morálky, náboženství, filosofie atp.<sup>71</sup> „Čisté“, *teoretické* vědomí vzniká podle Marxe teprve s rozdělením materiální a duchovní, resp. manuální a intelektuální práce. V důsledku této dělby, která je základem společenských vztahů a společenského uspořádání, se *produkce prostředků k životu a produkce idejí, materiální a duchovní styk* od sebe oddělují.<sup>72</sup> Připadají pak odlišným lidem. Vědomí se tak postupně oprošťuje, *emancipuje* od praktického života. Neoprošťuje se však zcela. Zůstává s praktickým životem i nadále úzce spojeno a provázáno. Tato vazba už ale není tak přímá a bezprostřední, jako je tomu v případě vědomí praktického.<sup>73</sup>

Protože je vazba „čistého“ vědomí na sociální skutečnost volnější, může

---

67 MEW 3, s. 29.

68 Tamt., s. 27.

69 Tamt., s. 30. Není jistě náhoda, že citovaná Marxova formulace připomíná výměr řeči z Epikúrova *Listu Herodotovi* (*Ep. Her. 75*). K Marxově vztahu k Epikúrovi a starší atomistické tradici viz Markovits, F. *Marx dans le jardin d'Épicure*, Éditions de Minuit, Paris 1974, s. 9–56 či Gabaude, J.-M. *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Privat, Toulouse 1970, s. 188–213.

70 MEW 3, s. 30. Srov. MEW 13, s. 362. Podrobně Erckenbrecht, U. *Marx' Materialistische Sprachtheorie*, Skriptor Verlag, Kronberg 1973, s. 5–29.

71 MEW 3, s. 30–31.

72 Tamt., s. 31–32.

73 Tamt., s. 26.

dojít k tomu, že se s ní zcela rozejde. „Čisté“ vědomí se může ocitnout v rozporu se společenskými poměry. To je ale zase možné jen proto, že se tyto vztahy ocitly v rozporu s užívanými produkčními prostředky.<sup>74</sup> Co to znamená? Že sociální vztahy, v nichž se produkce odbývá a uskutečňuje, již v důsledku technologického pokroku neodpovídají užívaným prostředkům a způsobu produkce. Bylo by je proto třeba znovu přenastavit a reorganizovat. K reorganizaci a změně společenských poměrů nedochází ovšem samovolně. Jde o výsledek určitého lidského úsilí. Marx si je představuje na způsob *sociální revoluce*.<sup>75</sup> Změna na úrovni společenských vztahů se rovná změně dělby práce. S revoluční proměnou společenských poměrů se pak proměňuje také praktický život lidí a s tímto životem nakonec také jejich vědomí a myšlení.<sup>76</sup> To odpovídá Marxově citované tezi, podle které je to právě život, co určuje vědomí, a nikoli vědomí, co určuje život. I když je ale lidské vědomí vždy „společenským produktem“<sup>77</sup> a jako takové závislé na „společenském bytí“<sup>78</sup>, přesto se bez něj uspokojivé vysvětlení dramatických peripetií lidských dějin neobejde. Lidské úsilí o změnu společenských poměrů, revoluční praxe, se totiž podle Marxe nakonec realizuje jako *politický boj*, který vyžaduje odpovídající ideové a ideologické prostředky.

---

74 MEW 3, s. 31–32.

75 MEW 13, s. 9.

76 MEW 3, s. 27.

77 Tamt., s. 31.

78 MEW 13, s. 9.

### 3 Marxova ideologie třídního boje

Marx byl myslitelem lidských dějin. Lidské dějiny pojímal jako dějiny *sociální*. Jevišťem veškerých dějin je podle něho „občanská společnost“<sup>79</sup> (*die bürgerliche Gesellschaft*). Pojem občanské společnosti Marx přebírá od Hegela. Obecně se jím však od 18. století označovaly společenské, ekonomické a právní vztahy, do kterých lidé vstupují, aby uspokojili své potřeby. Tím vzniká celý systém vzájemných závislostí. V tomto systému dochází každý člověk uspokojení svých potřeb prostřednictvím jiného člověka a sám se stává prostředkem pro uspokojení potřeb dalších lidí. Z toho důvodu Hegel občanskou společnost označil jako „systém potřeb“.<sup>80</sup> V Marxově pojetí je občanská společnost dějištěm veškerých praktických lidských aktivit a médiem jejich vzájemného styku. Marx přitom rozlišuje dvojí formu společenského styku: materiální a duchovní.<sup>81</sup> Materiální styk možno určit jako součinnost, spolupráci, společný podíl na produkci životních prostředků. Duchovní styk mezi lidmi má formu řeči, vzájemné komunikace, která zmíněnou produkci zprvu doprovází, aby se od ní posléze osamostatnila. Materiální i duchovní styk mezi lidmi se původně uskutečňuje v rámci ustálených odvětví lidské práce, jimiž jsou zemědělství, průmysl a obchod, která se pak dále člení do příslušných podoborů.<sup>82</sup> Vzájemný vztah těchto podoborů, a tedy i styk lidí, kteří zde pracují, odvisí přitom od toho, jak je zemědělská, průmyslová a obchodní činnost ve svém celku zařízena, organizována a provozována.<sup>83</sup> Historické příklady ze starověku, středověku i novější doby podle Marxe dokládají, že lidská práce byla doposud organizována a uskutečňovala se v rámci *hierarchických* vztahů nadřazenosti a podřízenosti: nejdříve v rámci vztahu pána a otroka, poté vztahu lenního pána a nevolníka, resp.

---

79 MEW 3, s. 36.

80 Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, s. 346–360.

81 MEW 3, s. 26–27.

82 Tamt., s. 22.

83 Tamt.

mistra a tovaryše a konečně prostřednictvím moderního poměru zaměstnavatele a zaměstnance.<sup>84</sup> Hierarchická dělba a organizace práce určují pak celkovou vnitřní strukturu společnosti.<sup>85</sup> Ve společnosti, která má pevnou hierarchickou strukturu, je práce rozdělena *nerovně*. Zatímco některým lidem připadá *produkce* materiálních prostředků k životu, jiným jejich *konzumace*.<sup>86</sup> Nerovná dělba práce má přitom dva aspekty. Určuje vzájemné mezilidské vztahy ve společnosti ve dvojím ohledu: jednak s ohledem k samotnému *výkonu*, jednak s ohledem k *vlastnictví* materiálu, instrumentu a výsledku provedené práce. Vedle vztahů produkčních tak ve společnosti vznikají rovněž vztahy vlastnické. Všechny tyto vztahy pak dohromady utvářejí charakter občanské společnosti.

### 3.1 Třídní společnost

Ve společnosti, která je založena na nerovném rozdělení práce mezi lidmi, má každý své vymezené pole působnosti. Dělbba práce *vnucuje* každému, kdo se na ní musí podílet, omezený okruh činnosti. Činnost, kterou je člověk nucen vykonávat, „jestliže nechce ztratit prostředky k životu“,<sup>87</sup> je podle Marxe činností *odcizenou*. V první řadě proto, že ji člověk nekoná dobrovolně, ale z donucení, a jejím výkonem tedy neuspokojuje své vlastní, nýbrž cizí potřeby. Dále proto, že výsledné dílo, které svojí činností vytvořil, přechází do cizího vlastnictví. Vynucená, nedobrovolná, *odcizená práce* je podle Marxe hrubým násilím na člověku, který ji vykonává.<sup>88</sup> Stává se mocností, které je nucen sloužit. Místo aby sloužila rozvoji jeho tělesných a duševních sil, slouží naopak jejich spoutání a omezení. Ve společnosti založené na nerovné dělbě práce musejí jedni své potřeby zanedbávat, aby je druzí mohli uspokojovat. Výrazem odcizení však není jen uspokojování cizích potřeb prostřednictvím vlastní činnosti, ale také uspokojování vlastních potřeb prostřednictvím cizí činnosti. Odcizení postihuje

84 MEW 3, s. 417; MEW 4, s. 462–463.

85 MEW 3, s. 21.

86 Tamt., s. 32.

87 Tamt., s. 33.

88 MEW 40, s. 510–522.

jak ty, kteří jsou ve společnosti nuceni svojí činností zajistit produkci prostředků k životu, tak ty, kterým je vyhrazeno jejich vlastnictví a užívání. V prvním případě spočívá v tom, že je člověk připraven o produkt své práce, v druhém případě v tom, že nemá bezprostřední účast na jejím výkonu.<sup>89</sup>

Společně s dělbou práce a jejím oddělením od vlastnictví vznikají ve společnosti příkré sociální rozdíly. Ti, kteří jsou nuceni pracovat, zaujímají ve společnosti jiné postavení než ti, kterým připadá vlastnictví. S různým sociálním a ekonomickým postavením se pojí různé zájmy. Marx rozeznává a odlišuje na jedné straně zájmy „zvláštní“<sup>90</sup> (*besondere*), které přísluší jednotlivcům či rodinám, z nichž společnost sestává, a na druhé straně zájmy „společné“<sup>91</sup> (*gemeinsame*), popř. „společenské“<sup>92</sup> (*gemeinschaftliche*), které přísluší „všem individuím, která se spolu navzájem stýkají“.<sup>93</sup> Soukromý zájem připadá vlastníkům materiálu, prostředků a výsledků cizí práce, společenský či společný zájem přísluší naopak těm, „mezi které je rozdělen výkon práce“.<sup>94</sup> Mezi soukromým a společenským zájmem je zjevný *rozpor*. Z rozporu protikladných zájmů podle Marxe „vzniká stát jako samostatná podoba společenského zájmu, oddělená od skutečných individuálních zájmů i zájmů celé společnosti“.<sup>95</sup> Stát je pro Marxe formou odcizení. Se státem se to má podobně jako s tzv. čistým vědomím. Jako se čisté teoretické vědomí odděluje od vědomí praktického, odděluje se také stát od společnosti. Ani v jednom případě však nedochází k úplnému odloučení. I když se teoretické vědomí jistým způsobem oprošťuje od vědomí praktického a stát od společnosti, přesto zůstává jedno s druhým nadále spojeno. Teoretické a praktické vědomí k sobě váže totéž pouto jako stát a společnost. Jde o pouto závislosti, odvozenosti, původu. Jestliže je teoretické vědomí svým původem odvozené z vědomí praktického, stát takto závisí na

---

89 Popitz, H. *Der Entfremdete Mensch*, s. 132–137.

90 MEW 3, s. 33.

91 Tamt.

92 Tamt.

93 MEW 3, s. 33. Dále viz Neuendorff, H. *Der Begriff der Interessen: eine Studie zur Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, s. 106–151.

94 MEW 3, s. 33.

95 Tamt.

společnosti.

Vzájemný vztah mezi společností a státem je základním problémem Hegelovy filosofie práva. Zatímco podle Hegela je stát základem společnosti, je podle Marxe naopak společnost základem státu.<sup>96</sup> V Hegelově pojetí vzniká společnost na základě abstraktních právních vztahů, v Marxově pojetí vzniká stát na základě konkrétních sociálních vztahů, jimiž jsou „příbuzenské vztahy, řeč, dále především dělba práce a určité zájmy“.<sup>97</sup> Co jednotlivé lidi navzájem pojí dohromady, není tedy podle Marxe stát a jeho zákony, nýbrž praktický život ve společnosti. Právní vztahy pouze odrážejí vztahy sociální. Jsou jejich určitým výrazem. Stát podle Marxe není než abstraktní výraz společenského zájmu, „iluzorní pospolitost“,<sup>98</sup> jež se odděluje od skutečných zájmů lidí, kteří se aktivně spolupodílejí na materiálním zabezpečení celé společnosti. V této odcizené podobě stát nevyjadřuje zájem společnosti, ale pouze zobecňuje zájmy soukromé na úkor těch společenských, zájmy vlastníků na úkor pracujících.

Sociální rozdíly, které ve společnosti vznikají v důsledku dělby práce, Marx obecně chápe a určuje jako rozdíly *třídní*. V každé společnosti založené na dělbě práce se podle něho dříve či později utvoří různé společenské „třídy“ (*die Klassen*).<sup>99</sup> Dělba práce ustavuje celou řadu protikladů. První z nich je protiklad manuální a intelektuální práce, dále protiklad mezi prací na jedné, soukromým vlastnictvím na druhé straně, mezi produkcí a konzumací prostředků k životu, mezi chudobou a bohatstvím a konečně protiklad mezi společenským a zvláštním čili soukromým zájmem. Právě posledně jmenovaný protiklad je v Marxově pojetí „jedním z hlavních momentů dosavadního historického vývoje“.<sup>100</sup> Protože je ve společnosti založené na dělbě práce mezi soukromým a společenským zájmem rozpor, je takový rozpor i mezi nositeli a představiteli těchto zájmů. Nositeli protikladných zájmů ve společnosti jsou jednotlivé společenské třídy, přičemž

---

96 Hyppollite, J. „La conception Hégélienne de l'État et sa Critique par Marx“ in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° 2, 1947, s. 142–161; Avineri, S. „The Hegelian Origins of the Marx's Political Thought“ in: *The Review of Metaphysics*, Vol. 2, No. 1, 1967, s. 33–56.

97 MEW 3, s. 33.

98 Tamt.

99 Tamt.

100 Tamt.

„jedna třída vždy ovládá ty ostatní“.<sup>101</sup> Tak vzniká vztah sociální nadřazenosti a podřízenosti, nadvlády a poroby, pověstné *třídní protiklady*.

Veškeré společenské a politické konflikty Marx interpretuje jako konflikty společenských tříd.<sup>102</sup> Boj, který mezi sebou jednotlivé třídy svádí, se přitom vede o „nadvládu“<sup>103</sup> (*die Herrschaft*) ve společnosti. Každá třída, která usiluje o tuto nadvládu, musí ale podle Marxe nejprve získat odpovídající politickou moc.<sup>104</sup> Politickou moc je třeba vydobýt v politickém boji. To se děje za pomoci a prostřednictvím řeči. Jedině prostřednictvím řeči může totiž třída, která usiluje o dominantní postavení ve společnosti, *prezentovat* své zájmy jako něco obecného, ba „všeobecného“<sup>105</sup> (*das Allgemeine*). Zájmy, které v politickém boji hájí a prosazuje, se něčím všeobecným stávají teprve „v představě“<sup>106</sup> a představa je podobně jako myšlenka výtvořem lidského vědomí, které se uskutečňuje v komunikaci s druhými lidmi. Politický boj je tedy jednak bojem *retorickým*, jelikož se uskutečňuje prostřednictvím řeči, jednak bojem *ideovým* či *ideologickým*, protože se vede prostřednictvím představ a idejí. Ideologický boj o politickou moc ve státě je však pouhým ozvukem zájmových konfliktů, které ve společnosti mezi jednotlivými společenskými třídami propukají v důsledku jejich nerovného sociálního a ekonomického postavení.<sup>107</sup> Pokud se politický boj svádí o podobu státního zřízení (aristokracie, monarchie, demokracie), třídní boje se týkají sociálních a ekonomických poměrů ve společnosti. Ke změně těchto poměrů dochází následkem *sociální revoluce*, ke změně státního zřízení v důsledku *revoluce politické*.<sup>108</sup> Sociální revoluce předpokládá přitom revoluci politickou, jelikož předpokladem nadvlády ve společnosti je moc ve státě.

Revoluční třída, která se pouští do politického boje proti třídě vládnoucí, však „zpočátku nevystupuje jako třída, ale jako zástupkyně celé společnosti“.<sup>109</sup>

---

101MEW 3, s. 33.

102Tamt.

103 Tamt.

104Tamt., s. 34.

105Tamt.

106Tamt.

107Tamt.

108MEW 1, s. 409.

109MEW 3, s. 33.

