

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
FILOZOFICKÁ FAKULTA
ÚSTAV KULTURÁLNÍCH STUDIÍ

DIPLOMOVÁ PRÁCE

**Neomarxismus a psychoanalýza jako zdroje a inspirace
Frankfurtské školy**

Vedoucí práce: Mgr. Peter Chvojka, Ph.D.

Autor práce: Bc. Tereza Šachlová

Studijní obor: Literárně-historická studia

Ročník: 3.

2016

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracovala samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

České Budějovice 28. července 2016

Tereza Šachlová

Děkuji Mgr. Petru Chvojkovi, Ph.D. za inspiraci a odborné vedení mé práce, a také všem, kteří mě při jejím psaní podpořili.

Anotace

Studentka se ve své diplomové práci bude zabývat ideovými východisky Frankfurtské školy, významné sociálně filozofické skupiny 20. století. Reflektována budou především marxistická a psychoanalytická východiska ve spojitosti s kritickou teorií společnosti a fenoménem kulturního průmyslu. Cílem této práce je představit vlivy, které formovaly teoretické působení Frankfurtské školy, její zkoumání moderní společnosti a příspěvky k tzv. komodifikaci kultury a umění související s rozmachem masové kultury.

Klíčová slova

kritická teorie, Frankfurtská škola, (neo)marxismus, psychoanalýza, společnost, dialektika, filosofie, instrumentální rozum, kulturní studia, populární kultura, kulturní průmysl

Annotation

In my thesis I will pursue the ideological foundations of the Frankfurt School, a significant social philosophical group of the 20th century. Marxist and psychoanalytic basis will be reflected in conjunction with a critical theory of society and a phenomenon of culture industry. The purpose of this work is to present influences which formed a theoretical work of the Frankfurt School, its research in a modern society and a contribution to the so-called commodification of culture and art related to the expansion of mass culture.

Key words

critical theory, Frankfurt School, (neo-)Marxism, psychoanalysis, society, dialectic, philosophy, instrumental reason, cultural studies, popular culture, culture industry

OBSAH

1. Úvod	7
2. Vymezení pojmů	9
3. Nástin dějin kritické teorie	11
3.1 Paradigmata.....	11
3.1.1 Paradigma práce a pudů	12
3.1.2 Paradigma komunikace	12
3.1.3 Paradigma uznání	14
3.1.4 Formující se paradigma 4. generace.....	14
3.2 Stručné dějiny 1. generace frankfurtské školy	16
3.2.1 Evropské meziválečné období (1923-1934).....	16
3.2.2 Americké období (1934-1953).....	18
3.2.3 Poválečné období (1953-1967)	22
4. Inspirační zdroje kritické teorie	25
4.1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	25
4.2 Karl Marx a neomarxismus	34
4.3 Sigmund Freud	45
4.4 Friedrich Nietzsche	56
5. Kritická teorie a kulturní studia	64
5.1 Náhledy na populární kulturu.....	64
5.2 Kulturní průmysl	66
5.3 Birminghamská škola: paralely a rozdíly.....	70
6. Závěr	74
7. Seznam literatury a zdrojů	77

1. Úvod

Obecné definice frankfurtské školy nejčastěji hovoří o významné skupině sociálních filozofů, která se formuje ve dvacátých letech 20. století ve Frankfurtu nad Mohanem a která za pomoci sociálněvědních, psychologických, historických, politologických aj. postupů kriticky reflektuje tehdejší společnost. Postupů, které ve své bohatosti a kontrastu vůči dosavadním teoriím dostaly označení kritická teorie. Definovat však frankfurtskou školu jako takovou je omezující již vzhledem k záměrné interdisciplinaritě, která měla být zejména od 30. let pro výzkum frankfurtského Institutu esenciální. Eklektická povaha metod kritické teorie při teoretickém, ale i praktickém analyzování společnosti je jedním ze zásadních prvků, díky kterému navíc můžeme frankfurtskou školu chápat jako nezbytný předstupeň celého oboru kulturních studií. Odpoutává se od zavedených a převažujících sociologických postupů, rozšiřuje pole předmětů bádání a ať už se zabývá každodenními fenomény individuálního života nebo kategoriemi tak univerzálními, jako je rozum, vytváří tím základ pro pozdější birminghamskou školu, jež se v 60. letech institucionálně ustavuje jako Centrum pro současná kulturní studia.

Ačkoli je jádrem této práce frankfurtská škola, jejím cílem je teoretické a kontextuální zmapování především toho, co sahá před ni, a v zúžené perspektivě kulturních studií toho, co sahá za ni. Mým záměrem je ukázat ideová východiska a vlivy, které měly na utváření kritické teorie zásadní dopad, stejně jako dopad, který měla kritická teorie na mladší podoby interdisciplinárního zkoumání společnosti s akcentem na populární kulturu. Opírám se při tom o primární prameny v podobě děl a studií představitelů 1. generace frankfurtské školy, ve kterých hledám přiznanou, nevyslovenou či pouze tušenou inspiraci význačnými autory 19. a 20. století, k jejichž vybraným pracím se obracím také. Zároveň pracuji s literaturou nejvýznamnějších zástupců ostatních generací kritické teorie a badatelů, kteří se kritické teorii věnují u nás.

Ve dvou původních kapitolách se soustředím na obeznámení se základními konturami kritické teorie od jejího počátku až k dnešní podobě a v podrobnější formě načrtávám dějiny Institutu pro sociální výzkum v době, kdy byl založen a fungoval v područí autorů 1. generace. Tyto faktické okolnosti a historické pozadí mají demonstrovat kontextuální podhoubí, ve kterém se kritická teorie rozvíjí, a slouží

rovněž jako nástroj k lepšímu pochopení toho, jaké teoretické směry ji utvářely a proč. Tomu se věnuje následující kapitola, ve které mapuji vliv zásadních myslitelů a jedinečnou syntézu jejich myšlenek, jež dává vznik kritické teorii a odráží se v jejím uvažování nad společností. Současně rozvíjím analogie mezi jednotlivými teoretiky či filosofy, kteří frankfurtské škole sloužili jako inspirativní zdroje a jejichž myšlenkové systémy se mohou na první pohled zdát prosty podstatnějších spojnic. Závěrečná kapitola poté demonstruje osobité převzetí nejen tematiky populární kultury kulturními studii, které ve svém výzkumu navázaly na kritickoteoretický koncept kulturního průmyslu. I přes svůj vyhraněný postoj byla kritická teorie jedním z prvních směrů, který kulturní formy proudící převážně z Ameriky a konzumované davy podrobil analýze. To, jak kulturní studia tuto analýzu aktualizovala a obohatila, a v čem zůstala věrna svému frankfurtskému inspiračnímu zdroji, následně celou práci uzavírá a posouvá k současným podobám uvažování nad kulturou, na nichž má raná kritická teorie svůj nemalý podíl.

2. Vymezení pojmů

Tato krátká kapitola nabízí přehled a ujasnění základních pojmů a názvů vztahujících se ke kritické teorii, což zároveň umožní nahlédnout, jak budu s danými pojmy v průběhu výkladu pracovat já.

Jako první je nezbytné zmínit často synonymickou záměnu termínů „kritická teorie“ a „frankfurtská škola“, ačkoli jejich význam je v jádru odlišný. O *kritické teorii* můžeme mluvit jako o duchovní kvalitě, tj. jako o disciplíně, myšlení či, jak samotný název napovídá, o teorii, která přesto obsahuje zásadní praktické směřování v podobě snah o emancipaci člověka. Je to abstraktní pojem vztahující se k určitému postoji a zkoumání společnosti. Naproti tomu *frankfurtská škola* označuje zcela konkrétní, hmotnou kvalitu, která zahrnuje jak instituční složku vzniklou ve Frankfurtu nad Mohanem, tak i složku personální ve formě jejích členů.¹ Jsou to spojitě pojmy, ale nikoli identické. Kritická teorie jakožto myšlenková náplň je proměnlivá nejen u jednotlivých autorů, ale také v čase, jak ukáže rozbor jejích generací a paradigmat, a neomezuje se ani na prostor. Její obsah se nevyvíjel pouze na frankfurtském ústavu, ale také v americkém exilu a dalších zemích, kam byli představitelé nuceni uprchnout před sílícím nacismem.² Existoval Horkheimerův kruh, který na Institutu pro sociální výzkum přímo pracoval, ale vyskytovali se i mimoústavní pracovníci jako Walter Benjamin nebo autoři rozvíjející vlastní verze kritické teorie, kteří byli na frankfurtskou školu napojeni volně, jako například Siegfried Kracauer. Současnou generaci kritické teorie navíc nerepresentují pouze badatelé německého původu, ale jména různých světových národností. Označení „frankfurtská škola“ je tedy silně vázáno na 1. generaci a Institut pro sociální výzkum. Ačkoli je to označení vnější, skupině přidělené po oficiálním poválečném návratu do Frankfurtu, Maxem Horkheimerem bylo ihned akceptováno a je patrně také nejpoužívanější.³ A třebaže s termínem „kritická teorie“ přišli sami členové Institutu, ani jedno z označení, jak upozorňuje Marek Hrubec, samo o sobě nevyčerpává obsah tohoto výzkumného projektu, neboť jeho zaměření se pochopitelně nedá redukovat na Frankfurt ani na kritiku.⁴

¹ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 44.

² Tamtéž.

³ MÜNKLER, Herfried. Kritická teorie frankfurtské školy. In: BALLESTREM, K. a H. OTTMANN, eds. *Politická filosofie 20. století*. OIKOYMENH, Praha 1993, s. 170.

⁴ HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofía, Praha 2011, s. 101.

Pokud se tedy některé pojmy dají synonymně použít, je to prakticky možné pouze u *frankfurtské školy a Institutu pro sociální výzkum*, ježto ústav sloužil více méně jako institucionální záštita kritické teorie.⁵ Rozdíl mezi frankfurtskou školou a kritickou teorií můžeme nahlédnout také v momentu, kdy se zeptáme na jejich hlavní postavy. Odpovědi se liší, protože funkce ředitele Institutu, vyjednavatele a organizátora pasují Horkheimera do pozice hlavního představitele frankfurtské školy, kdežto Theodora W. Adorna, Herberta Marcuseho a další bychom nejspíš přiřadili k čelným přispěvatelům kritické teorie.⁶ Proto se jako problematické jeví také zařazování postav do kritické teorie, neboť nejednotné výčty jmen vždy závisí na tom, jestli je daný autor sestavoval spíše z institucionálního nebo vědeckého hlediska.

Důležitou platformou pro zrod kritické teorie byl *Časopis pro sociální výzkum (Zeitschrift für Sozialforschung)*, který vycházel v rozmezí let 1932-1941 a fungoval jako její vývojová základna a laboratoř.⁷ Na jeho stránkách byly uveřejněny podstatné studie definující program kritické teorie a v podobě recenzí, analýz a odborných studií z kulturní a společenskovední oblasti se zde formovaly hlavní myšlenky později rozvedené v knihách kritických teoretiků.⁸ Původním vydavatelem byl Institut pro sociální výzkum, poté Horkheimer osobně, který byl také pověřen editorským dohledem. Časopis byl poznamenán častými změnami míst vydání. Začínal přirozeně v Německu ve Frankfurtu nad Mohanem a později v Lipsku, pak se v emigraci spolu s autory přesunul do Paříže a nakonec v letech 1939-1941 vycházel v New Yorku jako anglicko-jazyčné *Filosofické a společenskovedné studie (Studies in Philosophy and Social Science)*.⁹

⁵ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 44.

⁶ Tamtéž.

⁷ Tamtéž, s. 67.

⁸ Tamtéž, s. 69.

⁹ Tamtéž, s. 23.

3. Nástin dějin kritické teorie

Tato práce se v celkovém pojetí zaměřuje pouze na 1. generaci kritické teorie. Je tomu tak proto, že 1. generace je jakožto výzkumný projekt a celek uzavřena, její členové již nežijí a myšlenky, které produkovala a které byly silně ovlivněny kontextem své doby, působí na dnešní uvažování o společnosti ve značně revidované formě. Tak také, právě díky této ukončenosti, prošla důkladným historickým zmapováním. Jejím dějinám jsou věnovány samostatné monografie¹⁰ a jejím členům publikace pronikající do jejich individuálního myšlení.¹¹ Když se naproti tomu podíváme na 2. generaci, třebaže je již oficiálně plně nahrazena 3. generací, zjistíme, že je myšlenkově odlišná a především neukončená. Jürgen Habermas, její hlavní představitel, stále žije a publikuje,¹² a vyskytují se i aktivně píšící autoři, kteří svou teorií spadají do neurčitého přechodu mezi 2. a 3. generací.¹³ Přesto se mi zdá užitečné vymezit zde základní myšlenkové konstrukce všech generací ve formě kritických paradigmat a ukázat tak, jaký vývoj prodělala původní kritická teorie až do současné podoby.¹⁴

3.1 Paradigmata

Do současnosti se v plné podobě zformovala tři paradigmata kritické teorie, které můžeme chápat jako určitá interpretační schémata reality a významovou osu badání dané generace. Už nyní se však utváří první obrysy čtvrtého paradigmatu nedílně spjatého s globální orientací společenských pohybů i samotného Institutu pro sociální výzkum.

¹⁰ Viz například WIGGERSHAUS, R. *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*. MIT press, Cambridge 1995; JAY, M. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. University of California Press, 1996; nebo HELD, D. *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. University of California Press, Berkeley 1980.

¹¹ U nás se kritické teorii věnuje zejména Michael Hauser, který přeložil do češtiny Frommův *Obraz člověka u Marxe* (2004) a podílel se na překladu *Dialektiky osvícenství* (2009) a *Schématu masové kultury* (2009); viz také jeho skvělý spis *Adorno: moderna a negativita* (Filosofia, Praha 2005). Dále jsou to především Marek Hrubec nebo Josef Velek, kteří svými publikacemi a překladatelskou činností šíří povědomí o kritické teorii v České republice.

¹² Viz jeho poslední knihu *The Crisis of the European Union: A Response* (Polity, 2013).

¹³ Sem patří například Hans-Herbert Kögler, který ve svém projektu kritické hermeneutiky obohacuje Habermasovo paradigma komunikace situovaností a kontextuální povahou veškerého porozumění, což je aspekt, který v pojetí historicky a kulturně proměnlivé společnosti rozvíjí 3. generace kritické teorie.

¹⁴ Vycházím při tom z historického rozvržení paradigmat kritické teorie Marka Hrubce, viz HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofia, Praha 2011, s. 138-152.

3.1.1 Paradigma práce a pudů

Jména související s 1. generací kritické teorie jsou těmi obecně nejznámějšími. Většinou se jedná o přímé pracovníky Institutu pro sociální výzkum - Maxe Horkheimera, Friedricha Pollocka, Ericha Fromma, Theodora W. Adorna a Herberta Marcuse – nebo o širší okruh reprezentantů, jakými byli Walter Benjamin, Leo Löwenthal, Franz Neumann, Siegfried Kracauer či postavy zastupující první generaci v době nástupu generace druhé jako Alexander Mitscherlich a Alfred Schmidt.

