

Univerzita Karlova v Praze  
Fakulta humanitních studií  
Pracoviště historické sociologie



První proměna Frankfurtské školy

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Vypracoval: Bc. Karel Chlouba  
Vedoucí práce: prof. Dr. phil. Jóhann Páll Árnason  
Rok: 2017



## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předloženou práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl veškerou použitou literaturu.

Praha, 6. ledna 2017

Bc. Karel Chlouba

## **Poděkování**

Rád bych poděkoval prof. Dr. phil. Jóhannu P. Árnasonovi za vedení práce a cenné konzultace k různým tématům, jichž se má práce dotkla. Dále bych rád poděkoval Mgr. Jaroslavu Bicanovi za pravidelné rozpravy k četbě klasiků sociálně kritického paradigmatu, Bc. Kamilu Ondrákovi za korektury a své rodině za podporu.

Bc. Karel Chlouba

*Název práce:*

**První proměna Frankfurtské školy**

*Autor:* Bc. Karel Chlouba

*Obor:* Historická sociologie

*Druh práce:* Diplomová práce

*Vedoucí práce:* prof. Dr. phil. Jóhann Páll Árnason

*Abstrakt:*

Předkládaná práce se zabývá první proměnou Frankfurtské školy - jejími východisky, vývojem a dějinným kontextem jejího působení. Vývoj kritické teorie této proměny je rozdělen do tří fází: v první jsou probrány jednotlivé momenty a motivy pozitivně dialektické teorie a rozvoj skepticismu; v druhé je rozebrán samotný skeptický obrat a ve třetí negativní dialektika zosobněná především dílem *Dialektika osvícenství*. Práce se zaměřuje především na myšlení Maxe Horkheimera jako vůdčí osoby kruhu myslitelů, jeho osoba nemusí být ve všech fázích hlavním zdrojem progresivního myšlení teorie, ale vždy je hlavním moderátorem směřování tohoto myšlení.

*Klíčová slova:* Adorno, Horkheimer, Marcuse, kritická teorie společnosti, sociologie, racionalita, věda, teorie, rozum, změna, alternativa, dialektika, osvícenství

*Title:*

## **First Metamorphosis of the Frankfurt School**

*Author:* Bc. Karel Chlouba

*Abstract:*

This thesis deals with first metamorphosis of the Frankfurt School - its origins, development and historical context. The development of this metamorphosis of critical theory is split into three parts within this work: first part elaborates individual moments and motives of this positive dialectic and also observes the development of skepticism within it; second part elaborates the sceptical turn itself and the third part deals with the negative dialectics mainly presented within the work *The Dialectic of Enlightenment*. This thesis aims mainly on thought of Max Horkheimer as a leader of the circle of thinkers. Although he is not always the most powerful source of insight in this circle, he is the one who controls the direction of its thinking.

*Key words:* Adorno, Horkheimer, Marcuse, critical theory of society, sociology, rationality, science, theory, reason, change, alternative, dialectic, enlightenment

# Obsah

<b>Obsah</b>	<b>ix</b>
<b>1 Úvod</b>	<b>1</b>
1.1 Prehistorie Frankfurtské školy . . . . .	2
1.2 Druhá a třetí proměna . . . . .	4
1.2.1 Habermasova komunikativní racionalita . . . . .	4
1.2.2 Honnethův boj o uznání . . . . .	5
1.3 K české recepci . . . . .	6
1.4 Metoda a výchozí otázky . . . . .	9
1.5 Motivace . . . . .	10
<b>2 Formulace sociálně kritického projektu Maxe Horkheimera (1930 - 1937)</b>	<b>13</b>
2.1 Sociálně-filosofický stav . . . . .	16
2.2 Materialismus Frankfurtské školy . . . . .	18
2.2.1 Počátky „Materialistické teorie“ . . . . .	18
2.2.2 Propracování internalizace donucení . . . . .	20
2.3 Kritická teorie jako náznak obratu . . . . .	24
2.3.1 Tradiční teorie . . . . .	24
2.3.2 Kritická teorie . . . . .	25
2.4 Diskuse . . . . .	27
<b>3 Obrat k pesimismu (1938 - 1942)</b>	<b>29</b>
3.1 Podmínky amerického exilu . . . . .	29
3.2 Kapitalistická perverze socialismu . . . . .	32
3.3 Diskuse . . . . .	36
<b>4 Dialektika osvícenství</b>	<b>39</b>
4.1 Synopsis díla . . . . .	40

4.2	Kritická recepce . . . . .	44
4.2.1	Marxistická interpretace . . . . .	46
4.3	Zatmění rozumu . . . . .	48
4.4	Diskuse . . . . .	49
<b>5</b>	<b>Závěr</b>	<b>51</b>
	<b>Seznam použitých zdrojů</b>	<b>57</b>



## Úvod

Pod pojmem Frankfurtská škola lze v sociologickém diskurzu nalézt tři podstatné významy: Prvním je samotný *Institut pro sociální výzkum* (Institut für Sozialforschung) ve Frankfurtu nad Mohanem a institucionální příslušnost k němu. V tomto formálním smyslu se institut zdaleka neomezil pouze na bezprostřední sledování cílů zosobněných v osobnosti Maxe Horkheimera. Výchozí bod tohoto významu byl určen založením *Společnosti pro sociální výzkum* na základě úsilí Félix Weila a bohatství jeho otce Hermanna Weila, jež mělo umožnit autonomii pro patřičný výzkum socialistického hnutí v jisté distanci od politické scény (více o založení institutu v sekci 1.1). Během druhé světové války fungoval prostřednictvím poboček v Ženevě, Paříži a New Yorku, ale po svém obnovení ve Frankfurtu již původní autonomie nenabyl. Představy o organizaci a záměru institutu byly v důsledku těchto vysoce proměnlivých dějin velice různé, není tedy možné ztotožnit formální chápání Frankfurtské školy s žádným z dalších dvou významů, o kterých budu mluvit.

Druhý význam můžeme spojit s praktickými intencemi projektu Maxe Horkheimera. Mluvit lze například o emancipačních cílech, rozumně organizované společnosti či rozvoji člověka. Třetí význam lze chápat více paradigmaticky – spojit jej s konkrétním sociálně-kritickým projektem Maxe Horkheimera, který v pozdější programové eseji *Tradiční a kritická teorie*<sup>1</sup> nazve právě Kritickou teorií. Oba významy se částečně překrývají. Frankfurtskou školu v těchto dvou významech můžeme dělit do následujících

---

<sup>1</sup>Max Horkheimer. „Tradiční a kritická teorie“. In: *Aluze* 1.4 (2001), s. 74–106.

tří etap, přičemž druhá etapa pojímá Horkheimerův projekt s důrazem na pojetí druhé, zatímco třetí etapa zdůrazňuje návrat k tradici ve smyslu pojetí třetího:

1. Etapa formulace východisek Horkheimerova projektu, skeptický obrat na počátku 40. let a ústup ke kulturní kritice
2. Reformulace projektu pod vedením Jürgena Habermase
3. Druhá reformulace projektu pod vedením Axela Honnetha

První proměnou Frankfurtské školy, titulem této práce, je míněna právě ona první etapa Horkheimerova sociálně-kritického projektu. Počátek projektu tato práce klade do roku 1930, v němž vycházejí některé důležité Horkheimerovy texty, které lze pojímat jako kořeny zkoumaného projektu. Již v nadcházejícím roce se Horkheimer stal ředitelem institutu a zároveň dosedl na stolicí profesora sociologie a filosofie na Frankfurtské univerzitě. Při této příležitosti pronesl inaugurační přednášku, v níž tento kritický projekt předznamenává jako úkol institutu. Následující období lze chápat jako formulaci projektu, který vyvrcholil právě v programové esejí *Tradiční a kritická teorie*, avšak toto dílo je současně i prvním nositelem známek pesimistického obratu, ke kterému dojde v dalších letech a který cestu Horkheimerova projektu uzavře.

## 1.1 Prehistorie Frankfurtské školy

Celá tato proměna probíhala za vypjaté historické situace nejprve v meziválečném období ve Výmarské republice. Institut, který se zrodil z potřeby po akademické debatě o vztahu teorie a praxe směřující k socialismu bez ideologického vlivu přímých vazeb na politické cíle, vznikl takřka zázrakem v okolnostech, jež nebyly jeho vzniku vůbec nakloněny. Ve Frankfurtu této doby se však vyskytovalo mnoho bohatých židů, kteří vlivem rasistického útisku měli blíže k neprivilegovaným vrstvám a podporovali různé levicové projekty. Félix Weil, syn právě takového zámožného obchodníka Hermanna Weila, již od mládí sympatizoval s marxismem. Spolu se svým přítelem, socialistickým profesorem Kurtem Gerlachem, a s pomocí kontaktů na ministerstvu kultury připravil vše pro vznik institutu s účelem studovat vědecký marxismus.<sup>2</sup>

<sup>2</sup>Rolf Wiggershaus. *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. London: Heinemann, 1976. 788 s., s. 17.

Institut pro sociální výzkum byl ustaven v roce 1923, čehož se však Gerlach již nedožil. Na místo ředitele institutu nastoupil Weilem vybraný, uznávaný marxistický akademik Karl Grünberg. Weilova rodina institut dotovala 120 000 markami ročně<sup>3</sup> prostřednictvím takzvané *Společnosti pro sociální výzkum*, kterou za tímto účelem založila. Při slavnostním otevření institutu v roce 1924 pronesl Grünberg řeč, ve které institut otevřeně spojil s marxismem a s programem studia dějin z hlediska materialistické koncepce:

Materialistická koncepce dějin je schopna rozeznat a demonstrovat, že socialismus je cílem lidského vývoje za konkrétních dějinných situací, nic více. . . . V novém výzkumném institutu bude mít marxismus od nynějška domov, tak jako ho mají teoretické a politicko-ekonomické doktríny liberalismu o historických školách a státním socialismu na jiných univerzitách.<sup>4</sup>

Cílem institutu se tedy staly zejména historické studie v duchu Grünbergova časopisu „Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung“. Grünberg v roce 1928 utrpěl mrtvici a svou funkci již nebyl schopen zastávat. Signifikantním přínosem jeho působení bylo právě zavedení marxismu jako legitimního vědního paradigmatu na Goetheho univerzitu ve Frankfurtu, ke které institut náleží.

V říjnu roku 1930 se Grünbergovy funkce ujal jeden z dosavadních pracovníků institutu, Max Horkheimer, který již dva měsíce zastával funkci profesora sociální filosofie. Svým programem navazuje na marxistickou tradici institutu, avšak ve velmi interdisciplinárním a progresivním duchu. Celý vývoj Horkheimerova programu je ovlivněn nástupem nacistů k moci. Krátce po nástupu Hitlera do funkce říšského kancléře byl institut uzavřen nacisty a jeho pracovníci nuceni pobývat v exilu převážně ve Švýcarsku a později v New Yorku. Ani zde však nebyla jejich situace jednoduchá, jejich produkce z nich dělala nepohodlné osoby i v dalších zemích. Potýkali se s antisemitismem, nedostatkem zázemí a financí. Jejich práce byla vědeckou komunitou do značné míry objevena až v 60. letech, kdy se jí dostalo na krátko pozornosti i u nás.<sup>5</sup>

<sup>3</sup>Ibid., s. 19.

<sup>4</sup>Vlastní překlad ibid., s. 26 - 27.

<sup>5</sup>Srv. například Karel Kosík. *Dialektika konkrétního: studie o problematice člověka a světa*. Praha: Československá akademie věd, 1963. 191 s.

Podrobně se budou tímto programem i jeho kontextem zabývat následující kapitoly. Spektrum možností této fáze institutu je zosobněno dále H. Marcusem, T. W. Adornem, E. Frommem, F. Pollockem, L. Löwenthalem, H. Grossmannem, B. Walterem a Wittfogelem. Tato práce však zkoumá Horkheimerovův program skrze Horkheimerův vlastní vývoj a ostatním autorům se věnuje pouze z hlediska vlivu na tento vývoj.

## 1.2 Druhá a třetí proměna

### 1.2.1 Habermasova komunikativní racionalita

Habermasova Teorie komunikativního jednání byla kritickou reformulací projektu původní Frankfurtské školy, odpovídající na konfrontaci s kapitalismem doby studené války. Kriticky k tezi Dialektiky osvícenství Habermas zdůrazňuje, že osvícenství bylo také procesem komunikativní racionalizace životního světa intersubjektivitou komunikace mezi subjekty, při kterém se utvářely „normativní ideje demokratické sebe-determinace ve společnosti rovných a svobodných individuí“.<sup>6</sup> Sledování pouze instrumentální složky racionality je tak podle něj jednodimenzionální analýzou.

Komunikativní racionalizace životního světa nicméně vede k emergenci specializovaných subsystemů ekonomického a administrativního jednání tak, že systematické mechanismy usměrňují sociální směr, který byl z větší části odpojen od hodnot a norem. Instrumentální jednání pak vzniká jako řešení problému komplexity. Mezi systémem demokracie a kapitalismu tím vzniká neřešitelný rozpor. Demokracie má být podle Habermase do jisté míry limitována ekonomii řízenou instrumentální racionalitou.<sup>7</sup> Zároveň však v tomto systému vidí dynamiku s tendencí „kolonizovat životní svět“, tedy dynamiku znevýhodňující komunikativní racionalitu, která ve výsledku vede k vyprázdňení demokratických institucí.

Tato teorie vzniká na konci 70. let, představuje dovršení jazykového obratu Frankfurtské školy a příklon k liberalismu. Univerzalismus moderny je zde legitimizován intersubjektivitou konstituující komunikace. Zdrojem normativní složky této teorie má být ideální komunikativní situace – rovnost participace na utváření intersubjektivitu.

<sup>6</sup>Albrecht Wellmer. „On Critical Theory“. In: *Social research* 81.3 (2014), s. 705–733, s. 710.

<sup>7</sup>Srv. *ibid.*, s. 712.

Důraz na konflikt zájmů sociálních skupin, který byl typický pro první a druhou generaci kritické teorie, je nahrazen akcentací konsenzu v oblasti komunikativního jednání.<sup>8</sup>

### 1.2.2 Honnethův boj o uznání

Axel Honneth se od konsensuálního pojetí vrací zpět k tradici sociálního boje, ne však paradigmatu práce, jádrem své teorie činí boj o uznání. Právě v boji o uznání nachází totiž obecné rysy, které jsou vepsány do nejrůznějších forem společenského jednání subjektu. Boj o uznání se tak pro Honnetha stává podstatou intersubjektivně orientovaného jednání mnohočetných subjektů usilujících o úspěšný život.<sup>9</sup> Kritický moment této teorie směřuje k odstranění bariér na cestě k uznání, neboť absence uznání vede k pasivitě.

Ze studia dějin dochází k tomu, že boj o uznání se v dnešní době zformoval do tří sfér:<sup>10</sup>

1. Do osobní roviny – sféry lásky, kde si individuuum formuje emocionální vztahy s druhými a skrze pozitivní zkušenost získává sebedůvěru.
2. Do roviny práva, kde se individuuum dožaduje podílu na tvorbě intersubjektivní, prostřednictvím níž zažívá sebeúctu.
3. Do roviny výkonu, kde dochází k sebeocňování – formulování významu svého života pro druhé.

Rozšiřování hranic, které vymezují oblast jevů, kde se jednotlivé roviny boje o uznání uplatňují, lze chápat jako morální pokrok, neboť „ústí v silnější sociální pozici individuálního sebeuskutečnění.“<sup>11</sup>

Teorie uznání Axela Honnetha neodmítá paradigma práce, ale ekonomické otázky lidského společenství subsumuje pod otázky uznání – vymezuje kulturní momenty

<sup>8</sup>Ondřej Lánský. „Kritická teorie a teorie uznání Axela Honnetha“. In: *Soudobá sociologie I. Teoretické koncepty a jejich autoři*. Ed. Jiří Šubrt. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2007, s. 241–279, s. 246.

<sup>9</sup>Srv. Franck Fischbach. „Axel Honneth a návrat ke kořenům kritické teorie: Uznání jako ‘jinakost spravedlnosti’“. In: *Filosofický časopis* 52.3 (2004), s. 631–646.

<sup>10</sup>Srv. Lánský, „Kritická teorie a teorie uznání Axela Honnetha“, op. cit., s. 267-270.

<sup>11</sup>Ibid., s. 274.

ve společnosti jako dominantní a určující aspekty pro život společnosti. Kategorie uznání je totiž obsáhlou kategorií, pod kterou je možné umístit další roviny zkoumání lidského světa: psychologické aspekty lidských jedinců, ekonomické zákony lidské kooperace, intersubjektivní vztahy zkoumané sociální filozofií atd.<sup>12</sup>

### 1.3 K české recepci

Prvorepubliková historiografie byla vůči marxismu vesměs odmítavá. Až v mladé generaci třicátých let nacházel marxismus své stoupence, což se projevuje i v polemikách dobového tisku<sup>13</sup>. Činnosti Frankfurtské školy si ve svém sborníku *Dějiny a přítomnost* všímá historická skupina vytvořená kolem Jana Slavíka. Pro autory sborníku je institut zajímavý především pojetím filosofie dějin Maxe Horkheimerera a psychoanalytickým vlivem na marxismus z pera Ericha Fromma. Dočteme se zde, že se v tomto institutu „buduje nová věda o přítomnosti pro přítomnost“.<sup>14</sup> Do této skupiny patřil Václav Husa, Oldřich Říha, Jaroslav Charvát, Václav Čejchan, Jaroslav Vávra, Jan Pachta a Závěš Kalandra.