Sociální revoluce, má-li být úspěšná, vyžaduje odpovídající společenskou podporu. Aby si zajistila potřebnou podporu, vydává revoluční třída své vlastní zájmy za něco obecně platného a všeobecného. Zobecnění omezených třídních zájmů je podle Marxe základní *strategií*, která má revoluční třídě v politickém boji s třídou vládoucí zajistit podporu zbytku společnosti. Zpočátku přitom zájem revoluční třídy „ještě skutečně souvisí se společenským zájmem všech ostatních podrobených tříd, protože se pod tlakem dosavadních poměrů ještě nemohl rozvinout jako zájem zvláštní“.<sup>110</sup> Zvláštní jsou teprve zájmy třídy vládoucí, zatímco zájem podřízených tříd je společný. Společenský či společný zájem, než se prostřednictvím revoluční rétoriky a ideologie stane něčím všeobecným, je ve skutečnosti „vzájemnou závislostí těch, mezi které je ve společnosti rozdělena práce“.<sup>111</sup> Později, když se té či oné třídě nakonec podaří provést politickou revoluci a získat kýženou nadvládu, odlišuje se a odpoutává od tříd ostatních. Vyděluje se ze společnosti, kterou si podrobila, a z pozice vládoucí třídy nastoluje, legitimizuje a střeží nové uspořádání politických, sociálních a ekonomických poměrů.<sup>112</sup>

### 3.2 Třídní analýza moderní společnosti

Ústředním tématem Marxových historických studií byla lidská společnost. Věda o dějinách, dialektický materialismus, zahrnuje jak zkoumání minulosti, tak zkoumání přítomnosti.<sup>113</sup> Studium a zkoumání dob minulých slouží potřebám aktuální dobové situace. Východiskem studia dřívějších společností je zkoumání společnosti současné. Zdaleka největší část Marxova literárního díla proto zabírají analýzy soudobé společnosti. Studiu předmoderních společností se Marx věnoval mnohem méně a ještě méně se věnoval budování nějaké obecné teorie společnosti.<sup>114</sup> Obecné Marxovy výklady o dějinách a lidské společnosti tvoří

---

110 MEW 3., s. 48.

111 Tamt., s. 33.

112 Tamt., s. 46–48.

113 MEW 3, s. 27.

114 Miller, R. W. „Social and political theory: Class, state, revolution“ in: *The Cambridge*

zpravidla součástí dílčího zkoumání vybrané historické epochy a příslušného typu společnosti. Sami o sobě nemají žádný význam.<sup>115</sup> Jestliže se obecné Marxovy výklady o lidských dějinách řadily do kontextu *filosofie dějin*, která se odlišovala od pozitivní historické vědy, jeho obecné výklady o lidské společnosti lze zařadit do kontextu *sociální filosofie*, kterou by bylo třeba odlišit od pozitivní vědy o společnosti.<sup>116</sup> Je-li pozitivní historická věda v Marxově pojetí studiem jednotlivých dějinných epoch, zatímco filosofie dějin zkoumáním obecných podmínek a předpokladů dějinného vývoje, je sociální filosofie zkoumáním obecných podmínek a předpokladů společenského vývoje, zatímco pozitivní sociální věda studiem jednotlivých typů organizace lidské společnosti. Filosofie dějin souvisí se sociální filosofií právě tak úzce jako historická věda s vědou sociální. Vše tvoří dohromady jeden celek.<sup>117</sup> Marxova filosofie dějin je filosofií lidského života a místem praktického života člověka je společnost. Studium historických forem praktického života spadá proto v jedno se zkoumáním odpovídajících typů společnosti.

Marx byl pozorným historikem současnosti. Zabýval se především problémy své doby a společnosti. Exemplárním příkladem jeho přístupu k „právě probíhajícím dějinám“<sup>118</sup> je *Komunistický manifest*. Přes svoji zjevnou rétorickou a apelativní formu je to právě tento text, který podává první Marxovu ucelenou analýzu soudobé moderní společnosti. Představená analýza je aplikací obecných kategorií Marxovy filosofie na dobový historický materiál.<sup>119</sup> Základní kategorií, kterou zde Marx k analýze doby a soudobé společnosti využívá, je kategorie *třídního boje*. Společenské třídy, jak ukazuje *Německá ideologie*, se vytvářejí ve společnosti založené na nerovné dělbě práce. Dělbá práce je přitom výkonem a projevem politické moci a sociální nadvlády jedné třídy nad třídami ostatními.

*Companion to Marx*, ed. T. Carver, Cambridge University Press, Cambridge 1996, s. 55.

115 MEW 3, s. 27.

116 K pojmu „sociální filosofie“ viz Fischbach, F. *Manifest pour une philosophie sociale*, La Découverte, Paris 2009. Právě sociální filosofie je podle Fischbacha spolu s filosofií lidské praxe a projektem filosofické kritiky určující linií Marxova myšlenkového a literárního díla. Srov. Fischbach, F. *Philosophies de Marx*, s. 7–26.

117 Lefebvre, H. *Le materialisme dialectique*, PUF, Paris 1990, s. 95–109.

118 MEW 1, s. 158.

119 Bottigelli, É. „Introduction“ in: Marx, K., Engels, F. *Manifest du parti communiste* trad. É. Bottigelli, Flammarion, Paris 1998, s. 56–66.

Z nerovného postavení ve společnosti vzniká napětí a z napětí konflikt mezi třídou vládnoucí a třídami podrobenými. Ten, jak se upřesňuje v *Komunistickém manifestu*, je konfliktem mezi „utlačovatelem“ (*der Unterdrücker*) a „utlačovaným“ (*der Unterdrückte*).<sup>120</sup> Protějškem nadvlády je tedy útisk. Vládnoucí třída se ocitá v rozporu s třídami utiskovanými. Tento rozpor je dán protikladem různých zájmů: soukromého zájmu vládnoucí třídy na zachování stávajících politických, sociálních a ekonomických poměrů ve státě a společnosti na jedné straně, zájmu zbytku společnosti o jejich změnu na straně druhé. Jestliže v *Německé ideologii* se hlavním momentem dosavadního historického vývoje činil rozpor soukromého a společenského zájmu, v *Komunistickém manifestu* se tento rozpor formuluje za pomoci kategorie třídního boje. Na úvod první kapitoly *Komunistického manifestu*, která tvoří teoretický základ celého textu, se tak formuluje proslulá Marxova teze, podle níž jsou „dějiny všech dosavadních společností dějinami třídních bojů“.<sup>121</sup>

Třídní boj podmíněný nerovným společenským postavením a protikladnými zájmy, boj protikladných společenských tříd se vede „uvnitř státu“.<sup>122</sup> *Oficiálním* jevištěm třídního boje je právě stát. Proto se stává zjevným teprve v podobě boje politického. Než získá tuto zjevnou podobu, neprojevuje se a zůstává skrytý. V každé době má podle Marxe třídní boj jinou podobu. Vždy ale končí „revolučním přetvořením celé společnosti“.<sup>123</sup> Revoluční přetvoření společnosti spočívá ve zrušení starého a zavedení nového společenského řádu: v reorganizaci sociálních a ekonomických poměrů v důsledku nové dělby práce a přerozdělení soukromého vlastnictví. Společně s tím zanikají staré společenské třídy a vznikají třídy nové. Prvním typem třídní společnosti byl antický městský stát. Z jeho přetvoření pak vzniká středověká feudální společnost a z feudální společnosti konečně moderní buržoazní či kapitalistická společnost.<sup>124</sup> Společnost antickou rozdírá třídní protiklad mezi svobodným občanem a otrokem, feudální

---

120MEW 4, s. 462.

121Tamt.

122MEW 3, s. 33.

123MEW 4, s. 462.

124MEW 3, s. 417; MEW 4, s. 462–463. Srov. Lefebvre, H. *La pensée de Karl Marx*, s. 145–147.

společnost protiklad lenního pána a nevolníka a společnost moderní protiklad *buržoazie a proletariátu*.

Svoji vlastní dobu Marx charakterizoval jako „epochu buržoazie“.<sup>125</sup> Odpovídá to jeho přesvědčení, podle něhož ráz každé doby určuje třída, která si v dané společnosti zajistila rozhodující politickou, sociální a ekonomickou převahu.<sup>126</sup> V moderní společnosti si podle Marxe toto dominantní postavení získala právě buržoazní, měšťanská třída. Moderní doba je epochou buržoazie, protože moderní společnost je společností buržoazní. Historický vývoj jednotlivých typů společenského uspořádání provází přitom paralelní vývoj jednotlivých sociálních tříd. Buržoazní třída, než se stala vládnoucí silou moderní společnosti, vznikla a vyvíjela se v rámci společnosti feudální. V podmínkách feudální společnosti, která byla podřízena moci vrchnostenské šlechty a závisela na nucené práci poddaných nevolníků, se postupně zformovala svobodná města a v nich majetná měšťanská třída. Doménou buržoazie a základem jejího sílicího vlivu se stal *obchod*. S rozmachem obchodu, který nastal v důsledku objevení Ameriky a obeplutí Afriky, vzrůstal také společenský význam buržoazie. Jak rostl počet nových trhů, stoupala též spotřeba a objem dodávaného zboží. A to tak významně, že k uspokojení poptávky nově zřízeného „světového trhu“<sup>127</sup> bylo zapotřebí přeměnit celý dosavadní způsob organizace zemědělské a průmyslové produkce. Namísto někdejší dělby práce mezi nevolníky a cechovní organizace nastupuje mechanizovaná výroba provozovaná nejdříve v menších manufakturách, později ve velkých továrnách.<sup>128</sup>

Protože iniciovala podstatné změny ve všech oblastech lidského života, protože mění zavedené formy obchodního styku i tradiční feudální a cechovní způsob organizace zemědělské a průmyslové produkce, představuje buržoazie v podmínkách feudální společnosti „revoluční element“.<sup>129</sup> Proto také rozvoj buržoazie postupně rozkládá feudální společenský řád. Buržoazie ve feudální

---

125MEW 4, s. 463.

126MEW 3, s. 46.

127MEW 4, s. 463, 466 aj.

128Tamt.

129Tamt.

společnosti plní roli revoluční třídy, která se pouští zprvu do skrytého, později do otevřeného boje proti vládě šlechtické vrchnosti, aby ji nakonec svrhla a nahradila vládou vlastní. Aby dosáhla nadvlády ve společnosti, musela si vydobýt patřičnou moc ve státě. Ekonomický a sociální vzestup buržoazie provází proto odpovídající vzestup politický. Buržoazie se nejdříve vymaňuje z područí vrchnostenské šlechty, dosahuje postavení tzv. třetího stavu, který je na šlechtě nezávislý a tvoří její protiváhu, a konečně na sebe strhává rozhodující politickou moc. Moderní demokratický stát, uvádí se v *Komunistickém manifestu*, slouží výlučně obchodním zájmům buržoazní třídy.<sup>130</sup>

Kde se buržoazie chopila politické moci, „zrušila všechny feudální, patriarchální, idylické vztahy“,<sup>131</sup> všechny svazky, které ve feudální společnosti „poutaly člověka k jeho přirozenému představenému“.<sup>132</sup> Míjí se tím jednak příbuzenské vztahy v rodině, jednak třídní poměry ve společnosti a jednak sdílené představy a ideje, které oboje posvěcují. V rámci svého boje za sociální a politickou emancipaci rozvrací buržoazie jak symbolický, tak faktický řád feudální společnosti. Lidé byli díky tomu podle Marxe „konečně donuceni pohlížet na svůj život a vzájemné vztahy střízlivým pohledem“.<sup>133</sup> Pohlížet na život a společenské vztahy střízlivým pohledem znamená dívat se na ně očima obchodníka, bez iluzí, čistě z ekonomického hlediska. Z tohoto hlediska se mezilidské vztahy jeví pouze jako vztahy peněžní. Vše ostatní odpadá. Jediné pouto, které mezi lidmi zbývá, je prosté „placení hotovými“<sup>134</sup> (*bare Zahlung*). Ukazuje se tak, čím rodinný a společenský život ve skutečnosti je. Rodina i společnost, viděny střízlivě a bez iluzí, představují spleť ekonomických vztahů. V patriarchální rodině a třídní společnosti jde však o vztahy nerovné. Ekonomickým vyjádřením nerovných rodinných a třídních vztahů je Marxův pojem „vykořisťování“ (*die Ausbeutung*), který označuje užívání cizí práce k vlastnímu obohacení.<sup>135</sup> V patriarchální rodině využívá muž činnosti své ženy

---

130MEW 4, s. 464.

131Tamt.

132Tamt.

133Tamt., s. 465.

134Tamt., s. 464.

135MEW 3, s. 32.

a dětí, ve třídní společnosti zneužívá vládnoucí třída práce a činnosti tříd podrobených. Ve starověké třídní společnosti má toto zneužívání formu otrocké práce, ve středověké feudální společnosti formu nevolnické práce a v podmínkách moderní buržoazní společnosti získává formu práce námezdní.<sup>136</sup> Zatímco dřívější formy ekonomického vykořisťování byly ještě maskovány různými náboženskými a politickými představami, v moderní době se stalo zcela nepokrytým. Účelem námezdní práce najatého zaměstnance není již nic než zisk zaměstnavatele.<sup>137</sup> Moderní buržoazní společnost stojí na námezdní práci, podobně jako stála feudální společnost na práci nevolnické a starověká společnost na práci otrocké. Buržoazie však podle Marxe „nahradila vykořisťování maskované náboženskými a politickými iluzemi vykořisťováním otevřeným, přiznaným, přímým, prozaickým“.<sup>138</sup>

Zavedením námezdní práce v oblasti zemědělské a průmyslové výroby vzniká ve společnosti nová sociální třída, třída námezdních dělníků, moderní proletariát. Proletariát je výtvorem buržoazie.<sup>139</sup> Zatímco příslušníci buržoazní třídy se živí prodejem vyrobených zemědělských a průmyslových produktů, příslušníci proletářské třídy jsou nuceni se živit prodejem své pracovní síly. Mzda za vykonanou práci je pro ně jediným zdrojem příjmů a tedy základní podmínkou života. Námezdní dělník žije z prostředků, které si vydělá svojí prací. Práci však nachází jen tehdy, pokud to jeho zaměstnavateli přináší zisk.<sup>140</sup> Zisk zaměstnavatele je ale tím vyšší, čím nižší jsou mzdy zaměstnanců. Čím jsou mzdy zaměstnanců naopak vyšší, tím nižší je zisk zaměstnavatele. Ekonomické zájmy zaměstnanců a zaměstnavatelů jsou tedy zcela protichůdné. Technologické inovace a organizační změny, které podle Marxe buržoazie do zemědělské a průmyslové výroby zavedla, měly především ekonomické důvody. Mechanizace výroby v manufakturách a továrnách jejich vlastníkům umožnila nahradit nákladnou kvalifikovanou práci lacinou prací nekvalifikovanou. Řemeslné

---

136MEW 6, s. 401.

137MEW 4, s. 468.

138Tamt., s. 465.

139Tamt., s. 472.