Tato generace rozvíjela od počátku dvacátých do konce šedesátých let 20. století dvě základní paradigmatata. První z nich, paradigma práce (či výroby), stavělo výhradně na historickém a dialektickém materialismu plynoucím z marxistické, potažmo neomarxistické teorie. Primát materiálních společenských podmínek determinující dějinný chod a vědomí subjektů byl spolu s kritikou ideologie osobitým způsobem přejat a dále rozpracováván zejména během raného frankfurtského fungování Institutu v textech Horkheimera, Pollocka a mladého Marcuseho.

Druhým paradigmatem, jež v symbióze s paradigmatem práce vytváří nejhrubší teoretický základ 1. generace, je paradigma pudů. To se ustavilo díky jedinečné reflexi Freudovy psychoanalýzy, která poskytla teoretické prostředky k uchopení individua v rámci Marxovy sociologie soustředící se na nevyhovující životní podmínky kapitalismu, avšak poněkud okleštěné o psychologický rozměr. Třebaže nejznačnější vliv psychoanalýzy můžeme najít v dílech Fromma a Marcuseho, obě paradigmatata se prolínala v pracích všech autorů, někdy s menším, někdy s větším tíhnutím k jednomu z nich, v každém případě je ale z jejich tvorby nelze destilovat jako samostatné prvky nebo jako doplněk jednoho druhým. Jedná se spíše o syntézu vytvářející strukturně nový přístup, jež je u každého z kritických teoretiků pojat originálním způsobem.

3.1.2 Paradigma komunikace

Na ně potom počátkem 80. let navázala 2. generace v čele s Jürgenem Habermasem, vedle kterého k této fázi kritické teorie přispěli (a někteří stále přispívají) Ludwig von Friedeburg, Albrecht Wellmer, Oskar Negt, Claus Offe a další. V této etapě došlo k prvnímu obratu, který znamenal nahrazení paradigmatu práce a pudů paradigmatem komunikace. Zpočátku se Habermas svými pracemi stále ještě držel původního

ideového zázemí,¹⁵ ale později začal marxismus opouštět ve prospěch teorie komunikativního jednání.¹⁶ První generace se svým uvažováním totiž dostala do bludného kruhu. Jestliže je subjekt nevyhnutelně determinován historickými a materiálními okolnostmi, zatímco jeho vědomí i nevědomí je formováno represivními mechanismy pozdního kapitalismu, kde potom zbývá prostor pro reflexi a kritiku společnosti?¹⁷ Cestu z této slepé uličky našel Habermas v jazyku. Kritickou teorii tak naplno zasáhl vliv lingvistického obratu a hermeneutiky. Habermas se navíc nesoustředí na kritický rozměr se stejnou intenzitou jako předchozí generace, ale spíše na normativní stránku své teorie racionality, v níž jde především o určení podmínek rozumu zbaveného mocenských deformací, tj. podmínek komunikativního rozumu.¹⁸ Nezabývá se již tolik kritikou panujících poměrů jako konstruováním představy ideální společnosti.

Tuto transformaci paradigmat můžeme nahlédnout i z jiné perspektivy, kterou zmiňuje Michael Hauser. Jak ještě bude podrobněji rozebráno, 1. generace nevycházela pouze z Marxe a Freuda, ale opírala se zásadním způsobem i o Hegelovu filosofii, konkrétně o jeho koncepci dialektického pohybu. V této fázi kritické teorie je dialektičností poznamenáno téměř vše,¹⁹ od Adornovy filosofické metody po interpretaci vývoje společnosti a kultury. Když však nastupuje Habermas s paradigmatem komunikace, je nucen veškerý dialektický přístup škrtnout, protože rozporuplnost v jeho pojetí znamená selhání racionálního myšlení a komunikativní racionality.²⁰ V tomto smyslu nazývá Hauser habermasovský obrat přechodem kritické teorie od hegelovského myšlenkového paradigmatu ke kantovskému.²¹ A například také Josef Velek píše, že „(...) jeho výsledkem [komunikativního obratu v kritické teorii] je nová normativní legitimizace projektu moderny na základě reformulace kantovského morálního univerzalizmu na půdě komunikativní intersubjektivity.“²²

¹⁵ Míni se tím jeho raná díla jako *Strukturální přeměna veřejnosti* (1962) a *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu* (1973).

¹⁶ O psychoanalytický aspekt byla jeho tvorba ochuzena v podstatě od začátku. K Habermasově práci po badatelském „konvertování“ k novému paradigmatu viz např. knihu *Teorie komunikativního jednání* (1981).

¹⁷ HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofía, Praha 2012, s. 62-63.

¹⁸ Tamtéž, s. 38.

¹⁹ Včetně názvů děl – viz *Dialektika osvícenství a Negativní dialektika*.

²⁰ HAUSER, Michael. *Adorno: moderna a negativita*. Filosofía, Praha 2005, s. 19.

²¹ Tamtéž, s. 12.

²² VELEK, Josef. Formální koncept mravnosti a politika uznání A. Honnetha. In: HONNETH, A. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Filosofía, Praha 1996, s. 8.

3.1.3 Paradigma uznání

Když do kritické teorie dorazil kulturní obrat, bylo to v 90. letech s Axelem Honnetem, soudobým ředitelem Institutu pro sociální výzkum, jenž svým přístupem přetavil paradigma komunikace v paradigma uznání. V určitých aspektech se navrací k tématům 1. generace,²³ ale jeho provedení je zásadně přehodnocené a poučené aktuálními sociologickými a filosofickými problémy. Honneth přichází s teorií sociálního uznání, která spojuje myšlenku individuální svobody a sebeuskutečnění s otázkou sociálního a kulturního kontextu, jímž je jedinec podmíněn. Snaží se tím překonat limity Habermasovy teorie, která postrádá rozpracování kontextu, v němž se komunikativní jednání odehrává.²⁴ Tematizuje zde význam vztahů vzájemného disrespektu a sociálních bojů o uznání v různých sférách lidského života, ať už na rovině primárních soukromých vztahů, pospolitosti nebo právních vztahů.²⁵ Posiluje tak znovu motiv kritiky vlastní 1. generaci, ale stále ve snaze zachovat normativní perspektivu.²⁶ Spolu s Honnetem tvoří 3. generaci například Lutz Wingert, Josef Früchtel nebo Martin Löw-Beer,²⁷ v zevrubnějších výčtech nicméně figurují představitelé různých zemí a poprvé se mezi nimi objevují i ženská jména jako Nancy Fraser nebo Gertrud Koch.

3.1.4 Formující se paradigma 4. generace

V současné době můžeme s globálním obratem sledovat prvotní formování budoucí 4. generace. Témata, která ji v rámci tohoto obratu zajímají, se týkají kupříkladu národního státu, transnacionálního kapitálu, globální interakce atd.²⁸ Její krystalizace se těsně dotýká i České republiky, protože právě v Praze probíhá každoroční mezinárodní konference Philosophy and Social Science, založená v 60. letech Habermasem a Gajo Petrovičem, která hostí účastníky z celého světa a dává prostor k debatám nad

²³ Spojuje ho s ní zájem o pozdní kapitalismus, odcizení a patologii každodennosti. Viz HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofie, Praha 2012, s. 38.

²⁴ HAUSER, Michael. Politika otevřeného horizontu. In: *týž. Prolegomena k filosofii současnosti*. Filosofie, Praha 2007, s. 115-116.

²⁵ HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofie, Praha 2011, s. 139 a 149.

²⁶ Tamtéž, s. 147-148.

²⁷ Pro podrobnější přehled jmen viz článek *The "Third Generation" of the Frankfurt School* od Joela Andersona dostupný z:

<http://www.marcuse.org/herbert/scholaractivists/00JoelAnderson3rdGeneration.htm>

²⁸ HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofie, Praha 2011, s. 139.

aktuálními problémy.²⁹ Definitivní přerod paradigmatu uznání v nové paradigma však nebude náhlý a zřejmě neproběhne ani v nejbližší době, neboť když se podíváme na historii teoretických obrátů kritické teorie, jejich nástup se časově nekryl s nástupem v širším filosofickém a sociálněvědním světě, ale zpravidla o několik desítek let zaostával. Lingvistický obrat tu byl již od počátku 20. století, kdy byl Institut pro sociální výzkum teprve založen, zatímco kritická teorie jej ve formě paradigmatu komunikace adoptovala zhruba až o 60 let později. Kulturní obrat se spolu se založením birminghamského Centra pro současná kulturní studia odehrál během 60. let, avšak do kritické teorie se současnou generací dorazil zhruba s třicetiletým zpožděním.³⁰ Zároveň ale samozřejmě nemůžeme mluvit o náhlých ideových zvratech diktujících jasnou politiku myšlení. Pronikání nových myšlenek do kritické teorie je postupné, často ve formě předávání a vlivu učitele na žáky, přičemž, jak už bylo řečeno, mohou paralelně s převládající generací být stále aktivní členové starší generace a někteří z autorů mohou fungovat jako mezičlánek mezi jednotlivými paradigmaty.

Vedle nezbytného základu v sociologii, jenž je vlastní všem generacím, ukazují jednotlivá paradigmatata dominantní orientaci každé generace. Zatímco paradigma práce bylo nejvíce provázáno s ekonomickými rozbory, paradigma pudů navazovalo především na psychoanalýzu a její zkoumání lidského nevědomí. Paradigma komunikace spojené s jazykovědnými obory se postupně rozvinulo také v teorii demokracie a spravedlnosti, a vedlo tak ke spolupráci s politologií a právní vědou. Paradigma uznání nyní částečně zůstává ve spojení s politickou filosofií a politologií a do svého arzenálu přibírá ještě morální filosofií a sociální psychologii.³¹

Je patrné, že kritická teorie není statický prvek či dogmatická filosofie, ačkoli má tendence se v určité době opírat o určitá paradigmatata, která i v tomto případě zůstávají tím, co označují, tj. obecně přijímanými vzorci myšlení, skrze které daná generace interpretuje realitu. Kritická teorie však žádné z paradigmat nepřejímá bezmyšlenkovitě, absorbuje je do svého myšlení kriticky, čímž je ve většině případů pozměňuje a obohacuje o vlastní hledisko. Nabízí se pak otázka, jaký společný prvek dokáže takovou bohatost perspektiv shrnout pod jediné vymezení kritické teorie bez toho, aby ji redukoval na sociologickou nebo filosofickou školu (nebo kombinaci obojího). Jako

²⁹ Konference byla původně založena v Dubrovniku jako dialog mezi Západem a Východem, ale kvůli válečné situaci v Jugoslávii musela být v roce 1993 přesunuta do Prahy. Viz tamtéž, s. 151-152.

³⁰ Tamtéž, s. 139.

³¹ Tamtéž, s. 64-65.

nejlepší se mi zdá spolu s Honnetem říct, že „(...) při vší různorodosti metod a předmětů spojuje různé autory frankfurtské školy myšlenka, že životní podmínky moderních kapitalistických společností vytvářejí sociální praktiky, postoje nebo osobnostní struktury, které se projevují v určitém patologickém deformování našich rozumových schopností.“³² Cílem kritické teorie proto zůstává zkoumání sociálních příčin patologie lidské racionality.³³

3.2 Stručné dějiny 1. generace frankfurtské školy

Následující kapitola nabízí ucelený pohled na vývoj 1. generace v základních obrysech určených chodem Institutu pro sociální výzkum a hlavními událostmi týkajícími se jeho členů. Dějiny tohoto vývoje vymezují od první poloviny dvacátých let, tedy od institucionálního vzniku frankfurtské školy, do bouřlivého konce šedesátých let 20. století, kdy se podoba ústavu pomalu mění s nastupující 2. generací. Nezaměřuji se zde na rozbor děl, ačkoli věnuji krátkou pozornost vzhledu do dvou klíčových programových textů kritické teorie,³⁴ jež měly pro její vnitřní i vnější profilování podstatný význam.

3.2.1 Evropské meziválečné období (1923-1934)

Dějiny frankfurtské školy začínají se vznikem Institutu pro sociální výzkum v roce 1923. Založil jej Felix Weil pod záštitou Goethovy univerzity ve Frankfurtu nad Mohanem s finanční výpomocí svého otce a s Friedrichem Pollockem, budoucím zaměstnancem ústavu. Funkce ředitele byla rok nato nabídnuta Carlu Grünbergovi, německému marxistickému badateli. Institut se zpočátku pod jeho vedením profiloval jako pracoviště, jediné svého druhu na německé univerzitní půdě, které bylo zaměřeno na čistě marxistický výzkum v duchu historického materialismu. Oficiální definice zněla „výzkum sociálních otázek a marxismu“.³⁵ Zkoumány byly především příčiny a zákony pohybu vývoje společnosti včetně dějin dělnického hnutí. Paradigma práce dalo

³² HONNETH, Axel. Předmluva. In: *týž. Patologie rozumu*. Filosofia, Praha 2011, s. 9.

³³ Tamtéž.

³⁴ Jsou to texty *Tradiční a kritická teorie* a *Filosofie a kritická teorie*, oba publikovány v roce 1937.

³⁵ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 45-46.

výzkumu v tomto období frankfurtské školy jednoznačnou ekonomickou orientaci.³⁶ V prvních letech na Institutu kromě Grünberga a Pollocka pracovali Max Horkheimer, Leo Löwenthal, Karl A. Wittfogel či Henryk Grossman.³⁷

Založení marxisticky zaměřené instituce provázané s univerzitou byl v té době poměrně jedinečný počin. Dobový kontext, do kterého Institut vstupuje, je přirozeně poznamenán 1. světovou válkou a Říjnovou revolucí roku 1917, která s vítězstvím bolševiků vedla ke vzniku Sovětského svazu. V Evropě se rozšiřovaly marxistické komunistické strany. Pro tu část společnosti, jež marxistickou filosofii nahlížela jako cestu ven z obtíží kapitalismu, a k níž zakladatelé Institutu patřili, byl ruský převrat nadějným vzorem, který měl být aplikován i na další evropské země. Akademické kruhy Německa dvacátých let však vůči marxistické ideologii zaujímaly silně rezervovaný postoj. Socialisticky smýšlející profesori téměř neexistovali a levice byla na univerzitách potírána. Přesto se však, díky nemalé finanční podpoře rodiny Weilů univerzitě, podařilo myšlenku Institutu prosadit a uvést do praxe. Frankfurt byl v té době jedním z hlavních kulturních center Německa a žila v něm početná židovská komunita, což souvisí i s převažující národností hlavních členů 1. generace a zřejmě i se zaměřením jejich pozdějších studií věnujících se antisemitismu.³⁸

Když byl po Grünbergově odstoupení jmenován v roce 1930 novým ředitelem Horkheimer, můžeme začít mluvit o počátku dějin *kritické teorie* v doslovném smyslu. Z Horkheimerovy nástupní řeči, která svým obsahem předjímá pozdější ustavující texty, je patrné, že posouvá výzkumný rámec ústavu směrem k interdisciplinární práci, která má nyní čerpat i z oblastí filozofie, psychologie, historie, národohospodářství atp. a výzkumným zájmem ústit k celku společnosti. Zdůrazňuje rovněž návrat k německé idealistické filosofii, zejména k Hegelovu pojetí sociální filosofie, což do jisté míry oslabilo pozici tradičně pojímaného marxismu zastávaného v Institutu Grünbergem. Šlo o přechod od sociálních dějin k sociální teorii.³⁹ Řady zaměstnanců se během této etapy rozrostly například o Ericha Fromma, Herberta Marcuse, Franze Neumanna nebo Waltera Benjamina, který dopisoval z Paříže, přičemž Theodor W. Adorno stále usiloval o pevný pracovní poměr. Horkheimerovo vedení ve Frankfurtu nicméně

³⁶ LÁNSKÝ, Ondřej. Kritická teorie a teorie uznání Axela Honnetha. In: ŠUBRT, J., eds. *Soudobá sociologie I*. Karolinum, Praha 2007, s. 242.

