

požaduje odpovídající akci v Německu: *Massenstreik, Partei und Gewerkschaften* (1906). Uvězněna za účast na revolučních nepokojích ve Varšavě roku 1905 (do roku 1907). Pak je docentkou na vysoké stranické škole SPD v Berlíně (1907-1914). Zde vzniká její hlavní teoretické dílo: *Die Akkumulation des Kapitals* (1913). Ostrě kritizuje SPD po vypuknutí války. Pro protiválečnou agitaci během války je prakticky stále ve vězení. Tam píše pod pseudonymem Junius *Die Krise der Sozialdemokratie* (1916), spis, představující teoretický základ Svazu spartakovců, který založila s Karlem Liebknechtem. V listopadu 1918 je osvobozena z vězení a v prosinci spoluzakládá KPD. 15.1.1919 byla v Berlíně zavražděna vojáky dobrovolnických oddílů (Freikorps).

Přeložil M. Profant

## KRITICKÁ TEORIE FRANKFURTSKÉ ŠKOLY

Herfried Münkler

*Kritická teorie – Frankfurtská škola – Ústav pro sociální výzkum: institucionálně zakotvená identita nebo identita vědeckého paradigmatu*

Kritická teorie a Frankfurtská škola jsou obecně ztotožňovány se jmény Maxe Horkheimer a Theodora W. Adorna; zpravidla jsou sem zařazováni také Jürgen Habermas, často Friedrich Pollock, Herbert Marcuse a Walter Benjamin, někdy Erich Fromm a Leo Löwenthal, příležitostně Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Arkadij R. L. Gurland a Heinz Maus, jen vzácněji Karl August Wittfogel, Franz Borkenau a Henryk Grossmann. Důvodem těchto problémů s identitou či se zařazením je to, že Kritická teorie či Frankfurtská škola byly a jsou sebeoznačením vlastního vědeckého paradigmatu (Kritická teorie) nebo cizím označením (Frankfurtská škola), a nikoli institucemi s formálním členstvím – na rozdíl od Ústavu pro sociální výzkum, otevřeného ve Frankfurtu nad Mohanem v roce 1923, který vytvořil institucionální jádro toho, z čeho vznikla Kritická teorie či Frankfurtská škola. Kdo tedy ještě je, či již není počítán k Frankfurtské škole, závisí v rozhodující míře na tom, zda se vymezení školy opírá o instituci – Institut für Sozialforschung (IfS) či Institute of Social Research (od 1940-1951); *Zeitschrift für Sozialforschung* (ZfS, 1932-1939) či *Studies in Philosophy and Social Science* (SPSS, 1940-1941); *Schriften des Instituts für Sozialforschung* (5 sv. 1929-1936), *Publications of the International Institute of Social Research* (2 sv. 1939 a 1940), *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* (22 sv., 1955-1971) – nebo o vědecké paradigma (společné otázky, výzkumné programy, metody atd.), a jak široce či úzce je právě paradigma školy definováno.

Pojem Kritická teorie vychází z Horkheimerova článku *Tradiční a kritická teorie*, uveřejněném v roce 1937 v *ZfS* [s *Dodatkem* znovu otištěn v 2: sv. II, 137-200], ve kterém, v návaznosti na svou programovou přednášku u příležitosti převzetí vedení Ústavu pro sociální výzkum na počátku roku 1931 [otištěna v 1: sv. II, 20-35], Horkheimer vymezil program Kritické teorie jako vlastní vědecké paradigma [srv. 67: 333-358]: od kontemplativního myšlení tradiční teorie, která bere to, co je dané, za dále nedotazovatelné východisko myšlení, se Kritická teorie odlišuje „zasahujícím myšlením“; její výzkumný zájem se dále netýká parciálních oblastí společnosti, tak jak by je zkoumaly specializované jednotlivé vědy, ale celku společnosti, neboť její části spolu neoddělitelně

souvisejí a existují ve vzájemném vztahu. V důsledku toho dochází ke spojení ekonomicky založené analýzy společnosti, navazující na Marxe, s Freudovou psychoanalýzou [srv. 61: 113 nn.]. Kritická teorie však pro Horkheimera byla také – z obavy, že by bylo ohroženo přenesení Ústavu do USA – krycím názvem Marxovy teorie, které se cítil být Ústav od svého založení zavázán, při současné hluboké distanci vůči „revizionistickému“ marxismu Sociálně demokratické strany Německa stejně jako vůči „revolučnímu“ marxismu Komunistické strany Německa a při odmítnutí jakékoli politické závaznosti. Potud jsou zdroje Kritické teorie zasazeny zcela do rámce toho, co Perry Anderson označil za „západní marxismus“: pokus o reformulaci Marxovy teorie v distanci k politickým stranám a při opuštění bezprostřední praxe [79: 50 n., 68 n.]. Pojem „kritická teorie“ však signalizuje menší blízkost k marxismu než dříve často používané označení „materialistická teorie“ [srv. 60: 211], a vyjadřuje, nejpozději od vítězství nacionálního socialismu v Německu, rostoucí skepsi Horkheimera a většiny jeho spolupracovníků vůči proletariátu jako světodějnému subjektu revoluční změny – skepsi, kterou vyjádřil Horkheimer již před rokem 1933 v aforismu, nadepsaném *Bezmoc německé dělnické třídy* [3: 281]. Kritická teorie se čím dál více sama chápe jako poslední odpor vůči nastávající pohromě, přičemž ji nemůže zastavit či jí dokonce zabránit, nýbrž jen označit. Adorno pro to později razí pojem „lahvová pošta“, který má vyjádřit, že je zde uzavřeno vědění, o němž není jasné, zda si je někdo, a pokud ano, pak kdo, později uvědomí.

Označení Frankfurtské školy, jež bylo Horkheimerem ihned akceptováno, zdomácnělo po návratu Ústavu pro sociální výzkum do Frankfurtu na počátku 50. let. Tímto označením se minilo místo vzniku i obnovené místo spolupráce a současně tím byli zvýrazněni Horkheimer a Adorno, vracející se z amerického exilu, a noví spolupracovníci Ústavu Jürgen Habermas, Ludwig von Friedeburg, Oskar Negt a Alfred Schmidt, zatímco na okraj byli zatlačeni v USA zůstávající Marcuse a Löwenthal. Ale pojem Frankfurtské školy, stejně jako pojem Kritické teorie, vnucuje představu uzavřenosti, která v této podobě rozhodně neexistovala: vedle Horkheimerovy a Adornovy kritiky Marcuseho, která se týkala podle jejich názoru příliš optimistické představy o možnosti emancipačních, revolučních změn [srv. 60: 564 n., 680], existovaly také závažné rozdíly mezi Horkheimerem a Habermasem: Horkheimer, který v 50. letech nastoupil jako vysokoškolský učitel [srv. 85: 91 nn.], měl zřetelný odstup od politicky příliš levicově stojícího Habermase a nejrady by se od něj veřejně distancoval [60: 615 nn.].

Na první pohled se zdá, že nejméně zpochybnitelné se jeví zařazování ke Kritické teorii či Frankfurtské škole na základě formální příslušnosti

k Ústavu pro sociální výzkum – to je postup, který má bezesporu od pozdních 40. let své přednosti, avšak zcela problematický je pro předcházející období, neboť pak by se museli ke Kritické teorii počítat také Henryk Grossmann, Karl August Wittfogel a Franz Borkenau. Grossmann vystoupil v roce 1929 se studií o zákonu akumulace a zhroutení kapitalistické výroby [47], vydanou Ústavem jako I. svazek ediční řady; Wittfogel se zabýval zvláště hospodářstvím a společností Číny, studie k této problematice vyšly v roce 1931 jako III. svazek ústavních spisů [49] (tvořily základ pozdější Wittfogelovy známé studie o *Orientální despotii* [50]); konečně Borkenau se svou prací o dějinách idejí a sociálních dějinách 16. a 17. století, uveřejněnou v roce 1936, zodpovídal za IV. svazek ústavních spisů [51]. Žádný z těchto tří autorů, kteří všichni zpočátku směřovali ke Komunistické straně Německa či byli jejími členy, však nemůže být přiřazován k paradigmatu Kritické teorie, vypracovanému Horkheimerem, zejména proto ne, že v jejich pracích nejsou žádné psychoanalytické úvahy, kterým přikládal Horkheimer takovou váhu. Grossmann a Wittfogel nicméně zůstali spolupracovníky Ústavu pro sociální výzkum až do 40. let.

Každá z těchto tří variant identifikace je problematická, přičemž však závažnější než problémy vědeckého paradigmatu jsou problémy institucionální. Z výzkumných a výkladových důvodů se nabízí identifikace jádra Kritické teorie odkazem na výzkumné paradigma, vypracované Horkheimerem ve 30. letech, přičemž je však jasné, že zde formulovaný nárok nemusí být v žádném případě vždy v souladu s fakticky provedenými vědeckými pracemi. Když sledujeme Horkheimerův nárok, pak vycházejí s Kritickou teorií spojené práce ze čtyř hypotéz, které mají být potvrzeny empirickým zkoumáním či jsou předpokládány jako jisté: 1. Vývoj věd, zvláště přírodních věd, ale také sociálních věd, se oddělil od morálních norem, mimo jiné také od ideálu raného měšťanstva, a sleduje čistě vědecky imanentní racionalitu, která se však přetváří v souhře s jinými dílčími racionalitami v holou iracionalitu; 2. struktura společnosti je zásadně antagonistická, v důsledku čehož dílčí reformy, které nesměřují ke změně společnosti jako celku, nejsou schopny odstranit bídu a útlak, chudobu a nouzi, ale spíše směřují k jejich upevňování; 3. společenské antagonismy však již nefungují – v tom spočívá rozhodující rozdíl mezi Kritickou teorií a marxistickými teoretiky v užším smyslu jako Georg Lukács, Karl Korsch či také Ernst Bloch – jako páka jejich překonání: proletariát se nechal částečně integrovat do společnosti, která jej tím současně připravila o jeho základní práva, a přestává být chápán jako revoluční subjekt; 4. protože se zastavil dialektický pohyb dějin, který Hegel a Marx činili středem svých úvah, přžívá revoluční vědomí, hu-

mánní odpor pouze v teorii: Kritická teorie chápe sebe samu jako místo tohoto přežívání.