140Tamt., s. 468.

dovednosti a um nahradil prostý nácvik obsluhy pracovního zařízení.<sup>141</sup> Cena námezdní práce, mzda zaměstnaných dělníků, tím razantně poklesla, zatímco zisky zaměstnavatelů naopak rostly. Zatímco proletariát se kvůli tomu propadal do stále hlubší bídy, buržoazie dále rozmnožovala své bohatství. Společně s tím, jak se utržené zisky a nashromážděné bohatství počaly koncentrovat v rukou čím dál omezenějšího počtu „průmyslových milionářů“,<sup>142</sup> rozšiřovaly se zástupy lidí ohrožených existenční nouzí a závislých na námezdní práci. Tak vzniká v moderní společnosti početná *masa* námezdních dělníků velkých průmyslových továren. Práce ve velkých moderních továrnách je přitom, jak si Marx všimá, organizována způsobem běžným v armádě. Najatí dělníci jsou zde podrobeni přísnému „dozoru celé hierarchie nadřízených poddůstojníků a důstojníků“,<sup>143</sup> takže zdánlivě připomínají vojáky dobře organizované „průmyslové armády“.<sup>144</sup> Stávají se však žoldáky v cizích službách. Nebojují totiž za své vlastní zájmy, ale za zájmy svých zaměstnavatelů. Zatímco produkují cizí bohatství, prohlubují svoji vlastní bídu. Bída lidi zbavuje důstojnosti. Je-li člověk svojí prací nucen bojovat o holé přežití, klesá na úroveň divokého zvířete. Od zvířete se člověk odlišuje teprve způsobem života. Tím, *co* a *jak* produkuje. Zvíře „produkuje jen z donucení bezprostřední fyzické potřeby, zatímco člověk produkuje i bez fyzické potřeby a doopravdy produkuje jen tehdy, když na ní není závislý“.<sup>145</sup> Práce člověku není jen prostředkem obživy, ale také prostředkem seberealizace. V prvním případě je výrazem nouze, v druhém případě dílem svobody. Kde je nouze, tam chybí svoboda. Podmínkou svobody je totiž odpovídající hmotné zabezpečení. Největším problémem moderní společnosti je podle Marxe to, že většině lidí se odpovídajícího zabezpečení nedostává.<sup>146</sup> Svoboda se stává výsadou movité menšiny, dotírající nouze břemenem většiny ostatních. Celá společnost se díky tomu čím dál tím více polarizuje. Zbylé třídní rozdíly se vyhrocují a sbíhají v jediném protikladu. Ve společnosti se postupně formují dva velké nepřátelské

---

141 MEW 4, s. 468–469.

142 Tamt., s. 463.

143 Tamt., s. 469.

144 Tamt., s. 463.

145 Tamt., s. 516–517.

146 Tamt., s. 472–473.

tábory: na jedné straně buržoazie, na druhé proletariát.<sup>147</sup> Formování obou těchto táborů je podle Marxe předzvěstí rozhodující historické bitvy.

### 3.3 Drama třídního boje

Marxovou celoživotní vášní bylo divadlo. Vedle životopisných údajů to potvrzují rovněž jeho texty, které jsou posety četnými citáty a divadelními metaforami. Ty zde mnohdy nemají jen dekorativní, nýbrž konceptuální funkci. Slouží spíše vlastnímu uchopení než působivému podání stanoveného tématu. Názorně to ukazuje příklad 18. *brumairu Ludvíka Bonaparta*. Tento text pojednává o poměrech ve Francii mezi léty 1848–1852. Marx tu ovšem dotyčné události nahlíží jako historické *drama* a podle toho je také popisuje a hodnotí.<sup>148</sup> Aktéry tohoto dramatu jsou mu lidé vystupující a účinkující na „politické scéně“<sup>149</sup> (*die politische Bühne*). Právě ti svým jednáním určují běh a vývoj světových dějin. Světové dějiny jsou dějinami lidského světa a světem člověka je v první řadě společnost.

Formy organizace společenského života se historicky mění a vyvíjejí. K rozhodujícím změnám dochází v dobách tzv. revolučních krizí. Tehdy se trvající napětí v té které společnosti konečně vyhrocuje a přerůstá v otevřený *boj*. Ten si Marx představoval jako boj protikladných společenských tříd – vládnoucích a ovládaných – o nadvládu ve společnosti. Protože jde o boj politický, vede se politickými prostředky. Prvořadým prostředkem politického boje je *řeč*. Účast na politickém boji získávají jednotlivé třídy prostřednictvím svých mluvčích. Ti vyjadřují *zájmy* a představují *vědomí* té či oné třídy. Tak přispívají k jejímu

---

147 MEW 4, s. 463.

148 Riquelme, J. P. „The Eighteenth Brumaire of Karl Marx as Symbolic Action“ in: *History and Theory*, Vol. 19, No. 1, s. 64–66; Mehlman, J. *Revolution and Repetition: Marx/Hugo/Balzac*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1977, s. 5–41; White, H. *Metahistorie. Historická imaginace v Evropě devatenáctého století* přel. M. Kotásek, Host, Brno 2011, s. 366–426.

149 MEW 8, s. 137. K Marxovu pojmu „politické scény“ viz zejm. Jessop, B. „The Political Scene and the Politics of Representation: Periodizing Class Struggle and the State in The Eighteenth Brumaire“ in: *The Eighteenth Brumaire Today*, Pluto Press, London 2002, s. 179–194.

vlastnímu zformování. Třída je totiž zájmovým uskupením. Lidé ji tvoří teprve u vědomí společných zájmů. Vědomí, na jehož základě se třída konstituuje jako svébytný politický subjekt, Marx jinak také nazývá termínem „ideologie“ (*die Ideologie*). Tímto termínem se označují ideje a ideály, které se užívají v politickém boji mezi třídami a slouží k ospravedlnění jejich zájmů.<sup>150</sup> S jejich pomocí se ospravedlňuje na jedné straně zachování panujících společenských poměrů, které je v zájmu vládnoucích, na druhé straně jejich zásadní změna, která je v zájmu ovládaných. Třídní boj, má-li odpovídající politickou podobu, je inscenován a veden jako ideologický boj představitelů konzervativní a revoluční části zájmově polarizované společnosti. Vzniká tak zdání, že v politice jde o uskutečnění idejí, zatímco ve skutečnosti běží o prosazení materiálních zájmů.<sup>151</sup> Oboje Marx bedlivě odlišoval. Ideje jsou podle něho pouze prostředkem politického boje, materiální zájmy jeho skrytým obsahem. Proto Marxova rozhodná kritika ideologie provedená zejména v *Německé ideologii* a výzkumy jejího ekonomického pozadí vrcholící v *Předmluvě ke Kritice politické ekonomie* a *Kapitálu*. Vedle těchto textů má *18. brumaire Ludvíka Bonaparta* své zvláštní místo.<sup>152</sup> Marx zde sice také odhaluje socio-ekonomické okolnosti historického vývoje ve Francii let 1848–1852, ale s nebývalou pozorností zde mapuje právě ideologický terén tehdejšího dění.<sup>153</sup> Vychází tak najevo, jakou funkci ideologie v podobných – revolučních – dobách plní.

V revolučních dobách se rozpory ve společnosti vyhraňují. Na politické scéně propuká ideologický boj mezi zastánci a odpůrci panujících společenských poměrů. Jedni usilují o jejich zachování, druzí o jejich zásadní změnu. K ospravedlnění svých protikladných zájmů využívají obě strany odpovídajících ideologických prostředků. S jejich pomocí se pak buď zažehnává, nebo naopak

---

150 Barth, H. *Wahrheit und Ideologie*, Manesse Verlag, Zürich 1945, s. 146–164.

151 MEW 3, s. 33–34.

152 Viz Carver, T. „Imagery/Writing, Imagination/Politics: Reading Marx through the *Eighteenth Brumaire*“, zejm. s. 117–118.

153 Martin, J. „Performing Politics: Class, Ideology and Discourse in Marx’s *Eighteenth Brumaire*“ in: M. Cowling and J. Marin, ed., *The Eighteenth Brumaire Today*, s. 131; Petrey, S. „The Reality of Representation: Between Marx and Balzac“ in: *Critical Inquiry*, Vol. 14, No. 3, s. 449.

probouzí „duch revoluce“.<sup>154</sup> Duch revoluce přitom není než vědomí, které inspiruje a motivuje k úsilí o zavedení nových společenských pořádků. Toto vědomí má povahu *přesvědčení*.<sup>155</sup> Je dílem přesvědčivé řeči. Podněcování revolučního ducha je tedy úkol rétorický.<sup>156</sup> Připadá proto ideologům a mluvčím revoluce. Ti, aby přesvědčili a uvědomili druhé o jejich zájmech a přiměli je k boji za jejich prosazení, „vyvolávají s úzkostí duchy minulosti, vypůjčují si jejich jména, hesla a kostýmy“.<sup>157</sup> Tento fenomén Marx předvádí na konkrétních historických příkladech. Ukázkové jsou mu příklady z francouzských dějin a zdejších revolucí z let 1789 a 1848. Francouzská revoluce si vypomáhala odkazy na starověký Řím, revoluce roku 1848 odkazovala zase zpět na revoluci z roku 1789. Obě vybrané události, jakkoli je Marx chápe docela rozdílně, podle něho názorně ukazují, že za účelem změny společenských poměrů se v revolučních dobách zpravidla užívají ideologické a rétorické prostředky přejaté z – dávné či nedávné – minulosti. To má své důvody, které Marx vysvětluje pomocí přirovnání.

Kdo využívá z minulosti převzatých prostředků, aby druhé přesvědčil a přiměl k boji za změnu společenských poměrů, počíná si jako začátečník, který se naučil nový cizí jazyk, ale stále jej překládá do jazyka mateřského. Bez překladu se obejde jen ten, kdo si osvojil ducha nové řeči. Ducha nové řeči si člověk osvojil, „když se v ní pohybuje bez zřetele k řeči rodné a když v nové řeči na tu rodnou zapomene“.<sup>158</sup> Jako se lidé jen nesnadno odpoutávají od rodného jazyka, odpoutávají se právě tak těžko od minulosti. To Marx objasňuje jiným přirovnáním: „Tradice všech minulých generací tíží mozek žijících jako noční můra.“<sup>159</sup> „Mozek“ je tu metaforou pro *vědomí*. Vědomí lidí Marx obvykle vysvětloval z materiálních podmínek jejich života. Zde je ale zřejmé, že vědomí má být vázáno na zděděnou myšlenkovou tradici. Tato tradice je jako rodná řeč. Představuje oporu i omezení. To se ukazuje právě v revolučních dobách. Tradované ideje a ideály minulosti pomáhají v těchto dobách veřejně inscenovat

---

154 MEW 8, s. 116.

155 Iorio, M. *Einführung in die Theorien von Karl Marx*, De Gruyter, Berlin/Boston 2012, s. 103.

156 Wilkie, R. W. „Karl Marx on Rhetoric“ in: *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 9, No. 3, 1976, s. 233.

157 MEW 8, s. 115.

158 Tamt.

159 Tamt.

a vést politický, resp. ideologický boj o změnu společenských poměrů. Jsou však zavádějící, jelikož vzbuzují falešná očekávání. Ta sice rozněcují představivost a vášně potřebné k revolučnímu boji, zakrývají ale přitom jeho skutečný obsah a cíl. Dosavadní revoluce podle Marxe lidem s využitím tradičních ideálů, které platily za „věčné“ a „univerzální“, podsouvaly utopické představy a vize, aby tím zakryly a zamaskovaly svůj omezený obsah a cíl: uskutečnění zájmů jedné třídy na úkor celé společnosti.<sup>160</sup> Výmluvným příkladem je právě Francouzská revoluce, která pod hesly „svobody“, „rovnosti“ a „bratrství“ nastolila ve společnosti vládu moderní buržoazie.

Moderní buržoazní společnost se podle Marxe dělí na dvě protikladné třídy. Tvoří ji vládnoucí buržoazie na jedné, proletariát na druhé straně. Tak jako buržoazie zlomila nadvládu feudálů, má v budoucnu proletariát zlomit panství buržoazie. Proletářská revoluce se však od té buržoazní má zásadně odlišovat. Na rozdíl od revoluce buržoazní se ta proletářská musí obejít bez utopických představ a vizí. „Tam“, píše Marx, „vyniká fráze nad obsah, zde obsah vyniká nad frází.“<sup>161</sup> Obsah proletářské revoluce pro svou *neslýchanost* převyšuje i ty nejbujnější utopické představy.<sup>162</sup> Musí však být jako takový teprve odhalen. Prostředkem k tomu je *kritika*.<sup>163</sup> Kritika zbavuje závislosti na tradicích minulosti, prostředkuje odpovídající porozumění přítomnosti a poskytuje tak realistický výhled do budoucnosti. Na základě kritického vztahu k minulosti, přítomnosti i budoucnosti se ustavuje vědomí o situaci a zájmech proletariátu a vychází najevo obsah a cíl proletářské revoluce: ustavení beztřídní společnosti. O beztřídní neboli komunistické společnosti uvažovali před Marxem již Fourier, Owen, Saint-Simon a další tzv. utopičtí socialisté. Na rozdíl od nich však Marx komunismus nechápe jako vysněný ideál budoucnosti, nýbrž jako *nutný* výsledek účinného politického boje za zájmy proletariátu v podmínkách buržoazní společnosti.<sup>164</sup> To vyplývá

---

160 MEW 8, s. 115–116; MEW 4, s. 472–473; MEW 3, s. 46–48.

161 MEW 8, s. 117.

162 Webb, D. „Here Content Transcends Phrase: The *Eighteenth Brumaire* as the Key to Understanding Marx's Critique of Utopian Socialism“, in: M. Cowling and J. Marin, ed., *The Eighteenth Brumaire Today*, s. 246–248.

163 Renault, E. *Marx et l'idée de critique*, Presses Universitaires de France, Paris 1995, s. 48–55.

164 MEW 4, s. 489–492.

z jeho pojetí dějin. Proto se také východiskem proletářské revoluce podle Marxe musí stát věda o dějinách, která v historickém vývoji odkrývá jeho vnitřní logiku a nutnost. Z této vědy, nikoli z dřívější tradice třeba odvodit ideologii a rétoriku proletářské revoluce a jejich prostřednictvím pak probouzet třídní vědomí proletariátu poukazem k jeho stávající situaci, zájmům a historické úloze. Na místo snění o budoucnosti tak nastupuje střízlivé porozumění pro výzvy a úkoly přítomnosti.

Nejnaléhavějším z těchto úkolů zůstává burcování revolučního ducha proletariátu.<sup>165</sup> Protagonistu očekávaného dějinného dramatu je totiž třeba k jeho roli náležitě připravit. Jinak hrozí fiasko. Takovým fiaskem skončil první pokus o proletářskou revoluci v roce 1848 ve Francii. Světová premiéra tohoto představení se nezdařila, protože k jejímu uvedení nebyly příhodné podmínky. Soubor neměl dostatek čas hru nastudovat, režijní vedení bylo rozpačité, kulisy na scéně nevyhovující. V podstatě tedy šlo o dramaturgický přešlap. Do znovuvedení celé inscenace bylo podle Marxe třeba všechny dřívější nedostatky odstranit. Začít se mělo lepší organizací hereckého souboru. V podmínkách buržoazní společnosti totiž proletariát tvořil spíše nekoordinovanou masu než ustálenou sociální třídu. Třída je aktérem třídního boje a třídní boj je bojem politickým.<sup>166</sup> Politického boje se v moderním státě účastní politické strany. Proletariát se z masy mění v třídu, když se začne politicky organizovat a postaví vlastní politickou stranu.<sup>167</sup> Proces politické organizace proletariátu, který se poprvé analyzuje v *Bídě filosofie* na příkladu dobového dělnického hnutí v Anglii, podle Marxe začíná zakládáním dělnických spolků a koalic v boji za zkrácení pracovní doby, zvýšení mzdy a další společné zájmy. Jednotlivé místní spolky a sdružení se pak postupně spojují pod hlavičkou národní odborové organizace a zakládají politickou stranu.<sup>168</sup> Od místní a národní úrovně se konečně přechází na úroveň nadnárodní. Buržoazie si totiž, jak se uvádí v *Komunistickém manifestu*,

---

165 Euchner, W. *Karl Marx*, C. H. Beck, München 1973, s. 114–116.

166 MEW 4, s. 181, 471.

167 Tamt., s. 471.

168 Tamt., s. 176–182, 470–474.

podrobila „celý svět“.<sup>169</sup> Stejně jako panství buržoazie musí tedy být také odpor proletariátu organizován na celosvětové, globální úrovni.