³⁷ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 46.

³⁸ Tamtéž, s. 45-46.

³⁹ HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofia, Praha 2011, s. 103-104.

netrvalo dlouho. Ještě před emigrací stihá roku 1932 založit *Časopis pro sociální výzkum*, ale už o rok později se celý ústav přesouvá do odloučeného pracoviště Institutu v Ženevě.⁴⁰

Hlavní roli v nuceném exilu sehrály židovský původ autorů a levicová orientace ústavu. Když říšský prezident Hindenburg jmenoval v roce 1933 Adolfa Hitlera kancléřem, Institut byl označen za židobolševickou instituci, následně byl uzavřen policií a budova zkonfiskována.⁴¹ Kvůli rozpadu Versailleského systému, který původně zaručoval příměří, ale Německo nechal zcela bezmocné vůči ekonomické krizi, došlo k poměrně hladkému nástupu nacismu a převzetí moci Hitlerem, jenž sliboval vyřešit kritickou úroveň nezaměstnanosti a chudoby.⁴² Jelikož ani Švýcarsko nebylo bez vlivu antisemitismu, přesunula se frankfurtská škola do Paříže, která se však po krátkém pobytu také nezdála pro kritické teoretiky bezpečná. Horkheimer proto inicioval jednání s newyorskou Kolumbijskou univerzitou, jež vyústilo ve volné propojení s Institutem. V roce 1934 se pracovníci s konečnou platností přemísťují do New Yorku, až na Adorna, který studuje v Oxfordu, a Benjamina, jenž zůstává v Paříži.⁴³

3.2.2 Americké období (1934-1953)

Navzdory formálnímu badatelskému útlumu provázejícímu frankfurtskou školu v průběhu amerického exilu, je toto období pro kritickou teorii jedno z nejplodnějších. Třicátá léta jsou charakteristická hlavně prací Fromma, jenž (ještě před emigrací) na stránkách *Časopisu pro sociální výzkum* kloubí dohromady freudovskou psychoanalýzu a Marxovu sociologii v konceptu sociální psychologie. V souvislosti s tím se věnuje empirickým výzkumům, které mají podložit Marxovy teze o revolučním potenciálu proletariátu, přičemž ale dokazují téměř pravý opak. Kontroverzní výsledky jsou rozpracovány ve *Studii o autoritě a rodině* (1936), ke kterým společně přispěli Fromm, Horkheimer a Marcuse. I přes tuto spolupráci se výsledky výzkumů přestávaly Horkheimerovi zamlouvat. Postupně se od empirických analýz a Fromma odvrací⁴⁴ a roku 1939 se s ním definitivně rozchází, když je Fromm přinucen odstoupit od

⁴⁰ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 49.

⁴¹ HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofía, Praha 2011, s. 101-102.

⁴² VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 49.

⁴³ Tamtéž, s. 50.

⁴⁴ Pro komunisticky smýšlejícího Horkheimera se z pozice materialismu jevil Fromm příliš idealisticky orientovaný a svými humanistickými pracemi zaměřený na individuum místo na společnost.

doživotní smlouvy s Institutem. Kontakt s Horkheimerem pak již znovu neobnoví. Horkheimer se v té době přiklání spíše k teoretické práci, pro kterou se mu zdálo vhodnější Adornovo myšlení. Sám Adorno do New Yorku připlouvá až v roce 1938, tedy v období nastupujícího útlumu činnosti.⁴⁵

Ve světě mezitím vše vrcholí k vypuknutí 2. světové války. Nacistická ideologie v Evropě zapouští silné kořeny a v Sovětském svazu dochází k prohloubení stalinizace. Ve Spojených státech mezitím končí levicová éra odrážející se v Rooseveltově Novém údělu a nastupuje trend antikomunismu trvající do vstupu USA do války v roce 1941 a znovuožívající po jejím konci. Nacistický antisemitismus je vystupňován k holocaustu. Benjamin si roku 1940 bere život, když se mu nepodaří překročit francouzsko-španělské hranice ve snaze uprchnout do Ameriky. V atmosféře strachu a nejistoty proto Horkheimer Institut rozpouští a rozvazuje pracovní poměr s jeho zaměstnanci. Jednotliví autoři poté působí spíše rozptýleně na východě či západě Spojených států.⁴⁶

Nicméně ještě předtím, než Horkheimer svůj kruh pracovníků definitivně propouští, vycházejí v *Časopisu pro sociální výzkum* dvě zásadní studie, svého druhu manifesty, kde je poprvé použit výraz „kritická teorie“ a je artikulován její program. Jsou to eseje *Tradiční a kritická teorie* (1937) a *Filosofie a kritická teorie* (1937).

V prvním z textů staví Horkheimer kritickou teorii do protikladu k teorii tradiční, která vychází už z Descartova racionalistického přístupu ke skutečnosti a jejímu poznání, jenž je dále rozvíjen v pozitivisticky orientovaných vědách. Pozitivismus pronikající z přírodních do společenských věd je pro frankfurtskou školu jedním z iracionálních prostředků instrumentální racionality, kterým je upevňován status quo, a tudíž nemůže sloužit ke skutečnému a objektivnímu poznání reality, které by pak neodvratně muselo vést k snahám o její změnu.⁴⁷ „*Pokud je v tomto tradičním pojetí teorie možné vystopovat nějakou tendenci, je jí směřování k čistě matematickému znakovému systému. (...) Samotné logické operace jsou stále více racionalizovány až do té míry, že alespoň ve velkých oblastech přírodovědy se teorie stala matematickou konstrukcí. Vzor úspěšných přírodních věd se snaží následovat humanitní a sociální*

⁴⁵ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 50-53.

⁴⁶ Tamtéž, s. 52-54.

⁴⁷ Srov. s ADORNO, Theodor W. Sociologie a empirický výzkum. In: ADORNO, T. W., J. HABERMAS a L. v. FRIEDEBURG. *Dialektika a sociologie*. Svoboda, Praha 1967, s. 21-25.

vědy. “⁴⁸ Tam, kde přírodní vědy mohou bez přispění spekulací pracovat se zjištěnými fakty a následně je kategorizovat, tam sociologie naráží na problémy dané už jen jejím předmětem zkoumání, jímž je dynamická a stále se měnící společnost. Horkhemier proto ustavuje kritickou teorii, která by tyto metodologické nedostatky měla překročit: „*Možnost přítomného sebepoznání člověka však nenabízí zmatematizovaná přírodní věda, která vystupuje jako věčný Logos, nýbrž kritická teorie stávající společnosti vedená zájmem o rozumné poměry.*“⁴⁹ Neznamená to ovšem naprosté zřeknutí se dosavadních pozitivistických výzkumných metod, protože, jak už bylo vyloženo výše, empirické výzkumy byly, a to i v pozdějších letech a alespoň do Horkheimerovy spokojenosti s výsledky, součástí kritickoteoretického zkoumání společnosti. Kritická teorie k nim, a do svého názvu, nicméně přibírá onen prvek kritiky, jenž je přejet v tom samém smyslu, v jakém ho používá Immanuel Kant u svých *Kritik*, tj. ve smyslu úsilí o skutečné poznání věcí. Kritika takto není rozvíjena jako pouhá negace, ale jako snaha nepřebírat bezmyšlenkovitě a z pouhého zvyku převládající ideje. Pro zkoumání společnosti to znamená především odmítnutí akontextuálních a ahistorických východisek poplatných pozitivistickým popisům, jež se snaží o nezaujaté konstatování izolovaných faktů, čímž ovšem bezděky dochází k potvrzení mocenských struktur stávajícího společenského uspořádání.⁵⁰ Proto je pro kritickou teorii důležitý interdisciplinární a onen „spekulativní“ nebo spíše filosofický rozměr, který ji má chránit od toho, aby byla nereflektivní a pouhou pozitivisticky orientovanou společenskou vědou, která je od počátku přizpůsobena daným mocenským poměrům.⁵¹ „*Přijetí bytostné neměnnosti vztahu mezi subjektem, teorií a předmětem odlišuje karteziánské myšlení od jakékoliv dialektické logiky.*“⁵² A právě jako dialektická metoda poznání s cílem vytvořit spravedlivější společnost je zde kritická teorie definována.

Filosofie a kritická teorie je společnou prací Horkheimera a Marcuseho, jež bezprostředně navazuje na předchozí studii, kterou má podle jejich vlastních slov

⁴⁸ HORKHEIMER, Max. *Tradiční a kritická teorie*. 3 s. Dostupné z: https://is.muni.cz/el/1421/podzim2007/ESB031/um/4205070/HORKHEIMER_-_Tradicni_a_kriticka_teorie.pdf

⁴⁹ Tamtéž, s. 6-7.

⁵⁰ HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofie, Praha 2011, s. 108.

⁵¹ Tamtéž, s. 114.

⁵² HORKHEIMER, Max. *Tradiční a kritická teorie*. 12 s. Dostupné z: https://is.muni.cz/el/1421/podzim2007/ESB031/um/4205070/HORKHEIMER_-_Tradicni_a_kriticka_teorie.pdf

doplnit tam, kde vznikly nedovysvětlené mezery.⁵³ V celkovém pohledu se zabývá zejména vytyčením hlavních funkcí, které má filosofie v propojení s kritickou teorií. Autoři zde znovu upozorňují, že tradiční teorie v současnosti reprezentovaná pozitivistickou vědou se spokojuje s pouhým neobjektivním konstatováním faktů, aniž by k daným faktům měla jakýkoli reálný, vnitřní vztah, zatímco kritická teorie míří v rámci společnosti k jejich změně.⁵⁴ Při tomto úsilí odmítá veškerý vulgární materialismus omezující historické životní formy na fixní odraz ekonomické základny a rozvíjí materialismus dialektický, obohacený o myšlenku rozporuplnosti, jež uvádí veškerý společenský vývoj do pohybu:⁵⁵ „*Na rozdíl od moderních odborných věd si však kritická teorie společnosti uchovala svůj filosofický charakter i jako kritika ekonomie: jejím obsahem je odhalování skutečného obsahu protikladných pojmů, které jsou pevně zakotveny v hospodářství: spravedlivé směny a prohlubování sociální nespravedlnosti, svobodného hospodářství a panství monopolů, produktivní práce a utužování vztahů brzdících výrobu, zachování života společnosti a zbídačování národů. Nejde tu ani tak o to, co se nemění, jako spíše o dějinný pohyb epochy, která má skončit.*“⁵⁶ Kritickoteoretická snaha o proměnu společenských podmínek tak kloubí poznávání dějinného pohybu z perspektivy materialistické teorie dohromady s filosofií, čímž se vyhýbá tomu, aby z ní byla pouhá afirmativní teorie společnosti. Filosofie nabízí vykonstruovaný ideál lepšího světa, o který se emancipace člověka může v praxi opřít.⁵⁷ „*Potud kritická teorie uchovává kromě dědictví německého idealismu právě dědictví filosofie; není nějakou výzkumnou hypotézou, která prokazuje svůj užitek při vládnutí, nýbrž je neoddělitelným momentem dějinného úsilí vytvořit takový svět, který naplňuje lidské potřeby a schopnosti.*“⁵⁸

Americké období bylo pro frankfurtskou školu převážně ve znamení tvorby Horkheimera a Adorna. Ti se po přerušení činnosti ústavu uchylují k psaní *Dialektiky osvícenství*, jež je díky tomu, že vznikala během válečných let, zřetelně poznamenána skeptickým, někteří autoři tvrdí až nihilistickým⁵⁹ pohledem na vývoj lidské civilizace.

⁵³ HORKHEIMER, Max a Herbert MARCUSE. Filosofie a kritická teorie. *Filosofický časopis*. 2003, roč. 51, č. 4, s. 617.

⁵⁴ Tamtéž.

⁵⁵ Tamtéž, s. 620.

⁵⁶ Tamtéž, s. 619.

⁵⁷ Tamtéž, s. 628.

⁵⁸ Tamtéž, s. 618.

⁵⁹ Viz KÖGLER, Hans-Herbert. Kritická hermeneutika subjektivity: kulturní studia jako kritická sociální teorie. In: týž. *Kultura, kritika, dialog*. Filosofie, Praha 2006, s. 76.

Horkheimer s Adornem zde systematicky mapují a kritizují vývoj instrumentální racionality vlastní lidskému uvažování již od dob animismu. Kniha poprvé vyšla roku 1944 pod názvem *Filosofické fragmenty* a byla původně určena v podstatě jen pro úzký okruh přátel a zaměstnanců Institutu pro sociální výzkum. Když byla v roce 1947 publikována v Amsterdamu jako *Dialektika osvícenství*, prošla již kvůli americké antikomunistické hysterii značnou úpravou marxistické terminologie a v této podobě zůstala dodneška. Druhým hlavním projektem, kterému se nyní neoficiální frankfurtská škola během amerického pobytu věnovala, byl rozsáhlý výzkum antisemitismu. Východiskem jim při tom bylo předchozí studium autoritářského charakteru středních a nižších tříd, které za použití jak teoretických, tak i empirických metod výzkumu vyústilo ve studii *Autoritářská osobnost* (1950). Závěry, k jakým zde autoři docházejí, ukazují přímou úměrnost mezi autoritářským charakterem, popřípadě politickým totalitarismem, a sklony k antisemitismu. V návaznosti na předchozí Frommovy výzkumy a metodologii vyšlo také najevo, že psychická struktura střední třídy a proletariátu se, alespoň ve Spojených státech, v zásadě neliší a latentní antisemitismus se spolu s autoritářským charakterem ve značné míře prolínají ve všech sociálních vrstvách.⁶⁰

Poválečná 40. léta jsou poté charakteristická pozvolným návratem představitelů kritické teorie do Německa. Výjimkou byli Fromm, jenž mezitím samostatně vydal *Strach ze svobody* (1941), a Marcuse s Löwenthalem, kteří se rozhodli v Americe zůstat. Horkheimer se již rok po válce snažil o vytvoření nového Institutu ve Frankfurtu, k čemuž mu v rámci úsilí o demokratizaci německé společnosti dodala finance americká vláda, a tak mohl být roku 1953 v nové budově ústav znovu formálně otevřen.⁶¹

3.2.3 Poválečné období (1953-1967)

Adorno s Horkheimerem pojali obnovení Institutu zároveň jako obnovení veřejného obrazu kritické teorie. Zatímco Marcuse pokračoval v linii paradigmatu práce, které nyní doplnil paradigmatem pudů, a i nadále se snažil prosazovat kritickou teorii jako autentický zdroj marxismu, Adorno a Horkheimer předchozí ideologické zaměření ústavu neoprašovali. Snažili se jeho předešlé marxistické směřování spíše přilíš

⁶⁰ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 54-57.