Pro obraz politické filosofie, jak jej můžeme nalézt ve spisech Horkheimer, Adorna, Marcuseho a jiných, z toho vyplývá trojí: 1. Politika není pro autory spojené s Kritickou teorií analyzovatelná jako samostatná oblast s imanentní racionalitou, ale politická analýza zůstává nerozlučně propletena s analýzou společnosti. 2. Filosofie a empirický výzkum jsou v Kritické teorii co nejužší vzájemně spojeny, přesněji: výsledky empirických zkoumání mohly rozhodujícím způsobem ovlivnit další vývoj Kritické teorie proto, že tato není založena na apriorních konstrukcích, ať by se jednalo o konstrukce epistemologického či ontologického druhu. Jako první z velkých empirických studií Ústavu pro sociální výzkum je třeba zmínit na konci období výmarské republiky provedené zkoumání o psychickém stavu dělníků a zaměstnanců v Německu, které upevnilo v Ústavu sdílenou pochybnost o demokratickém či dokonce revolučním vědomí dělníků a zcela potvrdilo tuto pochybnost v případě zaměstnanců. Tato studie, za kterou zodpovídal Erich Fromm a která nebyla pod nátlakem Horkheimera nejdříve uveřejněna, byla přepracována a publikována teprve v roce 1980 W. Bonssem [40]. Po zkoumáních o dělnících a zaměstnancích následovaly studie o autoritě a rodině, v nichž byly z hlediska ochoty k odporu či přizpůsobení zkoumány změny ve společenském postavení rodiny, vnitřní struktura rodiny a socializaci v rodině [41]. Po nich následují *Studie o předsudcích* [42], zkoumání o dějinách antisemitismu a o antisemitských postojích mezi americkými dělníky, na nichž pracoval Ústav v USA více let; v Německu se tyto studie staly známé především díky pěti dílčím zprávám: zvláštní studii o autoritativním charakteru, za niž byl odpovědný Adorno a jiní [43]. Dvě další dílčí zprávy byly později přeloženy do němčiny: zpráva Paula Massinga o prehistorii politického antisemitismu [44] a zpráva Leo Löwenthala a Norberta Guttermanna o fašistické agitaci [45]. Řada velkých empirických prací podstatných pro další vývoj Kritické teorie byla uzavřena na počátku 50. let výzkumem politického vědomí západních Němců po válce, jehož ústředním motivem byly mechanismy obrany a potlačení viny a odpovědnosti. Studie vyšla pod téměř zastírajícím názvem *Skupinový experiment* [46]. 3. Další vývoj Kritické teorie nebyl vůbec jednotným a vnitřně uzavřeným procesem, ale byl (a je) spojen se spory, rozchody, štěpením: tak byl v roce 1939 z Ústavu vyloučen Erich Fromm poté, co došlo k hlubokým názorovým rozdílům v otázce Freudovy teorie pudů, které Fromm chápe, například v práci *Útěk ze svobody* [8] uveřejněné brzy po rozchodu s Ústavem pro sociální výzkum, jako společensky preformované a potud jako historicky proměnlivé. V roce 1942 byl vyloučen Franz Neumann,

kteřý chápal fašismus jako variantu monopolního kapitalismu, čímž odporoval Pollockově teorii státního kapitalismu, vycházející z dalekosáhlého rozkladu kapitalistických mechanismů: na místo trhu mají podle Pollocka (v člancích *Státní kapitalismus* a *Je nacionální socialismus novým řádem?* [znovu uveřejněny v 4: 81-109, 111-128] nastoupit stát a plán, a fašismus má být totalitní variantou vývoje (Sovětským systémem se zabýval jen Marcuse ve své studii *Sovětský marxismus* [18]), jehož demokratická stránka je spatřována v Rooseveltově New Dealu v USA [srv. 75: 112 nn.]. Neumannův *Behemoth*, tato monumentální studie o nacionálně socialistické vládě v Německu [23], je proto svou ústřední tezí o polykracii a částečně anarchii fašistického systému namířen nejenom proti Carlu Schmittovi, nýbrž také proti Pollockově teorii státního kapitalismu a proti Horkheimerovi, který z této teorie vycházel v člancích *Židé a Evropa* a *Autoritativní stát* [znovu otištěno v 4: 33-53, 55-79]. Když v roce 1955 vyšla Marcuseho hlavní práce *Eros a civilizace* [17], kritizovali Horkheimer a Adorno jeho odůvodnění revolučních podnětů na základě ekonomie pudů a obvinili Marcuseho z neodůvodněného optimismu. – Přesto nelze hovořit o tom, že se další vývoj Kritické teorie odehrával jako vytváření ortodoxie při odmítání herezí. Spíše vznikalo stále více různých dílčích výzkumů a variant bez toho, že by bylo závazně určeno, který z proudů by měl platit jako „autentická“ Kritická teorie – tendence, která ještě zasilila postupným odchodem Horkheimera z vedení Ústavu od poloviny 50. let.

#### *Založení a počátky Ústavu pro sociální výzkum ve Frankfurtu – program Kritické teorie*

Ústav pro sociální výzkum vděčí za svůj vznik nadaci německo-argentinského velkoobchodníka s obilím Hermanna Weila, jenž se během první světové války exponoval jako propagandista totální námořní války proti Anglii a poté investoval část svého jmění do humanitárních a vědeckých projektů, podporován svým synem Fritzem Weilem, který zůstal s Ústavem po celý život úzce spojen [srv. 62: 10-29]. Bertolt Brecht, který podobně jako Georg Lukács spatřoval ve východiscích a otázkách Kritické teorie útěk od proletářské stranickosti, k tomu 15. května 1942 ve svém pracovním sešitě poznamenal: „dějiny frankfurtského sociologického ústavu, bohatý starý muž (díky spekulaci s pšenicí) umírá, znepokojen bídou na světě. ve svém testamentu věnoval velkou částku na zřízení ústavu, který má zkoumat zdroj bídy. to je přirozené on sám.“ – Tato nadace přece jen zajistila nejenom nezávislost Ústavu ve Frankfurtu – nezávislost na pruské správě kultu i na politických stranách –, ale také po

emigraci (kapitál nadace byl již v roce 1930 převeden do ciziny) zajistila další existenci Ústavu v exilu. Za prvního ředitele Carla Grünberga (1924-1928), katedrového socialisty a akademického učitele mnoha austromarxistů [srv. 62: 56-75], se Ústav pro sociální výzkum věnoval ekonomickým analýzám – vedle již zmíněných prací Grossmanna [47] a Wittfogela [49] je třeba zmínit studii Friedricha Pollocka o sovětském plánovaném hospodářství [48; k tomu 69: 168-200] – a studie k dějinám dělnického hnutí, které byly uveřejněny v Grünbergově *Archivu pro dějiny socialismu a dělnického hnutí* [srv. 62: 76-117]. S přijetím ředitelského místa Horkheimerem byl nejenom zastaven Grünbergův *Archiv* a založen *Časopis pro sociální výzkum* [srv. 82: 36 nn.], ale před Ústav byly postaveny také nové úkoly: podle Horkheimera procesu společenské diferenciaci odpovídá proces oddělování jednotlivých věd, a tak navýsost vystupňovaná dílčí racionalita nakonec ústí v iracionalitě celku. Proti tomu Horkheimer klade z hlediska vědecké organizace program interdisciplinárního výzkumu, jehož výsledky mají být spojeny v kritické teorii společnosti, aby tak, jak zdůrazňuje v návaznosti na kantovsko-hegelovské rozlišování mezi rozvažováním a rozumem, byla racionalita speciálních věd použitelná pro rozumný cíl lidského štěstí [srv. 83: 31 nn.; 64; 65; 88: 46 nn.]. Horkheimerovy představy nejsou ovšem věnovány pouze otázkám organizace vědy; věří, že je možné určit rozpad marxismu a dělnického hnutí paralelně s procesem oddělování jednotlivých věd: nesmiřitelně protikladné jsou větší znalost faktů u sociální demokracie a větší rozhodnost k revolučním společenským změnám u komunistů [srv. 69: 136-167]. Horkheimer zdůrazňuje při současném ohrazování se vůči doktrinářskému revolucionářství, že čisté poznání faktů je nedostačující; spíše je třeba filosofické uchopení ekonomických a sociologických dat podle Marxova vzoru, aby bylo zřejmé jejich vytváření stejně jako jejich pomíjivost [k tomu 78].

Pro období utváření Kritické teorie ve 30. letech je charakteristické, že v návaznosti na filosofii německého idealismu Horkheimer vychází z emfatického pojmu rozumu, ze schopnosti filosofického myšlení určovat nejenom prostředky a cesty, jak je tomu u speciálních věd, ale vytvářet i cíle a odůvodňovat je jako hodné následování. V pozdější fázi Kritické teorie, když vznikla Horkheimerem a Adornem společně uspořádaná a v roce 1947 uveřejněná *Dialektika osvícenství*, je tato důvěra ve schopnost sebeodůvodnění a sebekorektury rozumu prolomena. Rozumu, na který Horkheimer ve 30. letech sází, přesto existuje bez jakékoliv dějinné filosofické jistoty o svém úspěchu [srv. s rozdílnými obměnami v 68 příležitostně rovněž 88: 31 nn.]. Horkheimer se obrací proti jakékoliv identitně filosofické konstrukci subjekt-objektu dějin, pod níž se chape

a zobrazuje proletariát, jako je tomu v Lukácsových *Dějinách a trudu vědomí*. Běh dějin se řídí dialektickými zákony, dialektika dějin je přesto neuzavřena, takže při veškeré snaze o jejich zlepšení nemůžeme předem říci, kam dějiny povedou. „Když je dialektika“, podle Horkheimera v jeho článku *K problému pravdy* [otištěno v 2: sv. I, 246], „uvolněna od spojení s přepjatým pojmem izolovaného a v sobě završeného myšlení, které klade svá určení ze sebe sama, ztrácí jím určovaná teorie nutně metafyzický charakter konečné platnosti, zjevení, a stává se sama pomíjivým elementem, propleteným s osudem lidí.“

*Integrace sociální psychologie a psychoanalýzy, mesianistická theologie, analýza masové kultury a estetická teorie*

Horkheimerem vyžadované systematické zapojení sociálně-psychologických stejně jako psychoanalytických úvah do utváření teorie mělo sloužit především možnému přesnějšímu výzkumu a výkladu spojení mezi sociálně-ekonomickým vývojem a postoji i způsoby chování lidí. Ve srovnání s marxistickou ortodoxií toto východisko směřuje k jasně redukovanému významu politické ekonomie pro Kritickou teorii a k zesílenému zájmu o ideologie a kulturní fenomény. Kultura již pro Kritickou teorii nebyla epifenomémem odvozovaným od ekonomické základny; současně již práce nefungovala – alespoň v pracích Horkheimera a Adorna, méně v pracích Marcuseho [srv. jeho článek *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, znovu otištěno v 20: sv. II, 7-48], který v návaznosti na Hegela a mladého Marxe chápe práci jako specifickou formu lidského sebeuskutečnění, nevyvozuje však z toho žádnou revoluční teorii – jako klíčová kategorie analýzy společnosti, což se autorům neustále vytýkalo ze strany ortodoxního marxismu.