Odpor proti panství buržoazie a ekonomickému, sociálnímu a politickému řádu, který vytvořila, je podle Marxe věcí určitého *hnutí*. Toto hnutí, „nikoli nějaký *stav*, kterého má být dosaženo, nějaký *ideál*, podle kterého je třeba se řídit“,<sup>170</sup> Marx označuje výrazem *komunismus*. Politickou podobu proto celé hnutí získává prostřednictvím *komunistické strany*. Komunistická strana se měla podle Marxe stát politickým a ideologickým *orgánem* komunistického hnutí.<sup>171</sup> Přestože je tak učiněna jeho integrální součástí, v jednom ohledu se strana od hnutí podstatně odlišuje. Zatímco strana je nucena zachovávat existující *status quo*, organizované akce hnutí jej naopak soustavně narušují.<sup>172</sup> Zásady politiky komunistické strany jsou zásadami politiky *demokratické*. Strana nesmí překročit dovolené ústavní a zákonné meze, aby mohla prosazovat ekonomické, sociální a politické reformy nezbytné k dalšímu rozvoji proletariátu v podmínkách kapitalistické společnosti. Běží především o prosazení klíčových politických svobod, jakými jsou svoboda shromažďování, svoboda slova, svoboda tisku a podobně. Všechny tyto svobody jsou prostředkem „politického vzdělání“<sup>173</sup> proletariátu, k mobilizaci jeho třídního vědomí. Členům hnutí je totiž třeba nejdříve vysvětlit historický smysl jejich bojů. Takové vysvětlení je ale s to nabídnout pouze ten, kdo „se propracoval k teoretickému pochopení celého historického vývoje“.<sup>174</sup> Veškerá teorie je podle Marxe lichá, pokud není založena v odpovídající praxi. Revoluční teorie komunistické strany musí být odvozena z revoluční praxe dělnického hnutí.<sup>175</sup> Představuje její kritickou reflexi. Kritickou reflexi kladl Marx proti dogmatismu. V rámci dělnického hnutí, které sám pomáhal budovat, apeloval na umírněnost proti fanatismu. Duch proletářské

169 Tamt., s. 466.

170 MEW 3, s. 35.

171 MEW 4, s. 357.

172 Rubel, M. „Remarques sur le concept de parti prolétarien chez Marx“ in: *Revue française de sociologie*, II, n° 3, 1961, s. 176.

173 Lefebvre, H. *La pensée de Karl Marx*, s. 152. Srov. Lê Thành, K. *Marx, Engels et l'éducation*, PUF, Paris 1991, s. 80–88.

174 MEW 4, s. 472.

175 MEW 3, s. 5–6. Srov. MacIntyre, A. „Die *Thesen über Feuerbach*. Ein Weg, der nicht beschritten wurde“ in: *Deutsche ideologie* hrsg. H. Bluhm, s. 27–29.

revoluce měl být duchem kritickým: duchem střízlivé analýzy aktuální situace, trpělivé přípravy bojiště a soustředění sil k rozhodující bitvě. Úkol komunistické strany, intelektuálního a ideologického centra dělnického hnutí, byl tedy v Marxově pojetí dvojitý. Bylo jím na jedné straně probouzení revolučních nálad, na druhé straně ale jejich mírnění.<sup>176</sup> Očekávaná revoluce si totiž žádala jak smělosti srdce, tak jasnosti rozumu. Srdce bez rozumu svádí k ukvapenosti, rozum bez srdce zase k váhavosti. Zápal a smělost srdce měl revoluci propůjčit proletariát, jasnost rozumu pak kritická filosofie. „Zbraň kritiky,“ jak zní proslulá Marxova věta z *Úvodu ke kritice Hegelovy filosofie práva*, „nemůže ale nahradit kritiku zbraní, materiální síla musí být svržena materiální silou, avšak i teorie se stává materiální silou, jakmile uchvátí masy.“<sup>177</sup> Filosofie nachází v proletariátu svoji *materiální zbraň*, zatímco proletariát ve filosofii získává zbraň *duchovní*.<sup>178</sup> Právě v boji za zájmy proletariátu nachází podle Marxe filosofie své vlastní uskutečnění. Stává se politickou ideologií komunistické strany.

---

176 Avineri, S. „Marx and the Intellectuals“ in: *Journal of History of Ideas*, Vol. 28, No. 2, 1967, s. 271–275.

177 MEW 1, s. 385.

178 Tamt., s. 391.

## 4 Marx a tradice filosofické žurnalistiky

Leitmotivem celého Marxova myšlenkového, literárního a životního díla bylo téma „uskutečnění filosofie“ (*die Verwirklichung der Philosophie*).<sup>179</sup> Téma, které Marx poprvé rozvedl ve své disertační práci o starověkém atomismu, jej provázelo až do sklonku života, kdy pracoval na rukopise dalších svazků *Kapitálu*. Po celou tu dobu Marx sleduje tentýž motiv: filosofie se nemůže uskutečnit, pokud se *netransformuje* ve skutek, pokud se neprolne s *praxí*. Praktické formy uskutečnění filosofie mohou však být různé. Prominentní formou takového uskutečnění je *politická* činnost. Může jím ale být také činnost *žurnalistická*. Jednomu i druhému se Marx vedle svých teoretických studií věnoval po celý život. Jestliže politická činnost v jeho pojetí vyžadovala aktivní účast na organizaci proletariátu, žurnalistická činnost sloužila k jeho ideologickému vzdělávání. V žurnalistické činnosti Marx shledával účinný prostředek propagace idejí historického materialismu a politické ideologie komunistické strany. Programové spojení filosofie, politiky a žurnalistiky, které tím vzniká, mělo v německém prostředí určitou tradici. Marx nebyl zdaleka první, kdo je provedl, a měl v tomto ohledu celou řadu předchůdců. Nejvýraznějšími z nich byli patrně Hegel a Kant. Kanta lze považovat za zakladatele tradice filosofické kritiky. Ta se přitom od počátku rozvíjela po dvou paralelních liniích. První z nich je vyznačena otázkou po mezích legitimního užívání rozumu a podmínkách možnosti pravdivého poznání. Druhá linie je vyznačena otázkou povahy přítomné doby. Hledáním pravdy byla filosofie odedávna. Nově se ale měla stát také *tribunálem*, který posuzuje sporné otázky doby a přispívá k jejich řešení. U Hegela již dokonce filosofie není nic jiného než „doba uchopená v myšlenkách“.<sup>180</sup> Ani Kant, ani Hegel ale svoji dobu nechtěli jen reflektovat, ale také měnit. Vstupovali proto do probíhajících dobových diskusí a sporů. V jejich době se však již takové spory odehrávaly na stránkách *novin*. Kant, Hegel a po

179 Wildermuth, A. *Marx und die Verwirklichung der Philosophie*, Teil 1-2, Martinus Nijhoff, Haag 1970, s. 1–26.

180 Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 26.

nich Marx se tedy sami stali aktivními žurnalisty. Každý z nich tak ale řešil svoji vlastní filosofickou *agendu*.

## 4.1 Kant: filosofie a kritické myšlení

Immanuel Kant je dnes znám především jako zakladatel kritické filosofie. Samotný Kantův pojem *kritiky* představuje ovšem interpretační problém. Jisté ale je, že nese určitý právní význam.<sup>181</sup> Kritika se v Kantově pojetí podobá praxi smírčího soudu. Má za cíl urovnat spor, rozsoudit nějakou spornou otázku. Kant, jak známo, vytyčil celkem čtyři takové otázky. Jsou to otázky „Co mohu vědět?“, „Co mám konat?“, „V co smím doufat?“ a „Co je člověk?“. Jedná se o otázky poznání, morálky, náboženství a antropologie. Tyto otázky Kant zevrubně pojednal v *Kritice čistého rozumu*, *Kritice praktického rozumu* a *Kritice soudnosti*. V jeho době nicméně existovala celá řada dalších ožehavých otázek. Kant ji proto také popisuje jako „věk kritiky, které musí být podrobena vše“.<sup>182</sup> V roce 1784 inicioval list *Berlinische Monatsschrift*, jeden z pokrokových listů té doby, veřejnou diskusi nad otázkou „Co je osvícenství?“. Do této diskuse se spolu s dalšími zapojil také Kant. Učinil tak prostřednictvím slavného článku „Zodpovězení otázky: Co je osvícenství?“. Tento drobný text budí dodnes zaslouženou pozornost. Ukazuje totiž, do jaké míry je Kantův projekt kritické filosofie provázán s jeho pojetím osvícenství.

„Osvícenství“ (*die Aufklärung*) představuje podle Kanta v lidském životě zásadní *obrat*. Tento obrat Kant popisuje jako vykročení ze stavu intelektuální nesvéprávnosti, která spočívá v neschopnosti člověka užívat svůj vlastní rozum. Tato neschopnost, tvrdí Kant, je zapříčiněna nedostatkem rozhodnosti čili leností a nedostatkem odvahy neboli zbabělostí.<sup>183</sup> V první řadě běží tedy o problém *morální*. Osvícenství proto představuje především morální, a proto individuální

181 Röttgers, K. *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, s. 31–39; Wipf, J.-M. *Conflict de la raison*, Kimé, Paris 2016, s. 21–69.

182 Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg 1956, s. 7. (A XII)

183 Kant, I. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: Kant, I. *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, Berlin 1923, s. 35.

úsilí, které Kant jinak také určuje jako duchovní práci na sobě samém.<sup>184</sup> Toto úsilí se uskutečňuje tak, že se člověk *pokouší* myslet bez cizího vedení a sám. Právě systematickými a opakovanými pokusy si podle Kanta nakonec lze schopnost samostatného, tj. *kritického* úsudku skutečně osvojit.<sup>185</sup>

Práce na sobě samém přerůstá dále v práci pro druhé. Samostatně myslící lidé se podle Kanta najdou vždy. Jakmile se ale sami naučí kriticky uvažovat, „budou kolem sebe šířit ducha rozumného posouzení vlastní hodnoty a povolání každého člověka k samostatnému myšlení“.<sup>186</sup> Pojmu „duch“ (*der Geist*) Kant obvykle užívá k označení bytosti nadané rozumem. Na citovaném místě je tomu však jinak. Jakkoli Kant pojem ducha vřazuje do kontextu racionální psychologie, na citovaném místě jej zjevně užívá v jeho původním, teologickém smyslu. V kontextu křesťanské věrouky má tento pojem svoji těsnou souvislost s misijní činností. Duch je silou inspirované a přesvědčivé řeči, která obrací k novému životu.<sup>187</sup> Šíření ducha osvícenství se v Kantově pojetí uskutečňuje prostřednictvím veřejné *polemiky*. Obrací se totiž k lidem, kteří dosud vězí ve stavu intelektuální nesvéprávnosti a neobejdou se proto bez cizího vedení. Poručníky druhých se přitom stávají lidé, kteří ostatním nabízejí návody k řešení nejrůznějších problémů. Typicky jde podle Kanta o otázky „rozumu“, „svědomí“ či „životosprávy“, které lidé obvykle řeší za pomoci „knihy“, „duchovního“ a „lékaře“.<sup>188</sup> Aby si zajistili odpovídající autoritu, odrazují poručníci své svěřence od jakékoli vlastní iniciativy prostřednictvím odstrašujících příkladů.<sup>189</sup> V důsledku toho nabývá většina lidí přesvědčení, že jakýkoli projev samostatnosti je „velmi nebezpečný“.<sup>190</sup> Toto přesvědčení jim pak brání podniknout v tomto směru jakýkoli další pokus. Proti *rétorice zastrašování* Kant ale staví *rétoriku povzbuzování*. Prohlašuje proto: „Nebezpečí není tak velké.“<sup>191</sup> Takovým

184 Tamt., s. 36. K tomu viz Foucault, M. „Que-ce que les Lumières?“ in: *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015, s. 1383, popř. Foucault, M. *Qu'est-ce que la critique?*, Vrin, Paris 2015, s. 37.

185 Kant, I. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, s. 36.

186 Tamt.

187 Viz heslo „Geist“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, hrsg. J. Ritter, Schwabe, Basel 1974, s. 164–166.

188 Kant, I. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, s. 35–36.

189 Tamt., s. 36.

190 Tamt.

191 Tamt.

prohlášením se však nutně dostává do *sporu* s míněním většiny, která je přesvědčena o opaku, a také s jejich poručníky, kteří toto předsvědčení cíleně rozšiřují. Osvícenství, jak je chápe Kant, je tedy také veřejným sporem s poručníky o mínění většiny.

Tento spor Kant inscenuje jako spor *filosofický*. Předmětem sporu činí totiž filosofický problém. Dokonce základní problém filosofie, který lze podle něho formulovat otázkou „Co je člověk?“. To zjevně souvisí s účelem celé polemiky. Kant, zdá se, věřil, že vedle jiných otázek má právě otázka *přirozenosti* člověka rozhodující životní význam. V rámci propagace osvícenství se jí proto mělo dostat jisté přednosti, aby se tak působilo na kýženou změnu ve smýšlení současníků. Ve filosofii se ke změně smýšlení a přesvědčení tradičně užívalo techniky *vyvracení*. Vyvracení, to je argumentace, kritická diskuse, která předpokládá určité vzdělání. Ve vztahu k nevzdělané „většině“<sup>192</sup> Kant navrhuje jiný způsob komunikace. Tím je *hlásání*. Toto hlásání se provádí pod heslem *Sapere aude!*, které má podobu imperativu a které lze společně s Kantem interpretovat jako apel vyzývající k pokusům o samostatné užívání vlastního rozumu. Dochází tak k pozoruhodnému paradoxu: životní obrat, který má spočívat v získání kritického vztahu k autoritám, se iniciuje z pozice autority. Poslušnost zavedeným autoritám se má vypovědět na příkaz autority nové, autority rozumu.

S jakým úspěchem se vyhlásování autority rozumu setkává, Kant ukazuje na příkladu osvícených poručníků. I mezi poručníky se totiž najdou tací, kteří si osvojili schopnost samostatného úsudku, nebo se o to alespoň pokouší.<sup>193</sup> Pokud k němu ale začnou vybízet své svěřence, ti se k tomu staví většinou odmítavě a své poručníky od toho naopak odrazují. Proto je „tak škodlivé šířit předsudky, jelikož ty se nakonec vymstí i těm, kdo, nebo jejichž předchůdci, byli jejich původci“.<sup>194</sup> Odtud pak Kant dovozuje, že „veřejnost může k osvícení dospět jen pomalu“.<sup>195</sup> To proto, že propagace osvícenství zde naráží na *odpor*. Jak odpor

---

192 Kant, I. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, s. 35, 36.

193 Tamt., s. 36.

194 Tamt.

195 Tamt.

většiny, tak jejich poručníků. „Opravdovou reformu myšlení“,<sup>196</sup> která je cílem osvícenství, lze tak provést jen pomalu a postupně. Pozvolnou *reformu* myšlení přitom Kant odstiňuje od náhlé *revoluce*. Prostřednictvím revoluce lze podle něho odstranit despotismus a politický útlak. Revoluce však zpravidla podle Kanta jen nahrazují staré předsudky novými.<sup>197</sup> Opravdové změny smýšlení, přechodu z mechanického uplatňování převzatých pouček k samostatnému kritickému uvažování, nelze tudíž dosáhnout na způsob revoluce, ale pouze na způsob postupné reformy.