⁶¹ Tamtéž, s. 57.

nezdůrazňovat a představit ho jako obecně humanisticky orientovanou instituci. Proto byla Marcusovi, stále přebývajícimu v Americe, nabídnuta jen částečná spolupráce na dílčích projektech. Horkheimer byl v té době skutečně opatrný, pokud šlo o jména, která budou s Institutem spojována a zároveň se v průběhu konzervativních 50. let v Německu snažil takticky skloubit americké požadavky na Institut s vlastním kritickoteoretickým bádáním tak, aby Německo, nyní rozdělené na 2 bloky, příliš nepopuzoval. Ústavem se mihly postavy jako Alexander Mitscherlich a Ralf Dahrendorf, ale nezakotvily v něm. Marcuse roku 1956 samostatně publikuje knihu *Eros a civilizace*, jejíž německé vydání Institutem Horkheimer zvažoval, přičemž ale požadoval jisté úpravy, na kterých se neshodli, takže kniha vyšla v německém překladu o rok později jinde jako *Eros a kultura*. V témže roce nastává pro kritickou teorii důležitý okamžik, když na ústav nastupuje Jürgen Habermas jako Adornův asistent. Ačkoli na půdě Institutu stále probíhají společenské výzkumy, jako například Adornův *Pokus se skupinami* (1950-51) zveřejněný až v roce 1955 nebo s nimi související pozdější Habermasova publikace *Student a politika* (1961) odhalující politické smýšlení Němců po válce, jejich výsledky se nehodily do nového profilu Institutu, proto od jejich zveřejňování Horkheimer odstupuje a povoluje pouze komerční podnikové sociologické průzkumy.⁶² Jakožto ředitel se pečlivě stará o mediální obraz ústavu a diplomaticky udržuje kontakty se Spojenými státy a nejvyšší německou politikou. Adorno se v té době profiluje především filosoficky a umělecky, píše mnohá pojednání o hudbě a literatuře, vydává aforismy *Minima moralia* (1951). Za tohoto fungování se Institut dostává do obecného povědomí jako prestižní sociologické pracoviště přispívající k poválečné demokratické obnově Německa. Není tedy divu, že oproti těmto opatrným společenským strategiím se v nadcházejících letech stává pro studentskou revoltu mnohem zajímavějším Marcuse se svými neústupnými tezemi o nutném převratu a s obrazy nové společnosti založené na osvobození pudů. Jeho *Jednorozměrný člověk* (1964) a esej *Represivní tolerance* (1965) se staly ideovými prameny nové levice, neboť na rozdíl od svých frankfurtských spolupracovníků zůstal věrný explicitnímu neomarxismu a nadále rozvíjel představy o nesovětském socialismu.⁶³

Po Horkheimerovi přebírá roku 1953 vedení na nedlouhou dobu Adorno úzce spolupracující s Habermasem, který se na Institut vrací v roce 1964 poté, co byl kvůli

⁶² Viz například FRIEDEBURG, Ludwig von. Sociologie podnikového klimatu. In: ADORNO, T. W., J. HABERMAS a L. v. FRIEDEBURG. *Dialektika a sociologie*. Svoboda, Praha 1967.

⁶³ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 58-61.

neshodám nucen odejít (Horkheimer ho označil za levicového radikála), a s novou dynamikou ústavu, kterou nyní určují Adorno a Habermas, se zde pozvolna formuje 2. generace. Frankfurtská škola je v tomto období plně etablována ve veřejném prostoru, čemuž napomohly i příznivé okolnosti hospodářské obnovy a politické stability Německa navzdory pokračující studené válce. Adorno během šedesátých let vydává *Žargon authenticity* (1964) a své stěžejní filosofické dílo *Negativní dialektika* (1966). Habermas se ve svých textech vyrovnává s neomarxismem a psychoanalýzou a pokračuje ve vlastním směru kritické teorie, který počátkem 80. let vyústí v paradigma komunikace. Třebaže jsou původní těsné vazby Institutu na materialismus a Marxovu teorii již značně rozvolněny, jsou to právě texty kritických teoretiků, zejména Marcusovy, které kolovaly v protestním levicovém hnutí a dodávaly mu revoluční náboj, když roku 1967 začala studentská hnutí ve formě protestů prosazovat své zájmy po celém světě.⁶⁴

⁶⁴ Tamtéž, s. 62-65.

4. Inspirační zdroje kritické teorie

Ačkoli se myšlenkový základ 1. generace kritické teorie ve stručných popisech často omezuje na kombinaci (neo)marxismu a psychoanalýzy, což bezpochyby jsou teoretické pilíře, na kterých autoři frankfurtské školy stavěli své výklady sociální reality, inspirační zdroje kritické teorie se jimi nevyčerpávají. Nevyčerpává se tím ani kritický pohled autorů na tyto pilíře, které buď rozvádějí vlastním specifickým směrem, nebo s nimi polemizují. Jsou to opěrné body, ze kterých vycházejí a které originálním způsobem kombinují s jinými neméně podstatnými zdroji za účelem reflexe společnosti. Kritickoteoretičtí představitelé čerpají z německé klasické filosofie (Kant, Schiller, Hegel) i z mladších forem myšlení, jakými byly voluntarismus (Schopenhauer, Nietzsche) a neomarxismus (Lukács, Bloch). Své výklady doplňují freudovskou psychoanalýzou a weberovskou sociologií. Vzniklá reflexe má teoretickou podobu, ale ve své podstatě a svým záměrem směřuje k praxi, proto bývá kritická teorie někdy řazena k levicovému hegelianismu.⁶⁵ Rozhodně však není pouhým odrazem, pokračováním nebo kombinací marxismu a psychoanalýzy. Je to svébytná teorie, která všechny své inspirační zdroje posouvá dál a formuje je podle vlastních kritérií, myšlenek a výzkumných závěrů. Tato kapitola analyzuje nejvýznamnější zdroje a předkládá konkrétní příklady jejich vlivu v pracích autorů 1. generace.

4.1 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Nejpatrnější a také bezprostředně formulovaný příklon kritické teorie k Hegelovi nastává, když Horkheimer přijímá ředitelskou funkci Institutu a již ve své nástupní řeči v roce 1931 tento příklon tematizuje.⁶⁶ Hegeliánské tíhnutí je tedy kritické teorii vlastní od samotného začátku. Je však třeba zdůraznit, že pochopitelně nešlo o osvojení Hegelovy filosofie jako celku, neboť jeho objektivní idealismus stavící na premise duchovního základu světa, jímž je světový duch a který existuje nezávisle na našem vědomí, je pravým opakem marxistického materialismu, jenž 1. generace kritické teorie pojala jako své paradigma. Horkheimer tento fakt ozřejmuje, když říká, že vyvrcholení německé klasické filosofie spatřuje v Hegelově sociální filosofii, přičemž chce její

⁶⁵ HONNETH, Axel. Sociální patologie rozumu. In: *týž. Patologie rozumu*. Filosofia, Praha 2011, s. 57.

⁶⁶ HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofia, Praha 2011, s. 104.

plodný odkaz separovat od metafyzického nánosu, tj. od koncepce absolutního ducha.⁶⁷ Stejný postup provedl v zásadě i Marx, který Hegelovu dialektickou metodu postavil „z hlavy na nohy“, a tam, kde ve *Fenomenologii ducha* (1807) můžeme z idealistické perspektivy číst o společenské dynamice na příkladu pána a raba,⁶⁸ se Marx inspiroval pro vlastní materialistické pojetí sociálních konfliktů. Co však tento příklon znamenal pro frankfurtskou školu konkrétně, je nejzřetelněji vidět v jejích zakládajících textech. Je jím onen dialektický postup uvažující o dějinách a poznání jako o spirálovitém pohybu, který se děje skrze antagonismy ústící v usmiřující syntézu, jež je následována další tezí, její negací a tak pořád dokola. Hnací silou tohoto nekonečného dialektického pohybu je pokrok (u Hegela směrem k sebepoznání absolutního ducha, u Marxe k spravedlivějšímu společenskému uspořádání), se kterým v totožném materialistickém smyslu kritická teorie ve 30. letech stále ještě souhlasila. Když Horkheimer v prvním z programových textů definuje princip kritické teorie, říká, že: „(...) *existuje lidské jednání, jehož předmětem je samotná společnost. Nesměruje pouze k odstranění všemožných nepravostí, ty se mu zdají být víceméně nutně spjaté s celkem společenského zřízení.*“⁶⁹ A v upřesňujícím dodatku čteme: „*Toto jednání je nadále označováno jako „kritické“. Spíše než idealistická kritika čistého rozumu se jím rozumí dialektická kritika politické ekonomie. Vymezuje zásadní vlastnost dialektické teorie společnosti.*“⁷⁰ Už připuštění nutnosti „nepravostí“ v daném společenském zřízení, k jejichž překonání kritická teorie směřuje, demonstruje dialektické myšlení, které se pokouší o pojmové uchopení rozporů a které setrvává ve stejném dialektickém pohybu jako společnost sama.⁷¹ Jde o postižení jak pozitivních či progresivních složek dějin, tak i těch negativních, vedoucích k patologiím v historickém vývoji člověka a společnosti.⁷² Ve *Filosofii a kritické teorii* pokračuje Horkheimer v podobném duchu, když vysvětluje Marxovu návaznost na Hegela: „(...) *nová dialektická filosofie zůstala věrna poznání, že svobodný rozvoj jedinců závisí na rozumném uspořádání společnosti. Důkladně*

⁶⁷ Tamtéž.

⁶⁸ HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologie ducha*. Nakladatelství ČSAV, Praha 1960, s. 158-161.

⁶⁹ HORKHEIMER, Max. *Tradiční a kritická teorie*. 10 s. Dostupné z:

https://is.muni.cz/el/1421/podzim2007/ESB031/um/4205070/HORKHEIMER_-_Tradicni_a_kriticka_teorie.pdf

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ Hrubec tento spirálovitý pohyb kritickoteoretického myšlení rozvrhuje v modelu deskripce (teze), tedy popisu společenské reality, následné kritiky (antíteze) souvisejících problémů, které v ní sociální aktéři zažívají, a návazné normativity (syntéza), v níž jde o odvození žádoucích společenských norem, při kterém plní zásadní úlohu filosofie. Viz HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofia, Praha 2011, s. 25.

⁷² Tamtéž, s. 32.

prověřovala současné poměry, a tím se stala kritikou ekonomie.“⁷³ A opětovně se vymezuje vůči Kantovi: „Dialektická teorie nevychází při své kritice z nějaké čiré ideje. Již ve své idealistické podobě se vypořádala s představou něčeho, co je dobré samo o sobě a co je pouze srovnáváno se skutečností. Nesoudí podle toho, co je nadčasové, nýbrž podle toho, co je aktuální právě teď. (...) Dialektické myšlení však již od svého vzniku představuje nejpokročilejší stupeň poznání – a pouze z něj může nakonec vzejít rozhodnutí.“⁷⁴

Potud se dialektika jako filosofický postup zdá pro praktické směřování kritické teorie nejužitečným prvkem Hegelovy filosofie. Tento prvek má však podle autorů ve svém území filosofie zůstat a nepřekračovat ho, respektive by takového překročení v praktickém uskutečnění svobodné společnosti ani nebyl schopen, jak se dozvídáme od Marcuseho: „Zdá se, že pojmem rozumu jakožto svobody dosáhla filosofie své hranice: co ještě zbývá – uskutečnění rozumu -, už není úkolem filosofickým. Hegel pokládal v tomto bodě dějiny filosofie za definitivně uzavřené. Ale tento závěr neznamenal nějakou lepší budoucnost, nýbrž špatnou přítomnost lidstva, která je takto zvětňována.“⁷⁵ A: „Další budování nové společnosti už nemůže být předmětem teorie: má se uskutečňovat jako svobodné dílo osvobozených individuí. Jestliže je rozum – právě jako rozumná organizace lidstva – uskutečněn, pak je bezpředmětná i filosofie. Neboť filosofie, pokud byla více než jen záležitostí či oborem v rámci dané dělby práce, žila dosud z toho, že rozum ještě nebyl skutečností.“⁷⁶ Ačkoli je ve 30. letech Marcusova artikulace základních tezí kritické teorie do značné míry analogická s Horkheimerem,⁷⁷ dialektiku v jejím rámci pojímá výslovněji a určuje jí zásadní roli v oblasti normativity, tedy kritickoteoretické syntézy, kde plní funkci filosofické imaginace, o kterou se mohou opřít teoretické konstrukce spravedlivější společnosti. Normativita se tak ustavuje pomocí jakéhosi idealismu v materialismu.⁷⁸ Marcusovo přesvědčení o dialektičnosti lidské sociální skutečnosti, které je historické a dalo by se zároveň říci i teleologické, vychází z představy vzestupného pohybu protikladných tendencí k nedokonalému, ale normativně uchopitelnému dějinnému projektu, jímž je

⁷³ HORKHEIMER, Max a Herbert MARCUSE. Filosofie a kritická teorie. *Filosofický časopis*. 2003, roč. 51, č. 4, s. 618-619.

⁷⁴ Tamtéž, s. 621-622.

⁷⁵ Tamtéž, s. 625.

⁷⁶ Tamtéž, s. 624.

⁷⁷ HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofie, Praha 2011, s. 114.

⁷⁸ HORKHEIMER, Max a Herbert MARCUSE. Filosofie a kritická teorie. *Filosofický časopis*. 2003, roč. 51, č. 4, s. 624.

snaha o odstranění panství - zpočátku přírody nad člověkem a poté člověka nad člověka. Tohoto poměrně optimistického pojetí, které v sobě obsahuje ujištění, že neustálý dialektický pohyb je zárukou možností překonání daného statu quo, se Marcuse nevzdává ani během válečných a poválečných let, kdy se Adorno s Horkheimerem stahují do skepse a odvrací se od zjevného marxistického tíhnutí.⁷⁹ Marcuse se tématem Hegelovy filosofie a jejím odkazem v sociální teorii zevrubně zabývá zejména v knize *Rozum a revoluce* (1941).

Víra v pokrok, jejíž podstatou je dialektický pohyb, byla ve 30. letech pro kritickou teorii stále ještě ústředním východiskem, třebaže již částečně pochroumaným pochybnostmi ohledně revoluční úlohy proletariátu.⁸⁰ Osvojení dialektické metody, která by tento pohyb měla být schopna reflektovat, pak souvisí s další neoddiskutovatelnou inspirací Hegelovou filosofií, a tou je její pojetí rozumu. V *Tradiční a kritické teorii* čteme toto doznání v ještě poměrně úsečné podobě: „*Kritická teorie, navzdory srozumitelnosti jednotlivých kroků a shodě jejích prvků s nejpokrokovější tradiční teorií, neprosazuje žádný specifický postup kromě svého vlastního zájmu o překonání společenské nespravedlnosti. Vyjádřeno abstraktně, toto negativní vymezení je materialistickým obsahem idealistického pojmu rozumu.*“⁸¹ Kdežto Marcuse mu ve *Filosofii a kritické teorii* věnuje obsáhlou bezprostřední pozornost, dosud ovlivněnou jeho raným studiem fenomenologie: „*Rozum je základní kategorie filosofického myšlení, to jediné, co udržuje myšlení ve spojení s osudem lidstva. Filosofie chtěla prozkoumat poslední a nejobecnější základy bytí. Označením rozum měla na mysli ideu autentického bytí, v němž jsou spojeny všechny rozhodující protiklady (mezi subjektem a objektem, podstatou a jevem, myšlením a bytím). S touto ideou bylo spojeno přesvědčení, že jsoucí není rozumné už bezprostředně, nýbrž musí být k rozumu teprve dovedeno. Rozum má představovat nejvyšší možnost člověka a samotného jsoucího.*“⁸²

Základní myšlenka Hegelovy koncepce společnosti, totiž svoboda uskutečněná skrze naplnění dosažených možností rozumu, se tak promítá téměř do celého myšlení

⁷⁹ LÁNSKÝ, Ondřej. Kritická teorie a teorie uznání Axela Honnetha. In: ŠUBRT, J., eds. *Soudobá sociologie I*. Karolinum, Praha 2007, s. 246-248.