V nastupující dějinné situaci bohužel myšlení této skupiny a institutu směřuje výrazně opačnými směry. Kalandra na rozdíl od ostatních členů „neměl kariéerní ambice, setrval u většiny svých názorů a byl nakonec komunisty, k nimž až do roku 1936 patřil, v červnu 1950 popraven“.<sup>15</sup> Slavík se se skupinou pro jejich militantní snahu o propojení s politickými subjekty rychle rozchází<sup>16</sup> a v nadcházejících letech píše už jen do šuplíku. Slavík byl především odborníkem na Rusko, a i proto, přes svou náklonnost k materialismu a zájem o veřejné dění, podobně jako klasici Frankfurtské školy věděl, že tudy cesta k socialismu nevede. Za svou všestrannou kritičnost si v jistém smyslu od různých režimů vysloužil podobný osud, jaký stíhal Frankfurtskou školu: „byl vnímán na levici jako kontrarevolucionář, na pravici jako bolševik“.<sup>17</sup>

S nástupem protektorátního režimu svobodné bádání končí a univerzity jsou uzavřeny.

<sup>12</sup>Ibid., s. 274 - 275.

<sup>13</sup>Srv. například *Přítomnost 1930/1* dostupné v archivu na [www.pritomnost.cz](http://www.pritomnost.cz)

<sup>14</sup>Kolektiv, ed. *Dějiny a přítomnost. Sborník historické skupiny*. Sv. 1. 1-2. 1937, s. 100.

<sup>15</sup>Jan Slavík. *Leninova vláda (1917-1924)*. 372 s. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 1930, s. 306.

<sup>16</sup>Ibid., s. 306.

<sup>17</sup>Ibid., s. 330.

Poválečná doba byla poznamenána ztrátou mnoha velkých osobností a absencí vychovaných nástupců, přesto mezi staršími historiky byla převaha nemarxisticky smýšlejících badatelů. Mezi marxisty byli zejména Josef Macek a bývalá Historická skupina. Z Mackova obviňování Slavíka, „že znalost klasiků marxismu jen předstíral a vycházel výhradně z buržoazní německé sociologické školy“,<sup>18</sup> můžeme odvodit, jak naladěné bylo poválečné intelektuální prostředí recepci.

Kritici ortodoxie marxismu této doby byli více nepřijatelní než buržoazní opozice, vůči které byla společnost dosti polarizovaná. Marxističtí historiografové udělali kariérní skok i s minimem publikací a mladí studenti afirmativně přijímali marxismus. Historiografie se stala na dlouho ideologickou podporou režimu a filosofie učením marxismu-leninismu.

Od druhé poloviny padesátých let dochází k postupnému rozvolnění. V této době se také částečně uvolňuje politika vydávání filosofické literatury, vychází například knihy Antonia Gramsciho. Erich Fromm a Herbert Marcuse, mezi dalšími marxistickými filozofy, navštěvují Filosofický ústav. Fromm a Marcuse byli recipovaní zdaleka nejvíce z Frankfurtské školy. K východnímu bloku lepší vztah než ostatní zástupci této školy neměli, Fromm v eseji *Strach ze svobody* uvádí:

Rusko, kde se slovo socialismus stalo podvodem; i když byly zespolečenštěné výrobní prostředky, ve skutečnosti jsou široké vrstvy obyvatelstva manipulovány mocnou byrokracií; to nutně brání vývoji svobody a individualismu, i když tu snad může být účinná vládní kontrola ekonomických zájmů většiny lidí.<sup>19</sup>

Oba se zaměřovali na člověka více z pohledu psychoanalýzy. Tento směr byl pro místní badatele zajímavý a nebyl nijak nezvratně v bezvýhodném sporu se současným uspořádáním, byť byl k němu kritický. Na druhé straně Adorno a Horkheimer v této době již propadli hluboké skepsi nad filosofií dějin, která byla v rámci jejich práce klíčová, a nebyli tak příliš atraktivní pro optimisticky naladěné revizionisty.

<sup>18</sup>Martin Nodl. *Dějepisectví mezi vědou a politikou: Úvahy o historiografii 19. a 20. století*. 264 s. Praha: Centrum pro studium demokracie, 2007, s. 107.

<sup>19</sup>Erich Fromm. *Strach ze svobody*. 160 s. Praha: Naše vojsko, 1993, s. 142.

Vycházejí zde překlady Frommových děl, také ovšem díla našich revizionistů, která jsou úspěšná i na Západě, například *Dialektika konkrétního* Karla Kosíka. Z českých prací je toto dílo ideově poměrně blízké Frankfurtské škole. Autor cituje Marcuseho a Horkheimera, když kritizuje jejich představu konce filosofie – jejího naplnění – v jejich díle. Další velký filosof recipující Frankfurtské myslitele byl Robert Kalivoda. Kalivoda kritizoval *Dialektiku osvícenství*, tedy právě dílo, ve které vyvrcholil skepticismus Adorna a Horkheimera k dějinnosti. Vidí v něm účelové přehlížení jistých proudů myšlení. Přínosem mu jsou však díla Fromma a Marcuseho, se kterými vede dialog a rozvíjí psychoanalytické přístupy k dobru a zlu v lidské podstatě.<sup>20</sup>

Vedle těchto filosofů dějin také vzniká Sociologický časopis pod vedením Ireny Dubské, ve kterém vychází několik textů k Frommově práci<sup>21</sup> a také krátká nedogmatická kritika Adornovy Negativní dialektiky.<sup>22</sup> Sama Irena Dubská byla odborníkem na Kritickou teorii, dnes je však v tomto směru zapomenuta, neboť svá díla k tomuto tématu psala až v době normalizace, kdy je nemohla vydat. V rukopisech zůstala *Kritická sociologie, Max Horkheimer – k přehledu vývoje a díla* (1972), *Starší generace Frankfurtské školy: Max Horkheimer po roce 1950* (1973) a *Vznik, vývoj a hlavní představitelé Frankfurtské školy* (1973)<sup>23</sup>. Tato díla psala až po roce 1968, ve kterém vrcholily revizionistické snahy úsilím kooptovat revizionisty jako Kalivoda a Kosík do ÚV KSČ, ale invaze vojsk Varšavské smlouvy veškeré reformní procesy zastavila.

Po okupaci byl Jindřich Filipec, bývalý člen redakce Sociologického časopisu ještě pod Irenou Dubskou, pověřen vedením pracovní skupiny k potírání revizionismu. Revizionisté nemohou vycházet, řada jich emigruje nebo mizí z badatelské scény a tvoří na nejvyš regionálně orientované historické práce. Sociologický časopis přestává vycházet. V tomto období vychází pouze několik děl,<sup>24</sup> která se s Frankfurtskou školou dogmaticky vyrovnávají argumentací typu: „Je třeba konečně též pochopit, že v celém světě ni-

<sup>20</sup>Srv. Pavel Siostrzonek. *Česká recepce frankfurtské školy kritické teorie (30., 60. a 70. léta)*. 2011. URL: <[http://www.sok.bz/index.php?option=com\\_content&task=view&id=92](http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=92)>.

<sup>21</sup>Erich Fromm. „Science, Art and Peace“. In: *Sociologický časopis* 2.3 (1966), s. 515–515; Eva Lišková. „Erich Fromm a jeho poslední práce“. In: *Sociologický časopis* 2.3 (1966), s. 369–382.

<sup>22</sup>Antonín Mokrejš. „Co je dialektika?“ In: *Sociologický časopis* 5.6 (1969), s. 641–646.

<sup>23</sup><<http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/dubaska.html>>

<sup>24</sup>Kolektiv. *Sociální filozofie frankfurtské školy: kritické studie*. Přel. Rudolf Steidl. Praha: Svoboda, 1977. 301 s.; Zdeněk Javůrek, ed. *Filozofie a ideologie frankfurtské školy: kritika některých koncepcí*. Praha: Akademia, 1976. 447 s.; Rudolf Sima. „Kritická teorie“ frankfurtské školy a jej vplyv v Československu. Bratislava: Pravda, 1976. 292 s.



kdo nemůže vážně zaujímat socialistickou pozici, která by směřovala proti sovětskému svazu a jiným socialistickým zemím“.<sup>25</sup> Tato doba společenskovedního temna končí až sametovou revolucí v roce 1989.

Podrobněji se problematikou české recepce před rokem 1989 zabývá Pavel Siostrzonek<sup>26</sup> nebo Michael Hauser.<sup>27</sup> Porevoluční situace v historickém a filosofickém bádání zprvu sice není tak dynamická, jak by si v procesu „demarxizace“ mnozí přáli, ale přesto není vstřícná ani k západnímu marxismu, do kterého lze Frankfurtskou školu řadit. Postkomunismus sjednocuje marxismus a materialismus s bolševismem a uzavírá se tak s podobnou logikou jako normalizační ideologie, pouze to dělá z druhé strany. Až v roce 2003 se utváří první fungující občanské sdružení s úmyslem přinášet tyto teorie do českého kontextu a to sdružení SOK<sup>28</sup> založené zmiňovaným Michalem Hauserem, pracovníkem Filosofického ústavu. Od té doby vychází řada textů zejména o Adornově práci a překlady hlavních děl.

Později se na půdě Ústavu politologie formuje malá skupina v čele s Markem Hrubcem, která si s mírnou nadsázkou říká *Pražská kritická škola*.<sup>29</sup> V tomto roce vychází jejich kolektivní kniha *Kritická teorie společnosti: Český kontext*.<sup>30</sup> Je z ní jasně vidět, že klasici této teorie v současné společnosti opět rezonují, možná více než dříve.

## 1.4 Metoda a výchozí otázky

Horkheimerova Kritická teorie společnosti má být cestou ke změně ve společnosti, ve které tradiční věda, zapřažená do výrobního procesu a rozparcelovaná na jednotlivé disciplíny, jejichž vystupňovaná racionalita vede k iracionalitě celku, selhává. Obecná vidina možnosti jakékoli změny se však z Horkheimerova myšlení poměrně rychle vytrácí. Právě vývoj náhledu na možnost změny v první proměně kritické teorie spo-

<sup>25</sup>Jindřich Filipce et al. „Frankfurtská škola“ ve světle marxismu: ke kritice Horkheimerovy, Adornovy, Marcusovy a Habermasovy filosofie a sociologie. Materiály z vědeckého zasedání k 100. výročí narození V. I. Lenina uspořádané Ústavem pro studium a výzkum marxismu 21. a 22. února 1970 ve Frankfurtu nad Mohanem. Praha: Svoboda, 1972. 149 s., s. 18.

<sup>26</sup>Siostrzonek, *Česká recepce frankfurtské školy kritické teorie (30., 60. a 70. léta)*, op. cit.

<sup>27</sup>Michael Hauser. *Ideologická kritika. Recepce Frankfurtské školy v období normalizace*. 2011. URL: <[http://www.sok.bz/index.php?option=com\\_content&task=view&id=579](http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=579)>.

<sup>28</sup><[www.sok.bz](http://www.sok.bz)>

<sup>29</sup>Marek Hrubec a Kol. *Kritická teorie společnosti: Český kontext*. Praha: Filosofia, 2014.

<sup>30</sup>Ibid.

lečnosti bude hlavní linií této práce. Mimo jiné půjde o pokus lépe vyjasnit, nakolik byl Horkheimerův ústup od tohoto projektu dán samotným selháním teorie a nakolik šlo o traumatickou reakci na poněkud extrémní historickou zkušenost. Důležitou podotázku pak představuje styčná plocha Marxova a Horkheimerova myšlení, neboť právě od Karla Marxe tento projekt přebírá některá východiska a pojmy pro diagnózu kapitalismu. Další důležitou podotázkou je analýza Horkheimerova pojetí vědy a jeho vývoje. Práce vyloží základní motivy Horkheimerova projektu na dráze jeho proměny.

Celá analýza bude probíhat hermeneutickou metodou, každý text bude zkoumán v kontextu dějinných událostí, představujících problémy, které autor textu musel řešit, a s uvážení vlastního dějinného vědomí interpreta, které zde dále shrnuji v sekci Motivace. Až na několik výjimek, jejichž použití bude zdůvodněno na konkrétních místech práce, bude analýza jako s prameny pracovat pouze s texty Maxe Horkheimera. Historický kontext pro analýzu zprostředkuje především dílo Rolfa Wiggershause a také Martina Jaye, doplněné o řadu dalších sekundárních textů.

Období formulace programu, až do vydání eseje *Tradiční a kritická teorie*, je obsahem první kapitoly této práce, na níž navazuje krátký rozbor období, v němž se vyhlídky zásadně mění, tedy období příchodu druhé světové války. Třetí kapitola je pak věnována rozboru vyvrcholení pesimistického obratu v díle *Dialektika osvícenství*.<sup>31</sup>

## 1.5 Motivace

V době, kdy se ukazuje, že postmoderní situace není ani tak konec velkých vyprávění jako jejich ústup do pozadí a selhání schopnosti jejich recepce, v době hluboké zadluženosti a krachů národních hospodářství, v době, kdy se prohlubuje dělení „produktivních“ a „neproduktivních“ věd a vědeckých přístupů v rámci důrazu na scientismus v reformách terciálních sektorů, nestojíme v situaci, jež by nenabízela analogie problémů, které stály před kolektivem sdruženým kolem Maxe Horkheimera. Zejména studium jejich pojetí tradiční vědy a postupující tendence k instrumentalizaci lidského rozumu, jsou témata, která ve své době přinesla mnohé a jsou dnes stále, ne-li více, aktuální. Zvěčněná dělba práce systému se dnes jeví jako jediná možná a její proměny

<sup>31</sup>Max Horkheimer a Theodor Adorno. *Dialektika osvícenství*. Praha: Oikoymenh, 2010. 248 s.

jsou do značné míry pouze vyostřováním partikularity různých odvětví.<sup>32</sup> Primárnost ekonomických hledisek, která jako zdroj čistě pragmatického uvažování upevňují tuto zvěčněnou konstrukci, je jasně pozorovatelná v politických institucích na státní i mezinárodní úrovni. Společenské fenomény, o kterých Horkheimer, Adorno a Marcuse mluví, se tak nedají jasně sledovat pouze na vývoji vzdělanosti, ale i na stavu společnosti, která si je čím dál méně schopna porozumět – mluvit stejným jazykem. Je snad jen jakýmsi prvním symptomem tohoto problému aktuální vzestupná tendence etnické nenávisti?

Studium klasiků kritické teorie je také vhodným východiskem pro studium jejích současníků a snahu řešit problémy, před kterými tito myslitelé stáli, ve světle myšlenkových proudů, které se etablovaly až později. Může nám kritická teorie něco nabídnout v době, kdy například postkoloniální myšlení přináší silnou kritiku univerzalizmu?<sup>33</sup> Jaký univerzalizmus lze obhájit, když toto myšlení ukazuje jeho omyly, ale když se zároveň ukazuje, že pluralismus moderní doby je jen skrytou obdobou téže kritizované podoby univerzalizmu?<sup>34</sup> Na tyto otázky již tato práce neodpoví, avšak jsou kontextem a širší motivací k jejímu vzniku.

---

<sup>32</sup>Karel Chlouba. *Ideologická dělba práce*. 2014. URL: <<http://denikreferendum.cz/clanek/19298-ideologicka-delba-prace>>.

<sup>33</sup>Srv. Aimé Césaire. „Discours sur le colonialisme“. In: *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. Ed. Daedalus. Présence Africaine. Paris, 2004, s. 7–74; Ramón Grosfoguel. „Dekolonizace západních univerzalizmů. Dekoloniální pluriverzalizmus od Aimé Césaireho k zapatistům“. In: *Postkoloniální myšlení IV*. Ed. Arjun Appadurai et al. Praha: tranzit.cz, 2013, s. 184–205.

<sup>34</sup>Srv. Immanuel Wallerstein. *Evropský univerzalizmus*. Praha: Slon, 2008.



## Formulace sociálně kritického projektu Maxe Horkheimera (1930 - 1937)

Max Horkheimer pocházel z židovské rodiny sociálně zasloužilých podnikatelů. Již od mládí byl velmi zapálený pro sociální boj neprivilegovaných, což se ostatně projevilo v jeho novelách. Studoval nejprve psychologii v Mnichově, ale krátce na to se musel přemístit do Frankfurtu, kvůli problematické situaci panující v tehdejší Mnichovské sovětské republice. Ve Frankfurtu v roce 1919 pokračoval ve studiích, v rámci nichž strávil také rok ve Freiburgu u Husserla a Heideggera, a později nastoupil na doktorské studium filosofie u Hanse Cornelia. Skrze přátelství s Félixem Weilem se zapojil i do práce institutu.<sup>1</sup>

Horkheimer po svém nástupu formuje úzký kruh,<sup>2</sup> jenž musí být složen z pečlivě vybraných lidí se shodným základem v jejich myšlení. Jedním z nich byl jeho dlouholetý přítel Friedrich Pollock, ekonom, který již nějakou dobu pracoval jako asistent u Grünberga. Jeho myšlení se vyznačuje větší ortodoxností, než u zbytku Horkheimerova kruhu. Pro vývoj kritické teorie má pouze okrajový význam, pro institut samotný už ovšem větší. Staral se o jeho účty, platy a investice. Osud institutu určoval Horkheimer prostřednictvím uzavřených diskusí právě s ním. Další z hlediska sledovaného projektu spíše okrajovou figurou kruhu byl Leo Löwenthal, kromě svých sociologických příspěvků fungoval jako prostředník a editor v institutu.

<sup>1</sup>Srv. Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., s. 9 - 127.

<sup>2</sup>Ibid., s. 106.

Theodor W. Adorno, který se pro náš projekt stává podstatným až v letech obratu k pesimismu, vyrůstal v bohaté hudebně založené rodině, kde byl vychováván soukromými učiteli, oddělen od politiky, práce i války.<sup>3</sup> S Horkheimerem a Pollockem se seznámil již během studií u Cornelia. V polovině dvacátých let se mladý Adorno, ovlivněný zejména Siegfriedem Kracauerem, Georgem Lukácsem a Ernstem Blochem, vydal do Vídně s úmyslem stát se skladatelem. Arnolda Schönberga, v jehož hudbě viděl zosobnění struktury moderní doby, však jako skladatel ani aestetik hudby nezaujal. Vrátil se tedy do Frankfurtu, kde působil od třicátých let jako *Privatdozent* na univerzitě a kritik hudby. Usiloval o začlenění do institutu, ale to zatím Horkheimer s Pollockem odmítli, neboť Adorno na tomto příjmu nebyl existenčně závislý. Proto v době, kterou se zabývá první kapitola zasahuje do práce institutu pouze okrajově příspěvky do jeho časopisu. Adorna ve dvacátých letech inspiruje také práce Waltera Benjamina, kterého později ve třicátých letech přivádí ke spolupráci s institutem. Benjaminova práce má teologicko-metafyzický charakter a materialismem je více ovlivněna až v pozdějších letech. Jeho vztah k institutu od roku 1935 posiluje a v roce 1937 se stává jeho pracovníkem. Význam z hlediska příslušnosti k Frankfurtské škole mají zejména jeho díla *Passagen-Werk* a *Über den Begriff der Geschichte*.