K takové reformě je třeba, aby ti, kteří dovedou samostatně a kriticky myslet, měli zajištěnou neomezenou svobodu slova. Svobodu slova Kant určuje jako svobodu „*veřejného užití* vlastního rozumu v kterékoli věci“. <sup>198</sup> Veřejné užívání rozumu nesmí mít žádné tematické omezení. To odpovídá citované poznámce z *Kritiky čistého rozumu*, podle níž má být kritice podřízeno vše. Ukazuje se tak, že lidské myšlení a užívání rozumu je vždy vztaženo ke zcela určitým problémům. Také osvícenství se tedy uskutečňuje vždy ve vztahu k určitému problému či omezenému okruhu problémů. Zvláště v oblasti vědeckého poznání, zvláště v oboru náboženství, morálky, zákonodárství a všech dalších odvětvích zrovna tak. Pokud se někdo naučil samostatně uvažovat, řekněme, o otázkách náboženských, neznamená to, že totéž dovede v případě otázek morálních, pokud se o to dříve sám nepokoušel. Jestliže je někdo ve vztahu k problémům náboženství v pozici „samostatného myslitele“<sup>199</sup> (*der Selbstdenkende*), ve vztahu k problémům morálky může být zcela závislý na předsudcích a mínění autorit. Zatímco o náboženství by přemýšlel kriticky, o morálce pouze mechanicky. V otázkách náboženství by byl s to poskytnout druhým poučení, v otázkách morálky by naopak poučení sám potřeboval. Prostředkovat poučení, osvícení, je podle Kanta nejvlastnější funkcí veřejnosti. Šířit je proto lze jen prostřednictvím veřejného užívání rozumu: „Pouze ono může

---

196 Kant, I. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, s. 36.

197 Tamt.

198 Tamt., s. 37.

199 Tamt., s. 36.

vnést osvícenství mezi lidi.<sup>200</sup> Pokud tedy „samostatní myslitelé“ šíří ducha osvícenství *kolem sebe*, přinášejí je *mezi lidi*. Tím je vymezena jejich působnost. Lidé, mezi kterými stoupenci osvícenství působí, když kolem sebe šíří jeho ducha, tvoří společně „veřejnost“ (*die Öffentlichkeit*). Běží přitom o veřejnost *čtenářskou*. Veřejné je totiž takové užívání rozumu, „které někdo provádí jako učenec před celou veřejností *světa čtenářů*“.<sup>201</sup>

Literární kultura, psaní a čtení textů jsou v Kantově pojetí základními prostředky šíření osvícenství. V oblasti čtení a čtenářských zvyklostí došlo právě během 17. a 18. století v německých zemích k zásadním změnám. Stalo se tak v důsledku technického pokroku v tisku a distribuci textů. Protože byly nyní texty obecně dostupnější, zvyk pravidelného čtení enormně narostl. Obliba četby vzrostla natolik, že bylo v souvislosti s osvícenstvím možno mluvit o „době lačné čtení“ (*lesensüchtiges Zeitalter*).<sup>202</sup> Spisovatelé tak již nebyli závislí na bohatých patronech a mecenáších, ale obraceli se přímo ke čtenářské veřejnosti. Tu tehdy ovšem tvořila především střední třída. Tato třída, vesměs vzdělaní měšťané, vyvinula dokonce formy organizovaného čtení v různých kroužcích, klubech, čtenářských společnostech a salonech, kde se četly především novinové zprávy a diskutovaly aktuální společenské a politické záležitosti.<sup>203</sup> Jednou z takových společností byla i berlínská *Mittwochgesellschaft*, spolek přátel a příznivců osvícenství, která stála za měsíčníkem *Berlinische Monatsschrift*, do kterého Kant pravidelně přispíval a kde publikoval své články ke společenským a politickým otázkám.<sup>204</sup> Činil tak z docela pragmatických důvodů. Proto, aby vtiskl svým názorům přístupnější formu a přístupnější formou literárního podání pro ně zajistil podporu a širší přijetí, než jakého se vinou komplikovaného jazyka dostalo *Kritice čistého rozumu*.<sup>205</sup>

200 Kant, I. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, s. 37.

201 Tamt.

202 Viz Curran, J. V. „Oral Readings, Print Culture, and the German Enlightenment“ in: *The Modern Language Review*, Vol. 100, No. 3, 2005, s. 689.

203 Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 116–121.

204 Schmidt, J. „The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and Mittwochgesellschaft“ in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 50, No. 2, 1989, s. 270–275.

205 Oesterreich, P. L. *Das Gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, s. 26–31, 44–47; Oesterreich,

Pokud se podle Kanta veřejné užívání rozumu uskutečňuje prostřednictvím psaní a čtení textů, je namístě položit otázku po povaze a funkci textu. Jde přitom o otázku ryze kantovskou. Otázku „Co je kniha?“ Kant totiž sám položil ve spise *Metafyzika mravů*. A to v souvislosti s problémem duševního díla a duševního vlastnictví. Zapojil se tím do diskuse, která se toho času vedla kolem problému paděláních knih, tj. vydávání knih bez vědomí, souhlasu a pověření autora. Kniha je podle Kanta především intelektuálním dílem.<sup>206</sup> Jde o zapsané myšlenky. Ty se týkají nějakého vybraného tématu. Příkladem takového tématu, který Kant uvádí v článku o osvícenství, může být vedení války, výběr daní, náboženství či zákonodárství. Kritické myšlenky uložené v nějaké knize či spisu mají podobu výtek, výhrad, upozornění či návrhů na nápravu shledaných chyb a nedostatků. Přitom ale „zavedený pořádek přetrvává do doby, než názor na povahu dané věci nedojde tak daleko a neosvědčí se natolik“,<sup>207</sup> že se pro něj najde dostatečná veřejná podpora. Je proto zřejmé, o co v případě veřejného užívání rozumu běží: o získání podpory pro ten či onen názor. Takovou podporu si přitom získává názor, který se osvědčil ve „zkoušce“,<sup>208</sup> jež záleží v „posouzení“<sup>209</sup> ze strany veřejnosti. Názor, který v takové zkoušce obstál, se posléze stává základem veřejné *shody*, i když ta, jak Kant podotýká, nemůže být nikdy úplná, nýbrž nanejvýš většinová. Veřejnost se tak stává místem kritické diskuse.

*Veřejné* užívání rozumu Kant odlišuje od jeho *soukromého* užití. Jestliže veřejně člověk svůj rozum užívá jako učenec, pak soukromé užití rozumu provádí jako zaměstnanec či úředník státní správy. Soukromě užívá svůj rozum ten, komu byl svěřen výkon činnosti, která je ve veřejném zájmu. V případě takových činností je podle Kanta třeba zajistit určitý *mechanismus*, „jehož prostřednictvím jsou někteří členové společnosti nuceni si počínat pasivně, aby byli skrze uměle navozenou jednomyslnost vládou dirigováni k realizaci veřejných zájmů, nebo

---

P. L. „Die Bedeutung der Rhetorik bei der Entstehung des deutschen Idealismus im Übergang von Kant zu Fichte“ in: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 14, No. 4, 1996, s. 441–460.

206 Viz Chartier, R. „Qu'est-ce qu'un livre ? Métaphores anciennes, concepts des Lumières et réalités numériques“ in: *Le français aujourd'hui*, n° 178, 2012/2013, s. 11–19.

207 Kant, I. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, s. 39.

208 Tamt., s. 40.

209 Tamt., s. 37.

odvrácení od jejich maření“.<sup>210</sup> Výkon činností, které jsou ve veřejném, obecném, státním zájmu, podléhají řízení a regulaci. Řízení a vláda se ve státě uskutečňuje prostřednictvím najatých zaměstnanců a úředníků, kteří plní uložené úkoly. Protože se státní aparát podobá stroji, podobají se jeho zaměstnanci zase dílům stroje.<sup>211</sup> Státní zaměstnanci a úředníci jsou prostředníky mezi vládou a „lidem“ (*das Volk*) a jejich prostřednictvím se vláda uskutečňuje jako moc nad lidmi. Příkladem státních zaměstnanců a úředníků jsou Kantovi armádní důstojník, berní úředník a duchovní. Ti všichni přispívají každý svým dílem k realizaci politické moci užíváním svého rozumu „ve službě“<sup>212</sup> státu. Státní a politická moc, jak ji představuje Kant, se tím racionalizuje. Stává se racionalizovanou *mašinerií*. Od každé části státní mašinerie se požaduje jediné: poslušnost. Jakékoli námitky a výhrady jsou zde nepřipustné. Těm je vyhrazena veřejná diskuse. Zatímco veřejné užívání rozumu musí podle Kanta zůstat za každých okolností neomezené, jeho soukromé užití lze omezit, někdy i dost výrazně, „aniž by to nějak zvlášť bránilo pokroku osvícenství“.<sup>213</sup>

Kontextem Kantova rozlišení veřejného a soukromého užívání rozumu jsou podle všeho dobové diskuse o svobodě tisku.<sup>214</sup> Odpor proti jakémukoli omezování veřejného užívání rozumu je v podstatě odporem proti *cenзуře*. Kantův článek o osvícenství, kde se uvedené rozlišení zavádí, by tudíž bylo třeba vzhledem k dobovým společenským a politickým podmínkám považovat za otevřený projev odporu proti dosud vládnoucímu pruskému absolutismu. Pokud se navíc v Kantově pojetí osvícenství odráží také jeho pojetí kritiky a kritické filosofie, pak to znamená jediné: tato filosofie má vyhraněný politický profil. Není a nemůže být v žádném případě nestranná. Šíření filosofie, propagace osvícenských idejí, je záležitostí určité strany, určitého hnutí.<sup>215</sup> Kant sám se připojil na stranu soudobého sociálního a politického hnutí, které si dalo titul

---

210 Kant, I. „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ , s. 37.

211 Tamt.

212 Tamt.

213 Tamt.

214 Laursen, J. Ch. „The Subversive Kant: The Vocabulary of ‚Public‘ and ‚Publicity‘“ in: *Political Theory*, Vol. 14, No. 4., 1986, s. 599.

215 Clarke, M. „Kant's Rhetoric of Enlightenment“ in: *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 1, 1997, s. 59, 72.

*Aufklärung* a sdružovalo okruh ideově spřízněných intelektuálů, literátů, myslitelů a publicistů. – Pokud tedy Kant jednou prohlásil: „Podezření, že pěstuje *propagandu*, u třídy filosofů odpadá, neboť není ze své podstaty schopna se sdružovat a vytvářet kluby,<sup>216</sup> pak tuto jeho větu není radno brát příliš vážně. Jedná se nejspíše o ironický žert či sarkasmus.<sup>217</sup>

## 4.2 Hegel: filosofie a literární kritika

V Hegelově pojetí není filosofie pouhou láskou k moudrosti, ale „skutečným věděním“.<sup>218</sup> Skutečné je přitom podle něho takové vědění, které přechází ve skutečnost. Filosofie se takovým věděním stává tehdy, když účinně ovlivňuje skutečnost své doby. K tomu, aby mohla ovlivňovat dobovou skutečnost, potřebuje však odpovídající podporu současníků. Ve snaze zajistit své filosofii patriční vliv, usiloval Hegel o podporu vzdělaných kruhů německé společnosti. Vzdělání, jak je Hegel chápal, vzdělání ve vědách a umění, zůstávalo však tehdy výsadou a chloubou městských elit. Právě ony proto tvořily publikum, na které se Hegel obracel. K tomu využíval zavedených komunikačních prostředků. Podporu vzdělané německé veřejnosti se snažil získat zejména prostřednictvím textů. Účelem těchto textů bylo prostředkovat a zpřístupnit čtenářům pochopení toho, co s sebou nese a co *nového* přináší doba, ve které žijí.<sup>219</sup> Nejvhodnější formou literárního zpracování uvedené látky byl Hegelovi bezpochyby *filosofický spis*, tou nejpřístupnější ale zase *novinový článek*. Přes nesporné formální a žánrové rozdíly mají totiž filosofický spis i novinový článek shodný předmět: aktuální dění. Filosofie se tak přibližuje žurnalistice a žurnalistika naopak filosofii.<sup>220</sup>

---

216 Kant, I. „Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf“ in: *Gesammelte Schriften*, Bd. VIII, s. 369.

217 K tomu viz Gerhardt, V. „Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant“ in: *Zum ewigen Frieden* hrsg. O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin 2004, s. 171–172. K výskytu a důležitosti vtipu, ironie a sarkasmu v Kantových textech viz Goetschel, W. *Kant als Schriftsteller*, Passagen Verlag, Wien 1990, s. 75–103.

218 Hegel, G. W. F. „Vorrede“, s. 14.

219 Tamt., 18.

220 Ke vztahu filosofie a žurnalistiky u Hegela viz Beyer, W. R. *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1974, s. 88

Z toho důvodu lze pak dokonce jedno s druhým propojit. Na základě tohoto propojení vzniká specifický žánr filosofické žurnalistiky, které se Hegel věnoval po celý život. Zpočátku zcela programově, později už jen příležitostně. Nicméně vždy s cílem oslovit co nejširší publikum. Žurnalistické Hegelovy texty dokumentují jeho celoživotní úsilí propůjčit filosofii širokou působnost přesahující hranice akademického světa. Zvláštní význam mají v tomto ohledu *Maximy Žurnálu německé literatury*.<sup>221</sup> V tomto krátkém textu z roku 1807 se nastiňuje koncepce kritického literárního časopisu, který měl toho času Hegel v plánu začít vydávat. K realizaci plánu nakonec nedošlo. Dochovaný koncept zůstává nicméně pozoruhodný. Ukazuje totiž, jak úzce žurnalistika v Hegelově pojetí souvisí s filosofií a nakolik ji pomáhá uskutečnit.

Coby skutečné vědění musí filosofie mít nejen patřičnou hloubku, ale také dostatečnou šíři své působnosti.<sup>222</sup> Rozšiřování a šíření filosofie, které chápal jako osvětovou a vzdělávací činnost, si Hegel vytkl za jeden z hlavních úkolů. Proto se úběžníkem jeho myšlení mohl stát právě pojem „vzdělání“ (*die Bildung*). Svě filosofii chtěl Hegel vtisknout podobu systému, ucelené nauky, také z toho důvodu, aby ji tak bylo možno efektivně šířit a vyučovat. Pro tyto potřeby Hegel připravil a publikoval své velké naučné spisy, jakými jsou *Fenomenologie ducha*, *Věda o logice*, *Encyklopedie filosofických věd* či *Základy filosofie práva*. Prostřednictvím těchto spisů se Hegel obracel především na akademickou obec. Protože si ale uložil svou filosofii učinit obecným majetkem, hledal způsob, jak ji zpřístupnit také široké veřejnosti. Vůbec první svědectví o tomto hledání podává fragment *Nejstarší program systému německého idealismu*, který vyhláší nutnost propojení filosofie s básnictvím.<sup>223</sup> Nakonec se však Hegel rozhoduje pro

---

či Rühl, M. *Journalistik und Journalisten im Wandel: Eine kommunikations-wissenschaftliche Perspektive*, VS Verlag, Heidelberg 2011, s. 103.

221 Liesegang, T. *Öffentlichkeit und öffentliche Meinung: Theorien von Kant bis Marx (1780 – 1850)*, Königshausen & Neuman Verlag, Würzburg 2004, s. 185; Smith, J. H. *The Spirit and Its Letter: Traces of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung*, Cornell University Press, Ithaca / London 1988, s. 143.