⁸⁰ HORKHEIMER, Max. *Tradiční a kritická teorie*. 13 a 16 s. Dostupné z: https://is.muni.cz/el/1421/podzim2007/ESB031/um/4205070/HORKHEIMER_-_Tradicni_a_kriticka_teorie.pdf

⁸¹ Tamtéž, s. 25.

⁸² HORKHEIMER, Max a Herbert MARCUSE. Filosofie a kritická teorie. *Filosofický časopis*. 2003, roč. 51, č. 4, s. 624.

1. generace frankfurtské školy a poskytuje vodítka k tomu, co si její zástupci pod pojmem autentického bytí a spravedlivé společnosti představovali. Evidentně nešlo pouze o překročení materiálních rozdílů v rámci sociálních tříd nebo o překročení tříd vůbec, ale spíše o naplnění celého života jedince, o plnou seberealizaci s ohledem na „obecné dobro“, tedy s ohledem na druhé a pospolitost.⁸³ Tento motiv kritická teorie přejala z Hegelových *Základů filosofie práva* (1821). Samozřejmě, že pro Hegela byl vrcholem rozumného uspořádání stále ještě racionálně spravovaný moderní stát a jeho občanská společnost, zatímco frankfurtská škola tíhla k jednoznačné kritice kapitalismu, nicméně kritéria pro onu kritiku a pro normativní stanovení lepšího společenského fungování založila na takto pojatém konceptu rozumu či racionality. Míjí se jím určitý bod lidských schopností a vědomostí dosažený skrze dialektický pohyb dějin, který člověku uvnitř svobodné společnosti pomáhá k sebenaplnění.⁸⁴ Tento pohyb probíhá formou vzdělávacího procesu, učení, jež je mnohovrstevnaté a prosycené konflikty.⁸⁵ Pakliže ale, jak upozorňuje kritická teorie spolu s Hegelem, je bráněno převedení dosaženého stupně rozumu do praxe a společnost lpí na mrtvém bodě již překonané racionality, jedinci zažívají materiální i osobní nespokojenost a sociální patologie mají prostor k rozvinutí. Autoři frankfurtské školy tvrdí, že příčinu nevyhovujícího stavu společnosti je třeba hledat v deficitu sociálního rozumu a v historickém procesu uskutečnění rozumu, jenž byl narušen společenskými poměry kapitalismu.⁸⁶ Je to stále tatáž Hegelova myšlenka, přičemž je u jednotlivých autorů pouze odlišně stanovena ona racionální praxe, která má k uskutečnění rozumu vést. Horkheimer ji kupříkladu pojímá jako směřování ke komunistické společnosti prostřednictvím racionalizovaných výrobních sil, které se mají odrážet ve společenské organizaci, Marcuse zase jako estetický život založený na osvobození erotického pudu atd.⁸⁷

Tematizaci tohoto problému racionality lze najít v mnoha kritickoteoretických pojednáních. Například Marcuse v přednášce *Idea pokroku ve světě psychoanalýzy* (1956) přichází s rozlišením dvou typů pokroku. První z nich – technický pokrok – definuje jako kvantitativní pojem zaměřený na růst lidských znalostí, schopností a společenského bohatství. Svou podstatou není špatný, avšak sám o sobě nestačí.

⁸³ HONNETH, Axel. Sociální patologie rozumu. In: *týž. Patologie rozumu*. Filosofie, Praha 2011, s. 37 a 42.

⁸⁴ Tamtéž, s. 38.

⁸⁵ Tamtéž, s. 49-50.

⁸⁶ Tamtéž, s. 38.

⁸⁷ Tamtéž, s. 40-41.

Doplňuje ho proto humanitním pokrokem, kvalitativním pojmem, jenž se orientuje na uskutečňování lidské svobody a morálky, zcela v Hegelově duchu. Technický pokrok, který podle Marcuseho v pozdním kapitalismu dominoval, je sice předpokladem humanitního pokroku,⁸⁸ ale neznamená automaticky uskutečnění větší svobody. Stupňování produktivity, odcizená práce, pokrok pro pokrok, všechno z toho ústí ve ztrátu štěstí.⁸⁹ Společnost zaměřená na produkci nutí své subjekty vykonávat množství odcizené práce, které mohlo být již dávno, právě díky technickému pokroku, nahrazeno automatizací. „*Všechny materiální a intelektuální síly, které lze nasadit k uskutečnění svobodné společnosti, jsou tu. To, že nejsou nasazeny k tomuto cíli, je třeba připsat totální mobilizaci existující společnosti proti její vlastní možnosti osvobození.*“⁹⁰ Totální mobilizace, která formou manipulace vstupuje i do volného času lidí, je zahrnuje možnostmi výběru, nesčíslnými formami zboží a služeb, které však mají jediný cíl, a to kontrolovat jejich potřeby, omezovat jejich možnosti a odvracet je od faktu, že člověk může dnes méně pracovat.⁹¹ Tak kvůli blokování projevu dosažené úrovně rozumu v praxi dochází k absenci seberealizace a spravedlivého sociálního uspořádání. „*Racionalita pokroku zvyšuje iracionalitu jeho organizace a zaměření.*“⁹²

Iracionalita a kategorie instrumentálního rozumu jsou potom klíčovými pojmy Horkheimerovy a Adornovy *Dialektiky osvícenství*. Instrumentální racionalita je zde v souvislosti s kapitalismem nastíněna jako patologický způsob myšlení okleštěný o morální principy, autentičnost a bohatost imaginace.⁹³ Je tím, co vzešlo z lidské snahy o panství nad přírodou a maximalizovalo se v kapitalistických společnostech. Její jádro spočívá v takovém vztahu k okolnímu světu, v němž věci a bytosti vystupují jako prostředky sebezáchovy, proto je *instrumentální*.⁹⁴ Iracionální se stává tehdy, když dochází k převrácení jejího původního určení a úsilí o sebezáchovu se překlápí do

⁸⁸ Ačkoli nahlíží humanitní pokrok z Hegelova hlediska, stále se drží primárního materialistického pojetí problematiky.

⁸⁹ MARCUSE, Herbert. Idea pokroku ve světě psychoanalýzy. In: *týž. Psychoanalýza a politika*. Svoboda, Praha 1969, s. 39-40.

⁹⁰ MARCUSE, Herbert. Konec utopie. In: *tamtéž*, s. 67.

⁹¹ MARCUSE, Herbert. Eros a civilizace. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů soudobé západní filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1965, s. 158.

⁹² *Tamtéž*.

⁹³ ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. Pojem osvícenství. In: *týž. Dialektika osvícenství*. OIKOYMENH, Praha 2009, s. 39.

⁹⁴ ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. Exkurs II. Juliette aneb osvícenství a morálka. In: *tamtéž*, s. 89.

nových forem útlaku a mrzačení vnější i vnitřní přírody.⁹⁵ „Právě toto popření [vnitřní přírody], jádro veškeré civilizační racionality, je zárodečnou buňkou nepřetržitě bující mytické iracionality: popřením přírody v člověku se stává zmateným a neprůhledným nejen telos vnějšího ovládnutí přírody, ale i telos vlastního života. V okamžiku, kdy člověk oddělí vědomí sama od přírody, všechny účely, pro něž se uchovává při životě, tedy společenský pokrok, růst všech materiálních a duchovních sil, ba i samotného vědomí, se stávají nicotnými; intronizaci prostředku jako účelu, jež v pozdním kapitalismu nabývá charakteru otevřeného šílenství, lze postřehnout již v prehistorii subjektivity.“⁹⁶ Instrumentální rozum přestává být instrumentálním, tedy pomocným nástrojem, a stává se samoučelem – zapomíná na své určení, emancipaci člověka od vnějších sil, a stává se novou formou panství, novým cílem, který ospravedlňuje stále vzrůstající technický pokrok pro něj samotný bez otázky proč a pro koho.⁹⁷ Společenské zvnitřnění tohoto principu prostupujícího téměř celou společností je důvodem Adornova a Horkheimerova skeptického obratu 40. let. Protože oba viděli místo reflexe a odporu v psychické autonomii jedince, která se nyní podle tohoto konceptu zcela ztotožnila s mocenskými strukturami, přizpůsobila se jim a přijala je za své, nechala se jimi formovat, zbylo jim jen velice málo prostoru k uvažování nad východisky.⁹⁸ Jde o dominantní racionalitu, do které pronikají společenské a ekonomické síly a která potlačuje rozvinutí pokročilejších forem rozumu. Udává parametry myšlení a zdůvodňování a každá jiná racionalita se vůči ní musí vymezovat a ospravedlňovat.⁹⁹ V tomto momentě kritická teorie škrtná nadějnou koncepci pokroku skrze dialektický pohyb dějin a Adorno na to později naváže s novou formou myšlenkového postupu, který nazve negativní dialektikou.

Tento základní motiv knihy – iracionalita instrumentální racionality - také umožňuje lépe pochopit její název. Osvícenstvím autoři nemají na mysli pouhou intelektuální a filosofickou etapu evropského myšlení 18. století, ale samotný proces emancipace a lidského osvobození od jakékoli nadvlády, která lidstvo spoutává a která se s panstvím přírody nad člověkem objevuje už v prvních formách lidského společenství

⁹⁵ Tamtéž, s. 95.

⁹⁶ ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. Exkurs I. Odysseus neboli mýtus a osvícenství. In: tamtéž, s. 63.

⁹⁷ HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofie, Praha 2012, s. 32.

⁹⁸ KÖGLER, Hans-Herbert. Kritická hermeneutika subjektivity: kulturní studia jako kritická sociální teorie. In: týž. *Kultura, kritika, dialog*. Filosofie, Praha 2006, s. 68.

⁹⁹ HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofie, Praha 2012, s. 40.

založených na animismu.¹⁰⁰ Dialektikou je potom míněna rozporuplnost tohoto pohybu, onoho směřování k osvobození, které mělo vyvrcholit právě v programu osvícenství 18. století, jež však vyústilo v kapitalismus, který je totalitární a nejméně ze všeho přináší člověku skutečnou svobodu. Je to onen fakt, že aby k civilizaci, která jedince osvobodí od vnějších tlaků, mohlo vůbec dojít, musí nejdříve jedinec spoutat sám sebe. „Lidé museli sami na sobě provést hrozná věci, než byl vytvořen subjekt, identický, účelově zaměřený mužský charakter člověka.“¹⁰¹

Hegelova dialektika se odráží také v názvu Adornovy *Negativní dialektiky*, třebaže zde poukazuje spíše na filosofický postup či způsob myšlení než na společenský pohyb. Adorno vychází z Hegelovy určité negace, která se vyznačuje tím, že u každé jednotlivé věci objevuje její neúplnost, jež vzniká tím, že součástí její identity je jinakost, tj. že věc je určena tím, čím není. Teze vstupuje negací do fáze antiteze, do jinobytí, kterým ruší svou identitu. Určitá negace brání tomu, aby se pojem, jenž subsumuje jednotlivé věci pod obecné kategorie, stal prázdnou abstrakcí a vede ho ke spojení s tím, co mu je vnější, tedy se zkušeností a obsahem, s jedinečným.¹⁰² K tomu samému tímto pohybem vede i rozum, jenž skrze pojmy operuje. Dochází tím tak k tomu, co Adorno označuje jako radikální sebereflexi rozumu.¹⁰³

Proč Adorno takovou sebereflexi vůbec požaduje, je patrné již v jeho Úvodu do *Negativní dialektiky*. Je to proto, že byl podle něj promeškán jedinečný dějinný moment, který mohl vést k realizaci filosofie,¹⁰⁴ k onomu uskutečnění rozumu, o kterém mluví i Marcuse ve *Filosofii a kritické teorii*, když hovoří o naplnění normativních filosofických konstrukcí, po kterém již filosofie nebude zapotřebí. Adorno zde v podstatě slučuje Hegela s Marxem, protože věří, že marxismus měl převést do praxe Hegelovy teoretické závěry o uskutečnění rozumu, ke kterému však ani za vhodných a jedinečných dobových konstelací nedošlo.¹⁰⁵ Úspěšná revoluční snaha o změnu společnosti se z Ruska do dalších evropských zemí nepřenesla a kapitalismus s nelidskými podmínkami práce a života nebyl potřen, naopak vygradoval v nacismus a fašismus. Z tohoto hlediska Adorno soudí, že idealistická či pozitivní filosofie, jak ji

¹⁰⁰ ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. Pojem osvícenství. In: *týž. Dialektika osvícenství*. OIKOYMENH, Praha 2009, s. 17.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 44.

¹⁰² HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofie, Praha 2012, s. 19-20.

¹⁰³ ADORNO, Theodor W. *Negative Dialectics*. Routledge, 2004, s. 31.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 3.

¹⁰⁵ HONNETH, Axel. Výkon spravedlnosti. In: *týž. Patologie rozumu*. Filosofie, Praha 2011, s. 110.

nazývá, selhala¹⁰⁶ a nezbyvá jí nyní nic jiného, než samu sebe podrobovat kritice, k čemuž má jako myšlenkový model sloužit právě negativní dialektika.¹⁰⁷ Idealistické či pozitivní používání dialektiky je problematické, neboť při racionálním uchopování skutečnosti skrze pojmy vylučuje vše kvalitativně odlišné a vytváří falešná zdání identity. Naproti tomu u negativního používání dialektiky je nedostatečnost pojmových určení, jejich ne-identita s objekty, samotným výsledkem postupu, ne něčím, co by se mělo překonat. Tento postup prodlévá v momentu negace, v jinobytí, kdy si uvědomuje, že svět individuálních předmětů je sumou jednotlivého, zvláštního a různorodého a je nekonečně komplexnější než jakýkoli pojem, kterým se jej snaží uchopit.¹⁰⁸ Negativní dialektika tak demonstruje nutnost přejít od Hegelovy dialektiky, která se ukázala jako neúspěšná, k nové formě dialektiky.¹⁰⁹ Palčivý rozpor mezi myšlenkou a věcí, pojmem a předmětem, a tedy fakt, že filosofie netvoří jednotu se skutečností, je důvodem, proč by dosavadní filosofie měla podstoupit radikální sebereflexi. V reakci na toto selhání filosofie chce Adorno získat co nejméně pojmově deformovaný přístup ke skutečnosti. To znamená přístup, který se co nejvíc vyvaruje schematizace a podoby systému.¹¹⁰ „Rozum, který se prostřednictvím negativní dialektiky učí rozumět neidentickému a nerozumovému, tu spěje ke své radikální sebereflexi.“¹¹¹ A skrze ni potom může dojít k onomu osvícení osvícenství, které se v pozdním kapitalismu překlopilo do čiré iracionality.¹¹²

V současné době se k Hegelově odkazu navrácí 3. generace, čerpá z jeho konceptu boje o uznání ve *Fenomenologii ducha* a konfrontuje ho s vlastním pojetím mravnosti.¹¹³ Není již tedy pravděpodobně třeba zdůrazňovat, jaký nezměrný vliv mělo Hegelovo myšlení na základní motivy a úvahy frankfurtské školy, která se vůči němu mohla z mnoha hledisek vymezovat, ale bez kterého by v této podobě vůbec nebyla možná.