Za jeden z prvních příkladů řešení tohoto programu můžeme považovat článek *Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters (Egoismus a hnutí svobody. K antropologii buržoazního věku)* [znovu otištěno v 2: sv. II, 1-81], uveřejněný v roce 1936. Horkheimer zde kritizuje buržoazní kulturu vlastní tendenci k zapovězení slasti a požitku, kterou vyvozuje z toho, že v rámci buržoazní společnosti může být vytvořen soulad vlastních zájmů a obecného blaha jen represivní morálkou; potlačení pudových přání se současně stalo hybným momentem kapitalistického hospodaření: namísto požívání statků nastoupilo ukládání a hromadění cenností. Horkheimer tak nechápe ctnost jako republikánský ideál, ale jako mechanismus integrace prostřednictvím ideologie: ukazuje postavu buržoazního vůdce, od Coly di Rienzo, přes Savonarolu a Robespiera k Mussolinimu a Hitlerovi, jako krotitele etiky

sebezapření, zřeknutí se a oběti. Proti tomu klade výbušnou sílu práva na egoismus – podobně jako Marcuse v článku *Zur Kritik des Hedonismus (Ke kritice hedonismu)* [znovu otištěn v 20: sv. II, 128-168], uveřejněném o dva roky později – jako možnost rozbíjející prolhanost buržoazního světa. Horkheimerovo hodnocení takzvaných „temných spisovatelů měšťanského věku“ (Machiavelli, Hobbes, Mandeville, de Sade aj.) plyne v neposlední řadě z této úvahy.

Jiné východisko integrace psychoanalytických postulátů do Kritické teorie zastává Erich Fromm v článku *Psychoanalytická charakterologie* [7] svou charakterologií navazující na Sigmunda Freuda, Karla Abrahama a Ernsta Jonese. Fromm rozlišuje pregenitální (orální a anální) a genitální typy charakteru, přičemž – v jisté blízkosti k Wilhelmu Reichovi – spojuje genitální typ se svobodou, nezávislostí a přátelstvem, zatímco anální charakter je spojen s racionalitou, posedlostí vlastnit a snahou o pořádek. Nositel kapitalistického ducha, vyznačený Wernerem Sombartem a Maxem Weberem, se tak u Fromma vždy ukazuje jako anální přinucující charakter. Proti tomuto charakterovému typu – nalézajícímu se převážně u maloburžoazie – klade Fromm genitální typ, který vykazuje jisté sklony k odporu, i když vůbec ne revoluční, a který se vyskytuje především u proletariátu – ale také u velkoburžoazie. Fromm věří, že v této charakterologii našel analytický nástroj, s nímž lze relativně přesně poměřovat schopnosti k odporu a revoluci u obyvatelstva.

V jistém ohledu tyto myšlenky rozvíjí po více než dvaceti letech Herbert Marcuse v *Erotu a civilizaci* [17], přičemž však své politické naděje nespojuje s genitálním, ale s pregenitálním, polymorfně-perverzním charakterovým typem. V *Erotu a civilizaci*, nesporně vrcholném spojení Marxe a Freuda v rámci Kritické teorie, se Freudova libidiální teorie stává materialistickým jádrem společenské kritiky. Od ní rozvíjí Marcuse utopii emancipačního uspokojování pudů, ve vztahu k níž se téměř všechny etiky, ať už liberální či revoluční, ve svých konečných důsledcích ukazují jako zcela represivní. Freudův pud smrti, který Fromm kritizoval jako ontologizaci destruktivních potenciálů buržoazní společnosti, se stává u Marcuseho lakmusovým papírkem společenské represe a současně znamením možného štěstí: je výrazem společnosti vytvářených destruktivních potenciálů, ale jeho cílem není vlastně ničení, nýbrž odstranění onoho napětí, jež vládne v každé represivní společnosti. Pud smrti je potud u Marcuseho utopicky reinterpretován: poukazuje k životu ve světě, v němž smrt ztratila svoji moc, který je opět erotizován a osvobozen od represe. Předpokladem dosažení tohoto cíle je pro Marcuseho překonání genitální fixace a dynamický návrat pudu do polymorfně-perverzního světa raného dětství. – Uspokojení pudů však nemá eo ipso

emancipační rysy, nýbrž – především tam, kde je spojeno s přijetím civilizačního pokroku – může být i formou integrace do nesvobodných společností, jak ukázal Marcuse v *Jednorozměrném člověku* [19], druhu velké práci po jeho rozchodu s Ústavem pro sociální výzkum. Pro tyto formy neemancipačního uspokojování pudů razí Marcuse pojem „represivní desublimace“. Nicméně, jak ukazuje *Esej o osvobození* [21: 21 nn.] stejně jako *Kontrarevoluce a revolta* [22: 72 nn.], nadále zastává své přesvědčení, že ekonomie lidských pudů je základem všech nadějí na budoucí osvobození – představa, jež mu otevírá možnost k nahrazení proletariátu jinými revolučními subjekty, od rebelující mládeže 60. let po osvobodněcké hnutí ve třetím světě. Marcuse věří, že může kritizovat nadbytečné uspokojování potřeb, jímž rozumí konzumismus západních společností, na základě toho, že z lidského pudového vybavení a struktury potřeb čini měřítko legitimacy potřeb. Na tomto základě je současně schopen podržet představu revoluce, která se netýká pouze politických a společenských vztahů, ale i vztahů mezi člověkem a přírodou.

Myšlenky Waltera Benjamina, od poloviny 30. let spolupracovníka Ústavu [srv. 103: passim], o osamostatněném pokroku a možnostech revolučních změn, se podobají Marcuseho myšlenkám v mnoha ohledech – ovšem s tím podstatným rozdílem, že místo, které u Marcuseho zaujímá lidská přirozenost, pochopená ve smyslu Freudova učení o pudech, u Benjamina zaujímá theologie, a to v podobě radikálního mesianismu [srv. 105; stejně jako 106]. „Jak známo, měl prý existovat automat“, píše Benjamin v posmrtně uveřejněné sbírce tezí *O pojmu dějin* [9: sv. I, 2, 693; srv. 108], „který byl sestaven tak, že na každý tah šachového hráče měl odpovědět takovým protitahem, aby si zajistil vítězství v partii. Loutka v perském šatě a s vodní dýmkou v ústech seděla před šachovnicí, která ležela na prostorném stole. Systém zrcadel budil iluzi, že je stůl ze všech stran průhledný. Ve skutečnosti seděl uvnitř hrbatý trpaslík, který byl mistrem v šachové hře a pomocí provázků vodil loutce ruku. Protějšek k této aparatuře si lze představit ve filosofii. Vyhrát má vždycky loutka, které se říká ‚historický materialismus‘. Může si to beze všeho rozdat s každým, vezme-li do svých služeb theologii, která je dnes, jak známo, mrňavá a škaředá a tak jako tak se nesmí ukázat na denním světle.“ – Sám o sobě si to však historický materialismus nemůže rozdat s nikým, jak se Benjamin pokouší ukázat na banalizaci Marxova pojmu práce jakožto pouhého pokračujícího rozvoje a stupňování produktivních sil: z technického pokroku se stal fetiš a odstranění vlády jako ovládnání člověka člověkem již není na pořadu dne: sama marxistická antiteze vůči existující společnosti se proměnila v moment dynamiky kapitalistické ekonomie. Co kdyby ale pokrok nebyl ničím jiným než úpadkem a nebla-

hým osudem? Benjamin rozvíjí tuto tezi na příkladu obrazu Angelus Novus od Paula Kleea: „Je na něm vyobrazen anděl,“ píše [9: sv. I, 2, 697], „jenž vypadá, jako by hodlal opustit něco, čím je fascinován. Oči má vypoulené, ústa dokořán a jeho křídla jsou rozpjatá. Tak asi musí vypadat anděl dějin. Tváří se obrací do minulosti. Co se nám jeví jako řetěz událostí, to vidí jako jednu jedinou katastrofu, která bez přestání kupí trosky na trosky a hází mu je pod nohy. Rád by prodlel, rád by vzbudil mrtvé a spravil, co je rozbité. Ale z ráje věje vichřice, která se opírá do jeho křídel a má takovou sílu, že je anděl už nemůže složit. Tato vichřice ho nezadržitelně pohání do budoucnosti, již nastavuje záda, zatímco hora trosek před ním roste do nebe. Tato vichřice je tím, čemu říkáme pokrok.“ Benjaminova domněnka, že materiální a technologický pokrok sám může místo přibližování k vytouženému cíli lidstvo od tohoto cíle vzdalovat, mu umožňuje v poznámce, nalezené v pozůstalosti [9: sv. I, 3, 1232], uvažovat o radikálně jiném pojmu revoluce: „Marx říká, že revoluce jsou lokomotivy světových dějin. Možná je to však zcela jinak. Možná, že lidský rod jedoucí v tomto vlaku sahá svými revolucemi po záchranné brzdě.“ Benjamin však nechává otevřenou otázku, jak by mohl jedoucí lidský rod této záchranné brzdy dosáhnout. V eseji *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti)* [9: sv. I, 2, 431-598], vzniklém v polovině 30. let, přenesl na umění marxistický teorém o rozbití výrobních vztahů nespoutaným rozvojem výrobních sil a osvětlující, či dokonce revoluční důsledky pro vědomí proletariátu očekával od destrukce aury umění v důsledku jeho technické reprodukovatelnosti, stejně jako od filmem umožněné kolektivní simultánní recepce umění [k tomu a následujícímu srv. 84: 58 nn.]. Theodor W. Adorno odporuje Benjaminovi, s nímž je tehdy v živém styku a od kterého přejal ústřední motivy svého myšlení [srv. 80: zvl. 136.], v dlouhém dopise [otištěno v 15: 126-134] a revoluční schopnost umění neklade do masové kultury, ale do autonomního uměleckého díla. O masové kultuře poznamenávají Horkheimer a Adorno v *Dialektice osvícenství* [5: 148 n.], obracejíce se nyní od spotřební k produktivní stránce, hovoříce tedy ne o masové kultuře, ale o kulturním průmyslu, – že není ničím jiným než masovým podvodem, neboť nikdy nesplní to, co slibuje; její mechanismus spočívá v tom, že probouzí neustále nové chuti, aby rozptýlila to, že ještě neuspokojila staré, nové ponechává opět neuspokojeny a tak vytváří neutišený a neutišitelný hlad po atrakcích a senzácích, jenž odvrací od pravé reflexe – to jsou myšlenky, jež obsahují již Adornovy články ze sociologie hudby *O jazzu* [11] a *O fetišistickém charakteru hudby* [12]. Zde se již naznačuje to, z čeho Adorno ve své posmrtně uveřejněné *Estetické teorii* [16] činí