Na počátku třicátých let s institutem spolupracuje také Erich Fromm prostřednictvím Frankfurtského psychoanalytického institutu a v následujícím roce se stává ředitelem sociálně-psychologické sekce Institutu pro sociální výzkum. Fromm zapadal do Horkheimerova bližšího kroužku, jak svým interdisciplinárním rozhledem, tak zájmem o Marxe. Patří mezi zakladatele jeho humanistické interpretace a také propojil jeho odkaz s Freudem. Fromm byl svébytný badatel s vlastní psychoanalytickou praxí, nezávislý na úvazku k institutu, význam jeho díla není vyčerpán jeho příspěvkem Frankfurtské škole, který je navíc limitován na období, jež skončí v čase, kterým se zabývá následující kapitola. Do té doby si Horkheimer velmi považuje teoretických diskusí, které spolu vedou, a rovněž má velký význam pro empirickou práci institutu. Na jeho práci později polemicky navazuje také Herbert Marcuse ve svém paralelním projektu k *Dialektice osvícenství* Maxe Horkheimera a Theodora W. Adorna, ten už však přesahuje rámec této práce.

---

<sup>3</sup>Srv. *ibid.*, s. 68.

Herbert Marcuse ovšem přichází do Horkheimerova užšího kruhu už v roce 1933 na přímlyvu Löwenthala a jeho příspěvek k formulaci první proměny kritické teorie není nevýznamný. Marcuse nejprve studoval historii v Berlíně, potom také filosofii a ekonomii ve Freiburgu. Po návratu do Berlína z peněz rodinného podniku podporoval levicový literární salon, který se soustředil převážně na diskuse o marxismu, gestaltové psychologii a umění. V roce 1928 se stává asistentem Heideggera a usiluje o formulaci konkrétní filosofie na základě jeho práce. Habilitovat se chtěl na základě studie Hegelovy ontologie a zásadní vliv na něj měl i mladý Marx. V roce 1932 se již vyjasnilo, že Marcuse u Heideggera neuspěje, což mu otevřelo cestu do Frankfurtu.

Rolf Wiggershaus shrnuje životopisné panorama kruhu takto:

Toto životopisné panorama ukazuje, že nikdo z Horkheimerova kruhu nebyl politicky angažovaný; nikdo neměl kořeny v dělnickém hnutí či marxismu; všichni byli z židovských rodin, i když vztah jejich rodin k judaismu byl různý od kompletní asimilace po židovskou ortodoxii. Pro všechny, zdá se, vnímání problému antisemitismu ve světle jejich intelektuálních aktivit zaměřených proti kapitalismu ztratilo relevanci. *Byl to pouze Horkheimer, pro jehož myšlení byl děs z osudu vykořisťovaných a ponižovaných zásadním stimulem.* Pro všechny ostatní byla marxistická teorie přitažlivá čistě pro svůj příslib řešení jinak neřešitelných teoretických problémů, nebo pro zdání, že je jedinou radikální kritikou odcizení buržoazně-kapitalistické společnosti, která je jak teoreticky sofistikovaná, tak neztrácí kontakt s realitou. Kombinace charakterů, kterou tyto osobnosti vzhledem k Horkheimerově interdisciplinárnímu programu představovaly, nebyla slibná. Všichni byli více či méně seznámení s filosofií, avšak nikdo kromě Pollocka a Fromma nebyl expertem v žádné vědecké disciplíně, jichž spolupráce měla v Institutu pro sociální výzkum přinést pokrok teorie společnosti.<sup>4</sup>

Šlo tedy o vybrané, kompatibilní myslitele, kteří však nebyli ideální volbou pro horkheimerův program, o němž pojednává hned následující část práce. Dále pro institut pracovali například Henryk Grossman, Rose Wittfogel, Richard Sorge, Christiane Sorge, Karl August Wittfogel.

<sup>4</sup>Kurzíva doplněna *ibid.*, s. 104.

## 2.1 Sociálně-filosofický stav

V srpnu 1930 nastoupil Max Horkheimer na stoličku profesora sociální filozofie a o dva měsíce později podepsal smlouvu o nastoupení na místo ředitele institutu. Ve své inaugurační řeči z 24. ledna 1931 začal Horkheimer kritikou, že objektivní duch, jenž zosobňuje Hegelův přesun lidské esence z prosté interiority a osudu konečných individuí do života národů, byl v Německu nahrazen vírou v individuální zájmy a v potřebu prostého lineárního vývoje v duchu pozitivních věd, technologie a průmyslu.<sup>5</sup> Tato víra se však ukázala slepá. Individua se ocitla v nahodilosti každodenního utrpení, které měla prostřednictvím rozumu odstranit. Nadešel tedy čas pro novou sociální filosofii.

Na samém počátku si tato teorie bere do vínku **nebýt sama speciální vědou**, ale spíše analýzou, která na takové momenty skutečnosti nahlédne ve světle celku.<sup>6</sup> Od tohoto prvního proslavu je v této teorii stále přítomna **kritika pozitivismu**. Tento způsob myšlení se otevřeně distancuje od spekulativního myšlení a soustředí se na *objektivní fakta*. Horkheimerova kritika směřuje k otázce: Co jiného než filosofické tázání může rozlišovat, zda fenomén nabude podstaty onoho faktu, jenž je hoděn pozorování? Pozitivismus se tak zbavuje svých filosofických kořenů v celku sociální reality, vymazává svůj počátek ze své paměti (pokud si ho v podobě partikulární vědy vůbec někdy uvědomoval). Toto objektivní poznání má smysl, avšak pouze bude-li znovu vztaženo k celku sociální reality. Interdisciplinarita, která by postrádala vztah k totalitě prostřednictvím sociální filosofie, by musela vyústit ve směs šitou skrytou ideologií nebo kontingencí.

Horkheimer tak zakládá svůj program na fúzi filozofie s různými odvětvími vědy s účelem odhalit „vztahy mezi ekonomickým životem společnosti, psychickým vývojem individuí a změnami ve sféře kultury.“<sup>7</sup> Již ve výše zmíněné kritice Horkheimer rozeznává objektivitu speciálních věd jako iluzi, která je produktem přehlížení východisek partikulárních věd, a proto se také explicitně hlásí k potřebě hodnotící teorie. Jak ale rozpoznat špatnou a správnou fakticitu – normativní rámec projektu, když si uvědo-

<sup>5</sup>Max Horkheimer. „The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research“. In: *Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings Studies in Contemporary German Social Thought*. Přel. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer a John Torpey. Cambridge: MIT Press, 1993, s. 1–14, s. 4.

<sup>6</sup>Srv. Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., s. 112.

<sup>7</sup>Horkheimer, „The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research“, op. cit., s. 11.



míme, že ve světle celku mají fakta mnoho podob? Normativní rámec vychází jednak z tradice institutu, ke které se Horkheimer hlásí, jednak z **cíle své filosofické tradice, jež měla smířit nespravedlivou realitu s racionalitou** – tedy emancipace člověka.<sup>8</sup>

Již v této době brali Weil, Pollock, Horkheimer a Löwenthal nacistickou hrozbu velmi vážně. Pod záminkou nutnosti pobočky pro řízení mezinárodních šetření počali přípravy pro případ nutnosti opustit Německo. Horkheimer chtěl být připraven na každý případ, proto si do pracovní smlouvy nechal zanést i případné výplaty v zahraničních měnách.<sup>9</sup> V programu, který představil v teorii společnosti podložené interdisciplinárním věděním viděl svou misi, smysl veškeré své práce. Proto vedl institut pevně v postupně se zužujícím vztahu k tomuto projektu. V závěru práce uvidíme, že institut časem takřka ztotožnil se svou osobou.

Horkheimer nebyl ve své řeči nikde explicitní. Mluvil o tradici, emancipaci a sociálních skupinách, nikoli materialismu, marxismu, třídách a dělnickém hnutí. Na jednu stranu jde o vyjádření jistého odstupu od marxistické ortodoxie, bylo-li možné ještě mluvit o nějaké revoluční roli proletariátu, bylo třeba ji hledat v progresivní teorii. Na druhou stranu pak vyhýbání se explicitnosti bylo Horkheimerovou promyšlenou taktiku, s níž se mu dařilo držet institut v těchto těžkých dobách ve stavu pro mnohé zosobňujícím ostrůvek svobodného psaní.

Následující text je rozdělen do dvou fází: Nejprve se text soustředí na témata, která vymezují přístup k materialistické tradici, a také progresivně vyjasňuje inovativní vztah mezi základnou a nadstavbou. Ve druhé fázi od roku 1937 pak dochází ke shrnutí původní Materialistické teorie do Kritické teorie v jejím programovém textu Tradiční a kritická teorie, kde se již objevují prvky odklonu od této teorie, o kterých bude řeč zejména v poslední kapitole. Nastíněné rozdělení je založeno na dominujících podobách formulací v Horkheimerových textech a také na uvážení některých faktorů v dění kolem institutu. Většina témat se však vyskytuje v různé míře v průběhu celého období.

---

<sup>8</sup>Srv. „Horkheimer implicitně naznačil, že projekt 19. století užívající vědy, technologie a průmysl ke stále větší redukci nahodilosti a nespravedlnosti sociálního celku k individuím ... bude znovu oživen s rozvinutějšími metodami dneška a lepšími vyhlídkami na úspěch.“ Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., s. 39.

<sup>9</sup>Ibid., s. 108.

## 2.2 Materialismus Frankfurtské školy

Vidíme tedy, že Horkheimer ve své inaugurační řeči odhaluje obecný normativní moment svého projektu. Je jím emancipace člověka, smíření nespravedlivé reality s racionalitou. Tento obecný záměr je vlastní celé tradici kritické teorie. K jeho konkretizaci je ovšem potřeba vyložit deskriptivní moment teorie a ten se jednak v rámci proměn teorie výrazně liší, a jednak je její vývoj v rámci první etapy teorie sledovaným faktorem v této práci. Již v inaugurační řeči Horkheimer okrajově naráží na mylné pokládání Karla Marxe za ekonomického deterministu. Připravuje si tím cestu pro svůj výklad materialistické teorie, jenž netrpí idealismem, pozitivismem či determinismem. Tento výklad lze analyzovat prostřednictvím Horkheimerových textů v časopise *Zeitschrift für Sozialforschung*, který v roce 1932 nahradil Grünbergův časopis. Horkheimerův časopis představoval kontinuitu Grünbergova archivu, ale odklonil se od sociální historie směrem k sociální teorii.

### 2.2.1 Počátky „Materialistické teorie“

Horkheimer kritizuje výklad materialismu jako odpovědi na otázky metafyziky nebo jeho redukci na nějaký determinující fyzikalismus.<sup>10</sup> Ačkoli připouští, že v mnohých materialistických systémech takové pokusy jsou – materialistické prvky totiž nalezneme v celé řadě teorií – sama „materialistická teorie takovou sjednocenou strukturu vylučuje.“<sup>11</sup> Materialismus neposkytuje teorie všeho, žádné modely či metody pro autentický život, nebo výpovědi o věcech o sobě. *Napětí mezi konceptem a objektem se nelze zbavit.* Dialektičnost této teorie spočívá ve vědomí podílu subjektu na konceptu. V opačném případě by taková teorie popřela **lokalizovanost teoretika v konkrétních historických a sociálních podmínkách.** V těchto podmínkách je lokalizován **zájem** (resp. cíl), jenž je pro produkci teorie určující a který z ní samé neplyne. V době, která je zcela prodchnuta vírou v boha bude tak i materialistická kritika nést náboženské metafyzické prvky. Konkrétní stanoviska konkrétního materialisty musí být chápána v kontextu a nikoli zobecňována v trvalé pravdy.

Toto pojetí lze rovněž chápat jako odpověď na otázky, jež plynou z četby mladého

<sup>10</sup>Max Horkheimer. „Materialism and Metaphysics“. In: *Critical Theory. Selected Essays*. Přel. Matthew J. O'Connell. New York: Continuum Books, 2002, s. 10–46, s. 14.

<sup>11</sup>Ibid., s. 17.

Marxe, a přihlášení se k této podobě tradice. V Marxově Německé ideologii nalezneme části, kde vědomí a dalším prvkům nadstavby upírá dějiny. Klade počátek lidských dějin do času naplnění základních lidských potřeb způsobem, při němž vznikají nové potřeby. Nové potřeby jsou vždy vykládány za přirozené a nutně se tak musejí vybíjet jejich způsoby plnění – formy produkce a jí odpovídající práce. Postupná dělba práce, vrcholící v kapitalistickém třídním uspořádání, však vytváří imanentní společenské rozpory nesoucí moment transcendence tohoto systému. Dělnická třída má nakonec vlivem ekonomické základny dosáhnout takového společensky nutného zdání, které je povede k rozbití výrobních vztahů, jež je svazují. Zároveň se však v této práci vyskytují například úseky připouštějící možnost oddělení vědomí od praxe; považující člověka za producenta materiálního života; a požadující od filosofů, aby měnili svět. Tyto části nejen vyjevují nějakou formu předpokládaného vlivu nadstavby na základnu, ale dokonce ji pokládají za historicky podmíněnou.<sup>12</sup>

Ona otázka, na kterou Horkheimerova interpretace materialismu nabízí odpověď tedy zní: Jak tyto dvě složky sladit? Marxův materialismus je nutno číst jako materialismus idealismem prochnuté doby. Důraz na ekonomický determinismus v Marxově díle stál proti dominantnímu důrazu na svět jako produkt autonomního individua či ideje. V tomto světle pak vystupují na světlo části Marxova díla, které se mohly jevit v konfliktu s jeho původním výkladem, a nabízí jiný, úplnější obraz. Horkheimer ve svých textech navazuje na Marxovu kritiku idealismu s větší precizností, když rozeznává metafyziku připisovanou Marxovu materialismu jako další idealismus – univerzalizaci partikulárního, podmíněného vědění.<sup>13</sup>

Výše zmíněný, zde pouze v krátkosti nastíněný, výklad Karla Marxe představuje výchozí pojmový aparát deskriptivní složky Horkheimerova dialektického projektu, takzvané **paradigma práce**. Z něho plyne i to, že obecný emancipační zájem se zhmotnil v proletariátu. V této třídě měl být tedy zakotven normativní moment kritické teorie, avšak již od samého začátku panují pochybnosti, zda bude proletariát schopen naplnit svou dějinnou úlohu. Rolf Wiggershaus se domnívá, že nikdo z institutu už vlastně

<sup>12</sup>Srv. Karel Marx. *Německá ideologie*. 2014. URL: <<http://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1845/011845/ch01.html>>; Karel Marx a Bedřich Engels. *Vybrané spisy v pěti svazcích*. Praha: Svoboda, 1976.

<sup>13</sup>Horkheimer, „Materialism and Metaphysics“, op. cit., s. 20.

v dějinnou úlohu proletariátu nevěřil, avšak bezútěšnost situace Výmarské republiky a víra v imanentní dialektický proces zároveň vedly k silnému přesvědčení, že socialismus musí přijít.<sup>14</sup> Stejně jako bylo silné počáteční přesvědčení, byl však rychlý i jeho konec (viz kapitola 4).

Na tomto pozadí začala první etapa empirických projektů institutu, Frommem navržený výzkum německé dělnické třídy. Cílem bylo prozkoumat psychické struktury jak bílých, tak modrých límečků, tedy dělníků pracujících jak manuálně, tak formou fyzicky nenáročných prací. Dotazníky však vedly spíše k známým závěrům, takže se brzy začala první etapa chápat jako příprava metodologie pro další projekty. Tyto výzkumy ve své podobě odrážejí očekávání rezerv popisu materialistické teorie, a proto rovněž odrážejí teoretické očekávání mechanismů, v nichž se materializují síly imanentní dialektiky tohoto systému. Další výzkumy byly zaměřeny na výzkumy sexuality, autority a ekonomických poměrů nejen v dělnických rodinách. Probíhaly skrze dotazníky určené odborníkům a později mladé generaci<sup>15</sup> v několika státech západní Evropy.

### 2.2.2 Propracování internalizace donucení

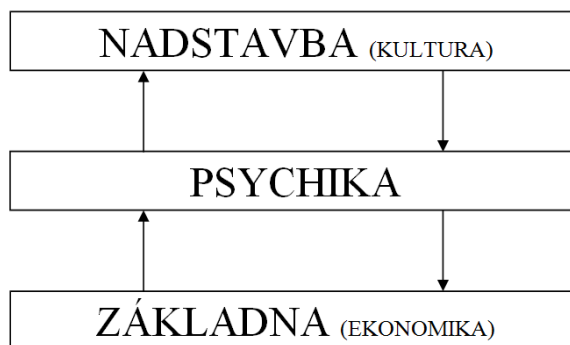
Výsledky zmiňovaných výzkumů vycházejí ve *Studii autority a rodiny*<sup>16</sup> v roce 1935, jediné studii koordinované teorie a výzkumu, které první proměna Frankfurtské školy dosáhla. Další výzkumy už jsou spíše oddělené projekty. Horkheimer zde ve své eseji zpřesňuje deskriptivní moment své podoby materialistické teorie tím, že představuje vizi vztahu základny a nadstavby (těchto pojmů neužívá), přesněji vztahu ekonomické a kulturní sféry. Již bylo naznačeno, že v deskriptivním momentu jde o interpretaci skrze mladého Marxe, z čehož plyne akceptace vlivu poznání na základnu skrze lidskou praxi. Jako jejich mediátor se navíc v Horkheimerově podání specifickým způsobem prosazuje psychika, prostřednictvím které se také koriguje očekávaná dějinná dynamika teorie.<sup>17</sup> Zatímco původní model očekává pád falešného vědomí okamžitě po pádu ekonomických podmínek, které ho vyvolávají, Horkheimer pokládá psychiku

<sup>14</sup>Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., s. 115 - 120.