¹⁰⁶ Honneth si všímá, že ačkoli Adorno vychází jen ze selhání levicového hegelianismu, aplikuje ho na celou filosofii. Viz tamtéž, s. 108-109.

¹⁰⁷ ADORNO, Theodor W. *Negative Dialectics*. Routledge, 2004, s. 10-11.

¹⁰⁸ HAUSER, Michael. *Adorno: moderna a negativita*. Filosofía, Praha 2005, s. 64.

¹⁰⁹ HONNETH, Axel. Výkon spravedlnosti. In: týž. *Patologie rozumu*. Filosofía, Praha 2011, s. 106.

¹¹⁰ ADORNO, Theodor W. *Negative Dialectics*. Routledge, 2004, s. 20-22.

¹¹¹ HAUSER, Michael. *Adorno: moderna a negativita*. Filosofía, Praha 2005, s. 14.

¹¹² Tamtéž, s. 24.

¹¹³ HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofía, Praha 2011, s. 261-262.

4.2 Karl Marx a neomarxismus

Jak již vyplynulo z předchozí kapitoly, i Marx se vůči Hegelovi vymezoval, ale sám z něj také čerpal. Převzal od něj teleologické pojetí dějin, které v pojetí obou autorů směřují k určitému cíli, mají daný směr, přičemž Marx k nim zaujal radikálně materialistické stanovisko. Jejich vývoj již nespočívá na pohybu sebepoznání absolutního ducha, tedy na jakési abstraktní ideji, ale na konkrétních společenských formacích definovaných způsobem produkce, který se skládá z produkčních sil a z produkčních vztahů. Mezi těmito dvěma oblastmi výroby dochází v průběhu dějin k rozporům, jež se stávají katalyzátory společenských změn, a posouvají tak dějiny i společnost kupředu. Marx tím přechází od idealistické dialektiky k dialektickému materialismu, prostřednictvím něhož spatřuje podstatu sebeuskutečnění jedince v lidské práci, která svou činností přetváří přírodu a zajišťuje reprodukci společnosti. Dějiny tak vkládá do rukou člověka, ne nějakého vyššího principu, čímž se otáčí i celá orientace filosofie, která se nyní zaměřuje na konkrétní ekonomické podmínky konkrétních společností, především tedy kapitalistických společností 19. století. Marxova kritika ideologie a třídního rozvrstvení se v rámci jeho dialekticky pojímané sociologie potom stává hlavní teoretickou oporou pro práce frankfurtské školy. Je však třeba dodat, že Marx svá díla jako ucelenou sociální teorii nevypracovával.¹¹⁴ Jelikož pro něj dějiny od antických dob byly v podstatě obměnami forem vykořisťování, koncipoval svou teorii jako přiznaně politickou a zejména s revolučním úmyslem změnit chod společnosti.¹¹⁵ Něčeho takového nemohl idealismus z marxistické perspektivy dosáhnout, neboť se nacházel příliš mimo realitu a praxi. Navíc obraz sociální reality, jaký podal Hegel, se negativními ekonomickými fenomény zabýval jen okrajově. Za Marxova života postoupila industrializace v nejvyspělejších zemích Západu takovým tempem kupředu, že za sebou zanechávala nepřehlédnutelné stopy bídy a sociální nespravedlnosti, kterým Marx ze svého materialistického hlediska musel nevyhnutelně věnovat pozornost.¹¹⁶ Jestliže „(...) možnost zažít práci svobodně a přirozeně jako sebeuskutečnění je

¹¹⁴ K základním obrysům Marxovy filosofie a sociologie viz stať „Marxova dynamická teorie společnosti“ in: HAUSER, Michael. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Filosofie, Praha 2007, s. 31-79.

¹¹⁵ STOREY, John. *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*. 5th Edition. Pearson, 2009, s. 59.

¹¹⁶ HONNETH, Axel. Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie. In: týž. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Filosofie, Praha 1996, s. 41-42.

rozhodujícím předpokladem dobrého života lidí (...)“,¹¹⁷ pak kapitalistický způsob produkce tuto možnost jednoznačně eliminuje a narušuje odcizenou prací lidskou přirozenost.

Jak se vyvíjel vztah frankfurtské školy k marxismu, bylo již nastíněno v předchozích kapitolách. První desetiletí se Institut pod Grünbergem a mladým Horkheimerem profileval více méně jako marxistická instituce zaměřená na ekonomické analýzy a dělnická hnutí z pohledu historického materialismu. Autentický marxismus byl jeho základním východiskem. Po Horkheimerově nástupu se tento úzce zaměřený podklad poněkud rozšiřuje také směrem k jiným disciplínám, přesto však zůstávají hlavní Marxovy premisy frankfurtské školy vlastní, třebaže ne nezbytně v nekriticky přejaté podobě. Důležitým rysem již prvního programového textu *Tradiční a kritická teorie* je mírně přehodnocená role proletariátu a jeho revoluční úlohy při změně společnosti. Kritická teorie do této společenské vrstvy nyní vkládala méně neotřesitelné naděje, protože byla svědky jejího postupného splývání s buržoazní třídou a měla v rukách výsledky vlastních empirických výzkumů, které Marxovy prognózy spíše vyvracely, než potvrzovaly. Vycházelo najevo, že ani Marxův revoluční subjekt není imunní vůči ideologickému formování vědomí, navzdory jeho bezprostředně nevyhovující situaci pramenící z pokřivených podmínek kapitalismu.¹¹⁸ To se stalo nepřehlédnutelným především ve druhé polovině 30. let. Třídní vědomí proletariátu bylo nalomeno a pomalu rozpouštěno jednak ve snahách o integraci s buržoazií, jednak v dlouhodobé bídě a nezaměstnanosti, které zejména po velké hospodářské krizi nakonec vedly k přijetí fašistických a nacistických režimů, jež vnitřně rozloženou třídu slíbily sjednotit pod silným vedením. Společenská situace v Sovětském svazu byla pod nadvládou stalinismu pouhou karikaturou komunistické organizace společnosti, jak ji vykreslil Marx. Z pohledu kritické teorie proto cíle pokrokových skupin již nemohly být považovány za cíle proletariátu.¹¹⁹

Důležitým příspěvkem k tomuto uvažování nad stavem společnosti byl Pollockův esej *Státní kapitalismus*, který vyšel ve *Filosofických a společenskovedních studiích* roku 1941. Psán po emigraci a během probíhající válečné katastrofy v Evropě, Pollock

¹¹⁷ Tamtéž, s. 43.

¹¹⁸ HORKHEIMER, Max. *Tradiční a kritická teorie*. 13 s. Dostupné z: https://is.muni.cz/el/1421/podzim2007/ESB031/um/4205070/HORKHEIMER_-_Tradicni_a_kriticka_teorie.pdf

¹¹⁹ HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofie, Praha 2011, s. 112-113.

zde podrobně popisuje strategie stávajícího trhu a rozvíjí úvahy o systémech fašismu a nacismu, které podle něj pouze převzaly metody kapitalismu, a jsou tak jeho přímým pokračováním – úvahy, které později nalezneme i v *Dialektice osvícenství*. Tato nová státní forma kapitalismu, kterou považoval za vyhocenějšího nástupce kapitalismu liberálního, je u něj charakterizována v podstatě jako absolutní ztráta svobody jedince. To se týká jak ekonomické oblasti, tedy povinné práce a vládami určovaných platů, politické oblasti, tak i volného času lidí, neboť i ten je řízen a kontrolován „shora“.¹²⁰ Totalitarismus zasáhl naplno celou společnost. Tento esej je časově obklopen dvěma Horkheimerovými texty *Židé a Evropa* (1939) a *Autoritativní stát* (1942), které ho svým způsobem předjímají a dále rozvíjí, především myšlenkou rozdrobeného proletariátu, jenž podlehl totalitárním systémům, čímž se šance socialismu na realizaci snížily na minimum,¹²¹ a dále myšlenkou plánovitého hospodářství, které by mělo pomoci vyřešit ekonomický aspekt tehdejší krize společnosti.¹²²

Zatímco v průběhu 40. let přecházejí Adorno s Horkheimerem ke značně negativnímu hodnocení možnosti budoucího pokroku, neboť jeho uskutečnění je podle jejich závěru znemožněno deformovanou racionalitou vlastní všem členům společnosti, Marcuse nahrazuje kapitalismem asimilovaný proletariát jinými nadějně vyhlížejícími společenskými skupinami. Oporu pro revoluční převrat nyní vidí zejména ve studentské opozici, která na univerzitních půdách získává nezbytný přehled, v levicově orientovaných intelektuálních kruzích a v minoritách obyvatelstva, které jsou nějakým způsobem utiskovány a tvoří je vesměs národní a rasové menšiny, pro které Marcuse užívá pojmenování „nový proletariát“.¹²³ Jak vysvětluje jinde: „*Pracující třídy už totiž nejsou oněmi třídami, na něž se kdysi odvolávala revoluce, a je nepravděpodobné, že by jejich iniciativa oživila mezinárodní socialistickou solidaritu.*“¹²⁴ Marcuse také jako jediný člen Institutu pokračoval i po frankfurtském znovuotevření v zjevné linii (neo)marxismu a snažil se i nadále koncipovat kritickou teorii jako zdroj jeho autentické podoby. Z toho důvodu mu na obnoveném ústavu v 50. letech nebyl nabídnut plný úvazek, ježto Horkheimer od původní orientace Institutu v poválečném Německu

¹²⁰ POLLOCK, Friedrich. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In: ARATO, A. a E. GEBHARDT, eds. *The Essential Frankfurt School Reader*. Continuum, New York 1990, s. 92.

¹²¹ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 94-96.

¹²² POLLOCK, Friedrich. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In: ARATO, A. a E. GEBHARDT, eds. *The Essential Frankfurt School Reader*. Continuum, New York 1990, s. 93-94.

¹²³ MARCUSE, Herbert. Problém násilí v opozici. In: týž. *Psychoanalýza a politika*. Svoboda, Praha 1969, s. 55-56.

¹²⁴ MARCUSE, Herbert. Socialistický humanismus. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů současné západní filosofie III*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1967, s. 172.

ustupoval. Jak Horkheimer, tak Adorno měli k levicovým protestům 60. let maximálně vlažný vztah a nijak souhlasně se k jejich praktikám nevyjadřovali.¹²⁵ Marcuse se naproti tomu ve Spojených státech a při příležitostných návštěvách Německa snažil vyburcovat novou levicu a protestní hnutí k následování Marxova aktualizovaného odkazu a přejít k revoluční praxi.¹²⁶ „*V této situaci se zdají být konfrontace s násilím, s institucionalizovaným násilím, nevyhnutelné – ledaže se opozice stává neškodným rituálem s uspokojení svědomí a korunním svědkem pravice a svobod v rámci toho, co je.*“¹²⁷

Zatímco Marxovo a Engelsovo dílo čerpalo inspiraci z revolučních hnutí roku 1848, na rozvoji neomarxismu se ve 20. století podílel úspěch bolševické revoluce 1917 a později právě také protestní hnutí 60. let.¹²⁸ Polemiky, jež Marcuse s původním Marxovým myšlením ve svých dílech vede, se týkají především Marxovy nedostatečné radikalizace a odpoutání se od výrobního systému kapitalismu při normativním konstruování budoucí organizace společnosti. Marx podle něj stále ulpívá na představě produktivity práce, která se bude stupňovat, a dovršovat tak pokrok, přičemž tím z teoretického hlediska nedochází k určité negaci kapitalismu.¹²⁹ Naproti tomu Marcusova představa socialismu odmítá jakoukoli nadbytečnou a vynucenou práci v lidském životě, nenavazuje na kontinuitu dějin, ale chce zapříčinit jejich přerыв, transformaci, a spolu s tím i transformaci lidských potřeb,¹³⁰ které jsou v pozdním kapitalismu uměle vyráběny a vštěpovány veřejnosti skrze masová média. „*Individua reprodukuji ve svých vlastních potřebách represivní společnost, dokonce i v průběhu revoluce a právě tato kontinuita zabraňovala dosud skoku od kvantity ke kvalitě – svobodné společnosti.*“¹³¹ Kvantitu, tedy materiální dostatek pro všechny členy společnosti, Marcuse ve svém pojetí obohacuje o esteticko-erotickou dimenzi společnosti, která by měla zaručit, že se práce stane hrou svobodných a tvořivých sil. Nebude již odcizená, neboť většinu fyzické pracovní síly nahradí automatizace, uvolní se ekonomické bohatství soustředěné v rukách vlastníků produkčních prostředků a autentické potřeby povedou člověka k svobodné práci, která nabude erotického

¹²⁵ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 207 a 210.

¹²⁶ Tamtéž, s. 208.

¹²⁷ MARCUSE, Herbert. Problém násilí v opozici. In: týž. *Psychoanalýza a politika*. Svoboda, Praha 1969, s. 59-60.

¹²⁸ KELLNER, Douglas. Západní marxismus. In: HARRINGTON, A. a kol. *Moderní sociální teorie*. Portál, Praha 2006, s. 237.

¹²⁹ MARCUSE, Herbert. Konec utopie. In: týž. *Psychoanalýza a politika*. Svoboda, Praha 1969, s. 65.

¹³⁰ Tamtéž, s. 67.

¹³¹ Tamtéž, s. 68.

charakteru.¹³² Nebude již represivní nutností a patologií potlačovaných pudů, ale jejich produktivní sublimací, jež bude rozvíjet společnost i jedince samotného a skrze kulturně tvořivé síly povede k uskutečnění rozumu. Co se týče oné „estetické“ části kvalitativního přeryvu dějin, říká k ní Marcuse, že ji pojímá v původním smyslu jako formu senzitivnosti smyslů a jako formu žitého světa.¹³³ Lidské vědomí zbavené falešných potřeb a neotupělé odcizenou prací se otevře novým možnostem vnímání a především dosaženému stupni racionality, který již nebude iracionálně lpět na zvyšování produktivity a technologického pokroku, jenž v konečném důsledku za tohoto stavu společnosti lidstvu neslouží, ale spíše hrozí jeho vyhlazením.