znamení pravého umění: askeze, jež odporuje lživému příslibu hojnosti, rozšiřovanému kulturním průmyslem. Umění již není schopno, jak zni Adornova teze, ukazovat cestu k očekávanému štěstí, neboť pak by se ztotožnilo s podvodným kulturním průmyslem: reziduální funkcí jeho revoluční role zůstal nyní jenom odpor vůči masovému umění a kulturnímu průmyslu, a tento odpor klade autonomní umění rehabilitací ohavného, temného a nekomunikovatelného. Cenou za tento vzdor vůči univerzálnímu zprostředkování a totální správě je však politická neúčinnost umění, to, že opustilo jakoukoli angažovanost. „Je třeba zpochybnit politickou angažovanost uměleckých děl; pokud k ní někdy dojde, pak je to ve vztahu k umění většinou okrajová záležitost; snaží-li se o ni, pak obvykle klesá pod svůj pojem. Jejich pravé společenské působení je vysoce zprostředkované, je účastí na duchu, jenž napomáhá změně společnosti v podzemních procesech a soustřeďuje se v uměleckých dílech; tuto účast získávají umělecká díla pouze svou objektivací.“ Odtud je srozumitelné také rozhodné odmítnutí všech pokusů o politizaci umění Adornem na konci 60. let: „Zábava není nad, ale pod kulturou, angažovanost mnohdy není ničím než nedostatkem talentu či tvůrčího napětí, selháním síly. V tomto posledním, ovšem již fašismem praktikovaném triku funguje slabost já, neschopnost sublimace ve vyšší, a cestu nejmenšího odporu odměňuje morální odměnou“ [16: 373]. (Na tomto zdůrazňování síly jáství, dosažené sublimací pudů jako předpokladu umění, je zřejmý jeden z rozhodujících rozdílů mezi filosofií Adorna a Marcuseho.) Přesto Adorno trvá na tom, že pravdivý obsah uměleckého díla má také politickou dimenzi: správné vědomí obsahuje umění tehdy, když vyjadřuje „nejpokročilejší vědomí rozporů v horizontu jejich možného usmíření“ [16: 285; srv. též 88: 52 nn., 63 nn.].

*Od „Dialektiky osvícenství“ k „Teorii komunikativního jednání“*

Rozhodujícím bodem obratu Kritické teorie od pokrokově orientované teorie společnosti, odpovídající Horkheimerovu původnímu programu, k pesimisticky zabarvené kritice civilizace a kultury je spolu s Horkheimerovým *Soumrakem rozumu* [6] a Adornovou *Minima Moralia* [13] oběma autory společně napsaná *Dialektika osvícenství* [5]. Jürgen Habermas, hluboce zavázaný konceptu evoluční teorie společnosti, se v souladu s tím jednoznačně distancoval od základních tezí *Dialektiky osvícenství* [35: sv. I, 505 nn.; stejně jako 36: 418 nn.] a zdůraznil jejich osudné důsledky pro další možný rozvoj horkheimerovské koncepce Kritické teorie [39: 169 nn.; stejně jako 35: sv. I, 461 nn., 489 nn.]. Horkheimer a Adorno předvedli své teze o zvratu osvícenského nároku,

orientovaného na růst svobody, v jeho protiklad na základě tří motivů [srv. 81: 48 nn.]: na sebeustrukci lidského rozumu v procesu jeho stupňování a diferenciaci; na úpadku osobnosti, který pokračuje paralelně s orientací přírody a společnosti na ochranu individua; a na základě pohlčení autentického umění masovým uměním právě v té míře, ve které umění překračuje vyměřené a hájené oblasti ohraničené působnosti. Osvícenství se podle autorů zvrátilo ve svůj protiklad od chvíle, kdy škrtlo moment negace, aby přímo dosáhlo usmíření: tak bylo neúspěšné jako celek. Představa možného osvobození lidí od úzkosti a strachu rozmnožením prostředků, jež měly odstranit jejich příčiny; podpora svobody shromažďováním mocenských nástrojů; perspektivní redukce představy o dobrém životě na rozmnožování prostředků k životu; krátce: hypertrofie instrumentálního vede k tomu, že účely zanikají v prostředcích a z prostředků se stávají účely. Starost o účely byla nahrazena větší starostí o prostředky – s důsledkem, že reálný zisk z ovládnutí vnější přírody byl vyrovnán rostoucí deformací vnitřní přírody: jako příklad autorům slouží Odysseus. Antisemitismus chápou Horkheimer a Adorno v mnoha dějinně teoretických spekulativních tezích knihy jako důsledek tohoto procesu rozkladu: jako idiosynkretickou nebo projektivní nenávisť těch, jež jsou tomuto civilizačnímu procesu bezvýstupu ponechání, vůči těm, kteří jim tuto neúspěšnost připomínají. – Cenou za tuto dějinnou teorii *Dialektiky osvícenství*, která je zavázána především – sekundárně dialektizovanému – teorému racionalizace Maxe Webera, je výrazný ústup sociálních antagonismů z pohledu autorů a skoro výlučné soustředění na vztah mezi člověkem a přírodou, vnější stejně jako vnitřní. Protože Horkheimer a Adorno – např. na rozdíl od Marcuseho v *Erotu a civilizaci* – nechápou přírodu jako možného dialektického odpůrce procesu racionalizace, zbývá jim nakonec jen rezignující konstatování, že obrat k lepšímu není v dohledu: „revolta přírody“, o níž hovoří Horkheimer v *Soumraku rozumu* [6], zůstává dvojznačná: zasahuje od duševní nemoci přes židovské sekty až k fašismu. Max Horkheimer znova přejal v *Soumraku rozumu* mnohé teze *Dialektiky osvícenství*, avšak zmínil a relativizoval radikálnost výpovědi [k tomu 88: 98 nn.; zvl. 87]. Opět mu jde o oslavu subjektu a o princip sebezáchovy jako základ novověké filosofie, doprovázející socio-kulturní utváření novověkého individua. Obojí, jak zní Horkheimerova teze, vrcholí v důsledku omezení rozumu na rozum instrumentální krajní negací individua, jak to vidíme v současnosti. Rozpad osobnosti, rozklad individuálního, téma kterému se věnoval Horkheimer celý život, jsou uvedeny do souvislosti s úpadkem liberalismu, jenž nechápe Horkheimer jako vývojovou etapu buržoazní společnosti, nýbrž jako epizodu dějin. Stejně jako již Marcuse ve svém článku

*Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung (Boj proti liberalismu v totalitních státních zřízeních)* [znovu otištěn v 20: sv. I, zvl. 23 nn.], uveřejněném v roce 1934, spatřuje i Horkheimer v liberalismu spíše průkopníka fašismu než jeho protivníka. Znovuoživení liberalismu, jak vysvětloval Horkheimer již v článku *Die Juden und Europa (Židé a Evropa)* [znovu otištěno v 4: 33 nn.], není možné, neboť liberalismus spočívá na ekonomicky zprostředkované formě vlády, jež byla mezitím rozložena přímou formou vlády bez jakéhokoliv zprostředkování, kterou Horkheimer chápe jako vládu zločineckých band (Rackets) [srv. 89: 311 nn.]. Vůdci monopolů, mezi něž ostatně Horkheimer počítá také odbory jako monopolisty lidské pracovní síly, zápasí o moc a vliv, popřípadě si vzájemně vymezují domény své moci. Třídní boj, podle Horkheimera v jeho článku *On the Sociology of Class Relations (O sociologii třídních vztahů)* [poprvé uveřejněno v 1: sv. XII, 75-104, něm. překl.], se změnil v systém vyjednávání mezi monopoly, v prostředek třídního přizpůsobení. Obětí této socio-ekonomické změny je individuum, o jehož obranu se Horkheimer snaží právě tam, kde stále víc čerpá ze Schopenhauera [srv. 90].

Individuum je také středem Adornovy sbírky aforismů *Minima Moralia* [13]: Adorno nedůvěřuje jakémukoli systematickému a místo uzavřeného systému u něj nastupuje subjektivní reflexe. Nietzscheho inspirované rozpuštění systematického filosofování do aforismů je stylistickým výrazem reflektujícího průniku spravovaného světa, je výrazem průniku důvěřujícímu jen individuu, je odporem intelektuála jako posledního zastánce humanity, „reflexí z poškozeneho života“, jak zní podtitul. Tím, čím později budou v *Estetické teorii* umělci, jsou v *Minima moralia* intelektuálové: zrcadlo, odhalující skutečnost, nestaví ten, kdo vstupuje do služeb určité třídy či strany jako profesionální revolucionář či jako námezdní spisovatel, ale ten, kdo spoléhá jen sám na sebe, vyzbrojen pouze senzibilitou a kritickým rozumem [srv. 101: 226 nn.]. Co zůstává, je beznaděj, ale beznaděj, která je vztažena k (myšlenkové) možnosti vykoupení: „filosofie“, jak zní klíčový aforismus [13: 333], „odpovědná tvář v tvář beznaději, by byla pokusem pojímat všechny věci tak, jak se ukazují ze stanoviska vykoupení.“ – V jistém ohledu obsahuje Adornova *Negativní dialektika* [14; srv. 93; stejně jako 94], uveřejněná o patnáct let později, upřesnění toho, co se chápe „stanoviskem“ vykoupení: v žádném případě to není vláda pojmu, proti jehož unifikující a nivelizující, vše heterogenní vylučující moci Adorno bojuje; spíše je to „stanovisko“ ne-identického, zvláštního, nepojmového, které se brání systémům identifikace. Adornova *Negativní dialektika* naslouchá „logice rozpadu“, která – mimo filosofickou subsumpci pod pojmy – chce nechat vyslovit věc

samu [srv. 95]: když ne již usmíření mezi člověkem a přírodou, tak přece alespoň setkání se zvláštním, které nevykazuje stopy moci. Horkheimerova reflexe, stejně jako Adornova, tak nakonec končí u individuálního a zvláštního jakožto jediného integrálního ve světě, které ve světě bezzbytku ovládaném mocí vzniká jen vzácně.