<sup>15</sup>Ibid., s. 141 - 142.

<sup>16</sup>Srv. Max Horkheimer, ed. *STUDIEN ÜBER AUTORITÄT UND FAMILIE*. Paris: Dietrich zu Klampen Verlag, 1936. 948 s.

<sup>17</sup>Max Horkheimer. „The Authority and Family“. In: *Critical Theory. Selected Essays*. Přel. Matthew J. O'Connell. New York: Continuum Books, 2002, s. 47-128.



**Obrázek 2.1:** Schematické znázornění sfér a vlivů v Horkheimerově podání.

za materiální strukturu, jež má historickou dynamiku a jež podléhá zákonitostem, podobně jako jakýkoli jiný materiální fenomén. Horkheimerův model lze schématicky načrtnout do podoby obrázku 2.1. Nadále je zdrojem hybných sil materialistická imanentní dialektika ekonomického původu, avšak je třeba připustit, že v dějinách jsou momenty, kdy ekonomický aparát a demobilizované sociální síly umožňují neprivilegovaným setřást své jho, ale neprivilegovaní nadále zůstávají v područí svých pánů. Horkheimer nalézá zdůvodnění v tom, že panství zpředmětněné v institucích sociálního řádu se internalizuje v psychice individuí. To platí zvláště v moderní době, kdy „Hrozby trestem se výrazně diferencovaly a intelektualizovaly ... Teror se změnil ve strach a strach v opatrnost.“<sup>18</sup> Toto panství studuje pod pojmem autority. Prostřednictvím zvnitřněné autority je tedy možné kontrolovat praxi působící (oslabovat tuto tendenci) na ekonomickou základnu, psychika funguje jako jistý nárazník, který brání výrobní vztahy v době všeobecné krize. Zároveň je ale v autoritě jistý rozpor:

Autorita je základem slepého a otrockého poddanství, subjektivně založeným v psychické setrvačnosti a neschopnosti učinit vlastní rozhodnutí, a objektivně přispívajícím k pokračování svazujících a nevhodných podmínek života. Autorita ale je také základem pro vědomě akceptovanou a disciplinovanou dřinu v prosperující společnosti.<sup>19</sup>

Horkheimer neodmítá autoritu v podobě například prosazování kolektivně připraveného plánu, avšak ukazuje, že instituce tohoto typu mají právě vlivem internalizace

<sup>18</sup>Vlastní překlad, *ibid.*, s. 57.

<sup>19</sup>Vlastní překlad, *ibid.*, s. 71.

v psychice tendenci přežívat dobu příznivého působení.

Z výše uvedeného je možné odvodit růst významu tohoto psychologického faktoru v moderní době, neboť panství se diferencovalo do komplexního systému mnohočetných institucí. Horkheimer vysvětluje, že proti autoritě tradičních hodnot buržoazie založila důraz v rozumu. Hodnota zvyku, narození či věku brzdila rozvoj, protože byla nahrazena hodnotou práce. Tím však dochází k založení autority ve specifické podobě rozumu, jenž je chápán jako autonomní kategorie nezávislá na vnějším útlaku. Moderní individuum se tak formuje skrze rozumovou adaptaci na vnější svět a autorita je zpředmětněna v sociálních vztazích, jež jsou pokládány touto formou racionality za „daný“ – „přirozený“ svět. Oběti této autority se nestávají jen poddaní, ale i lídři, ovšem způsobem odpovídajícím třídnímu zařazení:

Dějiny moderní doby nejsou plánovaným bojem lidského pokolení s přírodou a nerušeným rozvojem všech schopností a sil, ale smysl postrádající pokles a tok, kterému se může individuum dle své třídy postavit více či méně chytře. . . . Takto vchází do dějin nová mocná autorita . . . slepá ekonomická nutnost, anonymní bůh, který zotročuje lid a povolán je těmi, kteří nad ním nemají žádnou moc, ale získávají od něj výhody.<sup>20</sup>

Rozdílný vliv této podoby autority na jednotlivá strata se manifestuje například v empiricismu a relativismu liberální doby, zatímco u nižších tříd se vnější tlak na otce proměňuje v krutost, ústící v poslušnost dětí libovolným autoritám.<sup>21</sup> Překročit zažitý kulturní vzorec vyžaduje značné psychické úsilí. Proto Horkheimer neočekává změny od skupin, které musí změnit nejprve sebe, ale od skupin, kde převládající psychická struktura nehraje takovou roli a kde se vědění stalo rozhodující silou.<sup>22</sup>

Právě Horkheimerova esej *The Authority and the Family* ukazuje také některé sdílené prvky s prací Norberta Eliase. Můžeme se jen dohadovat, zda jde pouze o paralelní myšlení, či zda zde došlo k nějakému ovlivnění. Elias pracoval na své habilitační práci *Der höfische Mensch: Ein Beitrag zur Soziologie des Hofes, der Höfischen Gesellschaft* na Ka-

<sup>20</sup>Vlastní překlad, *ibid.*, s. 81.

<sup>21</sup>Srv. *ibid.*, s. 81.

<sup>22</sup>Srv. *ibid.*, s. 67.

tedře sociologie, ve stejné budově jako byl institut. Sám ale při převzetí ceny Theodora W. Adorna řekl, že tato pracoviště spolu nijak nespolupracovala.<sup>23</sup> Horkheimer ho také nikde nezmiňuje. Elias ve Švýcarsku v roce 1938 vydává svůj *Civilizační proces*, i tato práce mohla ovlivnit Horkheimerovu alternativu civilizačního procesu, o níž pojednává kapitola 4. V této fázi Horkheimer ovšem stále hledá zdroje původní teorie pozitivní dialektiky.

Naděje na sílu, jež by vedla k přechodu k probuzení revolučního subjektu a následně socialismu spočívala pro tuto fázi Frankfurtské školy v tezi, že mateřství je jistou antitezí autority otce. Mateřství mělo vystoupit v instituci rodiny vlivem ekonomických proměn do popředí a obrátit mladou generaci proti autoritě. Výzkumy autority a rodiny ve výsledku sice byly teoreticky podnětné, naděje vkládané do tezí slibujících si materializaci dialektických sil právě skrze toto prostředí spíše rozbíjely. Už předběžné studie vypovídaly o neporušených patriarchálních vazbách.

Přitom větší část těchto výzkumů probíhala už ze Švýcarského exilu, kam se institut přesunul poté, co Hitler nastoupil do funkce kancléře. Horkheimer držel časopis striktně neadresný k aktuálnímu společenskému dění, tedy je adresný pouze v obecných pojmech společenské teorie k obecným společenským tendencím. Jeho strategie mu jednak napomohla odvést z Frankfurtu většinu majetku institutu, jednak v letech 1934 a 1935 vyjednat připojení institutu pod Columbijskou univerzitu v New Yorku. Znamenalo to však také jistou sebecenzuru, na kterou si především Marcuse a Benjamin stěžovali. Přesto byla pro ně možnost publikovat v Horkheimerově časopise v této době maximálně vítaná.

Tato nutnost sebecenzury, diskutovaný úpadek nadějí a Pollockovi ekonomické předpovědi (již v roce 1935 si všímá, že kapitalistická perverze plánované ekonomiky se ukazuje čím dál více, a prostor pro naděje v socialistickou ekonomiku mizí<sup>24</sup>) způsobují, že programový text vydaný v roce 1937 shrnující Horkheimerovu teorii již nese známky skepticismu vůči Marxově teorii a předznamenává jistou proměnu.

<sup>23</sup>Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., s. 111.

<sup>24</sup>Ibid., s. 124.

## 2.3 Kritická teorie jako náznak obratu

Důvod, proč se materialistická teorie Maxe Horkheimera nakonec nazývá ve svém programovém textu Kritická teorie, můžeme hledat ve dvou vlivech. Prvním byla rozdílná epistemologická tradice v prostředí amerického exilu, doplněná o vliv mezinárodní politické situace. Slovo materialismus by v dokumentacích a grantových žádostech v tomto prostředí vyvolávalo otázky a snižovalo naděje na úspěch při shánění vnějších financí. Druhý vliv byla značná progrese teorie vůči materialismu obecně, k němuž se navíc hlásilo i mnoho teorií, s nimiž se Horkheimer nijak nechtěl identifikovat. Tyto problémy dokonce v textu adresuje:

Za podmínek pozdního kapitalismu a bezmoci pracujících vůči utlačovatelským aparátům autoritativních států se pravda uchýlila k podivuhodně malým skupinám sužovaných terorem, které tak mají málo času na to, aby vybrušovali teorii, šarlatáni z toho těží a všeobecná intelektuální úroveň prudce klesá.<sup>25</sup>

Horkheimer zde rozpracovává svou nejpokročilejší kritiku pozitivismu, když rozebírá pojetí tradiční teorie a staví proti ní právě teorii kritickou.

### 2.3.1 Tradiční teorie

Teorii lze znázornit jako katalog, který má co nejkompaktněji a nejzvrubněji popisovat fakta. Teoretik vychází z nejobecnějších vět a buduje katalog, do sebe uzavřený systém vět, s cílem totálního katalogu – univerzálního systému. Nejobecnější věty teorie formuluje teoretik na základě selekce empirické zkušenosti (nazřením; chápáním jich jako „přirozené“ – evidentní; zcela nahodile).

U sociálních věd je nasnadě, že není možné vyjít z nějaké úplného setu dat vyčerpávajícího sociální realitu ani ve velmi ohraničených výzkumech, Durkheim proto mluví o volbě „obzvláště podstatných znaků“.<sup>26</sup> Každá další fakta jsou již podřízena výchozí konstrukci, jsou nahlížena jejím prostřednictvím. Z hlediska vztahu subjektu a objektu tradiční teorie trvá na neměnném karteziánském dualismu. Fakta tak považuje za ne-

<sup>25</sup>Horkheimer, „Tradiční a kritická teorie“, op. cit., s. 102.

<sup>26</sup>Ibid., s. 76.



měnná. Zde se objevuje jistý spor, neboť volba východisek vyjevuje fakt v jim odpovídající podobě. Věda, jež nemá vyjasněná východiska kvůli iluzi odtrženosti od subjektu, selhává v plnění svých cílů a vede k přeludům. Zkoumání výchozího náhledu je vlivem dualismu v rámci tradiční teorie vyloženo jako nevědecké, metafyzické. Jsou-li z počátku fakta nějakým výchozím vhledem určena, lze říci, že:

Experiment má ve vědě za úkol konstatovat fakta takovým způsobem, který je speciálně přiměřený právě platnému stavu teorie.<sup>27</sup>

Konstrukce těchto vhledů tak skrze své tvůrce získává ekonomické, sociální a psychologické určení. Jde o určující souvislosti v nich lokalizovaného myšlení. Východiska teorie jsou tak definována v bezprostředním vztahu k její úloze – zájmu.<sup>28</sup> Důvod, který vede k přepracování těchto východisek teorie, nevychází z její metodologické ani logické složky, míní Horkheimer. Je zakotven v historické konstelaci a pouze tak mu lze porozumět.<sup>29</sup>

V moderní organizované vědě potom není důležité, zda je teoretik odhodlán provozovat vědu vysoce pragmatickou či nikoli. Jednání teoretika je určeno jeho rolí v produkčním systému, v němž je zapřažen. Teoretikův výkon je **momentem sebezáchovy**. Dokud se však teoretik drží problémů, jak se naskýtají v rámci oboru a nikoli z vnějších vlivů, přepracovává pojmy tam, kde se to jeví nezbytné, může přispívat k harmoničnosti a spravedlnosti společnosti.

### 2.3.2 Kritická teorie

Lze říci, že Kritická teorie je výsledkem dialektického procesu, v němž jako teze vystupuje tradiční věda a jako antiteze normativní cíl emancipace člověka. Skrze vlastní

---

<sup>27</sup>Ibid., s. 79.

<sup>28</sup>Srv. Jürgen Habermus. „Poznání a zájmy“. In: *Filosofický časopis* 15.2 (2001), s. 189–98.

<sup>29</sup>Horkheimerovo pojetí tradiční vědy se do jisté míry přibližuje pojetí, které později reprezentuje T. Kuhn s několika rozdíly: Horkheimer nezavádí pojem paradigma, avšak jasněji pojmenovává příčiny revoluce ve vědě, k čemuž se Kuhn zcela neodvážil, přestože to z jeho eseje bylo nasnadě. Sám se od interpretací konkretizujících tyto příčiny pak distancoval slovy, že není kuhnián. Horkheimer také tvrdí, že tradiční teorie při změně východisek ztrácí identitu, což je však vnímáno jako korekce. Tedy v souladu vztahu dějin vědy a vědecké revoluce, jak je popisuje Kuhn. Lze zde tedy mluvit o hermeneutickém přiblížení obou vědních odvětví. Srv. Thomas Kuhn. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenth, 1997.

deskriptivní a normativní moment této teorie má vznikat konkrétní kritika – antiteze panujících poměrů, jež povede k jejich transcendenci.<sup>30</sup>

Kritická teorie je forma myšlení, jež postrádá *důvěru* v opory, které každému poskytuje život ve společnosti. Různé hodnotící pojmy „zřejmého“ obsahu jsou ji obzvláště podezřelé. Ačkoli se tato teorie nesmí bát měnit svá východiska, nemění se zcela nahodile. Její východiska jsou navázána na výrobní způsob, a tedy k zásadním změnám dochází při změně epoch. Základ pro pojmový aparát pro popis kapitalismu, jak jsme si vysvětlili dříve, přebírá kritická teorie z Marxových analýz. Kritická teorie počíná výklad společnosti abstraktními určeními, uchopení podstatných rysů ekonomie přeskladení důrazu na proces vztahu člověka a přírody až po dějinnou zkušenost a vědecké poznání obecně. **Dělbů práce chápe jako rozumem směřovatelnou.**

Kritická teorie si také uvědomuje, že fakt pod lidskou kontrolou ztrácí svoji faktičnost. Vztah subjektu a objektu se v kritické teorii vyznačuje vzájemným působením, jehož se subjekt aktivně účastní. Svět chápe jako produkt dvojího působení společenské praxe: skrze historickou povahu vnímaného předmětu a historickou povahu vnímaného orgánu. Výsledek dualismu buržoazní éry, atomizovaná liberalistická společnost, nereflakuje, že co je pro jedince dané, je pro společnost vlastním produktem, a vyvíjí se tak slepě ve stínu autority zakotvené v buržoazním rozumu. Organické pojetí společnosti je výsledkem reifikace nerozumné praxe, „mrtvolná forma bytí,“ a společnost se od něj musí emancipovat. Společnost, jež individuum formuje až do nejmenších důsledků je nelidská.<sup>31</sup> Subjektem kritické teorie není masa či izolovaný jedinec, ale konkrétní jedinec s konkrétními vazbami na další jedince a skupiny. Sjednocení subjektu a objektu vnímá jako dějinný proces.

Do popředí v tomto textu vystupuje právě předurčenost fakt jejich pojmovým uchopením. Buržoazní typ racionality dominuje poznání a subjekt tak není schopen zhodnotit svou situaci jinak, než v perspektivě zájmu jedince proti světu. Kritická teorie není ničím jiným, než snahou založit cestu k takovému rozumu, jenž nebude hledět na pravdu, spravedlnost a štěstí jako na pojmy mimo sebe, nýbrž bude v nich založen.

<sup>30</sup>Pro důslednější rozpracování triády deskripce – kritika – normativita srv. Lánský, „Kritická teorie a teorie uznání Axela Honnetha“, op. cit., s. 255 - 256; Marek Hrubec. *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha: Filosofia, 2011. 564 s.

<sup>31</sup>Horkheimer, „Tradiční a kritická teorie“, op. cit., s. 76.

Horkheimer v duchu výše popsaného normativního momentu uvádí, že podle Marxe se všeobecný zájem zhmotnil právě jako zájem proletariátu, avšak již v této eseji se od něj Horkheimer vzdaluje:

Ale ani situace proletariátu nedává společnosti záruku správného poznání. Tím, jak silně sám na sobě zakouší smysluprázdnost jakožto pokračování a růst bídy a nespravedlnosti, zabraňuje diferenciaci jeho sociální struktury, která se prosazuje shora, a opozice osobního a třídního zájmu, která je narušována pouze ve výjimečných případech.<sup>32</sup>

I kvůli rozvoji této beznaděje Horkheimer věnuje výraznou část textu explikaci toho, proč mezi teoretikem a praktikem emancipačního úsilí funguje dělba práce a proč při této dělbě vzniká určité napětí mezi jejich postoji. Opozice vlastní skupině, tedy proletariátu, je v určitých situacích kritikovou povinností, jeho myšlení náleží k jejich rozvoji. „... nadějně myšlení v určitých dobách izoluje ...“<sup>33</sup> Kritická teorie tedy není nespoutaná, ale ani zakořeněná jako propaganda.

Horkheimer zde také již mluví o specifickém uzavírání vnitřních a vnějších rozporů v soudobé historicky dané formě tržního hospodářství. Ve chvíli zastavení vývoje se lidstvo poženě vstříc novému barbarství. Teorie vytváří obraz celku, který je do dějin začleněným existenciálním soudem.<sup>34</sup> Cestou ven je pro Horkheimera co nejdůraznější prosazení kritické teorie. Stále je přesvědčen, že opomíjené skupiny se mohou v rozhodném okamžiku dějin dostat do čela.

## 2.4 Diskuse

V této kapitole byly popsány styčné plochy Kritické teorie s Marxovým dílem, z jehož specifického výkladu Horkheimer vychází. Ukázalo se, že v Kritické teorii dochází postupně k nárůstu významu kulturní nadstavby. Toto zvýznamňování lze především vysvětlit diferenciací panství do mnoha institucí a internalizací těchto pořádků. Zvý-

<sup>32</sup>Ibid., s. 89.

<sup>33</sup>Ibid., s. 89.