Některé pozdější Adornovy a Horkheimerovy studie dokazují, že i přes veřejnou změnu teoretického stanoviska zcela marxistické základy neopustili a vychází to najevo především tam, kde se věnují soudobé společnosti jako celku. Jejich zacházení s neomarxistickým pojmoslovím je pochopitelně střídmější, ale obsah analýz stále pokračuje v originální myšlenkové linii i navzdory novým formulacím.¹³⁴ Adornův esej *Pozdní kapitalismus nebo průmyslová společnost?* (1968) v mnohém navazuje na Pollockovy úvahy ze *Státního kapitalismu*. Oba texty se vyrovnávají se skutečností, že ještě nedošlo k zániku kapitalismu, jak ho z ekonomického hlediska předvídal Marx, a snaží se proto reflektovat jeho aktuální stav a vývoj. Podle obou autorů je státní nebo pozdní kapitalismus charakteristický produkčními silami, které se rozvinuly do té míry, že jsou schopny regulovat rozpory uvnitř systému, díky čemuž nejsou ohroženy stávající produkční vztahy, a nemůže tak dojít k praktickému vyhocení antagonismů probíhajících v dialektickém pohybu společnosti. Protože v sobě kapitalismus objevil řešení těchto základních rozporů, objevil rovněž způsob, jak odsunout vlastní zánik, a tím i potažmo způsob, jak se stát poslední a nepřekročitelnou formou ekonomického a společenského života.¹³⁵ K těmto kapitalistickým řešením rozporů Pollock píše: *„Politické nadvlády je na jedné straně dosahováno organizovaným terorem a drtivou propagandou, na druhé plnou zaměstnaností a přiměřenou životní úrovní pro všechny klíčové skupiny, slibem zabezpečení a zajištěnějšího života pro každého, kdo se podvolí kompletně a ze své vůle. Tento systém není ani zdaleka založen pouze na hrubé síle. Svým subjektům poskytuje mnoho ‚skutečných‘ uspokojení a existuje částečně se*

¹³² Tamtéž, s. 69.

¹³³ Tamtéž, s. 71.

¹³⁴ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 115.

¹³⁵ HAUSER, Michael. Adornova mimetická teorie společnosti. In: týž. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Filosofía, Praha 2007, s. 93-94.

souhlasem ovládaných, ale tento souhlas nemůže změnit antagonistický charakter společnosti státního kapitalismu, ve kterém mocenské zájmy vládnoucí třídy zabraňují, aby lidé plně užívali produkčních sil pro své vlastní dobro a aby měli kontrolu nad organizací a aktivitami společnosti.“¹³⁶ Řešení rozporů spočívá v materiálním chlácholení vrstev, v zásazích v podobě cenových regulací, investičních pobídek, nových pracovních míst nebo plánovaného formování potřeb prostřednictvím reklamního průmyslu. To vše, jak si všímá Adorno, vytváří iluzi, že kapitalismus je již minulostí.¹³⁷ Adorno jde však dále než Pollock a uvažuje i nad tím, jak tato situace souvisí s lidským vědomím, jak na něj působí a jak z něj vzešla. Neboť ona iluze racionálního spravování společnosti a konce kapitalismu, která je vštěpována masám, je u Adorna novodobou formou ideologie – společensky nutného zdání.¹³⁸

Zatímco Marx definoval ideologii jako zkreslený obraz reality, falešné vědomí, které je podřízeným vrstvám vštěpováno vládnoucí třídou za účelem zachování suverenity,¹³⁹ u Adorna ideologie zasahuje vnímání všech členů společnosti od samotných počátků civilizace. V tomto ohledu společnost formuje život, vědomí i nevědomí jedince, přičemž ideologie je vše, co se v jejím rámci jeví jako dané a nezměnitelné.¹⁴⁰ Adorno v tomto momentě pracuje se zásadním pojmem směny, který se jako určitý způsob vnímání a nakládání se světem pozvolna vtiskl člověku do mysli. Společnost utvářená na základě obecných vztahů směny na jedince působí jako neměnný řád, proto jedinec tyto vztahy postupně zvnitřňuje a jedná podle nich. Směnný proces, jehož podstatou je zprostředkování hodnoty jedné věci hodnotou věci jiné, ačkoli jsou tyto věci často nesouměřitelné, představuje „reálnou abstrakci“, která je materiálním podkladem pro abstraktní, tedy pojmové myšlení, jež, jak už bylo vyloženo, uchopuje svět pomocí obecných kategorií, které vylučují vše zvláštní a odlišné a které jsou nesouměřitelné s nazíranými fyzickými věcmi.¹⁴¹ Rozum směňuje jednotlivé věci za pojmy, zprostředkovává věci v předem ovlivněném vnímání, které má

¹³⁶ POLLOCK, Friedrich. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In: ARATO, A. a E. GEBHARDT, eds. *The Essential Frankfurt School Reader*. Continuum, New York 1990, s. 92. Překlad: T. Šachlová.

¹³⁷ HAUSER, Michael. Adornova mimetická teorie společnosti. In: *týž. Prolegomena k filosofii současnosti*. Filosofia, Praha 2007, s. 94.

¹³⁸ Tamtéž, s. 83.

¹³⁹ MARX, Karl a Bedřich ENGELS. Německá ideologie. In: *tíž. Spisy. Svazek 3. Státní nakladatelství politické literatury*, Praha 1958, s. 59-60.

¹⁴⁰ HAUSER, Michael. Adornova mimetická teorie společnosti. In: *týž. Prolegomena k filosofii současnosti*. Filosofia, Praha 2007, s. 84.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 84-85.

ideologickou tendenci k homogenizaci, skrze obecné kategorie. To, že je to pouze jedna z možných variant myšlení a vnímání, která by se bez společnosti založené na směnném principu pravděpodobně vyvinula zcela jiným směrem, a která tím pádem není nutná ani neměnná, z ní dělá společensky nutné zdání. „*Ideologie je tak pro Adorna formou ‚ztotožňujícího myšlení‘ – skrytě paranoidní podobou racionality, která neúprosňě přeměňuje jedinečnost a mnohost věcí v pouhé simulakrum nebo je vykazuje za své vlastní hranice v panickém aktu vyloučení.*“¹⁴²

Pozdní kapitalismus vytváří skrze zvyšování všeobecné životní úrovně iluzi svého konce a bezvýznamnosti pojmu produkčních vztahů. Jenže jak upozorňuje Pollock: „*Totalitní státní kapitalismus nabízí řešení ekonomických problémů za cenu totalitního útlaku.*“¹⁴³ Veškeré třídní vědomí je rozpouštěno ve vysoké ekonomické efektivitě a technologickém pokroku, jejichž zkvalitňování nemůže logicky nikomu připadat jako forma represe, která se však ve stále zvyšující intenzitě děje napříč všemi oblastmi života jednotlivce. Proletáři byli asimilováni do pozdně kapitalistického systému a stali se neviditelnými.¹⁴⁴ Jejich vědomí je jako vědomí zbytku společnosti formováno kulturním průmyslem a mocenskými vztahy směnného principu, které od počátku tvoří ideologickou racionalitu kapitalismu, a toto společensky nutné zdání navozuje dojem osudovosti a představy, že nemůže existovat nic jiného, než co bezprostředně existuje.¹⁴⁵ Proto může Adorno mluvit o tom, že dnešní společnost je sice industriální podle stavu svých produkčních sil, ale kapitalismem podle svých produkčních vztahů.¹⁴⁶

Horkheimer ve svém pozdním textu *Teismus a ateismus* (1963) dosahuje určitého osobního posunu v myšlení, když se zabývá otázkou obecné emancipace člověka, na jejíž cestě už podle něj nezáleží, zda se použijí náboženské či filosofické prostředky, dokud odporují stávajícímu statu quo. Horkheimer říká, že rozlišení teismu či ateismu již není aktuální, neboť veškeré vlivné myšlenkové systémy včetně marxismu byly vždy také věcí mocenského ohýbání a zneužívání.¹⁴⁷ To, co představuje protějšek statu quo,

¹⁴² EAGLETON, Terry. *Ideology: An Introduction*. Verso, 1991, s. 126. Překlad: T. Šachlová.

¹⁴³ POLLOCK, Friedrich. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In: ARATO, A. a E. GEBHARDT, eds. *The Essential Frankfurt School Reader*. Continuum, New York 1990, s. 93. Překlad: T. Šachlová.

¹⁴⁴ HAUSER, Michael. Adornova mimetická teorie společnsti. In: *týž. Prolegomena k filosofii současnosti*. Filosofía, Praha 2007, s. 95.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 98.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 92.

¹⁴⁷ HORKHEIMER, Max. Theism and Atheism. In: *týž. Critique of Instrumental Reason*. Continuum, 1974. Dostupné z: <https://www.marxists.org/reference/archive/horkheimer/1963/theism-atheism.htm>

systemu, který se jeví jako daný, otevírá hranice jiným možnostem, které jsou pro překročení pozdně kapitalistické společnosti nezbytné.¹⁴⁸ Horkheimerem rozvíjené analogie mezi kritickou teorií a duchovní dimenzí křesťanství mohou být jednak reakcí na poválečné konzervativní Německo, kde probíhal dobový dialog mezi křesťanstvím a marxismem, mohou ale také znamenat jeho myšlenkový návrat ke kořenům kritické teorie, kdy Fromm kombinoval celospolečenskou emancipaci s individuálním duchovním růstem, kvůli čemuž byl nakonec nucen z ústavu odejít.¹⁴⁹ Pro moderní společnost měla být nyní z Horkheimerova pohledu žádoucí každá alternativa, která rozvíjela perspektivy spravedlivějšího světa.

Uvedené příklady marxistického vlivu na díla kritických teoretiků měly zároveň demonstrovat jejich vlastní přínos a rozvinutí Marxovy filosofie v rámci společenské situace 20. století. Po vzniku Sovětského svazu v roce 1922 se takové přínosy a rozvinutí objevují vůbec poprvé a získávají označení západní či nedogmatický marxismus, později neomarxismus. Vymezují se vůči ruskému leninismu, stalinismu a jejich praktikám, které hodnotí jako deformovanou praxi původního Marxova díla. Německými průkopníky neomarxismu byli zejména Ernst Bloch, Karl Korsch a György Lukács, na jejichž myšlenky frankfurtská škola navázala.¹⁵⁰

Hauser dělí nedogmatický marxismus 20. století na dva základní proudy: první z nich kriticky rozvíjí marxistický odkaz, přičemž se přidržuje pouze myšlenek Marxe a znovunalézá to, co zakladatel směru objevil nebo co objevil, aniž věděl, že to objevil. Sem patří například Lukács či Louis Althusser. Druhý proud Marxe propojuje s jinými autory nebo směry (psychoanalýzou, fenomenologií, existencialismem atd.), a Marx se tak stává pouze jedním z východisek. Mezi představitele patří většina členů frankfurtské školy, Bloch nebo český kritický teoretik Karel Kosík.¹⁵¹ Pro porevoluční neomarxismus je typická pozornost upnutá ke kulturním jevům a obecně širší záběr zkoumání, než jaký byl vlastní dogmatickým nástupcům Marxe, kteří jeho materialistickou teorii často vulgarizovali na deterministickou formulku nadstavby, která je odrazem základny, a omezili tak své analýzy na ekonomické koncepce. Nedogmatický marxismus se naopak velkým dílem zabývá nadstavbovými, tj. ideologickými fenomény.

¹⁴⁸ HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofia, Praha 2012, s. 151.

¹⁴⁹ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 116.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 8.

¹⁵¹ HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofia, Praha 2012, s. 128.

Nejzřetelnější vliv, který měl Ernst Bloch se svým teologickým marxismem na frankfurtskou školu, lze nalézt v díle Benjamina. Blochův *Duch utopie* (1918) se pokouší zbavit dialektiku formálnosti a učinit ji lidskou prostřednictvím smíření neortodoxního marxismu a spekulací s mystickými prameny.¹⁵² Bloch nachází i v současné společnosti prvky utopie a propůjčuje eschatologický náboj marxistickému pojmu revoluce, kdy se proletariát jeví v podstatě jako předvoj Božího návratu. Síla, s jakou tato myšlenka na Benjamina zapůsobila, měla za následek, že se určité představy sakralizace dělnické třídy nevzdal po celý život.¹⁵³ Demonstraci tohoto přesvědčení můžeme nahlédnout například v jeho stati *Ke kritice násilí* (1921). Text je spíše nábožensko-filosofickým traktátem spojeným s kritikou kultury, ve kterém se dozvídáme, že jediné oprávněné násilí je takové, jež nesleduje žádný účel, ale je pouhou bezprostřední reakcí vůle na pocit hněvu.¹⁵⁴ Tohoto „čistého“ násilí je podle Benjamina schopen výhradně Bůh a ve vzácných případech i člověk, kdy má spontánní násilí v rámci revoluce v konečném důsledku transformační charakter a nechává zaniknout iracionální systém práva sloužící vlastním zájmům, účelům, a ne zájmům celku.¹⁵⁵ Prosazení náboženských impulzů své kulturní kritiky v praxi tedy Benjamin viděl stále ještě skrze proletariát a seberefrenční povahu jeho revolučního odporu, jehož jádrem je morální nesouhlas vzniklý vědomím vlastního společenského postavení.

Mnohem širší dopad měl na myšlení frankfurtské školy György Lukács. Jak on, tak i Bloch docházeli do kroužku soukromých návštěvníků Maxe Webera,¹⁵⁶ ale Lukács se

¹⁵² BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II*. OIKOYMENH, Praha 2009, s. 319 a 309.

¹⁵³ HONNETH, Axel. Záchrana sakrálna z pohledu filosofie dějin. In: *týž. Patologie rozumu*. Filosofía, Praha 2011, s. 134-135.

¹⁵⁴ BENJAMIN, Walter. Critique of Violence. In: *týž. Reflections*. Schocken Books, New York 1986, s. 294.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 300.

¹⁵⁶ Chápající sociologie Maxe Webera může být považována za další z inspiračních zdrojů kritických teoretiků. Význam pro ně sehrálo jeho pojetí ducha kapitalismu zakořeněného v protestantské morálce, která klade důraz na povinnost, spořivost, střádání majetku a odříkání. Díky reformátorským myšlenkám Martina Luthera a Jana Kalvína se bohatství a majetek staly znakem božího vyvolení, kdežto chudoba – původní křesťanská ctnost – znakem lenosti a zanedbání božího povolání v pozemském životě. Dochází tím současně k pokřivení vztahů mezi lidmi, neboť bližní je na základě protestantského světonázoru vnímán jako konkurence. Na tuto myšlenkovou linii výslovně navazuje především Fromm. (Viz kapitulu „Svoboda v době reformace“ in: *týž. Strach ze svobody*. Naše vojsko, Praha 1993, s. 31-61. Srov. s WEBER, Max. Protestantská etika a duch kapitalismu. In: *týž. Metodologie, sociologie a politika*. OIKOYMENH, Praha 2009, s. 182-242.)