Jürgen Habermas nepokračuje v Horkheimerových a Adornových diagnózách společnosti z *Dialektiky osvícenství*. V ní rozšířené soudy, jak zní námitka z řady přednášek *Filosofický diskurs moderny* [38: 137 nn.], přehlíží „rozumný obsah moderny“, který si buržoazní ideály přes veškerou instrumentalizaci zachovaly: sebereflexe vědy tak překračuje vždy čistou produkci technicky zhodnotitelného vědění; univerzalistické základy práva a morálky jsou, bez ohledu na veškeré deformace, vyjádřeny v politických institucích ústavního státu a ve formách demokratického utváření vůle, a síla základní estetické zkušenosti, přes veškerou konventionalizaci, je garantem sebeuskutečnění subjektu. Habermasovi jde, jak vysvětluje v předmluvě ke své *Teorii komunikativního jednání* [35: sv. I, 7], o normativní odůvodnění kritické analýzy společnosti, o teorii společnosti schopnou prokázat měřítka své kritiky a odůvodnit to, co se ukázalo jako nemožné při pokračování v Adornem rozpracované kritice společnosti. Kritika provedená v přednáškách o filosofickém diskursu moderny však také ukazuje, že podnětem k Habermasově rozchodu s Kritickou teorií od *Dialektiky osvícenství* není pouze teoreticky imanentní dilema odůvodnění, ale zároveň zásadně jiné hodnocení společenského vývoje posledních dvou století. Podle Habermase jsou vedle toho – na rozdíl od pozdního Adorna – pravdivé výpovědi možné jen zahrnutím výsledků výzkumu jednotlivých věd, čímž Habermas navazuje na počátky Kritické teorie. „Když se orientujeme na otázky pravdy“, říká Habermas v jednom z interview [cit. podle 37: 204], „a přitom si sami rozumíme, pak nesmíme, jak se o to pokoušejí společně Heidegger a Adorno, chtít vytvářet pravdy mimo vědy a spoléhat se na jakýsi vyšší vhled, na upomínání bytí či na myšlení zmučené přírody.“ Místo Adornova beznadějného ústupu do osamocení odporu proti totálnímu oslepení, chce Habermas podle nároku, který vznáší ve své *Teorii komunikativního jednání* [35: sv. I, 516 n.], znovu navázat na původní Horkheimerovo východisko interdisciplinárního výzkumu: „Filosofie, která se stahuje za hranice diskursivního myšlení k ‚vmýšlení se do přírody‘, platí za povznášející sílu svého cvičení odvratem od cíle teoretického poznání – a tím i odvratem od onoho programu interdisciplinárního materialismu, v jehož jméně na počátku třicátých let kdysi Kritická teorie společnosti vystoupila.“ Habermasovo vlastní utváření teorie je v souladu s tím založeno jako obsáhlé vyrovnání se s velkými filosofickými a sociologickými teoriemi století od

Webera přes Parsonse k Luhmannovi a od Gadamera k Austinovi a Searlemu [srv. 117]. Habermasova obrana moderny proti jejím pomlouvačům nevzniká z bezprostředních socio-ekonomických výzkumů, ani ne z historických studií, ale rozvíjí se zprostředkujícím vyrovnáváním s teoriemi společenského vývoje. To mělo – mimo jiné – za následek, že mikrologické pozorování ve smyslu Benjamina a Adorna, s nímž se ještě setkáme u Habermase v knize *Práce, poznání, pokrok* [30], shromažďující rané statě, je vystřídáno systematizující velkou teorií, která se orientuje na široké vývojové trendy, a že na místo stylu, jenž se vzpírá pojmové identifikaci a subsumpci, a jež pěstoval Adorno, nastupuje, zvláště po vyrovnání se systémovou teorií a analytickou jazykovou filosofií, stále výrazněji formulovaný vědecký jazyk.

Habermas navazuje na teorém racionalizace Maxe Webera, kritizuje však jeho jednosměrnost a jednostranný vývojový vzor, který je jeho základem a který u Webera, stejně jako v *Dialektice osvícenství*, vedl ke zcela pesimistickým důsledkům. Habermas rozlišuje – v návaznosti na rozlišení mezi prací a interakcí [v 28: 9 nn.] stejně jako na diferenciaci poznávacích zájmů na technické, praktické a emancipační [v 28: 146 nn.] – účelně-racionální a komunikativní jednání: první jednání, vnitřně ještě diferencované na instrumentální jednání (vůči objektům) a strategické jednání (vůči subjektům), je orientované na úspěch, druhé je proti tomu orientované na dorozumění. Tím, že Habermas vyvozuje společenskou evoluci nejenom z vývoje instrumentálního, ale rovněž z procesu komunikativního jednání, získává pojem společenské evoluce, jejíž vývojová logika nesleduje bezprostředně vývojovou logiku instrumentálního jednání. „Rod“, podle Habermase v *Rekonstrukci historického materialismu* [33: 162 n.], „se učí nejenom v dimenzi technicky zhodnotitelného vědění, rozhodujícího pro rozvoj výrobních sil, ale i v dimenzi morálně-praktického vědomí, určujícího pro struktury interakce. Pravidla komunikativního jednání se rozvíjejí sice jako reakce na změny v oblasti instrumentálního a strategického jednání, ale přitom sledují svoji vlastní logiku.“ Habermas vychází z toho, že vývoj instrumentálního jednání, podřizování vnější přírody a její zeslužebňování, byl ve svých strukturách dostatečně vysvětlen Marxem – ovšem s osudnou redukcí interakce na práci omezením obou evolučních rovin instrumentálního a komunikativního jednání na dimenzi instrumentality: „Marxova teorie společnosti“, píše v *Poznání a zájmech* [29: 58 n.], „bere za své východisko vedle výrobních sil, ve kterých sedimentuje instrumentální jednání, také institucionální rámce, výrobní vztahy; v praxi nepopírá souvislost symbolicky zprostředkované interakce a role kulturní tradice, z níž jedině lze pochopit moc a ideologii. Ale do filosofického systému tato stránka praxe nevstupuje. (...) Ve svých



obsahových analýzách chápe Marx dějiny rodu v kategoriích materiální činnosti a kritického překonání ideologií, instrumentálního jednání a převládající praxe, práce a reflexe v jednom; ale Marx interpretuje to, co činí, v omezujícím konceptu sebekonstituce rodu pouze prostřednictvím práce.“ Proti hegemoniálnímu postavení paradigmatu práce u Marxe klade Habermas zkoumání komunikativního jednání [srv. 121], a to s nárokem na možné vysvětlení normativních základů kritické teorie společnosti prostřednictvím rekonstrukce nároků na platnost rozumné řeči bez dějinně filosofického odkazování na světodějinný subjekt (například proletariát). Rekonstrukce pro Habermase přitom znamená systematickou explikaci implicitně vždy již existujícího pravidla vědění, tj. rekonstrukce ideje rozumné řeči směřuje k výkladu komunikativní kompetence jako kompetence rodu. Každý účastník empirické řečové situace totiž předpokládá, jak ukazuje Habermas v *Přípravných poznámkách k teorii komunikativní kompetence* [31: 136 nn.] – pokud možno kontrafakticky – následující nároky na platnost ideální jazykové situace: srozumitelnost (vztaženou na médium řeči), pravdu (vztaženou na tematizovaný objektivní svět), opravdovost (jako formu sebevztahu hovořícího) a správnost (vztaženou k normám sociálního světa). Tím, že takto získanou typologii kognitivní, lingvistické a interaktivní kompetence Habermas překládá, v návaznosti na Piageta a Kohlberga, do teorie ontogenetické a společenské evoluce, získává projekt evoluční teorie společnosti, která se ve svém odůvodnění nemusí obracet k rodovému subjektu, jenž může vystoupit teprve v pozdější fázi dějinné evoluce [srv. 120].

Habermas spojil přechod svého společensky teoretického tázání od práce k interakci se změnou paradigmatu od filosofie vědomí k teorii komunikace: poznávající a jednající subjekt již není nadále kladen v zásadně monologické výchozí situaci, z níž vystupuje proti předmětnému světu, ale je myšlen ve vývojovém procesu intersubjektivního dorozumívání o tom, co znamená poznávání objektů a jednání vůči objektům [srv. 116: 82 nn.]. Základem toho, co Habermas rozvíjí jako teorii racionality, se nestává kognitivně instrumentální, ale komunikativní racionalita. Jakožto kritická teorie společnosti je tato teorie racionality především normativním měřítkem „patologií“ a deformací, jak jsou zřetelné třeba v kolonizaci životního světa expanzivními zásahy dílčích systémů společnosti. Habermas rozlišuje mezi systémem a světem našeho života jako rozdílnými formami sociální integrace: spočívá-li integrace světa našeho života v orientacích jednajících, pak integrace systému spočívá ve funkcionálním zřetězení následků jednání. Obě oblasti podléhají v procesu společenské evoluce pokračující racionalizaci: v rovině systému racionalizaci hlavních prostředků řízení peněz a moci a v oblasti světa našeho

života formě racionalizace, která se ukazuje jako rostoucí tlak k odůvodňování orientací, jímž jsou „racionalizovány“ tradiční přesvědčení a možnosti. Habermas tím získává teoretický rámec k možnému omezení deformací a „patologií“, který mu současně dovoluje odstoupit od obecného Adornova prokletí současného světa. Vcelku je však Habermas přesvědčen o tom, že lze charakterizovat evoluci jako pokrok – „rozvoj výrobních sil ve spojení se zralostí forem sociální integrace“, jak píše ve spisu *K rekonstrukci historického materialismu* [33: 194], „znamená pokrok ve schopnosti učení v obou dimenzích, pokrok v objektivizujícím poznávání a v morálně-praktických náhledech“ –, a proto také považuje obranu „projektu moderny“ za důležitou.

#### *Dějiny působení a stav výzkumu*

Je obtížné vůbec podat přehled doposud vydané výzkumné literatury ke Kritické teorii, k jejím jednotlivým reprezentantům a k její recepci. Také při výkladu jen omezené oblasti nelze podat ani jen přibližně úplný přehled. Místo toho probereme nejdůležitější monografie, věnované Kritické teorii, a jednotlivé hlavní směry diskusí, vycházejících z Kritické teorie. Jinak odkazujeme na uvedenou bibliografii [52-59].

Rozsáhlé dílo Rolfa Wiggershause *Frankfurtská škola* [60] předkládá obsáhlý obraz od počátku Ústavu pro sociální výzkum až k současným myšlenkovým proudům, které více či méně na Kritickou teorii navazují. Tímto Wiggershausovým dílem však v žádném případě nejsou překonány dřívější práce, např. práce Martina Jaye *Dialektická fantazie* [61], Helmuta Dubiela *Organizace vědy a politická zkušenost* [64], či Alfonse Söllnera *Dějiny a vláda* [65], neboť u Wiggershause výslovně odpadají analýzy děl a místo toho jsou široce pojednány diskuse, jež doprovázejí vznik a recepci děl uvnitř Kritické teorie. Ke vzniku a počátkům Ústavu je nadále nezbytná práce Ulrike Migdalové *Rané dějiny frankfurtského Ústavu pro sociální výzkum* [62], neboť Migdalová až dosud jako jediná měla přístup k Archivu Univerzity Johanna Wolfganga Goetha. Práce Migdalové je nyní doplněna obsahovými analýzami prací, vzniklých za prvního ředitele Ústavu Karla Grünberga, které předložil Manfred Gangl v knize *Politická ekonomie a Kritická teorie* [69: 65-135, 168-200]. Politický, sociální a kulturní prostor univerzity a města, ve kterém vznikl Ústav a škola, je ukázán v knize Wolfganga Schivelbusche *Soumrak intelektuálů* [63: 117 nn.].