222 Hegel, G. W. F. „Vorrede“, s. 17.

223 Hegel, G. W. F. „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ in: *Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus«* hrsg. von Ch. Jamme und H. Schneider, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, s. 11–14. Ke kontextu rozsáhlé diskuse nad fragmentem viz Gawoll, H. J. „Das Verschwinden des Originals: Apropos neuerer

spojení filosofie se žurnalistikou a literární kritikou. Dosvědčují to jeho jenské studie a recenze v *Kritickém žurnálu*, dále zmiňovaný koncept *Žurnálu německé literatury*, celá řada Hegelových článků z období jeho redaktorské činnosti v *Bamberger Zeitung* a konečně jeho text *Zpráva o zřízení kritického literárního časopisu*. Kritické recenze filosofické, vědecké či krásné dobové literatury se Hegelovi podle všeho zdály být tou nejučinnější cestou šíření všeobecné osvěty. Nebyla to sice podle něj cesta nejvhodnější, zato ale zdaleka nejschůdnější.<sup>224</sup>

Jak si Hegel spojení filosofie a literární kritiky představoval, dobře ukazují právě *Maximy Žurnálu německé literatury*. Koncept literárního měsíčníku, která je zde představena, je uzpůsobena účelu celého podniku, jímž je šíření a podpora vzdělání. Vzdělání, kterému se tak mělo dostat podpory, je přitom pojato jako všeobecné vzdělání ve vědách a umění, které Hegel odlišuje od vzdělání v ekonomických či technických oborech.<sup>225</sup> Vrcholnými institucemi tohoto typu vzdělání byly tehdy v německém prostředí zejména klasické gymnázium, univerzita a již existující akademie věd a umění. K nim měl Hegel v úmyslu připojit ještě institut kritické žurnalistiky, který by na jedné straně přispíval k popularizaci, na druhé straně pak k dalšímu rozvoji vědeckého a estetického vzdělání v německých zemích. Tohoto dvojjediného cíle mělo být dosaženo prostřednictvím časopisecké kritiky soudobé vědecké a krásné literatury. Tímto způsobem bylo totiž podle Hegela možné zpřístupnit vědecké a estetické vzdělání vůbec každému, kdo o to měl zájem. Všeobecný zájem o vědy a umění předpokládá Hegel u lidí vzdělaných a odlišuje od zájmů omezených, které přičítá jednak lidem nevzdělaným, kteří se podle něho zajímají spíše o své soukromé záležitosti, ale také vzdělaným odborníkům, kteří se zase zajímají pouze o vybrané detaily vlastních disciplín.<sup>226</sup> Ani jedni, ani druzí tak nemohli pro

---

Forschungen zum sogenannten 'ältesten Systemprogramm' des deutschen Idealismus“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 46, H. 3, 1992, s. 413–428. K rétorickým aspektům fragmentu viz Grassi, E. „Remarks on German Idealism, Humanism, and Philosophical Funktion of Rhetoric“ in: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 19., No. 2, 1986, s. 125–133.

224 Hegel, G. W. F. „Vorrede“, s. 65.

225 Hegel, G. W. F. „Maximen des Journals der deutschen Literatur“ in: Hegel, G. W. F. *Jeaner Schriften: 1801 – 1807*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 568.

226 Tamt.

omezenost svých zájmů tvořit cílové publikum plánované literární revue. Okruh jejich předpokládaných čtenářů a odběratelů tvořili tedy lidé sice vzdělaní, avšak bez úzké odborné specializace: příslušníci vzdělaného německého měšťanstva se zájmem o všeobecný kulturní přehled. Právě na toto publikum Hegel cílil a svoji koncepci kritické žurnalistiky proto vypracoval tak, aby vyhovovala specifickým zájmům a preferencím vzdělaných německých měšťanů.

Z toho hlediska byl rozvržen také koncept *Žurnálu německé literatury*. A to jak po stránce obsahové, tak formální. Oboje Hegel vymezuje ve vztahu a s ohledem k zájmům cílového publika. Postupuje přitom vylučovací metodou. Vylučuje vše, co zájmům příslušného publika odporuje a není s nimi v souladu. Vyloučeno tak bylo přinášet články, které by neobsahovaly kritiku nějakého spisu. Takové články by si podle Hegela získaly jen nepatrný a omezený zájem.<sup>227</sup> Vyloučeno bylo referovat o titulech, které nepatřily do oboru vědecké či krásné literatury. Zájem o ekonomickou, technickou či jinou literaturu Hegel u vzdělaného publika nepředpokládá.<sup>228</sup> Co se týče vědecké literatury, přednost před úzce zaměřenými studii měla dostat díla, která by mohla zajímat ne pouze odbornou, ale také širší vzdělanou veřejnost.<sup>229</sup> Konkrétní příklady takových prací bere Hegel z oblasti teologie, práva a medicíny. V oblasti teologie se jedná na příklad o komentář k Novému zákonu, v oblasti právní vědy pak o rozbory aktuálních právních problémů a norem, v oblasti lékařské vědy konečně o systematická pojednání celého oboru či práce pojednávající o zdravotních otázkách, nemocech a podobně.<sup>230</sup> V případě těchto i dalších vědeckých oborů a také v případě krásné literatury mělo vodítkem výběru být výlučně to, zda příslušné práce odpovídají všeobecnému zájmu vzdělané německé veřejnosti a zda přinášejí něco nového, objevného.<sup>231</sup> Podle těchto kritérií Hegel určuje, která díla soudobé literární produkce zasluhují obecnou pozornost a která je naopak možno pominout. Uvedené rozlišení a výběr titulů hodných pozornosti je tak základním

---

227 Hegel, G. W. F. „Maximen des Journals der deutschen Literatur“, s. 568.

228 Tamt.

229 Tamt.

230 Tamt., s. 569.

231 Tamt.

a prvořadým úkolem literární kritiky.

Dalším ze stěžejních úkolů literární kritiky je prostředkovat *obsah* vybraných spisů veřejnosti. Aby tento úkol plnila, musí mít ovšem odpovídající *formu*. Odpovídající formu literární kritiky Hegel odstiňuje vůči recenzi. Recenze bývají podle Hegela často povrchní. Většinou se tak ani nedostávají k tomu, co je podstatné.<sup>232</sup> K tomu by bylo na místo zběžných charakteristik třeba důkladného zkoumání obsahu příslušného díla. Proto Hegel požaduje, aby se literární kritika spíše než recenzi podobala vědeckému pojednání.<sup>233</sup> Podobná vědě má literární kritika ke zkoumání textů svoji metodu. Na základě této metody se obsah textu zkoumá se soustavným zřetelem k jeho liteře, k jeho literárnímu zpracování a podání.<sup>234</sup> Právě vlastní autorovo podání je totiž tím, co zpřístupňuje obsah literárního díla a poskytuje proto také vhodné vodítko k jeho kritickému zkoumání. To se pak uskutečňuje jako určitý rozhovor, dialog s autorem. K tomuto dialogu nelze ovšem přistoupit bez zaujetí vhodného stanoviska. Tím je „stanovisko reprezentanta publika“.<sup>235</sup> Toto stanovisko je podle Hegela jedinou zárukou toho, že v kritickém rozhovoru s autorem a při zkoumání jeho díla dojde na to skutečně podstatné. Podstatné je totiž to, co je obecné, co je předmětem obecného zájmu, zájmu obecného publika, vzdělané veřejnosti. Jestliže se tedy literární kritika zaměřuje na zkoumání „podstatného obsahu“<sup>236</sup> vybraných vědeckých či uměleckých textů, je tomu tak proto, že se dává vést a řídí se zájmem svého publika. Tento zájem Hegel vydává za obecný a povyšuje nad zájmy omezené, soukromé, osobní. Ve službě obecnému zájmu se kritika musí povznést nade vše osobní. Především nad osobní touhu se blýsknout.<sup>237</sup> Úkolem literárního kritika není publikum oslnit, ale seznámit s obsahem textu. Nesluší mu tedy okázalost, nýbrž věcnost.

Kritika vedle zkoumání a analýzy obsahu textu zahrnuje také jeho hodnocení. To je buď příznivé, či nepříznivé, kladné nebo záporné. Takové

---

232 Hegel, G. W. F. „Maximen des Journals der deutschen Literatur“, s. 569.

233 Tamt., s. 569, 572.

234 Tamt., s. 569.

235 Tamt., s. 570.

236 Tamt.

237 Tamt., 569 – 570, 572 – 573.

hodnocení obsahují také recenze. Na rozdíl od recenze však kritika přináší hodnocení věcně podložené a zdůvodněné. Prostá chvála či naopak hana neodpovídá nárokům a zájmům vzdělaného publika: neprostředkuje přístup k věcnému obsahu posuzovaného spisu. Kritika, jak ji Hegel koncipuje, upomíná tedy na praxi kritické diskuse.<sup>238</sup> Vzdělaná veřejnost podle něho upřednostňuje právě tento typ komunikace, při které nestačí pouze něco tvrdit, ale kde je nezbytné daná tvrzení navíc řádně zdůvodnit a obhájit. To se děje za pomoci argumentů. Aby se však užitým argumentům dodalo na průkaznosti a přesvědčivosti, třeba je doprovodit názornými ilustracemi. Vedle „rozumu“ (*der Verstand*) se tak v kritické diskusi uplatňuje též rétorický „důvtip“ (*der Witz*).<sup>239</sup> Obecně přitom podle Hegela platí, že kritikovi má být milejší vyzdvihovat přednosti díla, které posuzuje, než vypočítávat jeho nedostatky.<sup>240</sup> To však neznamená, že se nedostatky mají blahosklonně přehlížet. Vůči tomu, co je „průměrné“ či vyloženě „špatné“, si naopak kritika musí počínat nesmlouvavě.<sup>241</sup> Špatná či průměrná díla totiž ohrožují zdárný vývoj i veřejnou reputaci věd a umění.

Každá věda, teoretická či empirická, vytváří podle Hegela své vlastní pojmosloví. Zavedená terminologie se následně v rámci té které vědy dále traduje a užívá, i když zpravidla nekriticky a nereflektovaně. Tento způsob mluvy zůstává pak přístupný jen zasvěceným. Proto také vzbuzuje odpor či alespoň nezájem veřejnosti. Má-li tedy kritika plnit svůj účel a zpřístupnit obsah věd a vědeckých spisů také širší veřejnosti, musí jejich nesrozumitelný jazyk přeložit zpět do obecné řeči. Nejdříve je proto zapotřebí vědecký žargon „postavit na hlavu“<sup>242</sup> a zbavit aureoly nějakého záhadného vědění. K tomu podle Hegela není třeba více

---

238 Röttgers, K. *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, s. 152.

239 Hegel, *Maximen des Journals der deutschen Literatur*, s. 572. „Důvtip“ (*ingenium*) platí v tradici klasické rétoriky za schopnost nacházet a tvořit vhodná přirovnání a působivé metafory. K významu a dějinám tohoto pojmu viz *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 9, hrsg. von G. Ueding, Niemeyer, Tübingen 2009, s. 382–417. K funkci metafory v Hegelově filosofii viz např. Bayer, Th. I. „Hegelian Rhetoric“ in: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 42, No. 3, 2009, s. 215–217.

240 Hegel, G. W. F. „Maximen des Journals der deutschen Literatur“, s. 572.

241 Tamt.

242 Tamt. s. 571.

než „zdravý rozum“,<sup>243</sup> který si nedá imponovat předstíranou vážností vědecké řeči. Jestliže se tedy obecné publikum od vědy a vědeckých spisů s odporem odvrací, prokazuje a osvědčuje tím pouze svůj zdravý rozum, který dovoluje demaskovat tradiční vědecký jazyk jako „bezduchý a prázdný“.<sup>244</sup> K obnovení ducha věd a návratu k jejich vlastnímu obsahu však již zdravý rozum nestačí. Zde musí zasáhnout filosofie, která pomáhá přechodu od abstraktních idejí ke konkrétnímu obsahu, k *věcem samým*.<sup>245</sup> Vědy mají věčný obsah tehdy, pokud se v nich uplatňuje filosofie.

Filosofie může ale vědy také naopak zavádět. Za příklad takového zavádění uvádí Hegel některé soudobé představitele schellingovské filosofie. Proti tomuto proudu, který hrozí filosofii i vědu zavést na scestí, se kritika musí postavit, musí mu odporovat. V takovém případě slouží *polemickým* cílům. Dává-li se kritika do polemiky se schellingovskou filosofii, pak jen přichází na pomoc *instinktu* vzdělaného publika, které od prvotního nadšení přešlo ke lhostejnosti vůči ní. Poskytnutá pomoc spočívá v obhajobě a legitimizaci tohoto instinktu za pomoci příslušných důvodů a argumentů. Instinkt vzdělané veřejnosti podle Hegela poskytuje spolehlivé vodítko: dává totiž vždy přednost správnému před špatným. Proto se jím kritika v polemice se schellingovskou či jakoukoli jinou filosofii dává vést, aby nakonec provedla „odříznutí toho nepravého“<sup>246</sup> a umožnila tak obecnému publiku „získat to pravé“.<sup>247</sup> Tak se literární žurnalistická kritika stává v Hegelových rukou prostředkem rétorického boje o přízeň a náklonnost veřejnosti a s tím spojený společenský vliv.<sup>248</sup> Napomáhá veřejnému šíření všeobecné osvěty a tím vlastnímu uskutečnění filosofie.

---

243 Hegel, G. W. F. „Maximen des Journals der deutschen Literatur“, s. 571.

244 Tamt.

245 Tamt.

246 Tamt., s. 572.

247 Tamt.

248 Smith, J. H. „Rhetorical Polemics and the Dialectics of *Kritik* in Hegel's Jena Essays“ in: *Philosophy and Rhetoric*, Vol 18, No. 1, 1985, s. 35.

### 4.3 Marx: filosofie a kritika společnosti

Německá filosofie měla od 18. století dvojí podobu: akademickou a populární. Akademická filosofie se rozvíjela prostřednictvím univerzitních disputací, populární filosofie prostřednictvím veřejné diskuse. Akademická filosofie se vyznačovala důrazem na důkladnost, populární filosofie spíše důrazem na srozumitelnost. Prvním, kdo se v německém prostředí pokusil jedno s druhým spojit, byl Kant.<sup>249</sup> Kant byl přesvědčen, že akademická filosofie, i když to nemusí být na první pohled zřejmé, tematizuje a řeší problémy, které se týkají každého člověka, a zasluhují proto všeobecnou pozornost. Sám se je tedy pokusil formulovat tak, aby se mohly stát předmětem všeobecné, tj. veřejné diskuse. Za tím účelem Kant vytvořil zcela novou formu literárního zpracování filosofických problémů: formu *filosofické kritiky*.<sup>250</sup> Filosofická kritika se Kantovi stala prostředkem rozvoje a popularizace akademické filosofie. V tomto smyslu užívali prostředků filosofické kritiky také Hegel a Marx. Hegelovo i Marxovo pojetí filosofické kritiky se však od toho Kantova podstatně odlišuje. Kant činí východiskem filosofické kritiky názorový *spor*. Spor, jak Kant zdůrazňoval, „není válka“.<sup>251</sup> Může však ve válku vyústit. Filosofie připomíná právě takové „bojiště“<sup>252</sup> (*der Kampfplatz*) znesvářených názorových táborů. Ve sporu běží o navození shody, zatímco ve válce o porážku protivníka. V případě sporu je podle Kanta úkolem kritiky zprostředkovat shodu, v případě války vzájemný smír. Hegel s Marxem filosofickou kritiku chápou zcela jinak. Ne jako nezávislou smírčí instanci, ale jako jednu ze stran názorového konfliktu.<sup>253</sup> Hegel využívá

---

249 Böhr, Ch. *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 2003, s. 176–200; *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant* hrsg. Ch. Binkelman, N. Schneiderit, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. v–xix; Van Der Zande, J. „In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolf and Kant“, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 3, 1995, s. 419–442.

250 Goetschel, W. *Kant als Schriftsteller*, s. 105–126.

251 Kant, I. *Der Streit der Fakultäten*, Meiner, Hamburg 2005, s. 37.

252 Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, s. 5 (A VIII).

253 Röttgers, K. *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, s. 140–149, 262–266.

prostředků filosofické kritiky k „vyvrácení“<sup>254</sup> (*die Wiederlegung*) a „vypuzení“<sup>255</sup> (*die Verwerfung*) názorových oponentů, Marx dokonce k jejich „likvidaci“<sup>256</sup> (*die Vernichtung*). Metaforiku smírčího soudu tak postupně překrývá a nahrazuje metaforika boje a války.