<sup>34</sup>Ibid., s. 102.

znamňují se tak pojmy, jakým je například rozum, které v sobě uzavírají rozpory doby. Stávají se trvalejší, odolné změnám.

Vidíme zde rozsáhlou kritiku věd, avšak zároveň protipól idealistických kritik ústících v její odmítnutí. Vidíme také snahu nalézt projevy imanentních sil dialektiky v sociálním světě proletariátu, avšak nadějí a očekávání spíše ubývá. Přesto nadále zůstává naděje, že se v rozhodném okamžiku do čela dějin dostanou opomíjené skupiny.

Dějinný kontext, který na myslitele této teorie působí, jako by byl demonstrací jejich kritiky společnosti v praxi. Za své texty jsou pronásledováni, musí utíkat, musí se přizpůsobovat požadavkům pragmatických věd (jejich institucionální ukotvení stojí především na příslibech empirických výsledků). Obavy ze zhoršování situace i ve Spojených státech dokonce vedou k úvahám o možném postupu do Kanady.<sup>35</sup>

Horkheimer se stále drží své mise, dialektického projektu, jenž má zdůvodnit celé jeho úsilí a jenž nemůže napsat nikdo jiný než on a jeho kruh.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup>Srv. Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., s. 143.

<sup>36</sup>Srv. *ibid.*, s. 263.

## Obrat k pesimismu (1938 - 1942)

Ocitáme se v době, kdy už bezpečná místa pro židy v Evropě rychle mizí. Zatímco v Německu jsou zbavováni občanství, v zahraničí mohou být vězněni dokonce za to, že jsou Němci. Protiuprchlická opatření nebyla nikdy příliš laskavá – například Leo Löwenthal měl po celý svůj pobyt ve Švýcarsku zabavenou většinu majetku a čas od času musel překročit hranice tam a zpět, aby mu bylo dočasné vízum prodlouženo – s příchodem války byla však čím dál více nemilosrdná. Tato doba je dobou finanční krize a z ní vzešlých obav v institutu; dobou, která znamená loučení se s některými postavami Horkheimerova kruhu, a nakonec dobou obratu v Horkheimerově myšlení, který vyústí v dílo, jehož rozborem se zabývá kapitola 4.

### 3.1 Podmínky amerického exilu

Horkheimer jako vždy měl vše připravené již dopředu, a proto s útekem za oceán neměl potíže. S Pollockem vyjednali pro institut zázemí při Kolumbijské univerzitě. V Horkheimerově pojetí pozdního kapitalismu individuum mohlo mít určitý význam, a tedy určitou jistotu, že se nestane bezejmennou obětí krutosti administrovaného světa, pouze skrze mocné instituce. Kolumbijská univerzita tak byla zdrojem tohoto významu, poskytovala jistou ochranu před politickou zvůlí; byla jistým zdrojem svobody. Avšak i fungování pod ní vyžadovalo mimořádnou opatrnost a bylo provázáno obavami z problematické recepce vlastních tezí kritických teoretiků ze strany místních. Jednak z důvodů rozdílné epistemologické tradice obou kontinentů, jednak proto, že materialistický slovník byl spojen s politikou konkrétních subjektů na mezinárodním poli. Vy-

platila se zde Horkheimerova opatrnost, kterou v časopise institutu prosazoval a rovněž taky jazyková bariéra. Širšímu publiku se tak dostaly jen řádně redigované anotace, což snížilo riziko kauz založených na nepochopení, podezřívavosti a vytržení textu z kontextu. Robert Lynd, který byl v čele empirické sociologie na Kolumbijské univerzitě, nabídku institutu na spolupráci chápal jako příležitost za málo peněz zvýšit vědecké výstupy svého pracoviště.<sup>1</sup>

Ačkoli se institutu větší část období dařilo, musel pokrývat stále větší část nákladů ze svého základního kapitálu. Při recesi v roce 1938 došlo k dalším ztrátám prostřednictvím Pollockových investic. Stav financí pořád nebyl dostatečně vážný, aby rozpracované projekty vedl k pomalému krachu, avšak Horkheimerovy obavy ze ztráty zázemí ho nutily k upřednostnění vlastního Dialektického projektu.<sup>2</sup> Konflikt zabezpečení vlastního projektu a potřeby udržet empirické projekty jak z teoretických, tak z pragmatických důvodů, vedl k absenci řízení empirické části, postupnému úbytku peněz a nejistotě těch, kteří na empirických projektech pracovali.

Pollock je tak instruován Horkheimerem, aby postupně omezoval úvazky většiny pracovníků institutu. Strategické snižování úvazků v letech 1939 až 1941 usiluje o to, aby si jednotliví členové hledali místa na univerzitách, ale zůstali částečně institutu k dispozici. V roce 1941 vychází poslední číslo Horkheimerova časopisu v podobě zahraniční verze pod názvem *Studies in Philosophy and Social Sciences*. Ačkoli zde avizují pokračování časopisu v podobě ročenky, žádná už nevyjde.<sup>3</sup> Horkheimer se připravuje na to, že institut bude třeba zachován jen jako prostor pro jeho vlastní práci. Povinnosti na Kolumbijské univerzitě byly pro Horkheimera nutné zlo, které plnil s jistým odporem. Kolumbijská univerzita zase toto reflektovala ve svém jednání s institutem. Se vstupem Spojených států do války se však pro institut i jeho samostatné pracovníky otevře řada příležitostí. Horkheimerův kruh tak udržuje oscilující vztah s institutem až do jeho konce na Kolumbijské univerzitě v roce 1946.<sup>4</sup> Hlavní náplní zdejší práce se stává rozsáhlý výzkum antisemitismu, který je financován z grantu.

<sup>1</sup>Srv. James Schmidt. „The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America“. In: *New German Critique* 100 (2007), s. 47–76.

<sup>2</sup>Srv. Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., s. 250.

<sup>3</sup>Srv. Max Horkheimer a kol., ed. *Studies in Philosophy and Social Sciences*. Mnichov: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970. 716 s., s. 365.

<sup>4</sup>Schmidt, „The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America“, op. cit., s. 4.

Jediný, u koho tato taktika nezafungovala a vedla ke sporu, byl Erich Fromm. Již v roce 1939 se s institutem rozchází. Fromm byl zásadním přínosem pro empirické úsilí institutu, ale také důležitý diskusní partner, jenž měl vliv na Horkheimerovo myšlení. Frommovo myšlení je přitom prostoupeno řadou pozitivních očekávání. Podobně důležitým myslitelem v Horkheimerově kruhu už je jen Adorno, jeho myšlenkový vliv na Horkheimera naopak od roku 1938, kdy se sešli v New Yorku, roste. Jistou srdečnost Frommova myšlení tak nahradily chladné postoje velkého teoretika Adorna.<sup>5</sup>

Adorna a Horkheimera spojovala zejména tradice Hegelovy dialektiky. Pro Horkheimera však byla především zdrojem kritiky poznání z hlediska totality – možnosti syntézy speciálních věd a filosofie. Pro Adorna byla dialektika demystifikační silou, která rozbíjela fenomény zevnitř, jejich vlastními imanentními vztahy.<sup>6</sup> V jeho myšlení se nevyskytoval žádný výraznější zvrát,<sup>7</sup> jeho texty z počátku třicátých let byly v jednotě s jeho texty z let padesátých. Podobný typ myšlení reprezentoval také Walter Benjamin, jehož úmrtí a poslední odkaz měl na Horkheimerův obrat zásadní vliv.

Přesto, že Spojené státy připomínají stále více poslední léta ve Výmarské republice, stále představují bezpečné místo, a proto Horkheimerův kruh dělá co může, aby získal víza alespoň pro své blízké. Jedním z nich je i Benjamin. Když se dozví, že mu jeho přátelé zajistili azyl, uniká z Francie přes španělské Port Bou, kde je však zadržen na uzavřených hranicích. Ze strachu, že bude předán do Německa, páchá morfiem sebevraždu. Dvanáct hodin na to se hranice otevřou. Myšlenka, že kdyby chvíli vydržel, mohl by bez potíží utéct je pro jeho přátele neuchopitelná.<sup>8</sup> Do Spojených států už Hannah Arendt dováží jen jeho poslední dílo, *Über den Begriff der Geschichte*.

---

<sup>5</sup>Srv. „Zatímco podle Adorna a Horkheimera byly všechny formy spontaneity stále více ničeny, a Horkheimer dokonce více než Adorno předpověděl pád individua jako takového. Fromm v západní kultuře nacházel vzácnou, ale stále existující spontaneitu, která měla být duchovním zdrojem řešení centrálních problémů.“ Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., s. 270.

<sup>6</sup>Srv. *ibid.*, s. 189.

<sup>7</sup>Srv. Jürgen Habermas. „Remarks on the Development of Horkheimer’s Work“. In: *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Ed. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss a John McCole. Cambridge: MIT Press, 1993, s. 49–66, s. 56.

<sup>8</sup>Stuart Jeffries. *Grand Hotel Abyss. The Lives of the Frankfurt School*. London: Verso, 2016. 484 s., Srv.

## 3.2 Kapitalistická perverze socialismu

Friedrich Pollock v textech z této doby zkoumá, zda je nacistický režim svébytný sociální řád, jak se liší od státního kapitalismu a jaké jsou limity obou těchto systémů. Státní kapitalismus chápe jako zřízení navazující na kapitalismus soukromého vlastnictví (private capitalism). Primárním rozdílem je převzetí vlastnictví výrobních prostředků státem, přičemž ale zisky z nadhodnoty stále hrají důležitou roli (nejde tedy o socialismus). Trh nekontroluje produkci a distribuci, ta se ocitá ze zásadní části pod vládní kontrolou. Zapojit se musí veškeré jeho zdroje. Přitom rozlišuje na demokratický a totalitární typ: Pokud je sociální řád totalitárního typu, je stát instrumentem vládnoucí třídy vytvořené z vedení byrokracie, byznysu a armády. V demokratické variantě je stejný nástroj pod kontrolou lidu prostřednictvím institucí, jež tento nástroj chrání před zneužitím. Pollock se domnívá, že monopolní kapitalismus se všude ukazuje jako nedostatečný, a je proto důležité zkoumat a nalézt možnosti demokratického fungování plánované ekonomiky.<sup>9</sup> Úspěch tohoto podniku bude podle Pollocka rozhodovat o tom, kam se budou rozvíjet totalitární země typu Německa. Zatím však ukazuje, že Národní socialismus v Německu je přechodnou fází směrem k variaci totalitárního státního kapitalismu.<sup>10</sup>

Horkheimer tyto náhledy rozvíjí ve svých textech, které vycházejí ve sborníku k památce Waltera Benjamina. Kvůli potenciálně výbušné povaze obsahu sborníku v období Mccarthismu, v němž se stávalo, že institut navštěvovala policie, vyšel text *Autoritärer Staat* záměrně pouze v němčině a jen ve verzi sborníku pro známe.

Národní socialismus byl tedy považován za transitní fenomén mezi monopolním a státním kapitalismem. Horkheimer jeho popis zužuje, jeví se mu jako hybrid, který vede k takzvanému integrálnímu státismu – režimu sovětského typu, který reprezentuje stabilní formu moderního autoritářského státu, oprostěného od všeho, co ho odlišuje od administrovaného státu.

Rozpory kapitalismu stále rostou a limity buržoazní společnosti nadále plynou z principu směny. Ovšem výsledky rozporů dědí internalizované jádro minulosti.

<sup>9</sup>Srv. Friedrich Pollock. „State Capitalism“. In: *Studies in Philosophy and Social Sciences*. Ed. Max Horkheimer a kol. Mnichov: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970, s. 200–225.

<sup>10</sup>Srv. Friedrich Pollock. „Is National Socialism a New Order?“. In: *Studies in Philosophy and Social Sciences*. Ed. Max Horkheimer a kol. Mnichov: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970, s. 440–455.



Tyto antagonismy jsou dnes nejen schopnější, ale současně neschopnější produkovat svobodu. Nejen svoboda, ale i nové formy útlaku jsou možné. Mohou být stejně tak teoreticky vyhodnoceny jako regres, tak jako geniální nové prostředky.<sup>11</sup>

Horkheimer ukazuje, že růst výrobních sil nadále spíše povede k autoritářskému státu. Dělnické organizace se zcela integrují do systému, přičemž z vedení jejich buněk se postupně utvoří oddělené vedoucí stratum:

V západních demokraciích se vůdci velkých organizací dělnické třídy nachází ve stejném vztahu ke svým členům, jaký má exekutiva v integrálním státismu ke společnosti jako celku: Drží masy, o které pečují, řádně disciplinované, oddělené od nekontrolovaných elementů a tolerují spontaneitu jen jako důsledek vlastní moci.<sup>12</sup>

Opozici se jednak nedaří odvádět řadové členy (rank-and-file) a jednak sama nese stejný problém, jakmile přestane být zcela marginální: „Integrace je cenou, kterou jedinci a skupiny platí za prosperitu za kapitalismu.“<sup>13</sup> Ani revoluce nenabízí slibnější očekávání: „Revoluční hnutí negativně odráží situaci, proti níž bojuje.“<sup>14</sup>

Jakkoli upřímně chtějí budovat „dělnickou demokracii,“ diktátorské prostředky nezbytné k jejímu zabezpečení, „výměna“ současného mechanismu vládnutí za nový, víra v „předvojovou úlohu“ strany, ve stručnosti všechny kategorie útlaku, které jsou pravděpodobně nezbytné, velice dobře ukrývají realistický náhled, že obraz na horizontu, o kterém mluví všichni socialističtí politici, je až podezřele podobný zrcadlu.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup>Max Horkheimer. „The Authoritarian State“. In: *The Essential Frankfurt School Reader*. Ed. Andrew Arato a Eike Gebhardt. New York: The Continuum Publishing Company, 1982, s. 95–117, s. 109.

<sup>12</sup>Ibid., s. 98.

<sup>13</sup>Ibid., s. 99.

<sup>14</sup>Ibid., s. 99.

<sup>15</sup>Ibid., s. 115.

Alternativy již nejsou uchopitelné, „každý souhlasí, že brát svobodu vážně je utopie“. <sup>16</sup> Kritika utopismu sloužila k prosazení svobody, avšak dnes slouží k pokračování starých pořádků. Po revoluci přebere moc strana, která volá po pořádku, práci a disciplíně. Tato struktura pak představuje vládnoucí třídu. Omezení výrobních sil lze v novém režimu chápat jako podmínky vlastní moci, jsou tedy praktikovány dle libovůle.

Integrální státismus je z hlediska vztahu vládnoucích a ovládaných postaven na systému významů připisovaných jednotlivým sociálním funkcím jednotlivců. Postavení tak jedince definuje absolutně. <sup>17</sup> Tento systém je prosazen skrze veškerá komunikační média, přičemž hrozba vnějším nepřítelem a hlad – důsledek tržní ekonomiky – jsou využity touto „mašinerií útlaku.“ <sup>18</sup>

Horkheimer nyní pokládá za stejně možné, že dějiny povedou k rozvoji svobody jako k její likvidaci. Kdesi se vytratil dějinný pokrok. Naděje, že v samotném dějinném procesu se skrývá dialektické pnutí, se ukázaly marné. Nejde však o pouhé skeptické lamentování. Snahu o formulaci historicky zakotvené teorie společnosti střídá radikální kritika rozumu. Skrze radikální kritiku je naděje na únik z tohoto ničivého historického procesu. <sup>19</sup> V textu proto nacházíme místa v rozporu s celkovým vyzněním textů – místa určitých možností. Mimo jiné Horkheimer píše, že kritika mas jako politicky nevyspělých je od politických vůdců vlastní skepticizmus. Apatie mas ve světle skutečnosti, že politická vůle něco změní, podle Horkheimera mizí. Tento fakt je zatím ovšem využit pouze integrálním státismem, „naděje funguje proti apatii.“ <sup>20</sup>

Čím to ale je, že se filosofie dějin najednou jeví tak bezvýchodná, jak nastiňuje *Autoritářský stát*? Odpověď poskytuje druhý text, *Konec rozumu*. **Subjektivní rozum**, u raného Horkheimera vytvořený jako vedlejší produkt koncepce dějin, v níž je imanentně přítomný mechanismus jeho překonání, se zde stává strůjcem lidského osudu. Zvýznamňování internalizace panství a na ní založeného buržoazního rozumu jsme mohli pozorovat už v rané fázi, již se zabývala předchozí kapitola. Zde má však fatální důsledky. V národním státě, který zosobňuje historickou formu balancování dobra in-

<sup>16</sup>Ibid., s. 115.

<sup>17</sup>Srv Pollock, „Is National Socialism a New Order?“, op. cit.

<sup>18</sup>Horkheimer, „The Authoritarian State“, op. cit., s. 103.

<sup>19</sup>Srv. Habermas, „Remarks on the Development of Horkheimer's Work“, op. cit.

<sup>20</sup>Horkheimer, „The Authoritarian State“, op. cit., s. 104.

dividua a dobra celku formou zákona, došlo k vývoji přesunujícím vnější donucení ve vnitřní. Rozum individua vyrůstá v této struktuře oddělen od reality a je tak pohlčen.<sup>21</sup>

Skrze vlastnictví, které se stává pokračováním jedince po jeho smrti, se racionalizuje dokonce sebeobětování ve jménu státu, který toto pokračování prostřednictvím vlastnického práva zajišťuje. Pro chudé, pro něž buržoazní racionalita nemohla být nikdy zcela adekvátní, byla doplněna nebeskou a zemskou spravedlností. Rozum se doslova vyvinul podle třídní příslušnosti. Reformace a dále protestantství učili lid upozadit mechanismus sebezáchovy. Tuto historickou formu racionality „zpracoval industriální systém do těl i hlav“.<sup>22</sup>

Namísto toho, aby reifikace vedla k rozpoznání špatné fakticity buržoazní nadstavby a vedla k procesu jejího zrušení, účelový rozum se vyostřuje zapovězením teoretického myšlení. Jedinec se postupně ztotožňuje se svou funkcí produkční jednotky a tím jako individualita zaniká. V Německu se ukazuje, jak autoritární stát vniká do rodiny, sexuality a dalších institucí, do té doby oddělených sférou soukromého života. Tato sféra se nyní stává součástí instrumentálního aparátu totálního systému. V takovém nastavení mají empirici pravdu ve výpovědi o realitě, ale racionalisté pravdu v konceptech o potenciálu solidarity. V liberalismu se ovšem „všichni lidé stali empiriky“,<sup>23</sup> říká Horkheimer. Teoretické koncepty se staly tím, za co jsou tímto druhem myšlení považovány, pouhou iluzí.