Práce Jaye a Wiggershause, dva nejdůležitější výklady Kritické teorie, se ovšem neodlišují pouze východisky zkoumání – Jayova práce je výrazněji věnována dějinám působení, Wiggershausova práce, opírající se

o obsáhlý archivní materiál, je spíše historická –, ale liší se také obsahově v pohledu na to, co má být považováno za Kritickou teorii Frankfurtské školy. Jay zdůrazňuje naléhavost tázání, relativní vnitřní uzavřenost Kritické teorie a souvislost empirických výzkumů, prováděných v rámci Ústavu pro sociální výzkum. Naproti tomu u Wiggershause vystupují do popředí osobní rozdíly, obsahové zlomy a protiklady, jakož i nenaplnění původního nároku na rozvoj teorie společnosti, založené na interdisciplinárním výzkumu. Určující charakteristikou školy se stává Horkheimerova potřeba materiálního zajištění a Adornova žárlivost na možné konkurenty. Tím je dotčena otázka po faktické míře spolupráce a diskuse uvnitř školy. Zatímco Dubiel, v knize *Organizace vědy a politická zkušenost* [64], zdůraznil kontinuitu otázek a jednotu odpovědí, Michael Wilson ve svém zkoumání analýz fašismu v Ústavu [75: 9 nn.] dospěl k závěru, že o koordinované práci uvnitř Ústavu nelze v žádném případě hovořit: mnohé probíhalo vedle sebe, kontroverzní pojetí byla vzájemně diskutována jen zřídka, o interdisciplinárních pracích může být ztěží řeč – to je soud, který v této příkroosti může být jistě nejbližší pravdě, pokud jde o analýzy fašismu, nemůže však být zobecňován. Celkově lze říci, že jak spíše paradigmatické výklady kritické teorie, tak i úvod Willema van Reijense *Filosofie jako kritika* [71], se kloní k obrazu Kritické teorie jako uzavřené teorie, jako „školy“, zatímco výklady, které jsou věnovány institucionálním souvislostem, zdůrazňují silněji rozdíly a rozpory.

Spory se týkají také určujících momentů výzkumného paradigmatu Kritické teorie: zatímco Alfred Schmidt se pokouší, v knize *Kritická teorie jako filosofie dějin* [68], odvodit ideu Kritické teorie v její podstatě z filosoficky imanentních diskursů, Helmut Dubiel v práci *Vědecká organizace a politická zkušenost* [64] chápe Kritickou teorii na pozadí politických zkušeností výmarské republiky. Nyní se pokusil spojit oba přístupy Manfred Gangl [69: 136 nn.].

V důsledku explicitního navázání Jürgena Habermase na Horkheimerův původní program Kritické teorie a v důsledku jeho kritiky Adorna [69: 169 n.], došlo v posledních letech ke kontroverzní diskusi o významu Horkheimera či Adorna pro další možný vývoj Kritické teorie. Přitom Heidrun Hessová [88: 97 n., 117 nn.] rozpracovala nezávisle na Habermasovi tezi, že se Horkheimerova *Kritika instrumentálního rozumu* pokouší „osvětlit omezený dějinný horizont (...), ve kterém se mohla rozvinout metodická technická racionalita novověku“, zatímco *Dialektika osvícenství* vypráví o „tragikomických dějinách člověka, který se zaplétá beznadějně do tlaků přírody, zatímco se jej pokouší prolomit“. Program, na který je možné v tomto ohledu navázat, je pouze program Horkheimerův. Naproti tomu Stefan Breuer klade v článku vydaném v roce 1985

*Horkheimer a Adorno. Diference mezi tvůrci paradigmat Kritické teorie* [73: 357 nn.] znamená právě opačně: východiskem, na které je Kritická teorie v současnosti jedině schopna navázat, není Horkheimerovo východisko, blížící se koneckonců konzervativní kulturní kritice, jež se pokoušelo rozehrát (dobré) buržoazní ideály proti (špatné) realitě buržoazní společnosti, ale Adornova analytická kritika forem „čistého zespolečnění“ a jeho historicky nelokalizované tvrzení o vládě založené na principu identity. Alfred Sohn-Rethel, který ve 30. letech patřil k okruhu Ústavu v exilu, Breuerovy teze vytrvale podporoval [srv. 74: 312 nn.]. – Proti tomu Roland Roth označil ve své práci *Rebelská subjektivita* [115] – rozvíjeje přitom ostatně dřívější myšlenky Breuera [109: 80 nn.] – Marcuseho variantu za tu část Kritické teorie, která je dnes nejspíše schopna rozvinutí.

K diskusi o společensko-kritické aktuálnosti Frankfurtské školy patří vyrovnání se s otázkou, jak daleko jdou styčné body mezi levicovou a pravicovou společenskou kritikou ve výmarské republice, a co to znamená pro další možný rozvoj Kritické teorie dnes. Tak jsou v posledních letech relativně obsáhle zkoumány návaznosti Franze Neumanna na Carla Schmitta [122: 226 nn.], stejně jako paralely mezi Marcusem a Freyerem [124], mezi *Dialektikou osvícenství* a Hansem Freyerem [125: 144 nn.], jakož i blízkost Adorna a Heideggera [126; 127]. Překvapující silu získaly tyto výzkumy teprve v článku Ellen Kennedyové *Carl Schmitt a Frankfurtská škola*, uveřejněném v roce 1986, ve kterém je předveden další život schmittovských myšlenkových figur na pozadí jejich recepce v Kritické teorii, a zvláště Jürgen Habermas je obviněn z kryptolevicového schmittianismu [128: 402 nn.]. V debatě, navazující na článek Kennedyové v *Dějinách a společnosti* [srv. 129; 130; 131], jsou teze Kennedyové zčásti relativizovány, zčásti vyvráceny.

#### Výběr z literatury

##### A. Spisy

1. M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vyd. A. Schmidt/G. Schmid Noerr, 18 sv., Frankfurt a. M. 1985 nn.
2. M. Horkheimer, *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, vyd. A. Schmidt, sv. I-II, Frankfurt a. M. 1968.
3. M. Horkheimer, *Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung. Notizen aus Deutschland*, vyd. W. Brede, úvod napsal A. Schmidt, Frankfurt a. M. 1974.
4. Horkheimer/Pollock/Neumann/Kirchheimer/Gurland/Marcuse, *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analysen des Instituts*

- für Sozialforschung 1939-1942, vyd. H. Dubiel/A. Söllner, Frankfurt a. M. 1981.
5. M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 1969.
  6. M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York 1947; něm.: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, přel. A. Schmidt, Frankfurt a. M. 1967.
  7. E. Fromm, Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, v: *Zeitschrift für Sozialforschung*, roč. I, č. 3, 1932.
  8. E. Fromm, *Escape from Freedom*, New York 1941; něm.: *Die Furcht vor der Freiheit*, Zürich 1945.
  9. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, za spolupřisobení Th. W. Adorna a G. Scholema vydali: R. Tiedemann a H. Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1974 nn.
  10. Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*; vyd. R. Tiedemann, sv. I-XX, Frankfurt a. M. 1970-1986.
  11. Th. W. Adorno (pod pseudonymem Hektor Rottweiler), Über Jazz, v: *Zeitschrift für Sozialforschung*, roč. V, č. 2, 1936.
  12. Th. W. Adorno, Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens, v: *Zeitschrift für Sozialforschung*, roč. VII, č. 3, 1938.
  13. Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M. 1951.
  14. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966.
  15. Th. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, vyd. R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1970.
  16. Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, vyd. G. Adorno/R. Tiedemann, Frankfurt a. M. 1970.
  17. H. Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston 1955; něm.: *Eros und Kultur*, Stuttgart 1957; *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1965.
  18. H. Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, New York 1958; něm.: *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Neuwied/Berlin 1964.
  19. H. Marcuse, *The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston 1964; něm.: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, přel. A. Schmidt, Neuwied/Berlin 1967.
  20. H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, sv. I-II, Frankfurt a. M. 1965.
  21. H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, Boston 1969; něm.: *Versuch über die Befreiung*, přel. H. Reinicke a A. Schmidt, Frankfurt a. M. 1969.
  22. H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, Boston 1973; něm.: *Konterrevolution und Revolte*, přel. R. a R. Wiggershausovi, Frankfurt a. M. 1973.
  23. F. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism*, New York 1942; 2. opr. vyd., s novými dodatky, Toronto/New York/London 1944; něm.: *Behemoth. Struktur und Praxis des nationalsozialismus 1933-1944*, vyd. G. Schäfer, přel. H. Wagner a G. Schäfer, Frankfurt a. M. 1977.
  24. F. Neumann, *Demokratischer und autoritärer Staat. Beiträge zur Soziologie der Politik*, Frankfurt a. M. 1967.
  25. F. Neumann, *Die Herrschaft des Gesetzes. Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft*, přel. a doslov napsal A. Söllner, Frankfurt a. M. 1980.
  26. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied/Berlin 1962.
  27. J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied/Berlin 1963.
  28. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt a. M. 1968.
  29. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1968.
  30. J. Habermas, *Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954-1970*, Amsterdam 1970.
  31. J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, v: J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. M. 1971, str. 101-141.
  32. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M. 1973.
  33. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M. 1976.
  34. J. Habermas, *Kleine Politische Schriften (I-IV)*, Frankfurt a. M. 1981.
  35. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, sv. I-II, Frankfurt a. M. 1981.
  36. J. Habermas, Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur „Dialektik der Aufklärung“ – nach einer erneuten Lektüre, v: K. H. Bohrer (vyd.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt a. M. 1983, str. 405-431.
  37. J. Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit, *Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt a. M. 1985.

38. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1985.
39. J. Habermas, Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes, v: *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, str. 163-179 [viz též 86].
40. E. Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, vyd. W. Bonß, Stuttgart 1980.
41. M. Horkheimer, E. Fromm, H. Marcuse aj., *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Paris 1936; Lüneburg 1987.
42. M. Horkheimer/S. H. Flowerman (vyd.), *Studies in Prejudice*, New York 1949 n.
43. Th. W. Adorno/E. Frenkel-Brunswik/D. J. Levinson/F. N. Sanford, *The Authoritarian Personality*, New York 1950; něm.: *Auswahlausgabe, Studien zum autoritären Charakter*, vyd. M. Weinbrenner, předmluvu napsal L. von Friedeburg, Frankfurt a. M. 1973.
44. P. Massing, *Rehearsal for Destruction. A Study of Political Antisemitism in Imperial Germany*, New York 1949; něm.: *Vorgeschichte des politischen Antisemitismus*, vyd. F. J. Weil, Frankfurt a. M. 1959.
45. L. Löwenthal/N. Gutermann, *Prophets of Deceit. A Study of the Techniques of the American Agitator*, New York 1949; něm.: *Falsche Propheten. Studien zur faschistischen Agitation*, přel. S. Hoppmann-Löwenthal, v: L. Löwenthal, *Schriften* 3, Frankfurt a. M. 1982.
46. F. Pollock (vyd.), *Gruppenexperiment. Ein Studienbericht*, úvod napsal F. Böhm, Frankfurt a. M. 1955.
47. H. Grossmann, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchgesetz des kapitalistischen Systems*, Leipzig 1929.
48. F. Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927*, Leipzig 1929.
49. K. A. Wittfogel, *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer grossen asiatischen Agrargesellschaft*, sv. I: Produktivkräfte, Produktions- und Zirkulations-Prozeß, Leipzig 1931.
50. K. A. Wittfogel, *Die orientalische Despotie. Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, vyd. F. Kool, Köln 1962.
51. F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris 1934, Darmstadt 1971.

## B. Bibliografie

52. Bibliographie der Erstveröffentlichungen Max Horkheimers, vyd. G. Schmid Noerr, v: A. Schmidt/N. Altwicker (vyd.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M. 1986, str. 372-383.
  53. Auswahlbibliographie der Horkheimer-Rezeption, vyd. R. Görtzen, v: A. Schmidt/N. Altwicker (vyd.), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M. 1986, str. 384-399.
  54. R. Görtzen, Theodor W. Adorno. Vorläufige Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur, v: L. von Friedeburg/J. Habermas (vyd.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M. 1983, str. 402-471.
  55. R. Tiedemann, Bibliographie der Erstdrucke Walter Benjamins, v: S. Unselde (vyd.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt a. M. 1972, str. 227-279.
  56. B. Lindner, W. Benjamin. Werkbibliographie und kommentierte Bibliographie, v: *Text und Kritik* 31/32, 2. dopl. vyd. 1978, str. 107-120.
  57. K. H. Sahmel, Ausgewählte Bibliographie der Schriften von und über Herbert Marcuse, v: C. Pozzoli (vyd.), *Jahrbuch Arbeiterbewegung*, sv. VI, Frankfurt a. M. 1979, str. 271-301.
  58. W. Luthardt, Ausgewählte Bibliographie der Arbeiten von F. L. Neumann, v: F. Neumann, *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*, Frankfurt a. M. 1977, str. 777-784.
  59. R. Görtzen, *Jürgen Habermas. Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952-1981*, Frankfurt a. M. 1982.
- C. Sekundární literatura
60. R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung*, München 1986.
  61. M. Jay, *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923-1950*, vyd. H. Herkommer/B. von Greiff, Frankfurt a. M. 1976.
  62. U. Migdal, *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung*, Frankfurt a. M./New York 1981.
  63. W. Schivelbusch, *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, Frankfurt a. M. 1982.
  64. H. Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen kritischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1978.
  65. A. Söllner, *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*, Frankfurt a. M. 1979.
  66. T. Bottomore, *The Frankfurt School*, London 1984.
  67. A. Schmidt, Zur Idee der kritischen Theorie, v: M. Horkheimer, *Kritische Theorie* [2], str. 333-358.

68. A. Schmidt, *Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*, München 1976.
69. M. Gangl, *Politische Ökonomie und Kritische Theorie. Ein Beitrag zur theoretischen Entwicklung der Frankfurter Schule*, Frankfurt a. M. 1988.
70. U. Gmünder, *Kritische Theorie. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Stuttgart 1985.
71. W. von Reijen, *Philosophie als Kritik. Einführung in die Kritische Theorie*, Königstein/Ts. 1986.
72. A. Honneth, *Kritische Theorie*, v: I. Fetscher/H. Münkler (vyd.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, sv. V, München 1987, str. 601-611.
73. St. Breuer, *Horkheimer und Adorno: Differenzen im Paradigmakern der Kritischen Theorie*, v: *Leviathan*, roč. 13, č. 3/1985, str. 357-375.
74. A. Sohn-Rethel/St. Breuer/B. von Greiff, *Differenzen im Paradigmakern der Kritischen Theorie*, dil II, v: *Leviathan*, roč. 14, č. 2/1986, str. 308-320.
75. M. Wilson, *Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen*, Frankfurt a. M./New York 1982.
76. W. Bonß/A. Honneth (vyd.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1982.
77. A. Honneth/A. Wellmer (vyd.), *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der von-Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg*, Berlin/New York 1986.
78. W. Bonß, *Die Einübung des Tatsachenblicks. Zur Struktur und Veränderung empirischer Sozialforschung*, Frankfurt a. M. 1982.
79. P. Anderson, *Über den westlichen Marxismus*, vyd. R. Kaiser, Frankfurt a. M. 1978.
80. S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Hassocks, Sussex 1977.
81. A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M. 1985.
82. A. Schmidt, *Die „Zeitschrift für Sozialforschung“ – Geschichte und gegenwärtige Bedeutung*, v: *Zur Idee der Kritischen Theorie. Elemente der Philosophie Max Horkheimers*, München 1974, str. 36-124.
83. W. Bonß/N. Schindler, *Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus*, v: *Sozialforschung als Kritik* [64], str. 31-66.
84. H. Münkler, *Vom Verlust des revolutionären Subjekts. Die politische Dimension moderner und postmoderner Ästhetiken*, v: H. Münkler/R.

- Saage (vyd.), *Kultur und Politik. Brechungen der Fortschrittsperspektive heute*, Opladen 1990, str. 49-74.
85. H. Gumnior/R. Ringguth, *Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek b. Hamburg 1973.
86. A. Schmidt/N. Altwicker (vyd.), *Max Horkheimer Heute: Werk und Wirkung*, Frankfurt a. M. 1986.
87. G.-W. Küsters, *Der Kritikbegriff in der Kritischen Theorie Horkheimers*, Frankfurt a. M. 1980.
88. H. Hesse, *Vernunft und Selbstbehauptung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*, Frankfurt a. M. 1984.
89. I. Fetscher, *Die Ambivalenz des liberalistischen „Erbes“ in der Sicht von Max Horkheimer. Eine Skizze zu seinen politischen Reflexionen im Exil*, v: *Max Horkheimer Heute: Werk und Wirkung* [86], str. 298-327.
90. W. Post, *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers*, München 1971.
91. R. Wiggershaus, *Theodor W. Adorno*, München 1987.
92. H. L. Arnold (vyd.), *Theodor W. Adorno. Text + Kritik. Sonderband*, München 1977.
93. F. Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt a. M. 1974.
94. H. J. Köhler, *Th. W. Adornos Konzeption einer Kritischen Theorie der Gesellschaft*, Berlin 1974.
95. J. F. Schmucker, *Adorno – Logik des Zerfalls*, Stuttgart 1977.
96. Th. Mirbach, *Kritik der Herrschaft. Zum Verhältnis von Geschichtsphilosophie, Ideologiekritik und Methodenreflexion in der Gesellschaftstheorie Adornos*, Frankfurt a. M./New York 1979.
97. J. Naeher (vyd.), *Die Negative Dialektik Adornos*, Opladen 1984.
98. B. Lindner/W. M. Lüdke (vyd.), *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos. Konstitution der Moderne*, Frankfurt a. M. 1980.
99. L. von Friedeburg/J. Habermas (vyd.), *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a. M. 1983.
100. M. Löbzig/G. Schweppenhauser (vyd.), *Hamburger Adorno-Symposium*, Lüneburg 1984.
101. I. Fetscher, *Zur Kritischen Theorie der Sozialwissenschaften in Adornos „Minima Moralia“*, v: *Die Frankfurter Schule und die Folgen* [77], str. 223-245.
102. A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a. M. 1985.
103. W. Fuld, *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen. Eine Biographie*, München/Wien 1979.

104. B. Witte, *Walter Benjamin*, Reinbek b. Hamburg 1985.
105. R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Frankfurt a. M. 1983.
106. N. W. Bolz/R. Faber (vyd.), *W. Benjamin. Profane Erleuchtung und rettende Kritik*, Würzburg 1982.
107. B. Lindner (vyd.), „Links hatte noch alles sich zu enträtseln...“ *Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt a. M. 1978.
108. P. Bulthaup (vyd.), *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt a. M. 1975.
109. St. Breuer, *Die Krise der Revolutionstheorie. Negative Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse*, Frankfurt a. M. 1977.
110. D. Claussen, *Spuren der Befreiung – Herbert Marcuse*, Darmstadt 1981.
111. V. Geoghegan, *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*, London 1981.
112. D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, London 1984.
113. R. Roth, *Rebellische Subjektivität. Herbert Marcuse und die neuen Protestbewegungen*, Frankfurt a. M./New York 1985.
114. A. Söllner, *Neumann zur Einführung*, Hannover 1982.
115. R. Erd (vyd.), *Reform und Resignation. Gespräche über Franz L. Neumann*, Frankfurt a. M. 1985.
116. H. Gripp, *Jürgen Habermas. Und es gibt sie doch – Zur kommunikationstheoretischen Begründung der Vernunft bei Jürgen Habermas*, Paderborn 1984.
117. Th. McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M. 1980.
118. R. Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie. Aus dem Amerikan. von A. Kuster*, Königstein/Ts. 1983.
119. R. J. Bernstein (vyd.), *Habermas and Modernity*, Cambridge/Oxford 1985.
120. F. Koch, *Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns als Kritik der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1985.
121. A. Honneth/H. Joas (vyd.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, Frankfurt a. M. 1986.
122. A. Söllner, Linke Schüler der konservativen Revolution? – Zur politischen Theorie von Neumann, Kirchheimer und Marcuse am Ende der Weimarer Republik, v: *Leviathan*, roč. 11, č. 2/1983, str. 214-232.
123. V. Neumann, Kompromiß oder Entscheidung? Zur Rezeption Carl

- Schmitts in den Weimarer Arbeiten Franz L. Neumanns, v: J. Perels (vyd.), *Recht, Demokratie und Kapitalismus*, Baden-Baden 1984, str. 65-78.
124. P. Demo, *Herrschaft und Geschichte. Zur politischen Gesellschaftstheorie Freyers und Marcuses*, Meisenheim a. Glan 1973.
125. M. Th. Greven, Konservative Kultur- und Zivilisationskritik in „Dialektik der Aufklärung“ und „Schwelle der Zeiten“. Über einige Gemeinsamkeiten bei aller Verschiedenheit, v: E. Hennig/R. Saage (vyd.), *Konservativismus. Eine Gefahr für die Freiheit?*, München 1983, str. 144-159.
126. H. Mörchen, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart 1980.
127. H. Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchungen zu einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981.
128. E. Kennedy, Carl Schmitt und die „Frankfurter Schule“. Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert, v: *Geschichte und Gesellschaft*, roč. 12, 1986, str. 380-419.
129. A. Söllner, Jenseits von Carl Schmitt. Wissenschaftsgeschichtliche Richtigstellungen zur politischen Theorie im Umkreis der „Frankfurter Schule“, v: *Geschichte und Gesellschaft*, roč. 12, 1986, str. 502-529.
130. U. K. Preuss, Carl Schmitt und die Frankfurter Schule: Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert, v: *Geschichte und Gesellschaft*, roč. 13, 1987, str. 400-419.
131. M. Jay, Les extrêmes ne se touchent pas, v: *Geschichte und Gesellschaft*, roč. 13, 1987, str. 542-558.