Podle Marxe je filosofická kritika „kritikou ve rvačce“.<sup>257</sup> Ve rvačce jde o to, zasáhnout a skolit svého protivníka. Protivníkem filosofické kritiky je v Marxově pojetí existující ekonomický, sociální a politický řád moderní společnosti. V boji proti zavedeným společenským pořádkům se Marxova kritická filosofie programově staví na stranu „chudé, společensky a politicky deklasované masy“,<sup>258</sup> kterou brání proti „mocným tohoto světa“.<sup>259</sup> Nemůže se proto omezovat na všeobecnou kritiku existujících poměrů. Musí být praktickým bojem „proti *tomuto* četníku, *tomuto* prokurátorovi, *tomuto* zemskému radovi“.<sup>260</sup> Teoretickou kritiku vládnoucích poměrů je tudíž třeba propojit s praktickou kritikou konkrétních představitelů ekonomické, sociální a politické moci. Prostředkem této cílené praktické kritiky byl Marxovi *tisk*. Právě prostřednictvím tisku chtěl Marx zasahovat do probíhajících sociálních a politických bojů, ovlivňovat jejich průběh a přispívat tím k „podrytí všech základů panujících politických poměrů“.<sup>261</sup> Žurnalistická činnost se mu díky tomu stává činností podvratnou, revoluční. Nabízí příležitost ke konkretizaci, šíření a praktickému uskutečnění revolučních idejí. Protože představuje jednu z forem revoluční praxe, skýtá rovněž vhodné východisko k budování revoluční teorie, jelikož „pravou teorií je třeba objasňovat a rozvíjet v konkrétní situaci a na stávajících poměrech“.<sup>262</sup> Příprava žurnalistických textů proto také Marxovi často poskytovala východisko další teoretické práce. Jak sám později uvedl, přímým popudem k bližšímu studiu

---

254 Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, Meiner, Hamburg 1994, s. 8.

255 Hegel, G. W. F. „Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere“ in: *Jeaner Schriften: 1801 – 1807*, s. 173.

256 MEW 1, s. 380.

257 Tamt., s. 381

258 Tamt., s. 115.

259 Tamt., s. 344

260 MEW 6, s. 234.

261 Tamt.

262 MEW 27, s. 409.

hospodářských otázek a politické ekonomie mu byly jeho rané články týkající se zákona o krádeži dříví, pytláctví a lesním a polním pychu, problému vlastnictví půdy či tíživé situace moselských vinařů.<sup>263</sup> Podobně tomu bylo v celé řadě dalších oblastí. Žurnalistická práce pro Marxe nebyla jen vítaným prostředkem politické agitace, ale také metodou sběru a přípravy faktického materiálu k dalšímu studiu „současné doby“.<sup>264</sup> Stala se tudíž nedílnou součástí Marxovy historické vědy a filosofie dějin. Některé jeho důležité historické práce, jako např. *18. brumaire Ludvíka Bonaparta* či *Třídní boje ve Francii*, vznikly právě na základě novinových článků a časopiseckých studií.

Vzájemný poměr filosofie a žurnalistiky Marx v nejucelenější podobě vyložil již v roce 1842 v článku „Úvodník v čís. 179 *Kölnische Zeitung*“. Tento článek je reakcí na text, který na stránkách *Kölnische Zeitung*, konzervativního katolického listu té doby, uveřejnil jeho tehdejší šéfredaktor Karl Hermes. Hermes ve svém článku protestoval proti tomu, aby se novin užívalo jako prostředku veřejné kritiky křesťanství a pruského státu, a požadoval zavedení přísnějších cenzurních opatření, která by takové kritice zamezila. Nebylo to možno chápat jinak než jako přímý útok na list *Rheinische Zeitung*, jenž byl tiskovým orgánem mladohegelovského hnutí a který pravidelně otiskoval kritické texty na adresu pruského „křesťanského státu“.<sup>265</sup> Aby tento veřejný útok odrazil, musel na něj Marx jako šéfredaktor listu reagovat. Reagoval prostřednictvím výše uvedeného článku, v němž nejprve s pobavením komentuje vybrané Hermesovy formulace, aby konečně přešel k věci samé, již byla v první řadě otázka: „Má filosofie probírat náboženské záležitosti také v novinových člancích?“<sup>266</sup> Tato otázka, jak Marx ukazuje, není pouze dílčí otázkou *filosofického tisku*, ale všeobecnou otázkou *svobody tisku*.<sup>267</sup> Otázce svobody tisku Marx sám v *Rheinische Zeitung* věnoval

---

263 MEW 13, s. 7–8.

264 MEW 7, s. 5. Srov. Gurevič, S. M. *Publicista Karel Marx* přel. Z. Tomáš, Novinář, Praha 1983, s. 50–58; McLellan, D. *Marx before Marxism*, The Macmillan Press, London / Basingstoke 1980, s. 72–101; Hutt, A. „Karl Marx as a Journalist“ in: *Marxism Today*, Vol. 10, No. 5, 1996, s. 144–154.

265 Breckman, W. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 272–276.

266 MEW 1, s. 97.

267 Tamt., s. 100.

celou řadu samostatných článků a studií, v nichž opakovaně zdůrazňoval, že tisk je zrcadlem národního života a nejvlastnějším médiem veřejné diskuse.<sup>268</sup> Pokud se tedy jednou, jako v Německu, staly záležitosti náboženství a politiky předmětem živého zájmu veřejnosti, nebylo již podle Marxe otázkou, *zda* se o nich má diskutovat, ale spíše to, *kde* a *jak* se mají diskutovat: „Zda v rodinném soukromí a v salonech, ve školách a kostele, ne však v tisku, zda o nich mají diskutovat odpůrci filosofie, ne však filosofové, zda se o nich má mluvit mlhavou řečí soukromého mínění, ne však jasnou řečí veřejného mínění.“<sup>269</sup> Má-li veřejnost plnit funkci, kterou ji Marx připisuje, totiž funkci kontrolní a kritickou, musí být každému občanu státu zaručeno právo svobodně sdělovat druhým své mínění a hledat pro ně podporu. Podobně jako ve vědě musí také ve státě vše projít kadlubem svobodné kritické diskuse. Nejen vědecká, ale také občanská veřejnost připomíná „arénu“,<sup>270</sup> kde se střetávají různá mínění a stanoviska v nároku na přijetí, na obecnou platnost, na pravdu. Cenzura, omezování veřejné diskuse a umlčování kritických hlasů proto není nic jiného než „ochranný prostředek proti pravdě“.<sup>271</sup> Pravda, tradiční kategorie evropské vědy a filosofie, se ovšem v Marxově pojetí stává *politickou* kategorií.<sup>272</sup> Veřejnost proto není místem *hledání*, nýbrž *prosazování* pravdy. Pravda, kterou na veřejnosti prosazuje filosofická kritika, je politickým vyjádřením oprávněnosti určitých společenských zájmů: zájmů nemajetných tříd moderní společnosti a jejich práva na důstojný, svobodný a šťastný život.

Každá opravdová filosofie se podle Marxe zabývá problémy své doby.<sup>273</sup> V moderní době se však tytéž problémy stávají tématem tisku. Mezi filosofii a žurnalistikou tím vzniká zjevná obsahová a věcná souvislost. Ta spočívá v tom, že filosofie stejně jako žurnalistika činí svým tématem aktuální problémy doby.

---

268 MEW 1, s. 39, 43, 55, 60–61 aj.

269 Tamt., s. 100.

270 Tamt., s. 34.

271 Tamt., s. 6.

272 Hardt, H. „Communication is Freedom: Karl Marx on Press Freedom and Censorship“ in: *Javnost – The Public*, Vol. 7, No. 4, 2014, s. 87–90; Schaefer, A. „Politik und Wahrheit. Gedanken des jungen Marx“ in: *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, Bd. 24, H. 4, 1970, s. 554–564.

273 MEW 1, s. 97.

Rozdíl je ale v tom, jakým způsobem se o nich pojednává. Filosofie tíhne k tomu, pojednat své téma v úplnosti, systematicky. Žurnalistika nikoli. Tisk je totiž jako život: nikdy v něm není nic hotové, úplné, ustálené, definitivní.<sup>274</sup> Jestliže se filosofie snaží postihnout celek skutečnosti, žurnalistika z celku postihuje vždy jen část. Filosofie, a zvláště ta německá, buduje proto uzavřené myšlenkové systémy, zatímco žurnalistika nanejvýš dílčí články takového systému. Podobně jako filosofie je však také žurnalistika doménou *myšlenkové práce*. Ve filosofii běží o myšlení systematické, v žurnalistice o „denní politické myšlení“.<sup>275</sup> Systematická filosofická práce nalézá své útočiště v ústraní. Vyžaduje totiž klid a soustředění. Žurnalistická práce se naopak odehrává v ruchu veřejného života. Odtud také formální a žánrové rozdíly *filosofického spisu a novinového článku*. Zatímco novinovému článku sluší úspornost, filosofickému spisu obširnost.<sup>276</sup> Jestliže úspornost novinového článku napomáhá obecné srozumitelnosti, obširnost systematického filosofického spisu je jí spíše na překážku: „Ve svém systematickém provedení,“ píše Marx, „je filosofie veřejnosti nesrozumitelná (*unpopulär*).“<sup>277</sup> Nesrozumitelnost filosofických spisů brání tomu, aby se ideje, které formulují, účinně šířily také mimo hranice učeného akademického světa. Právě toto šíření ale podle Marxe představuje vlastní *uskutečnění* filosofie. Aby filosofie došla svého uskutečnění a stala se „živou duší kultury“<sup>278</sup>, musí se otevřít laické veřejnosti a vstoupit do styku s vnějším světem. Jedna z forem komunikace s veřejností, která se v moderní době filosofii nabízí, je žurnalistika, noviny, tisk. Marx proto požaduje, aby filosofie „vyměnila asketické mnišské roucho za lehký oděv novin“.<sup>279</sup> Dokud je filosofie pouze odbornou akademickou disciplínou, má omezené pole působnosti. Svoji působnost filosofie podle Marxe podstatně rozšíří, pokud se uskutečňuje žurnalistickými prostředky. Pokud se pěstuje ve formě kritické žurnalistiky.<sup>280</sup>

---

274 MEW 1, s. 153.

275 Tamt.

276 Tamt., s. 97.

277 Tamt.

278 Tamt., s. 98.

279 Tamt.

280 Gurjewitsch, S. M. *Karl Marx und Friedrich Engels über die bürgerliche Presse*, Karl-Marx Universität, Leibzig 1980, s. 128–133.

Původním působištěm filosofie není ovšem veřejnost, nýbrž škola. Zprvu jde o záležitost soukromou, nikoli veřejnou. Do veřejného života filosofie vstupuje teprve tehdy, když k tomu nadejde vhodný čas. Takový čas přichází v dobách historických *krizí*, kdy se vše hluboce proměňuje: kdy se hroubí *starý svět* a utváří *svět nový*.<sup>281</sup> Filosofie, která je „kvintesencí své doby“,<sup>282</sup> v takové situaci rozeznává, že úkolem přítomnosti je skoncovat s minulostí ve jménu budoucnosti. Dříve či později musí proto narazit na *odpor* konzervativní část společnosti. A je to právě tento odpor, který filosofii vytahuje z ústraní na veřejnost: „Filosofii do světa uvádí křik odpůrců, kteří varováním před požárem idejí již prozrazují postupující vnitřní nákazu.“<sup>283</sup> I když se systematická filosofická práce původně odehrává ve skrytu a mimo veřejnou pozornost, přece se ve společnosti postupně *šíří* jako nějaký požár či nákaza. Nejprve se ale šíří pouze v úzkém okruhu lidí, kteří mají s filosofií určitý kontakt a kteří nepatří k laické, ale spíše odborné veřejnosti. Právě odtud vychází první odpor vůči filosofii a varování před rozkladným vlivem jejích idejí. Marx tuto část akademické veřejnosti identifikuje zcela výslovně: jsou to obhájci křesťanství a představitelé *protestantské teologie*.<sup>284</sup> Z toho důvodu se odpor a nenávisť vůči mladohegelovské škole a filosofii obrátily nejdříve proti Feuerbachovi, Straußovi či Bauerovi, kteří se věnovali systematické kritice křesťanského náboženství.

V Prusku, kde bylo křesťanství stále ještě oficiálním státním náboženstvím, se náboženská kritika navíc stávala též výmluvným politickým gestem. Proto byla zahájena odvetná veřejná kampaň: „Už celých šest let,“ píše Marx, „bubnují německé noviny na poplach proti filosofickému směru, který se zabývá otázkami náboženství.“<sup>285</sup> Nelze však veřejnost před hrozícím nebezpečím varovat, aniž by se tím na něj zároveň neupozorňovalo. Zájem veřejnosti o filosofii proto také podle Marxova líčení naopak sílil, až se „nakonec publiku

---

281 Renault, E. *Marx et la philosophie*, PUF, Paris 2014, s. 25–29.

282 Tamt., s. 97.

283 MEW 1, s. 98.

284 Tamt., s. 100. Srov. Boer, R. „The Leading Article in No. 179 of the *Kölnische Zeitung*. The Young Marx and Theology“ in: *Religion & Theology*, Vol. 17, No. 1/2, 2010, 83–103.

285 MEW 1, s. 98.

zachtělo spatřit Leviathana na vlastní oči“.<sup>286</sup> Právě zvýšený zájem německé veřejnosti byl tím rozhodujícím popudem k tomu, aby filosofie a filosofické ideje „prolomily svoji obvyklou hierografickou slupku systému a staly se světoobčany“.<sup>287</sup> *Rheinische Zeitung* mohly ještě počítat se zájmem vzdělané německé veřejnosti, *Neue Rheinische Zeitung*, které Marx se svými spolupracovníky založil po jejich zákazu, již ale cílily na zcela jiné publikum: na lidové masy, proletariát, kterému, jak Marx věřil, měla patřit budoucnost nového světa.<sup>288</sup> Žurnalistická činnost se mu od té doby stala nástrojem propagace idejí historického materialismu a ideologie třídního boje, nástrojem uskutečnění filosofie prostřednictvím ideologické a politické *propagandy*.<sup>289</sup>

---

286 MEW 1, s. 99.

287 Tamt., s. 98.

288 MEW 4, s. 471; MEW 1, s. 338–343.

289 MEW 34, s. 505. Srov. Gurevič, S. M. *Marx a Engels jako zakladatelé teorie komunistické žurnalistiky* přel. V. Baudyšová a H. Zikmundová, Svoboda 1977, s. 98–146; Bittel, K. *Karel Marx jako novinář* přel. S. Maleček, Orbis 1954, s. 6–8, 45–46; *Karl Marx und Friedrich Engels als Journalisten* hrsg. H. Bruhn und G. Bialowons, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1970, s. 35–51.

## 5 Závěr

Byl Karl Marx filosof? To záleží na tom, jak odpovíme na otázku položenou v úvodu. Dějiny filosofie nabízejí řadu příkladů, jak na tuto otázku odpovědět. Od samého počátku svých dějin se filosofie profilovala jako specifická *věda*. Tak jako jiné vědní obory měla mít také filosofie své vymezené pole působnosti, svůj vlastní předmět, své metody. I když její vztah k ostatním vědám byl vždy problematický, přece se filosofie postupně etablovala jako samostatná vědní disciplína. Relativně záhy se dokonce stala součástí předepsaného studijního *curricula*. Součástí všeobecného vzdělání. Aby bylo možno filosofii vyučovat, bylo ji třeba určitým způsobem systematizovat. Vzniklo tak členění jednotlivých tematických okruhů, kterými se filosofie tradičně zabývá, a společně s tím i řada dílčích filosofických disciplín: ontologie, která se zabývá nejjobecnějšími otázkami bytí a nebytí, epistemologie, které se zabývá otázkami pravdy a poznání, etika, která se zabývá záležitostmi lidského života. Marx nepěstoval žádnou z podobných disciplín.