Nadějí na záchranu **objektivního rozumu**, jež buduje Horkheimer ve své rané teorii, je už pouze zření tohoto osudu v celé jeho lidsky neuchopitelné nahotě. Radikální kritika rozumu, jež v Německu takto odhaluje svou nelidskost, zosobněná v tomto textu po takovém prozření volá:

Lidé při své současné zohavenosti získávají krátký moment, během něhož si mohou uvědomit, že ve světě, který byl důsledně racionalizován, mohou odhodit zájem o sebezáchovu, který je štve jednoho proti druhému. Teror, který posouvá rozum dále je současně poslední příležitostí, jak ho zastavit. Tak blízko stojí

<sup>21</sup>Max Horkheimer. „The End of Reason“. In: *Studies in Philosophy and Social Sciences*. Ed. Max Horkheimer a kol. Mnichov: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970, s. 366–388, s. 369-370.

<sup>22</sup>Ibid., s. 374.

<sup>23</sup>Ibid., s. 370.

pravda. Když se atomizovaní a desintegrovaní lidé naučili žít bez vlastnictví, bez lokality, bez času, opustili tak také své ego obsahující všechnu obezřetnost a hloupost historického rozumu, stejně jako v něm náležící poslušnost panství. Pokrok rozumu vedoucí k jeho sebezničení došel ke svému konci; nezůstalo nic jiného než barbarství nebo svoboda.<sup>24</sup>

### 3.3 Diskuse

Subjektivní rozum, jehož zvýznamňování jsme pozorovali v předcházející kapitole, avšak pouze jako faktorů adekvátní materialistické teorie, se nyní dostává do popředí Horkheimerova myšlení. Stává se rozhodujícím prvkem směřování dějin. Skrze analýzu tří systémů, dominujících Zemi v této době, se vyjevuje strašný osud, k němuž tento rozum směřuje. Pohlcuje veškerou schopnost individua vztáhnout se k rozumu objektivnímu. Snahy udělit tradičním vědám perspektivu celku skrze imaginaci zakotvené v zájmu celého lidstva se ukazují marné. Lidstvo je roztrháno na samostatné jednotky bojující proti sobě, neustálý boj o přežití oslabuje jejich imaginaci, a ani tradiční věda už se nejeví ani jako prostředek k pokroku.<sup>25</sup> Zapřaženost tradičních věd v totalitě instrumentálně racionálního systému je progresivního momentu zbavuje.

Rodí se zde nová filosofie dějin, která Marxovy předpovědi chápe jako adekvátní jeho době, avšak zároveň svědčí o tom, že vývoj a internalizace buržoazního rozumu je učinil neadekvátními. Nová filosofie dějin nabízí dva konce: 1) likvidaci individuality a pád do barbarství 2) radikální rozchod s dosavadní podobou racionality, vyvolaný šokem z nelidskosti konečných důsledků převládající historické formy racionality.

Ačkoli se Horkheimer v těchto textech zásadně posouvá, z hlediska progresivního materialismu předcházejícího období nelze mluvit vysloveně o rozchodu, ale spíše o vývoji, jenž je z hlediska Horkheimerova postoje k metafyzice možný. Vždy zastával jistý odstup od fatalismu, který z Marxovy teorie dělal přírodní zákony, a poukazy na to najdeme i v Autoritářském státě.<sup>26</sup>

<sup>24</sup>Ibid., s. 388.

<sup>25</sup>Srv. Habermas, „Remarks on the Development of Horkheimer's Work“, op. cit., s. 52.

<sup>26</sup>Srv. např. „Teorie růstu výrobních prostředků, poslušnosti výrobních způsobů a úkolů proletariátu nejsou ani historické malby, na něž se má hloubavě hledět, ani vědecké formulace kalkulující budoucí události. Jsou to formulace adekvátního vědomí určité fáze boje jako takové mohou být rozeznány

V těchto textech, které se ve svých negativních závěrech značně přibližují Weberově pojetí racionality jako „železné kleci“, není explicitně odhaleno, kdy se rozum do této spirály k barbarství dostává. Pokud je čteme očima rané teorie, jde zřejmě o důsledek toho, jakým způsobem buržoazie založila autoritu v rozumu. V práci představené v následující kapitole však dochází k dalšímu posunu. Problém subjektivního rozumu je mnohem hlubší, možná i implicitně přítomný v objektivním rozumu samotném. Naděje přítomné ve výše citovaných textech se redukuje do očekávání, že někde se snad neznámo jak utvoří podmínky pro to, aby tato kniha jako „zpráva v láhvi“<sup>27</sup> našla úrodnou půdu pro své teze.

---

zнову в поздєjších конфліктах“. Horkheimer, „The Authoritarian State“, op. cit., s. 106.

<sup>27</sup>Srv. Richard Wyn Jones. *Security, Strategy and Critical Theory*. London: Lynne Rienner Publishers, Inc., 1999. 199 s., s. 37.



## Dialektika osvícenství

V roce 1941 se na doporučení svého lékaře Max Horkheimer usazuje v Los Angeles, kde má pracovat zejména s Theodorem Adornem na díle, v němž vyvrcholí a jež zdůvodní celé jejich dosavadní snažení. Horkheimerovo myšlení se nedokáže dostatečně konstruktivně vyrovnat s tím, v co vyvrcholilo v Konci rozumu, připravované dílo uvádí tyto ideje do širšího kontextu.<sup>1</sup> Jasně se ukazuje, že vhodnější nástroje – vhodnější jazyk – k tomu má právě Adorno. Proto je jejich úzká spolupráce logickým důsledkem Horkheimerova posunu popsaném v předešlé kapitole. Jde o práci, kterou nelze jednoduše připojit do řady Horkheimerových textů; práci, která je, podle jejich autorů, psána jazykem a vedena myšlením odporujícím dnešním normám. Je to „zpráva v láhvi“,<sup>2</sup> vypuštěná s nejasnou nadějí, že někde jsou izolovány pozitivní prvky rozumu, kterým se skrze ni podaří rozbít špatnou totalitu.

Nelze zde myšlenky obou autorů nijak rozlišovat, sám Horkheimer tvrdí, že jejich filosofie je jedno. Je to spíše ale Horkheimer, kdo vlastním vývojem na čas dospěl do pozice Adorna. Adorno v Dialektice osvícenství představuje hlavní zdroj konstruktivního myšlení.

Povinnosti, které měl Horkheimer v souvislosti s institutem na Kolumbijské univerzitě, už pro něj byly v tuto dobu jen nutné zlo. Jak jsem naznačil již dříve, tato organizace pro ně byla zdrojem bezpečí a významu. Vztahy mezi institutem a univerzitou byly poměrně napjaté. Jistým úspěchům se zde těšila pedagogická činnost Herberta Marcuse

<sup>1</sup>Srv. Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., s. 326.

<sup>2</sup>Srv. Jones, *Security, Strategy and Critical Theory*, op. cit., s. 37.

a také Franze Neumanna, kterému byla jako jedinému reprezentantovi institutu nabídnuta profesorská stolička. To však vztahy ještě vyostřilo, neboť se očekávalo, že takto poctěn bude právě Horkheimer. Tomu se vůbec nelíbilo, že by se v této situaci mohla produkce institutu číst právě skrze Neumannovy názory. Proto byl rozchod institutu s Neumannem urychlen, ale prostřednictvím některých grantových příležitostí Neumann s institutem spolupracoval i v dalších letech.<sup>3</sup>

Sám Horkheimer měl ale pramálo zájem s univerzitou více spolupracovat. Když psal Pollockovi o takovýchto pracovních povinnostech, psal o nich jako o vnějším životě, ve kterém nad nimi svět vítězí i v jejich vlastní existenci.<sup>4</sup> Přesto po vydání *Dialektiky osvícenství*, která vyšla poprvé v roce 1944 v Americe pod názvem *Philosophische Fragmente*, měly jeho přednášky ještě jeden důležitý výsledek, vznikla z nich kniha *The Eclipse of Reason*, někdy označovaná jako Horkheimerova dialektika, spíše však jde o pokus přeložit dialektiku do jazyka konkrétního publika. K dění kolem této knihy se vrátí ještě podkapitola 4.3.

## 4.1 Synopsis díla

Otázkou, na kterou *Dialektika osvícenství* analyticky odpovídá je: *Jak je možné, že lidé stojí tváří tvář triumfálnímu neštěstí, když osvícenství slibovalo zbavit lidi strachu a učinit z nich pány?* V osvícenství autoři nalézají jen další zradikalizovaný krok toho, co podle nich provází lidstvo již od prehistorie, **snahu zbavit se děsu, ovládnout ho**. Cílem poznání generovaného touto snahou není pravda, ale účinný postup. Této maximě podrobený rozum pak vládne přirozenosti věcí v tom smyslu, že rozhoduje, co je jen iluze ze strachu a co je realita. Nakonec osvícenská snaha omezí myšlení natolik, že již není schopno sebereflexe, není schopno hledat smysl svého konání:

Jen takové myšlení, které si samo činí násilí je dost tvrdé, aby rozbilo mýty.<sup>5</sup>

<sup>3</sup>Srv. Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., s. 295.

<sup>4</sup>Srv. Schmidt, „The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America“, op. cit., s. 55.

<sup>5</sup>Srv. Horkheimer a Adorno, *Dialektika osvícenství*, op. cit., s. 18.



Kritika pozitivismu zde vrcholí v té míře, že se autoři již zcela vzdávají přesvědčení o progresivním momentu v tradičních vědách. Toto myšlení se stává jen nástrojem na výrobu nástrojů.

Problematiku osvícenství identifikují již v předmýtických časech, jejich filosofie dějin je následující: V prehistorii se vše na věcech neznámé, vzbuzující děs, oddělilo od všeho ostatního jako princip *mana* – sakrální úroveň. Snaha potlačit strach, snaha o sebezáchovu vedla k tvorbě mýtů umožňujících probíhající děje ovlivnit participací na rituálu.<sup>6</sup> Takový mýtus už je sám osvícenstvím, snahou vysvětlit a popsat. Magie však představovala pouhou **mimésis**, nenárokovala si být skutečným obrazem světa, nenárokovala si totalitu.

Postupem času se formuje třída, které přísluší participace na sakrálním. Mana uvnitř věcí se odděluje od věcí samotných a přenáší se do nebe s hierarchií, která člověka disciplinuje prostřednictvím zvnitřnění řádu jako přirozenosti bytí. Přežije jen ten, kdo se podřídí. Avšak „vzhledem k jednotě rozumu klesá oddělení boha a člověka k irelevanci“,<sup>7</sup> mýtus přechází v osvícenství.

Formální logika je nástrojem osvícenství, umožňuje redukci na abstraktní veličinu. Abstrakcí všeho nesrovnatelného na srovnatelné – na čísla – zanikají subjektivní kvality. Příroda je matematikou idealizována, přechází v objektivitu. Nárok osvícenství na totalitu přírody – idea jednotné vědy – vylučuje existenci dalších mýtů a nutí osvícenství požírat i samo sebe. Vše nezobecnitelné, neměřitelné je nesmyslným žvaněním, dokonce i to, co bylo jeho součástí. Vše je zpředmětněno v přírodní zákony, jenž činí vše dané a nevyhnutelné. Mýtus věčného návratu je vyměněn za rozumovou konstrukci, jež vylučuje dění čehokoli nového. Nepravdivost osvícenství spočívá v tom, že vše je součástí rovnice, dokonce ještě předtím, než se to podařilo zmatematizovat. Neznámé je neznámou v rovnici. Rozum je omezen pouze na to bezprostřední a upadá do mytologie.

Technika může být jen tak demokratická jako je hospodářský systém. Dělbá práce, sloužící společnosti k sebezáchově, mimo jiné odděluje i vědu a básnictví, čímž **osvícenství zasahuje jazyk**, pro poznání přírody má sloužit pouze operacionalizovaný význam

---

<sup>6</sup>Srv. *ibid.*, s. 22.

<sup>7</sup>*Ibid.*, s. 22.

slova. Buržoazní dělba práce nutí individua formovat své duše a těla podle technické aparatury.<sup>8</sup> Sebezáchova se nakonec stává zautomatizovanou a rozumu již není třeba. Jak dělníci, tak buržoové jsou svázáni pod konstrukcí, kterou v honbě za panstvím nad přírodou, za jistotou, vystavěli: „Duch se nakonec stává aparátem panství a sebeovládání, za který ho buržoazní filosofie vždy pokládala.“<sup>9</sup> Páni se stávají pouhými administrátory.

Před každým jednotlivcem stojí neproniknutelný les klik a institucí, jež se od nejvyšších velitelských míst hospodářství až k posledním profesionálním vyděračům starají o neomezené trvání statu quo.<sup>10</sup>

Lidstvo začíná upadat na antropologicky primitivnější úrovně.

Osvícenství se samo zřídá uskutečnění. Mýtická danost se jeví tak pevnou, že i revoluční představa se stydí za svůj utopismus a degeneruje v povolenou důvěřivost v objektivní tendenci dějin.<sup>11</sup>

Tendenci, která je v procesu motorem, nacházejí autoři již v Homérovi. První racionálně osvícený muž byl Odysseus, když si uvědomil, že aby se vyhnul mytickým silám, musí se zocelit, přivodit si omezující příkoří. Odysseus se ve strachu před vábením sirén – přírodou – a neovládnutím svých pudů nechá připoutat ke stěžni, zatímco svým pracujícím druhům ucpe uši voskem. Pracanti jsou ujařmení svou činností, avšak nemohou se z ní radovat, neboť mají ochromené smysly. Pracují, aby přežili. Odysseus se může sebevíc chtít osvobodit, ale nikdo už ho neuslyší. Sám degeneruje jako ti, kterým se práce nedostalo – jeho sociální protipól, a loď nemá kdo zastavit.

Technologie se nejeví jako řešení antagonismu tříd, ale způsob, jak absolutně osamostatnit panství. Civilizovanému člověku moderní věda omezí smysly, svět redukuje „na jednotný kosmos, na souhrn veškerých kořistných možností“,<sup>12</sup> který prohlašuje za

<sup>8</sup>Srv. Eric Margolis. „Picturing labor: A visual ethnography of the coal mine labor process“. In: *Visual Research Methods*. Ed. Peter Hamilton. London: SAGE, 2006, s. 175–200.

<sup>9</sup>Horkheimer a Adorno, *Dialektika osvícenství*, op. cit., s. 46.

<sup>10</sup>Ibid., s. 48.

<sup>11</sup>Ibid., s. 52.

<sup>12</sup>Ibid., s. 23.

jeho věrný obraz. Danost přírodních zákonů způsobuje, že to, čemu člověk byl dříve podřízen, je nyní v jeho životě jako fetiš. Fakty se tak ospravedlňuje i společenské bezpráví. Spravedlnost v ruce vědy nese stejné prvky osudu jako mýtický los bohů. *Já* věda činí nahraditelným, stává se prvkem masy:

Animismus oduševněl věci, industrialismus zvěčňuje duše.<sup>13</sup>

Každý pracuje pro pokrok ve jménu pokroku, pro růst ve jménu růstu. Svoboda, o které osvícenství usilovalo, se sama stává metafyzikou, pojmem, který nemá v zákonitosti věd místo. Vše je vědou poznatelné a co není je jen pověra.

Pokrok ve smyslu cesty k dosažení štěstí s civilizací ve smyslu technologického pokroku zde nadále nelze spojovat, naopak je civilizace stejně nepřátelská ke štěstí jako ke smrti. Civilizační pokrok se stává spíše civilizační proměnou, pouhou mýtickou alternativou k minulému, a vidina pokroku zaniká spolu s kontrolou člověka nad svým osudem. Nadějí, kterou text okrajově poskytuje, je schopnost sebereflexe *rozumu vyděděných*. Alternativou této naděje je pouze pád do barbarství.

Tyto motivy práce jsou dokládány prostřednictvím čtyřech studií: Již nastíněné studie Homérovy *Odyssey*, studie antisemitismu, studie kulturního průmyslu a studie de Sadowy Julietty. Studie Julietty představuje exkurz do buržoazní morálky. Právě na dílech tohoto typu obdivoval Horkheimer jejich bezelstnost – představovaly nahý rozum, rozum, který nedovede zdůvodnit odmítnutí barbarství. Obnažení buržoazního rozumu de Sadem či Nietzsche interpretuje jako naději ke vzpouře proti dialektice dějin, která se v Dialektice osvícenství vyjevuje. Zde už však tato naděje sama o sobě nefiguruje, tak jako v textech zkoumaných v předchozí kapitole. Vzpouře proti nahému rozumu zřejmě vyžaduje něco, čím integrované individuuum současnosti již nedisponuje.

Kulturní průmysl ve světle předchozích esejí poukazuje na redukci kritické role a příslibu štěstí zprostředkovaného uměním, které bylo neutralizováno do objektu kontemplanace a zábavy. Umění je přitom, zejména pro Adorna, klíčové. Stále umožňuje mimésis světa, odhaluje neidentické, nepojmové.

---

<sup>13</sup>Ibid., s. 39.