## Chronologické přehledy

## Max Horkheimer

- 1895 Max Horkheimer se narodil 14. února jako syn textilního podnikatele Moritze Horkheimera ve Stuttgartu-Zuffenhausen.
- 1911 Horkheimer opouští gymnázium a začíná se učit obchodu, poté volontariát v Bruselu, studijní cesty společně s Friedrichem Pollockem.
- 1914 Návrat do Stuttgartu.
- 1916 Vojenská služba.
- 1918/1919 Obnovení gymnaziálního studia v Mnichově. Tam očitým svědkem Mnichovské republiky rad, maturita a poté uni-

- verzitní studium, nejprve v Mnichově, poté ve Freiburgu i. B. a Frankfurtu a. M.
- 1922 Promoce ve Frankfurtu u Hanse Cornelia. Téma disertace: *K antinomii teleologické soudnosti*.
- 1925 Habilitace ve Frankfurtu. Téma habilitační práce: „Kantova kritika soudnosti jako spojení mezi teoretickou a praktickou filosofií“.
- 1930 Jmenování řádným profesorem pro sociální filosofii na Goethe-Universität ve Frankfurtu.
- 1931 Ředitelem Ústavu pro sociální výzkum.
- 1933 Útěk do Švýcarska; 13. dubna zbaven úřadu.
- 1934-1949 Exil v USA, nadále vedení Ústavu pro sociální výzkum, nejprve v New Yorku, poté v Kalifornii.
- 1949 Návrat do Frankfurtu, jmenován řádným profesorem pro filosofii na Goethe-Universität.
- 1950 Znovuotevření Ústavu pro sociální výzkum ve Frankfurtu.
- 1951-1953 Rektorát na Goethe-Universität.
- 1959 Emeritován.
- 1973 Horkheimer umírá 7. července v Norimbergu.

## Theodor W. Adorno

- 1903 Theodor Wiesengrund se narodil 11. září jako syn obchodníka s vínem Wiesengrunda a jeho manželky, roz. Caluelli Adorno.
- 1921 Maturita. Zabývá se Blochovou knihou *Duch utopie* a Lukácsovou knihou *Teorie románu*.
- 1922-1923 Studium filosofie, sociologie, psychologie a hudební teorie, první práce z teorie hudby.
- 1924 Promoce ve Frankfurtu u Hanse Cornelia. Téma disertace: „Transcendence věčného a noematického v Husserlově fenomenologii“.
- 1925 Studium teorie skladby a hudební teorie u Albana Berga ve Vídni.
- 1927 Podání habilitační práce u Cornelia. Téma: „Pojem nevědomého v transcendentálním učení o duši“. Adorno práci stahuje před začátkem projednávání.
- 1929-1930 Redaktorem kulturního časopisu *Počátek (Anbruch)*.
- 1931 Habilitace u Paula Tillicha. Téma habilitační práce: „Kierkegaard. Konstrukce estetického“.
- 1934 Emigrace do Oxfordu. Tam práce na Merton College.

- 1938 Emigrace do USA. Definitivní přijetí jména Adorno, především na nátlak Horkheimera, který se obával negativní reakce americké veřejnosti na mnohé spolupracovníky Ústavu s židovskými jmény. Vstup do Ústavu.
- 1949 Dočasný návrat do Německa.
- 1953 Definitivní návrat do Německa, zastupující ředitel Ústavu pro sociální výzkum.
- 1958 Přebírá vedení Ústavu.
- 1969 Adorno umírá 6. srpna při horské túře ve Švýcarsku.

## Herbert Marcuse

- 1898 Herbert Marcuse se narodil 19. července v Berlíně jako syn obchodníka Carla Marcuseho a jeho manželky Gertrudy.
- 1916 Konec školních let. Vojenská služba a účast v první světové válce.
- 1919 Začátek studia filosofie, germanistiky a ekonomie, nejprve v Berlíně, později ve Freiburgu i. B.
- 1922 Promoce ve Freiburgu. Téma disertace: „Německý umělecký román“.
- 1922-1929 Činnost v nakladatelství a v berlínském knižním obchodě.
- 1929 Obnovení studia filosofie ve Freiburgu u Husserla a Heideggera.
- 1932 Marcuse se vzdává úmyslu habilitovat u Heideggera; uveřejnění nepodané habilitační práce *Hegelova ontologie a základ teorie dějinnosti*.
- 1934 Exil v USA, spolupracovníkem Ústavu pro sociální výzkum.
- 1934 Spolupracovníkem OSS (Office of Strategic Services).
- 1952 Pedagogická činnost na různých amerických univerzitách: Columbia, Harvard, Brandeis.
- 1965 Pedagogická činnost na univerzitě v San Diego, v Kalifornii.
- 1979 Herbert Marcuse umírá během návštěvy Německa ve Frankfurtu a. M.

## Walter Benjamin

- 1892 Walter Benjamin se narodil 15. července v Berlíně.
- 1912 Maturita v Berlíně a začátek studia ve Freiburgu i. B., později pokračování studia v Mnichově a Bernu.
- 1919 Promoce. Název disertace: *Pojem umělecké kritiky v německé romantice*.

- 1923 Po ztroskotání plánů na habilitaci v Bernu a Heidelbergu se Benjamin pokouší habilitovat ve Frankfurtu.
- 1925 Benjamin stahuje svůj habilitační návrh. Přípravená habilitační práce je později uveřejněna pod názvem *Původ německé truchlohry*.
- 1933 Exil ve Francii.
- 1934 Delší pobyt u Brechta v Dánsku; finanční podpora Ústavem pro sociální výzkum.
- 1940 Po ztroskotání pokusu o překročení francouzských hranic do Španělska si Benjamin bere život.

## Jürgen Habermas

- 1929 Jürgen Habermas se narodil 18. června v Düsseldorfu.
- 1949 Po maturitě v Gummersbachu studium filosofie, historie, psychologie a germanistiky v Göttingen, Curychu a Bonnu.
- 1954 Promoce. Název disertace: *Absolutno a dějiny*.
- 1956-1959 Asistentem Adorna ve frankfurtském Ústavu pro sociální výzkum.
- 1961 Habilitace v Marburgu u Wolfganga Abendrotha. Název habilitační práce: *Strukturální změna veřejnosti*.
- 1961 Mimořádná profesura v Heidelbergu.
- 1964-1971 Řádným profesorem filosofie a sociologie na Goethe-Universität ve Frankfurtu
- 1971-1982 Spolu s Carl-Friedrichem von Weizsäckerem vedení starnberského Ústavu Maxe Plancka pro výzkum životních podmínek vědecko-technického světa.
- 1983 Obnovená profesura filosofie na Goethe-Universität ve Frankfurtu.

Přeložil J. Velek

## FILOSOFIE EXISTENCE A EXISTENCIALISMUS

Alexander Schwann

Německá filosofie existence a francouzský existencialismus jsou svým původem a ještě více svým působením typické jevy poválečné doby: filosofie existence vznikla v Německu po 1. světové válce, existencialismus sahá svými kořeny do doby *résistance*, hnutí odporu proti německé okupaci Francie od roku 1940, nicméně prosadil se zejména po konci 2. světové války; díky tomu získali ve Francii a vůbec v románském světě nový význam i Karl Jaspers a ještě více Martin Heidegger; tato nová proslulost pak zpětně zapůsobila i na (západní) Německo. Obě velké války, které poprvé vtáhly do svého dění bezprostředně a totálním způsobem všechny zúčastněné národy jako celek, takže se staly ideologizovanými masovými válkami, otřásly dříve platnými základy a měřítky evropské civilizace, ba do značné míry je rozvrátily. Alespoň tak se to jevílo v povědomí větší části inteligence v těch zemích, které byly v této válce nejvíce angažovány. Byla zpochybněna sama substance toho, co platilo ve staré kultuře za samozřejmě směrodatnou míru. Lidé se cítili být vrženi nazpět do své existence, jež byla po všech stránkách – hmotně i politicky, ještě více pak duchovně, světonázorově i nábožensky – nezajištěná, a běželo teď o to, z hluboce ohrožené konstelace zdánlivě bezpředpokladové existence vyvodit nové struktury myšlení, jednání i světa.

Jak filosofie existence Karla Jaspersa a Martina Heideggera, tak i později existencialismus Jeana-Paula Sartra, do jehož blízkosti bývá obecně řazen i Albert Camus, zasáhla v této základní situaci jistý citlivý nerv, takže se tyto filosofické směry mohly zakrátko stát intelektuální módou. Ovlivněny Sørenem Kierkegaardem a Friedrichem Nietzsche, na které navazovaly, mluvily tyto směry o vrženosti člověka do nejistoty světa, z něhož se vytratilo bytí, o starosti, která se zjevuje v úzkosti a týká se jeho vlastní konečné možnosti být, o jeho vychýlení do nicoty či do absurdity, jež se spolu se zhroutilím tradičních hodnot pociňuje jako zásadní naladění dějinného bytí lidské existence na světě, o bytí ke smrti a konečně o úkolu existence uchopovat budoucnost ve stále nových rozvrzích, aniž by přitom bylo možno doufat, v jistý zdar těchto projektů, neboť existence musí mít neustále na zřeteli ztroskotání, provinilost a setrvalou nedostatečnost sebe samé. Od doby Kierkegaardovy a Nietzscheovy je tradovaná metafyzika a zejména pak systémová filosofie německého idealismu prohlášena za ukončenou a vyřízenou.