Filosofie tvořila vedle právní vědy a historie hlavní předmět Marxova univerzitního studia. Studia Marx zakončil disertační prací o Démokritově a Epikúrově atomismu. Již tehdy ale prostřednictvím interpretace textů vybraných autorů exponuje svoji vlastní problematiku: téma *uskutečnění filosofie*. Nebýt toho, že Marxovy slibné vyhlídky na akademickou dráhu ztroskotaly, býval by sám dále filosofii uskutečňoval jako univerzitní učitel. Konal by přednášky a psal naučné filosofické spisy. O problémech ontologie, epistemologie, etiky a dalších filosofických otázkách. Proti své vůli a původním záměrům byl však nucen akademické prostředí opustit. A spolu s tím i tradiční témata akademické filosofie. Když zkrachovaly jeho plány na akademickou kariéru, využil Marx nabídky svých přátel a pustil se na dráhu politického žurnalisty. Nalezl tak pro sebe a své dosavadní zájmy nové působiště. Novou příležitost k uskutečnění filosofie. Problémy, které dříve sledoval na poli filosofie, přenáší nyní do oblasti politiky. Jako politický zpravodaj a komentátor se blíže seznamuje s aktuálními

politickými a společenskými problémy doby. Dobové problémy činí však obratem otázkou filosofie. Následuje tím určitého příkladu. Navazuje na určitou tradici. Tato tradice sahá od Kanta k Hegelovi. Jde o tradici *filosofické kritiky*. Filosofickou kritiku je možno vedle klasických oborů filosofie, jakými jsou ontologie, epistemologie a etika, považovat za specifickou filosofickou disciplínu. Jestliže ontologie je organizována kolem otázky bytí, epistemologie kolem otázky pravdy a etika kolem otázky dobrého života, filosofická kritika je soustředěna kolem aktuálních otázek doby.

Marx nebyl klasickým filosofem. Stal se nicméně klasikem filosofické kritiky. – Vyznačil kritická místa své doby. Místa, kde se podle něho odehrávaly rozhodující dobové sociální a politické konflikty a kde se tudíž rozhodovalo o dalším vývoji doby budoucí.

## 6 Seznam literatury

### 6.1 Primární literatura

Hegel, G. W. F. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*, Meiner, Hamburg 1962.

Hegel, G. W. F. *Jeaner Schriften: 1801 – 1807*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.

Hegel, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

Hegel, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, Meiner, Hamburg 1994.

Kant, I. *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, Berlin 1923.

Kant, I. *Der Streit der Fakultäten*, Meiner, Hamburg 2005.

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg 1956.

Marx, M., Engels, F. *Werke*, Bd. 1, Dietz Verlag, Berlin 1981.

Marx, M., Engels, F. *Werke*, Bd. 4, Dietz Verlag, Berlin 1977.

Marx, M., Engels, F. *Werke*, Bd. 6, Dietz Verlag, Berlin 1961.

Marx, M., Engels, F. *Werke*, Bd. 7, Dietz Verlag, Berlin 1960.

Marx, M., Engels, F. *Werke*, Bd. 8, Dietz Verlag, Berlin 1960.

Marx, M., Engels, F. *Werke*, Bd. 13, Dietz Verlag, Berlin 1961.  
Marx, M., Engels, F. *Werke*, Bd. 16, Dietz Verlag, Berlin 1962.  
Marx, M., Engels, F. *Werke*, Bd. 21, Dietz Verlag, Berlin 1962.  
Marx, M., Engels, F. *Werke*, Bd. 27, Dietz Verlag, Berlin 1963.  
Marx, M., Engels, F. *Werke*, Bd. 28, Dietz Verlag, Berlin 1963.  
Marx, M., Engels, F. *Werke*, Bd. 34, Dietz Verlag, Berlin 1966.

## 6.2 Sekundární literatura

Avineri, S. „Marx and the Intellectuals“ in: *Journal of History of Ideas*, Vol. 28, No. 2, 1967.

Avineri, S. „The Hegelian Origins of the Marx’s Political Thought“ in: *The Review of Metaphysics*, Vol. 2, No. 1, 1967.

Avineri, S. *The Social and Political Thought of Karl Marx*, University Press, Cambridge 1968.

Balibar, E. *La philosophie de Marx*, La découverte, Paris 2014.

Barth, H. *Wahrheit und Ideologie*, Manesse Verlag, Zürich 1945.

Bayer, Th. I. „Hegelian Rhetoric“ in: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 42, No. 3, 2009.

Beyer, W. R. *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1974.

Bittel, K. *Karel Marx jako novinář* přel. S. Maleček, Orbis 1954.

Bodadammer, Th. *Hegels Deutung der Sprache. Interpretationen zu Hegels Äußerungen über die Sprache*, Meiner, Hamburg 1969.

Boer, R. „The Leading Article in No. 179 of the Kölnische Zeitung. The Young Marx and Theology“ in: *Religion & Theology*, Vol. 17, No. 1/2, 2010.

Böhr, Ch. *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen*

*Spätaufklärung im Zeitalter Kants*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 2003.

Bottigelli, É. „Introduction“ in: Marx, K., Engels, F. *Manifest du parti communiste* trad. É. Bottigelli, Flammarion, Paris 1998.

Breckman, W. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Brudney, D. *Marx's Attempt to Leave philosophy*, Harvard University Press, Cambridge / Massachusetts / London 1988.

Calvez, J.-Y. *La pensée de Karl Marx*, Seuil, Paris 1970.

Carver, T. „Imagery/Writing, Imagination/Politics: Reading Marx through the *Eighteenth Brumaire*“ in. M. Cowling and. J. Marin, ed., *The Eighteenth Brumaire Today*, Pluto Press, London 2002.

Clarke, M. „Kant's Rhetoric of Enlightenment“ in: *The Review of Politics*, Vol. 59, No. 1, 1997.

Curran, J. V. „Oral Readings, Print Culture, and the German Enlightenment“ in: *The Modern Language Review*, Vol. 100, No. 3, 2005.

Daluz-Alcária-Virmont, Ch. *Une logique de la vie : la pensée hégélienne de l'organisme*, H. Champion, Paris 2010.

*Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant* hrsg. Ch. Binkelmann, N. Schneiderei, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015.

Erckenbrecht, U. *Marx' Materialistische Sprachtheorie*, Skriptor Verlag, Kronberg 1973.

Eßbach, W. *Die Jungenhegelianer. Soziologie einer Intellektuellen Gruppe*, Wilhelm Fink, München 1988.

Euchner, W. *Karl Marx*, C. H. Beck, München 1973.

Fischbach, F. *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, Paris 2009.

Fishbach, F. *Philosophies de Marx*, Vrin, Paris 2015.

Foucault, M. „Qu'est que les Lumières?“ in: *Œuvres II*, Gallimard, Paris 2015.

Foucault, M. *Qu'est-ce que la critique ?*, Vrin, Paris 2015.

- Fulda, H. F. „Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise“ in : *Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels*, hrsg. R.- P. Horstmann, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.
- Gabaude, J.-M. *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Privat, Toulouse 1970.
- Garo, I. *Marx, une critique de la philosophie*, Seuil, Paris 2000.
- Gawoll, H. J. „Das Verschwinden des Originals: Apropos neuerer Forschungen zum sogenannten 'ältesten Systemprogramm' des deutschen Idealismus“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 46, H. 3, 1992.
- Gerhardt, V. „Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant“ in: *Zum ewigen Frieden* hrsg. O. Höffe, Akademie Verlag, Berlin 2004.
- Goetschel, W. *Kant als Schriftsteller*, Passagen Verlag, Wien 1990.
- Grassi, E. „Remarks on German Idealism, Humanism, and Philosophical Funktion of Rhetoric“ in: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 19., No. 2, 1986.
- Gurevič, S. M. *Publicista Karel Marx* přel. Z. Tomáš, Novinář, Praha 1983.
- Gurevič, S. M. *Marx a Engels jako zakladatelé teorie komunistické žurnalistiky* přel. V. Baudyšová a H. Zikmundová, Svoboda 1977.
- Gurjewitsch, S. M. *Karl Marx und Friedrich Engels über die bürgerliche Presse*, Karl-Marx Universität, Leipzig 1980, s. 128–133.
- Haber, S., Renault, E. „Une analyse marxiste des corps?“ in *Actuel Marx*, I, n° 41, 2007.
- Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990.
- Hardt, H. „Communication is Freedom: Karl Marx on Press Freedom and Censorship“ in: *Javnost – The Public*, Vol. 7, No. 4, 2014.
- Heller, A. *The Theorie of Need in Marx*, Allison & Busby, London 1978.
- Henry, M. *Marx*, Gallimard, Paris 2009.
- Hindrichs, G. „Arbeitsteilung und Subjektivität“ in: *Die deutsche Ideologie* hrsg. H. Bluhm, Akademie Verlag, Berlin 2010.

- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, hrsg. J. Ritter, Schwabe, Basel 1974.
- Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 9, hrsg. von G. Ueding, Niemeyer, Tübingen 2009.
- Hutt, A. „Karl Marx as a Journalist“ in: *Marxism Today*, Vol. 10, No. 5, 1996.
- Hyppollite, J. „La conception Hégélienne de l'État et sa Critique par Marx“ in: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n° 2, 1947.
- Chartier, R. „Qu'est-ce qu'un livre ? Métaphores anciennes, concepts des Lumières et réalités numériques“ in: *Le français aujourd'hui*, n° 178, 2012/2013.
- Iorio, M. *Einführung in die Theorien von Karl Marx*, De Gruyter, Berlin / Boston 2012.
- Jessop, B. „The Political Scene and the Politics of Representation: Periodizing Class Struggle and the State in The Eighteenth Brumaire“ in: *The Eighteenth Brumaire Today*, Pluto Press, London 2002.
- Kaplan, F. *Le matérialisme historique et les mécanismes de l'histoire*, Kimé, Paris 2014.
- Karl Marx und Friedrich Engels als Journalisten* hrsg. H. Bruhn und G. Bialowons, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1970.
- Laursen, J. Ch. „The Subversive Kant: The Vocabulary of "Public" and "Publicity"“ in: *Political Theory*, Vol. 14, No. 4., 1986.
- Lê Thành, K. *Marx, Engels et l'education*, PUF, Paris 1991.
- Lefebvre, H. *La pensée de Karl Marx*, Bordas, Paris 1947.
- Lefebvre, H. *Le materialisme dialectique*, PUF, Paris 1990.
- Lejeune, G. *Sens et usage du langage chez Hegel*, Hermann, Paris 2014.
- Liesegang, T. *Öffentlichkeit und öffentliche Meinung: Theorien von Kant bis Marx (1780 – 1850)*, Königshausen & Neuman Verlag, Würzburg 2004.
- Löwy, M. *La théorie de la révolution chez jeune Marx*, F. Maspero, Paris 1970.
- Mader, J. *Zwischen Hegel und Marx: zur Verwirklichung der Philosophie*,

- Oldenbourg, Wien / München 1975.
- MacIntyre, A. „Die *Thesen über Feuerbach*. Ein Weg, der nicht beschriftet wurde“ in: *Deutsche ideologie* hrsg. H. Bluhm, Akademie Verlag, Berlin 2010.
- Markovits, F. *Marx dans le jardin d'Épicure*, Éditions de Minuit, Paris 1974.
- Martin, J. „Performing Politics: Class, Ideology and Discourse in Marx's *Eighteenth Brumaire*“ in. M. Cowling and. J. Marin, ed., *The Eighteenth Brumaire Today*, Pluto Press, London 2002.
- McLellan, D. *Marx before Marxism*, The Macmillan Press, London / Basingstoke 1980.
- Mehlman, J. *Revolution and Repetition: Marx/Hugo/Balzac*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1977.
- Miller, R. W. „Social and political theory: Class, state, revolution“ in: *The Cambridge Companion to Marx* ed. T. Carver, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus«* hrsg. von Ch. Jamme und H. Schneider, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- Neuendorff, H. *Der Begriff des Ininteressens: eine Studie zur Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Oesterreich, P. L. *Das Gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997.
- Oesterreich, P. L. „Die Bedeutung der Rhetorik bei der Entstehung des deutschen Idealismus im Übergang von Kant zu Fichte“ in: *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, Vol. 14, No. 4, 1996.
- Papaioannou, K. *Marx et les marxistes*, Gallmard, Paris 2001.
- Pleines, J.-E. „Dialektik als Letztbegründung bei Hegel“ in: *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, Bd. 46, 1992.
- Petrey, S. „The Reality of Representation: Between Marx and Balzac“ in: *Critical Inquiry*, Vo. 14, No. 3, 1988.
- Popitz, H. *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Darmstadt, Frankfurt am Main 1967.

- Quante, M. „Geschichtsbegriff und Geschichtsphilosophie. Ein analytischer Kommentar“ in: *Die deutsche Ideologie* hrsg. H. Bluhm, Akademie Verlag, Berlin 2010.
- Reinalter, H. „Die Aufklärung bei Jungenhegelianer“ in: *Die Jungenhegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken* hrsg. H. Reinhalter, P. Lang, Frankfurt am Main 2010.
- Renault, E. *Marx et la philosophie*, PUF, Paris 2014.
- Renault, E. *Marx et l' idée de critique*, PUF, Paris 1995.
- Renault, E. *Philosophie chimique : Hegel et la science dynamiste de son temps*, Presses universitaires de Bordeaux, Pessac 2002.
- Riquelme, J. P. „The Eighteenth Brumaire of Karl Marx as Symbolic Action“ in: *History and Theory*, Vol. 19, No. 1, 1980.
- Röttgers, K. *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, De Gruyter, Berlin / New York 1975.
- Rubel, M. „Remarques sur le concept de parti prolétarien chez Marx“ in: *Revue française de sociologie*, II, n° 3, 1961.
- Rühl, M. *Journalistik und Journalismen im Wandel: Eine kommunikationswissenschaftliche Perspektive*, VS Verlag, Heidelberg 2011.
- Schaefer, A. „Politik und Wahrheit. Gedanken des jungen Marx“ in: *Zeitschrift für philosophischen Forschung*, Bd. 24, H. 4, 1970.
- Schmidt, A. *Le concept de nature chez Marx* trad. J. Bois, PUF, Paris 1994.
- Schmidt, J. „The Question of Enlightenment: Kant, Mendelssohn, and Mittwochgesellschaft“ in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 50, No. 2, 1989.
- Simon, J. *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1966.
- Smith, J. H. *The Spirit and Its Letter. Traces of Rhetoric in Hegel's Philosophy of Bildung*, Cornell University Press, Ithaca / London 1988.
- Smith, J. H. „Rhetorical Polemics and the Dialectics of *Kritik* in Hegel's Jena Essays“ in: *Philosophy and Rhetoric*, Vol 18, No. 1, 1985.
- Souyri, P. *Le marxisme après Marx*, Flammarion, Paris 1970.

- Tietz, U. „Die Gesellschaftsauffassung“ in: *Die deutsche Ideologie* hrsg. H. Bluhm, Akademie Verlag, Berlin 2010.
- Van Der Zande, J. „In the Image of Cicero: German Philosophy between Wolf and Kant“, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 3, 1995.
- Verene, D. P. *Hegels Recollection. A Study of Images in the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press, Albany 1985.
- Webb, D. „Here Content Transcends Phrase: The *Eighteenth Brumaire* as the Key to Understanding Marx's Critique of Utopian Socialism“, in. M. Cowling and. J. Marin, ed., *The Eighteenth Brumaire Today*, Pluto Press, 2002.
- White, H. *Metahistorie. Historická imaginace v Evropě devatenáctého století* přel. M. Kotásek, Host, Brno 2011.
- Wildermuth, A. *Marx und die Verwirklichung der Philosophie*, Teil 1-2, Martinus Nijhoff, Haag 1970.
- Wilkie, R. W. „Karl Marx on Rhetoric“ in: *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 9, No. 3, 1976.
- Wipf, J.-M. *Conflit de la raison*, Kimé, Paris 2016.