## 4.2 Kritická recepce

Podle Rolfa Wiggershausa jde v Dialektice osvícenství o dvě témata: 1) Konvergenci filosofie dějin Frankfurtské školy k popisu probíhající racionalizace západní civilizace, odkouzlení a uzavření se v železné kleci racionality, jak je popisuje Max Weber. V jeho práci nalezneme neřešený paradox emancipace a odcizení vyvolané západním typem racionality. Základy existence racionálních individuí jsou racionalizací postupně podkopány. Podle Wellmera ji do jisté míry chápe jako lidský úděl.<sup>14</sup> 2) Připsání stavu jednotlivých vývojových etap dějin vztahu mezi člověkem a přírodou. Provázání těchto témat mělo umožnit lépe tematizovat okolnosti, které vedly k fašismu, než jak to umožňovala marxistická kritika kapitalismu.<sup>15</sup>

Horheimer a Adorno odhalují proces demytologizace, který od poddanství mytické přírodě vede k mytickému poddanství demytologizované přírodě.<sup>16</sup> Není z textu jasné, říká Wiggershaus, zda v dějinách existoval skutečný pokrok, než bylo mýtické zabíjení nahrazeno banálním a bezmyšlenkovitým. Autoři chtěli ukázat, že osvícenství samo je odpovědné za katastrofy moderní doby, ale zcela nezapudili ideu, že je v dějinách přítomný nějaký parazitní jev, který osvícenství svedl. Tím jevem má být panství. Nakonec tedy namísto na sebedestrukci osvícenství ukazovali, jak osvícenství padlo za obět' své specifické buržoazní formě.

V textu tedy nachází dvě koncepce osvícenství:

- Osvícenství s cílem dosáhnout lidské dominance nad přírodou – toho se dosáhlo na zemi plné katastrof.
- Osvícenství s cílem změkčit požadavek po panství.

Tyto dvě koncepce osvícenství byly, zdá se, v Dialektice osvícenství násilně spojeny, což vyvolalo dojem, že ačkoli se osvícenství ničilo, mohlo samo sebe také zachránit. Při druhém čtení šlo za tím však rozeznat potlačené tvrzení, že falešné

<sup>14</sup>Albrecht Wellmer. „THE CRITIQUE OF CRITICAL THEORY: Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment“. In: *PRAXIS International* 3.2 (1983), s. 83–107, s. 88.

<sup>15</sup>Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., s. 327.

<sup>16</sup>Ibid., s. 330.

osvícenství brání vítězství pravého, které jediné může splnit to, co první přislíbilo. [. . .] Pouze několik záblesků pravého osvícenství, poletujících nad dějinami uvězněnými v imanenci, se objevilo v roli pozitivních prvků: židovské náboženství, ideje liberální buržoazie, oddanost kritických teoretiků vytrvalé negaci.<sup>17</sup>

V jeden moment příroda byla vznikem myšlení rozdělena na vnitřní a vnější. Příroda byla lákavější než individuace a bylo tedy nutno odolat silou myšlení. Vnitřní přírodu myšlení oslabilo restrikcí a vnější demystifikací – rušilo představu, že za jejím terorem je nezměrné štěstí. Strach byl potlačen redukcí hrozby na animistické pověry. Myšlení zdůrazňovalo přírodu v tom nepřátelském k touze, nikoli v tom, co ji umožňovalo. Falešné osvícenství ničí vše, co nerozezná jako civilizované, nezáleží, zda je to spojeno se štěstím či strachem.<sup>18</sup> Reifikace vědomí způsobuje, že rozum je doslova nemyslitelný. Konceptuální myšlení se musí obrátit proti sobě a vlastním tendencím reifikace.

Podobně rozporuplně čtou Dialektiku osvícenství i Jürgen Habermas a Albrecht Wellmer. Oba v tomto počínu nachází místa, kde se autoři nevzdávají veškerých nadějí. Oba se však domnívají, že se autoři dostali do slepé uličky tím, že za rozum kladli „instrumentální rozum nafouknutý do špatné totality“.<sup>19</sup> Wellmer ve svém textu *Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment*<sup>20</sup> rozpracovává kritiku právě tohoto aspektu Dialektiky osvícenství z pohledu Habermasovy teorie komunikativního jednání.

Wellmer rozeznává zdroj absolutizace instrumentální racionality už v Marxově pojetí dějin. Marx pohřbil problém institucionalizace svobody tím, že politika, právo a morálka pro něj byla jen iluzivní smíření obecného a partikulárního zájmu; rámec a zdroj stability panství. Očekával, že „po zrušení kapitalismu lidé nebudou nadále nuceni externalizovat své sociální síly do institucí, které poté konfrontují individua svou nezávislou existencí, vlastní logikou a vlastní mocí.“<sup>21</sup> Myšlení moderního pojetí individuality bez moderní institucionalizace, které je přítomno v Marxově eschatologickém pojetí dějin, vede k absolutizaci problému odcizení – reifikace.

<sup>17</sup>Ibid., s. 333-345.

<sup>18</sup>Srv. ibid., s. 337.

<sup>19</sup>Srv. Habermas, „Remarks on the Development of Horkheimer's Work“, op. cit., s. 53.

<sup>20</sup>Srv. Wellmer, „THE CRITIQUE OF CRITICAL THEORY: Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment“, op. cit.

<sup>21</sup>Ibid., s. 85.

Přestože Horkheimer rozeznával mizející pozitivní prvky v osvícenství, k jejich hlubší tematizaci by však paradigma práce vyžadovalo radikálnější proměnu nebo náhradu.

Za těchto okolností se nicméně, bez Marxova optimistického vyhodnocení logiky moderního procesu racionalizace, pokus o obranu idee rozumu, který by zahrnoval ideje pravdy, spravedlnosti a štěstí, na světle jeví pouze jako bezmocný protest proti negativnímu verdiktu Maxe Webera. . .<sup>22</sup>

Wellmer dále ukazuje, jak Habermas přesunem kritické teorie z pojmového aparátu filosofie vědomí vztažené k subjekt-objektovému modelu vnímání a jednání do aparátu teorie jazyka a komunikativního jednání umožnil separaci nového typu racionality, pojetí univerzalistického práva a morálky jako výrazu procesu kolektivního poznávání, odlišného od tohoto procesu ve vědě a technice, a také vtělení ideji racionální organizace společnosti do moderních institucí. Společenská realita je v této teorii reprezentována jako nastavení sfér komunikativní a instrumentální racionality a jejich interakce. Variabilita těchto nastavení nakonec umožňuje lepší propojení mezi pojetím moderní společnosti u Marxe, Webera i Hegela. Habermasova odpověď na problém Dialektiky osvícenství, jenž je v jeho teorii tematizován alternativně jako kolonizace životního světa, je hledání adekvátní objektivizace komunikativní racionality.<sup>23</sup>

Marek Hrubec celou kritiku z pohledu komunikativní teorie pěkně shrnuje v metafoře Odyssey, když upozorňuje, že mezi pracanty a Odysseem nedochází k žádnému dialogu.<sup>24</sup>

### 4.2.1 Marxistická interpretace

Ortodoxnější interpretaci představuje Michael Hauser. V knize *Adorno: Moderna a negativita* podává svůj výklad Dialektiky osvícenství skrze Adornovu práci. Výše zmíněné interpretu kritizuje, že skrze komunikativní myšlení nedovedou uchopit pointu významové rozpornosti v Adornově díle. Klíčem k němu je dialektická metoda. Osvícenství je pouze jediné a je rozporné, obsahuje v sobě moment zaslíbeného osvícenství, které

<sup>22</sup>Ibid., s. 95.

<sup>23</sup>Ibid., s. 101.

<sup>24</sup>Hrubec, *Od zneuznání ke spravedlnosti*, op. cit., s. 133.

se nerealizovalo. Právě v dialektickém rozporu se skrývá prostor pro překonání falešnosti toho, co lze pojmout dnešním myšlením. Rozpornost analýzy společenské reality je pro Hausera příznakem její pravdivosti.

Podle Hausera je na Adornově osvícenství klíčové, že není jen tak samo sebou, ale děje se ve světě přírody, jež je v člověku zprostředkována momentem sebezáchovy. Vymezuje se tak proti Kantově formulaci, jež chápe osvícenství jako vymanění se z nesvéprávnosti, za kterou člověk sám nese vinu. Ta spočívá v neschopnosti užívat vlastní rozum bez vedení druhého. Lidé však mohou hladovět a žíznit.

Poddanství člověka se v první řadě vztahuje k povaze jeho fyzického bytí, ne k formě jeho racionality.<sup>25</sup>

Osvícenství se Hauserovi v Adornově narativu jeví jako nutný důsledek uvědomění si vlastního poddanství.

Právě v zanedbání principu sebezáchovy vidí Hauser slabinu poststrukturalistického stanoviska, které tento moment vykládá jako legitimizační konstrukci k uplatnění mocenských nároků osvícenství.<sup>26</sup> Dialektický charakter osvícenství spočívá v idealismu myšlenkové činnosti a materialismu principu sebezáchovy. Mocenský nárok je zakotven v materiální realitě. Jeho nutnost lze překonat zase jen osvícenstvím – rozložit rozkládající.<sup>27</sup>

Hauser v dějinách osvícenství nachází tři formy panství: 1) panství přírody nad člověkem 2) panství člověka nad přírodou, jež realizovala průmyslová revoluce 3) panství člověka nad člověkem. Osvícenství u Adorna má podle něj také tři složky:<sup>28</sup> 1) jako cíl osvobození člověka ovládnutím přírody 2) jako prostředek poznání s využitím ekonomie a techniky 3) tezi, že co neslouží k ovládnutí přírody, nemá význam. Právě třetí složku, která z předchozích neplyne, podle Hausera Adorno kritizuje.

Ve shodě s tímto výkladem lze situaci moderního člověka číst takto:

<sup>25</sup>Michael Hauser. *Adorno. Moderna a negativita*. Praha: Filosofia, 2005. 230 s., s. 21.

<sup>26</sup>Ibid., s. 22.

<sup>27</sup>Ibid., s. 24.

<sup>28</sup>Ibid., s. 33.

Člověk musí volit mezi vládou kapitalismu nebo ovládnutím kapitalismu. Princip sebezáchovy však člověka vede k tomu, aby volil vládu kapitalismu, neboť kapitalismus poskytuje prostředky k životu, pokud se člověk může uplatnit ve společenské dělbě práce a uspěje na trhu práce. Racionální vztah k principu sebezáchovy si už nevynucuje osvobození lidí z poddanství, nýbrž poddanství legitimizuje.<sup>29</sup>

Osvícenství se stává ničivé proto, že subjektivita jako vztažný bod rozumu se přizpůsobuje stavu technickým prostředkům, čímž se pojmové myšlení podrobuje existující zkušenosti. V pozdním kapitalismu osvícenství zapomíná na svůj projekt. Prostředky osvobození se hromadí u jedné třídy a stávají se prostředky panství. Signaturou doby je převaha produkčních vztahů nad produkčními silami. Státní intervence vyvolávají dojem zániku kapitalismu. Zdání, že kapitalismus je minulostí, je společensky nutné. Pomáhá to integraci jednotlivců i tříd do systému. Třídní vědomí nevzniká z mechanických vztahů, ale musí se utvářet.<sup>30</sup> Jedině skrze opuštění důvěry v objektivní tendence dějin, kritiku politické ekonomie a odvahu překonat falešné absolutno má být možné dosáhnout šťastného sňatku mezi lidským rozumem a přirozeností věcí.

### 4.3 Zatmění rozumu

Ačkoli byl Horkheimer přesvědčen o tom, že ve světle jejich opus magnum bude dosaďadní teoretické úsilí uznáno za společensky významné, již z prvních verzí bylo jasné, že jde o text, jehož úspěch by popíral jeho teze. Jde o text, jež představuje pozitivní fragment myšlení, které je snad někde ve společnosti ještě ukryto, které snad lze nějak zrekonstruovat. Toto myšlení se nemůže ve svých tezích spoléhat na jazyk a argumentaci uznávané vládnoucím řádem.<sup>31</sup>

Horkheimerovy přednášky na Kolumbijské univerzitě pod titulem *Society and Rea-*

<sup>29</sup>Ibid., s. 27.

<sup>30</sup>Srv. Michael Hauser. „Adornova mimetická sociologie“. In: *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*. Ed. Jiří Šubrt. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o., 2007, s. 205–217; idem, *Adorno*, op. cit., s. 42.

<sup>31</sup>Srv. Horkheimerovu poznámku k Dialektice osvícenství: „... tato práce je antagonistická k současným literárním návykům...“ Schmidt, „The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America“, op. cit., s. 14.



son mu poskytly materiál, se kterým se pokusil překlenout propast mezi Dialektikou osvícenství a lokálním společenskovo vědním stavem. V roce 1947 tak v New Yorku vyšla kniha *The Eclipse of Reason*, do níž Horkheimer vkládal velké naděje. Ohlas, který vyvolala, byl pro něj velkým zklamáním. Kniha nebyla pozitivně přijata a od svých kritiků se dočkala jen povrchní opozice, někdy i dosti nevkusné.<sup>32</sup>

Už od počátku práce na *Dialektice osvícenství* Horkheimer počítal s vydáním pokračování pod názvem *The Rescue of Enlightenment*.<sup>33</sup> Způsob, jakým bylo jeho dílo přijato, však musel mít silný vliv na Horkheimerovu již tak jen velmi sporadickou víru v možný odklon z předpovězené dějinné tendence. Porážka nacismu byla promeškanou příležitostí k reflexi západní racionalizace, místo ní došlo k regresi do liberálnějších časů, aby se, jak se dnes stále více zdá, pokračovalo po stejné linii. Minimálně z Horkheimerovy perspektivy tak název *Zatmění rozumu* symbolizoval více naděje, než kolik se jí následně naskytlo. Záchrana osvícenství již nepřišla.

## 4.4 Diskuse

Výše jsou rámcově vyloženy dva výklady osvícenství. Jeden, který chápe dějiny jako cestu do barbarství pod rouškou cesty do nebes, kterou reprezentují mnohé narativy od *Odysea* po Marxovu filosofii dějin. Tento výklad se podle mnohých interpretů dostává do úzkých svou redukcí racionality na instrumentální, a byť reprezentuje určitou dynamiku dnešní doby, nenabízí možnosti nápravy. Otvírá se tak prostor pro Habermasovu reformulaci projektu.

Wiggershaus svou interpretaci záměrů dialektiky dokumentuje zejména Horkheimerovými vyjádřeními k této věci. Oba autoři *Dialektiky osvícenství* se v době jejího vzniku cítili být ve stejném bodě, co se týká filosofického myšlení. Domnívám se však, že vektory vývoje jejich myšlení nelze zanedbat, ty již v této době ukazují jiným směrem. I z Horkheimerova *Zatmění rozumu* lze soudit, že on sám měl k dialektickému výkladu Michaela Hausera daleko.<sup>34</sup> Adornova pozice však zůstává věrná dialektice, kterou ve

<sup>32</sup>Americký filosof Negley odpověděl na kritiku pozitivistické tradice takto: „Já tedy zvládnou lépe strávit pohled na nevyužitě pece než zápach 24 hodin denně hořících těl.“ Srv. *ibid.*, s. 19.

<sup>33</sup>Srv. Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., 315 a 325; Schmidt, „The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America“, op. cit., s. 9.

<sup>34</sup>Srv. „Výsledný aspekt Horkheimerovy práce byl fakt, že v něm Adornův motiv rozevírání ideí

své práci v dalších letech nadále rozvíjí. Hauserův výklad je radikalizovaný a v některých pasážích vyvolává dojem, že pokud by tomu doba byla nakloněna, Adorno by stál s hnutím na barikádách, avšak Hauserova dialektická interpretace osvícenství se jeví více ve shodě s dalším působením autora. Zásadním dílem, ve kterém Adorno svou koncepci rozvíjí, je jeho *Negative Dialektik*, v níž kritizuje filosofický předpoklad identity mezi bytím a myšlením. Myšlení musí být schopno nahlédnout, do jaké míry brání objektivizovaná náplava v subjektu poznání objektivního.

Po válce se Horkheimer s Pollockem a Adornem vrací zpět do Německa, kde obnovují Institut pro sociální výzkum. Již však postrádá svou autonomii a jisté povolání ke konkrétnímu cíli, které Horkheimer po svá produktivní léta pocíťoval. Jeho úloha v nadcházejícím působení institutu je spíše jen ceremoniální.<sup>35</sup> Další léta se postupně Horkheimer distancuje od svých tezí důrazem na jejich příslušnost své době. Eseje z padesátých a šedesátých let u Horkheimera reprezentují „pozoruhodně nerozhodnou produktivitu“.<sup>36</sup> Jeho váhavost plyne z toho, že stojí za jistými ideami, přestože nevěří v jejich realizaci. Veřejně nabádá k obraně svobodného světa, který máme, přestože jsme k němu kritičtí.<sup>37</sup> Horkheimer už nikdy neuspěje, nebo spíše se ani nepokusí o syntézu fragmentů svého pozdního myšlení do soudržného celku. Moderní umění mu cestu, oproti Adornovi, nenabízelo a do iracionalismu také upadnout nechtěl. Obrací se k náboženství jako zdroji smyslu, pravdy a morálky, který se v moderní době stále ještě propaguje. Teologie je u pozdního Horkheimera jedinou alternativou k pozitivismu. Toto myšlení už však leží za rámcem této práce.<sup>38</sup>

---

zevnitř jejich vyhocením nehrál téměř žádnou roli, zatímco naopak to, co bylo dobré na minulosti, Horkheimer zdůraznil velmi silně a s tak nedialektickou přímostí, že hlavním sdělením knihy jako celku zůstal pouze požadavek po oživení starých dobrých dnů.“ Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, op. cit., s. 345.

<sup>35</sup>Srv. *ibid.*, s. 450.

<sup>36</sup>Habermas, „Remarks on the Development of Horkheimer's Work“, op. cit., s. 59.

<sup>37</sup>Max Horkheimer. *Critical Theory - Selected Essays*. New York: Continuum Books, 2002. 290 s., s. viii.

<sup>38</sup>Habermas, „Remarks on the Development of Horkheimer's Work“, op. cit., Srv.

## Závěr

Tato práce dokumentuje Horkheimerovu teoretickou i související životní cestu coby hlavního strůjce první proměny kritické teorie. V kapitole 2 se odhaluje výchozí pozice tohoto úsilí. Horkheimer svůj záměr prezentuje jako cestu, jak uvést sociální realitu, zastoupenou sociální filosofií, a speciální vědy v harmonii, vedoucí k racionální organizaci společnosti. Výchozí je pro něj silná kritika pozitivismu, jehož definujícím prvkem je amnézie vlastního výchozího postoje. Horkheimer se svou teorií snaží definovat jako vědomou si svých zájmů, a proto schopnou sebereflexe. Tento zájem potom dědí z marxistické tradice institutu. Je to všeobecný emancipační zájem lidstva, který se v materialistické teorii má zhmotnit v proletariátu. Prostřednictvím Horkheimerových textů je demonstrován jeho progresivní vztah k marxismu. Marxův pojmový aparát Horkheimer akceptuje s důrazem na jeho čtení skrze rané dílo. Znamená to odmítnutí ortodoxního ekonomického determinismu. Naopak vědění se skrze praxi uplatňuje při směřování dějin. Horkheimer však přidává korektivy. Lidská psychika představuje materii, která má také jistou dynamiku a jistá pravidla. Horkheimer ukazuje, že právě v moderní době tato složka nabývá na významu, vlivem diferenciací panství do komplexního systému institucí, které si jedinci zvnitřňují.

Ačkoli napříč kapitolou 2 vidíme, že nadstavba prostřednictvím tohoto mezistupně nabývá na významu a že situace ve společnosti stěží poskytuje jakékoli naděje na „probuzení“ revolučního subjektu, nemění to nic na faktu, že jsou teoretici Horkheimerova kruhu přesvědčeni o dialektickém charakteru dějinného vývoje s imanentním mechanismem k překonání současného systému.

To platí i poté, co svou původně materialistickou teorii Horkheimer zformuluje pod pojmem kritická teorie. Tuto proměnu lze připsat především politickému kontextu, se kterým byl materialismus spojen. Institut se od roku 1935 postupně přesouval ze švýcarského do amerického exilu. V Americe byla stále větší bezpečnost pro akademickou práci, ale také výrazně jiná společenskovední tradice. S marxistickým slovníkem by nejen neuspěli u žádné grantové komise, ale také mohli mít problémy s imigračními úřady či s policií.

Podle Rolfa Wiggershause je to právě zoufalost světové situace, co Horkheimera drží ve víře v Marxovu optimistickou filosofii dějin. V pozdějších textech přibývá pasáží, jež vysvětlují distanci mezi teoretikem a hnutím. I to je projevem jistého narůstajícího napětí v Horkheimerově myšlení.

Napětí, které rostlo mezi tím, co Horkheimer vnímal, a tím, v co věřil, se v kapitole 3 uvolňuje v prudký zvrát. K tomu dochází vedle dosud popsaného vývoje zejména vlivem několika faktorů: 1) úspěchy na počátku nacistického válečného tažení 2) Pollockovými analýzami monopolního a státního kapitalismu 3) vlivem tragické smrti a díla Waltera Benjamin. Ukazuje se, že pozdní kapitalismus dovede regulovat svoje rozpory, že opozice establishmentu se podezřele jeví jako pouhý odraz establishmentu v zrcadle, že revoluční síly mohou uspět jen pokud přeberou opresivní prvky současnosti. Horkheimer v tuto dobu očekává, že vítězným režimem bude forma integrálního státismu – autoritářská forma státního kapitalismu sovětského typu.

Tato změna je úzce spojena s formou buržoazního subjektivního rozumu. Ačkoli jeho instrumentalizaci kritizoval již dříve, ve světle toho, jak stát proniká do veškerých sfér života, začíná Horkheimer mluvit o konci individua resp. konci rozumu. Individuum se stává celou svou podstatou prvkem se specifickou funkcí v administrovaném světě, jenž reprezentuje zřízení integrálního státismu. Subjektivní rozum ztratil svou schopnost sebereflexe, protože ztratil svou schopnost vztáhnout se k rozumu z pohledu celku. Celek se jeví z pohledu tohoto rozumu jako neměnný svět, v němž je třeba přežít. Důraz je kladen na adaptaci, co jí neslouží je odvrženo. Horkheimer nalézá naději jen v tom, že vidina tohoto rozumu v celé jeho nahotě může být zdrojem radikální reflexe, která zachrání lidstvo od pádu do barbarství.

Tento obrat není rozchodem s předchozí teorií, ale její vývoj. Horkheimerův materialismus neobsahoval žádné věčné pravdy a Marxovy předpovědi chápal jako adekvátní teorii zosobňující pokrokové vědomí, pozdní kapitalismus se však rozvinul takovým způsobem, že síly spojené s tímto vědomím integroval.

V kapitole 4 je potom rozebráno dílo, v němž tento obrat vyvrcholil. Přestože rozvádí tyto motivy, na první pohled nezapadá mezi dosavadní tvorbu Horkheimera. Jeho hlavním autorem je zjevně Adorno, Horkheimer jako dominantní osoba z této dvojice funguje do značné míry jako regulátor Adornovy tvořivosti. V díle je tak Horkheimerův otisk, přestože je psané jazykem Adornova myšlení.

Dialektika osvícenství nabízí více interpretací. Dva rámce těchto interpretací jsou v této práci naznačeny. V zásadě lze říci, že osvícenství je odhaleno jako masový podvod, který nevede k tomu, co bylo přislíbeno. Otázkou zůstává, kde se stala chyba. Podle Hausera je osvícenství dialektické – rozporuplné – obsahuje svou nápravu, ale vlivem povahy pozdního kapitalismu na svůj projekt zapomnělo. Nelze ho však odmítnout, neboť je odpovědí na reálný pud sebezáchovy, jež se v praxi osvědčila. Hledá se tedy síla, jež donutí osvícenství osvítit sebe sama. K tomu může dojít jen překonáním současného výrobního způsobu.

Wiggershausův výklad nachází v Dialektice osvícenství dvě různá osvícenství. Jedno s cílem změkčit požadavek po panství se ukazuje jen v záblescích, zatímco druhé nás přivedlo do katastrof a blokovalo první. Podle Hausera však tento výklad čte sebezáchovu jako legitimizující konstrukci falešného osvícenství a tím popírá materialistický moment v této teorii.

Wellmer navazuje na Habermasovu interpretaci. Tvrdí, že jde o posun ke kritice západní civilizace, v jejíž racionalitě je zakotven negativní osud, podobně jako tomu je u Webera. Tento závěr připisuje jejich teorii absolutizaci instrumentální racionality a ukazuje, jak Habermasův komunikativní model umožňuje lépe reprezentovat moderní sociální realitu a přitom do značné míry akceptovat platnost Horkheimerovy a Adornovy kritiky, ovšem bez fatalismu. Prostředkem k tomu je mu interakce dvou sfér racionalit – komunikativní a instrumentální.

Po návratu do Německa už v obnoveném institutu Horkheimer působí převážně ceremoniálně a od svého dřívějšího teoretického působení se postupně vzdaluje. Závěrečná léta v Americe jsou doprovázena velkým zklamáním z reakcí na dílo, od kterého měl Horkheimer velké očekávání. Zásadní reflexe, od které si ve spojitosti s hrůzou války mohl leccos slibovat, nikdy nepřišla.

Tedy kapitola 2 objasňuje marxistický obsah v jednotlivých složkách teorie, čímž odpovídá na první stanovenou podotázku práce – styčné plochy s Marxem. Druhou podotázku představuje Horkheimerův vztah k vědě, jeho postoj k pozitivismu, avšak pozitivní očekávání od speciálních věd, lze rovněž nalézt explikovanou převážně v kapitole 2. V dalších kapitolách však jejich kritika sílí a ukazuje se, že v současnosti se tyto vědy stávají častěji prostředkem růstu nesvobody než svobody. To vše se děje na pozadí proměny, kterou jsem se snažil stručně vyložit výše a jejíž explikace představuje hlavní záměr této práce, jenž se rozkládá do všech kapitol a vrcholí v Dialektice osvícenství.

První proměna Frankfurtské školy byla černým pasažérem režimů; existuje navzdory všem režimům, ve kterých vznikala, pouze díky mecenášovi z řad utlačovaných a každodennímu taktickému úsilí svého hlavního strůjce. Horkheimer byl do své mise silně investován. Nelze se příliš divit, že ho tento projekt vyčerpal a v době, která nepřinesla naději na zásadní společenskou reflexi, po které volal, odklonil do více konformních pozic. Adorno, jehož práce byla motivována především teoretickým zaujetím a jehož pozice byla od počátku skeptičtější než u většiny zbylých teoretiků Horkheimerova kruhu (Adorno po několik exilových let nepůsobil v institutu buď vůbec a nebo v distanci), takový zvrát neprodělal. Ve své práci *Negative Dialektik* na Dialektiku osvícenství navazuje snahou přesun zájmu filosofie k neidentickému, nepojmovému, tomu, co není bezprostředně dáno.

První proměna kritické teorie obsahuje dnes již překonané prvky, především je to představa svobody spočívající v absenci institucí. Přítomnost tohoto prvku v aparátu, který jinak svým historickým a psychologickým založením takové pojetí člověka spíše popírá, vyvolává jisté vnitřní rozpory. Přesto, jak ukazuje například reformulace Axela Honnetha, je zde na čem stavět. Jedná se o paradigma, jež nelze jednoduše prohlásit za

překonané, nýbrž je nositelem důležitého momentu reality. Kritika zprostředkovaná tímto dílem v celém jeho průběhu se jeví dnes stále více aktuální.





## Seznam použitých zdrojů

- Césaire, Aime. „Discours sur le colonialisme“. In: *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. Ed. Daedalus. Présence Africaine. Paris, 2004, s. 7–74.
- Fanon, Franz. *Černá kůže, bílé masky*. odkazy na strany v pdf. Praha: tranzit.cz, 2012.
- Filipec, Jindřich et al. „Frankfurtská škola“ ve světle marxismu: ke kritice Horkheimerovy, Adornovy, Marcusovy a Habermasovy filosofie a sociologie. Materiály z vědeckého zasedání k 100. výročí narození V. I. Lenina uspořádané Ústavem pro studium a výzkum marxismu 21. a 22. února 1970 ve Frankfurtu nad Mohanem. Praha: Svoboda, 1972. 149 s.
- Fischbach, Franck. „Axel Honneth a návrat ke kořenům kritické teorie: Uznání jako ‘jinakost spravedlnosti’“. In: *Filosofický časopis* 52.3 (2004), s. 631–646.
- Fromm, Erich. *Lidské srdce*. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996. 111 s.
- „Science, Art and Peace“. In: *Sociologický časopis* 2.3 (1966), s. 515–515.
- *Strach ze svobody*. 160 s. Praha: Naše vojsko, 1993.
- Grosfoguel, Ramón. „Dekolonizace západních univerzalismů. Dekoloniální pluriverzalizmus od Aimé Césaireho k zapatistům“. In: *Postkoloniální myšlení IV*. Ed. Arjun Appadurai et al. Praha: tranzit.cz, 2013, s. 184–205.
- Habermas, Jürgen. „Remarks on the Development of Horkheimer’s Work“. In: *On Max Horkheimer. New Perspectives*. Ed. Seyla Benhabib, Wolfgang Bonss a John McCole. Cambridge: MIT Press, 1993, s. 49–66.
- Habermas, Jürgen. „Poznání a zájmy“. In: *Filosofický časopis* 15.2 (2001), s. 189–98.
- Hauser, Michael. *Adorno. Moderna a negativita*. Praha: Filosofia, 2005. 230 s.
- „Adornova mimetická sociologie“. In: *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*. Ed. Jiří Šubrt. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o., 2007, s. 205–217.

- Hauser, Michael. *Ideologická kritika. Recepce Frankfurtské školy v období normalizace*. 2011. URL: <[http://www.sok.bz/index.php?option=com\\_content&task=view&id=579](http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=579)>.
- *Michael Hauser: Adornovo nenormativní osvícenství*. 2005. URL: <[http://www.sok.bz/index.php?option=com\\_content&task=view&id=204&Itemid=28#\\_ftnref89](http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=204&Itemid=28#_ftnref89)>.
- Horkheimer, Max. *Critical Theory - Selected Essays*. New York: Continuum Books, 2002. 290 s.
- „Materialism and Metaphysics“. In: *Critical Theory. Selected Essays*. Přel. Matthew J. O'Connell. New York: Continuum Books, 2002, s. 10–46.
- ed. *STUDIEN ÜBER AUTORITÄT UND FAMILIE*. Paris: Dietrich zu Klampen Verlag, 1936. 948 s.
- „The Authoritarian State“. In: *The Essential Frankfurt School Reader*. Ed. Andrew Arato a Eike Gebhardt. New York: The Continuum Publishing Company, 1982, s. 95–117.
- „The Authority and Family“. In: *Critical Theory. Selected Essays*. Přel. Matthew J. O'Connell. New York: Continuum Books, 2002, s. 47–128.
- „The End of Reason“. In: *Studies in Philosophy and Social Sciences*. Ed. Max Horkheimer a kol. Mnichov: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970, s. 366–388.
- „The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research“. In: *Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings Studies in Contemporary German Social Thought*. Přel. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer a John Torpey. Cambridge: MIT Press, 1993, s. 1–14.
- „Tradiční a kritická teorie“. In: *Aluze* 1.4 (2001), s. 74–106.
- Horkheimer, Max a Adorno, Theodor. *Dialektika osvícenství*. Praha: Oikoymenh, 2010. 248 s.
- *Towards a New Manifesto*. 2011. URL: <[http://libcom.org/files/Adorno\\_Horkheimer\\_NM-read.pdf](http://libcom.org/files/Adorno_Horkheimer_NM-read.pdf)>.
- Horkheimer, Max a kol., ed. *Studies in Philosophy and Social Sciences*. Mnichov: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970. 716 s.
- Hrubec, Marek. „Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie“. In: *Filosofický časopis* 51.4 (2004), s. 592–616.

- *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha: Filosofia, 2011. 564 s.
- Hrubec, Marek a Kol. *Kritická teorie společnosti: Český kontext*. Praha: Filosofia, 2014.
- Chlouba, Karel. *Ideologická dělba práce*. 2014. URL: <<http://denikreferendum.cz/clanek/19298-ideologicka-delba-prace>>.
- Javůrek, Zdeněk, ed. *Filosofie a ideologie frankfurtské školy: kritika některých koncepcí*. Praha: Akademia, 1976. 447 s.
- Jay, Martin. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Boston: MIT Press, 1995. 382 s.
- Jeffries, Stuart. *Grand Hotel Abyss. The Lives of the Frankfurt School*. London: Verso, 2016. 484 s.
- Jones, Richard Wyn. *Security, Strategy and Critical Theory*. London: Lynne Reinner Publishers, Inc., 1999. 199 s.
- Kolektiv, ed. *Dějiny a přítomnost. Sborník historické skupiny*. Sv. 1. 1-2. 1937.
- *Sociální filozofie frankfurtské školy: kritické studie*. Přel. Rudolf Steidl. Praha: Svoboda, 1977. 301 s.
- Kosík, Karel. *Dialektika konkrétního: studie o problematice člověka a světa*. Praha: Československé akademie věd, 1963. 191 s.
- Kuhn, Thomas. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: Oikoymenh, 1997.
- Lánský, Ondřej. „Kritická teorie a teorie uznání Axela Honnetha“. In: *Soudobá sociologie I. Teoretické koncepce a jejich autoři*. Ed. Jiří Šubrt. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2007, s. 241–279.
- Lišková, Eva. „Erich Fromm a jeho poslední práce“. In: *Sociologický časopis* 2.3 (1966), s. 369–382.
- Maldonado-Torres, Nelson. „O kolonialitě bytí. Poznámky o zrodu jedné koncepce“. In: *Postkoloniální myšlení IV*. Ed. Arjun Appadurai et al. Praha: tranzit.cz, 2013, s. 207–237.
- Marcuse, Herbert. *Jednorozměrný člověk. Studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991. 190 s.
- *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. London: ROUTLEDGE a KEGAN PAUL LTD, 1955. 440 s.

- Margolis, Eric. „Picturing labor: A visual ethnography of the coal mine labor process“. In: *Visual Research Methods*. Ed. Peter Hamilton. London: SAGE, 2006, s. 175–200.
- Marx, Karel. *Německá ideologie*. 2014. URL: <<http://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1845/011845/ch01.html>>.
- Marx, Karel a Engels, Bedřich. *Vybrané spisy v pěti svazcích*. Praha: Svoboda, 1976.
- Mokrejš, Antonín. „Co je dialektika?“ In: *Sociologický časopis* 5.6 (1969), s. 641–646.
- Nodl, Martin. *Dějepisectví mezi vědou a politikou: Úvahy o historiografii 19. a 20. století*. 264 s. Praha: Centrum pro studium demokracie, 2007.
- Pollock, Friedrich. „Is National Socialism a New Order?“ In: *Studies in Philosophy and Social Sciences*. Ed. Max Horkheimer a kol. Mnichov: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970, s. 440–455.
- „State Capitalism“. In: *Studies in Philosophy and Social Sciences*. Ed. Max Horkheimer a kol. Mnichov: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970, s. 200–225.
- Schmidt, James. „The Eclipse of Reason and the End of the Frankfurt School in America“. In: *New German Critique* 100 (2007), s. 47–76.
- Sima, Rudolf. *„Kritická teorie“ frankfurtskej školy a jej vplyv v Československu*. Bratislava: Pravda, 1976. 292 s.
- Siostrzonek, Pavel. *Česká recepce frankfurtské školy kritické teorie (30., 60. a 70. léta)*. 2011. URL: <[http://www.sok.bz/index.php?option=com\\_content&task=view&id=92](http://www.sok.bz/index.php?option=com_content&task=view&id=92)>.
- Slavík, Jan. *Leninova vláda (1917-1924)*. 372 s. Praha: Nakladatelství Lidové Noviny, 1930.
- Wallerstein, Immanuel. *Evropský univerzalizmus*. Praha: Slon, 2008.
- Wellmer, Albrecht. „On Critical Theory“. In: *Social research* 81.3 (2014), s. 705–733.
- „THE CRITIQUE OF CRITICAL THEORY: Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment“. In: *PRAXIS International* 3.2 (1983), s. 83–107.
- Wiggershaus, Rolf. *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. London: Heinemann, 1976. 788 s.