Adorno, Horkheimer a Marcuse poté navazují na Weberův pojem odkouzlení, který popisuje stávající vývoj západního světa, kdy technický pokrok a moderní (většinou kapitalistické) systémy společenské organizace nahrazují náboženství a metafyzickou rovinu života, čímž dochází ke ztrátě smyslu lidské zkušenosti. Weber kritizuje především anonymní a neosobní charakter byrokratických systémů prosazujících se na úkor těch, pro které mají fungovat, a všeprostopující racionalizaci společnosti. V ní jde o hledání co nejefektivnějších prostředků vedoucích k žádoucím cílům a přehlížení morálních významů těchto cílů. Kritická teorie na obdobném základě formálnosti a účelovosti přichází s koncepcí

již záhy vzdal metafyzického tíhnutí, které měl s Blochem společné, a postupně se stal ortodoxním komunistou, který byl v rámci svého pobytu v Moskvě nucen opustit úvahy nařčené z idealismu a mystiky.¹⁵⁷ Lukácsovy *Dějiny a třídní vědomí* (1923) byly pro kritickou teorii zásadní inspirací díky teorii zvěčnění. A byl to také Lukács, díky kterému vešlo do obecného povědomí, že Marxova kritika ekonomie obsahuje i sociálněfilosofický výklad kapitalismu, ne jen reflexi materiálních podmínek společnosti.¹⁵⁸ Co mladý Marx ve svých pracích nazývá odcizením, Lukács přebírá a dále rozvádí právě jako zvěčnění.¹⁵⁹ Marx mluvil o odcizení z několika perspektiv: šlo o odcizení od výsledku práce, kdy dělníkovi již nepatří předmět jeho úsilí; odcizení od samotné práce, která je vynucená; odcizení od vlastního já a odcizení od ostatních lidí.¹⁶⁰ Lukács na to navazuje a rozvádí pojem reifikace především jako zbožní zvěčnění vztahů mezi lidmi, včetně vztahu jednotlivce k sobě samému. Honneth současně tvrdí, že k pojetí kapitalismu viděného z hlediska deformovaného stavu racionality nedospěla kritická teorie ani tak přes Marxe, jako spíše přes tuto Lukácsovu knihu: „(...) právě tak jako Lukács, jen diferencovaněji a bez vyzdvihování proletariátu ve filosofii dějin, vnímají autoři kritické teorie kapitalismus jako formu společenské organizace, v níž převládají praktiky a způsoby myšlení, jež brání sociálnímu zužitkování té racionality, kterou už dějiny umožnily; (...).“¹⁶¹ Lukács v *Dějínách a třídním vědomí* diagnostikuje hlavní rysy kapitalismu a dochází k závěru, že mechanizovaná dílčí práce a směna zboží podporují formu vnímání, v níž se všichni ostatní lidé jeví jako zvěčnělé bytosti bez pocitů. Jde v zásadě o převedení priorit kalkulovatelnosti a sledování účelů instrumentálního rozumu do vnímání celého světa jedince, jak ho popisuje i *Dialektika osvícenství*. Každý objekt, jenž podle Lukáče vstupuje do produkčního procesu, je podrobován kalkulaci, která jej rozkládá na prvky a ruší jeho organickou jednotu. Dochází tak k „roztržení“ věci způsobenému tím, že jejich jednotlivé prvky nyní patří

instrumentální racionality. (Viz ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. Pojem osvícenství. In: týž. *Dialektika osvícenství*. OIKOYMENH, Praha 2009, s. 17. Srov. s WEBER, Max. Politika jako povolání. In: týž. *Metodologie, sociologie a politika*. OIKOYMENH, Praha 2009, s. 243-293.)

¹⁵⁷ BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II*. OIKOYMENH, Praha 2009, s. 306-307.

¹⁵⁸ HONNETH, Axel. Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie. In: týž. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Filosofía, Praha 1996, s. 45.

¹⁵⁹ HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofía, Praha 2012, s. 162.

¹⁶⁰ MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1961. Kapitola „Odcizená práce“ dostupná z: http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/efr44/efr44_05.htm

¹⁶¹ HONNETH, Axel. Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie. In: týž. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Filosofía, Praha 1996, s. 55.

k různým systémům kalkulovatelnosti či racionalizace¹⁶² (ekonomickým, byrokratickým, právním, etickým atd.), a toto narušení jednoty věcí pak vede i k roztržení subjektu, kdy člověk už není vnímán jako jednotný soubor vlastností a činností, ale jako soubor jednotlivých prvků v různých systémech kalkulovatelnosti.¹⁶³ Lukács rovněž přichází s pojmem „druhé přírody“, který měl stejně jako zbožní forma vnímání založená na směně značný vliv na Adornovu teorii společnosti. Tento termín popisuje proces zpětné přeměny sociální v obdobné poměry, jaké panují v přírodě, kdy se zcela zvěčnělé vztahy a životní poměry tváří jako něco přirozeného, jako druhá příroda, ačkoli jsou kulturním produktem.¹⁶⁴ Velké organizace a instituce vytvářejí nové panství nad člověkem, které je zdánlivě nezměnitelné a dané a které je tím, co *Dialektika osvícenství* označuje jako zpětný pád moderny do mýtu. U Adorna se zároveň zvěčňující praktiky v moderní společnosti nerozlučně pojí s vědou, pro kterou i při studiu člověka a společnosti zůstává ideálem zdánlivě neutrální matematická metoda.¹⁶⁵ Společensky nutné zdání konce třídních konfliktů a sociálního vykořisťování má spolu s kulturním průmyslem a průmyslem vědomí za následek prefabrikovanou formu vědomí okleštěnou o jakýkoli kritický potenciál, kterou jedinec internalizuje a která se postupně stává jeho druhou přírodou.¹⁶⁶

Neomarxismus kritické teorie tedy věnuje intenzivní pozornost celému socio-ekonomickému spektru společnosti a na základě toho zkoumá, jak se tento systém odráží v subjektivitě člověka a mění nejen jeho životní svět, ale také jeho vnitřní strukturu, charakter, myšlení, vnímání a v závislosti na tom i jeho chování.¹⁶⁷ Jestliže nemajetné vrstvy prošly pracovní asimilací do systému, jejich životní úroveň se zvedla na přijatelnou hodnotu a jejich vědomí je modelováno jak ekonomickým principem směny, tak tupým zábavním průmyslem, pak skutečně nezůstává mnoho místa pro revoluční subjekt, který by kriticky reflektoval společnost. Pozdní kapitalismus je proto z hlediska kritické teorie charakteristický masami, které nerozpoznávají, že nejsou subjekty, ale objekty dějin, nerozpoznávají, že stále probíhá třídní boj, protože třídní vědomí je potíráno a nahrazováno vědomím, jež je snadno manipulovatelné a nebouří

¹⁶² Zde je patrný vliv jeho myšlenkového mentora Maxe Webera.

¹⁶³ HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofie, Praha 2012, s. 29.

¹⁶⁴ HONNETH, Axel. Fyziognomie kapitalistického způsobu života. In: *týž. Patologie rozumu*. Filosofie, Praha 2011, s. 88.

¹⁶⁵ WELLMER, Albrecht. *K dialektice moderny a postmoderny*. Dauphin, Praha 2004, s. 71.

¹⁶⁶ HAUSER, Michael. Adornova mimetická teorie společnosti. In: *týž. Prolegomena k filosofii současnosti*. Filosofie, Praha 2007, s. 95.

¹⁶⁷ HAUSER, Michael. Budoucnost subjektu. In: *tamtéž*, s. 164.

se. Tam, kde se však Lukács omezuje pouze na moderní kapitalismus, Adorno a Horkheimer uplatňují pojem instrumentálního rozumu utvořený na základě zvěcnění na celé lidské dějiny a mluví o nich jako o dialektice osvícenství.¹⁶⁸

4.3 Sigmund Freud

Navzdory tomu, že se Marxova ekonomicko-sociální teorie a Freudova psychoanalýza mohou svým zaměřením jevit velice rozdílně, neboť první se věnuje celospolečenským pohybům a podmínkám života, kdežto druhý zkoumá nejniternější psychické pochody jednotlivce, nalézáme u nich společné jmenovatele. Syntéza jejich rozdílností navíc kritické teorii dovoluje takovou analýzu společnosti, která nezabředne do abstraktně obecných pojmů odtržených od sociální reality jedince a která zároveň nezůstane oddělena od objektivních podmínek skutečnosti, jež tvoří konkrétní jevy společensko-ekonomické struktury pozdního kapitalismu. Psychoanalýza původně vznikla jako terapeutická metoda, a zabývala se tedy především lidmi, kteří se ve svém duševním vývoji odchýlili od toho, co bylo považováno za normu, a kteří díky tomu pociťovali omezení v žití běžného života. Freud svou metodu však postupně rozvinul a genezi „normálního“ jedince poté přenesl na genezi kultury. Jeho práce místy přechází až do filosofické antropologie a obecné teorie společnosti, do jejichž historických souvislostí subjekt zasazuje.¹⁶⁹ Je to ale právě v pojetí jedince, kde nacházíme nejzřetelnější paralely mezi Marxovou a Freudovou teorií. Ať už vědomě či neúmyslně, Freud od Marxe převzal základní ustrojení lidské přirozenosti, která spočívá v pudových potřebách ukojení hladu a sexuální touhy.¹⁷⁰ Zatímco Marx s těmito dvěma kategoriemi pracuje proto, aby na jejich základě rozlišil bezprostřední lidskou přirozenost, jež má člověk společnou se zvířaty, od lidské podstaty, která je vlastní pouze člověku a vymezuje ho jako souhrn společenských vztahů, tedy jako společenskou bytost, Freud na této bázi vypracovává svou ranou teorii pudů a struktury lidské psychiky.¹⁷¹ Oba se shodují v tom, že člověk je předmětná bytost orientovaná na objekty svých pudů, to znamená na něco, co je v téměř permanentním stavu chybění, co

¹⁶⁸ HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofie, Praha 2012, s. 31.

¹⁶⁹ KALIVODA, Robert. Marx a Freud. In: týž. *Moderní duchovní skutečnost*. Československý spisovatel, Praha 1968, s. 45-48.

¹⁷⁰ V tomto ohledu se Freud přiznává k inspiraci Friedrichem Schillerem: „*V úplné bezradnosti začátků mně poskytla první oporu věta básníka-filosofa Schillera, že ‚hlad a láska‘ udržuje světa běh.*“ (FREUD, Sigmund. *Nespokojenost v kultuře*. In: týž. *O člověku a kultuře*. Odeon, Praha 1990, s. 357)

¹⁷¹ KALIVODA, Robert. Marx a Freud. In: týž. *Moderní duchovní skutečnost*. Československý spisovatel, Praha 1968, s. 54-55.

je na člověku nezávislé, co člověk musí hledat a musí usilovat o jeho udržení. V tomto smyslu chápe Marx člověka jako tvora trpícího a omezeného svými pudovými životními silami¹⁷² a z tohoto hlediska také, alespoň podle Roberta Kalivody,¹⁷³ pojímá jeho přirozenou potřebu práce a vzniku ekonomiky, které jdou ruku v ruce se vznikem společnosti, jako rozvinutý způsob ukájení hladu.¹⁷⁴ Freud tento fakt životní nouze nazývá ananké či princip reality a staví ho do protikladu k principu slasti, jenž utváří základní konflikt mezi člověkem a realitou.¹⁷⁵ Primární pudová vrstva v člověku, nevědomé Id, je založeno na vyhledávání slasti a vyhýbání se bolesti, na automatickém ukájení potřeb, které pohání energie libida. Realita však staví Id do cesty překážky už v momentě, kdy se dítě oddělí od matčina těla, zjišťuje, že k nasycení hladu je zcela závislé na okolí, a postupně tak získává představu o oddělení vlastní bytosti od okolního světa objektů, které jsou pro něj životně nezbytné. Na základě tohoto konfliktu mezi oběma principy a také díky vlivu výchovy se poté postupně formuje Já, nevyhnutelná složka lidské psychiky, která ve vztahu ke skutečnosti reguluje pudová pnutí, pracuje ve prospěch celkové duševní ekonomiky a má schopnost transformovat pudovou energii v jinou činnost, než je její bezprostřední ukájení. Zde se zvířecí instinkty mění v lidské pudy.¹⁷⁶ Jakmile člověk vstupuje do společenství, jeho psychika se dotváří třetí určující složkou, kterou je Nadjá. To působí jako zvnitřněná autorita otce, vůdce nebo vzorů pocházejících z dané pospolitosti a spolu s osvojením jejich norem a konvencí v jedinci funguje jako svědomí a dovoluje mu fungovat jako právoplatný člen společnosti.¹⁷⁷ Pudy už nyní nejsou transformovány a jejich ukojení brzděno pouze pro užitek samotného individua, ale vzhledem ke společenské organizaci, jež si toho žádá, aby zůstala zachována.¹⁷⁸ Pokud chce být člověk součástí skupiny, která mu zaručí bezpečí před nevyzpytatelnými silami vnější přírody, tedy upokojí jeho pud sebezáchovy a

¹⁷² MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1961. Kapitola „Kritika Hegelovy dialektiky a filosofie vůbec“ dostupná z: http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/efr44/efr44_11.htm

¹⁷³ Robert Kalivoda, filosof, jenž u nás ve druhé polovině 20. století přispíval k neomarxistickým diskuzím, může být volně řazen mezi české kritické teoretiky.

¹⁷⁴ KALIVODA, Robert. Marx a Freud. In: *týž. Moderní duchovní skutečnost*. Československý spisovatel, Praha 1968, s. 60.

¹⁷⁵ FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. In: *týž. O člověku a kultuře*. Odeon, Praha 1990, s. 318-319.

¹⁷⁶ KALIVODA, Robert. Marx a Freud. In: *týž. Moderní duchovní skutečnost*. Československý spisovatel, Praha 1968, s. 58-59.

¹⁷⁷ Původní vymezení se vůči despotické autoritě otce a její následné zvnitřnění v podobě svědomí, tedy přísného Nadjá, rozvádí Freud na příkladu prahordy v knize *Totem a tabu* (Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, Praha 1997).

¹⁷⁸ KALIVODA, Robert. Marx a Freud. In: *týž. Moderní duchovní skutečnost*. Československý spisovatel, Praha 1968, s. 65.

k tomu naplní potřebu sexu s větší spolehlivostí, musí se vzdát neomezených výbojů libida a agresivity, svobodného projevu pudových hnutí. V tom tkví jádro civilizace a esenciálního rozporu, na který upozorňují Horkheimer s Adornem v *Dialektice osvícenství*. Člověk musí potlačit sám sebe, aby se mohl osvobodit od vnějších sil. „Ukládá-li kultura tak velké oběti nejen sexualitě, ale i lidskému sklonu k agresivitě, lépe chápeme, že je člověku zatěžko cítit se v ní šťastným. Pračlověk to měl v tomto ohledu skutečně lepší, protože neznal žádné omezení pudů. Na druhé straně se to ovšem vyrovnalo tím, že toto štěstí nemělo naději na dlouhé trvání. Kulturní člověk vyměnil kus možnosti štěstí za kus bezpečí.“¹⁷⁹

V pozdější podobě své teorie, kdy už Freud uvažuje nad celkem kultury, slučuje sebezáchovné pudy (do kterých řadí i hlad) a sex do jediné kategorie libidinózních hnutí a přichází s novou dualitou pudů, kterou je dvojice eros a pud smrti.¹⁸⁰ Eros tíhne ke slučování, spojování a zachování života. Pud smrti či, jak ho pozdější autoři nazývají, thanatos naopak člověka ponouká k návratu do anorganického stavu skrze agresivní a destruktivní sklony.¹⁸¹ Sublimace těchto pudů znamená umožnění vzniku kultury, usměrnění jejich energie k vytvoření ekonomických a ideologických fenoménů, na kterých společnost stojí.¹⁸² „(...) nelze přehlédnout, v jakém rozsahu je kultura vybudována na zřeknutí se pudů, jak je jejím předpokladem právě neuspokojení (potlačení, vytěsnění či ještě něco jiného?) mocných pudů. Toto ‚kulturní odepření‘ ovládá velkou oblast sociálních vztahů lidí; (...).“¹⁸³

Na tytéž premisy navazuje v rámci kritické teorie po válce především Marcuse v knize *Eros a civilizace*. Pokouší se obohatit Marxem inspirované paradigma práce freudovskou psychoanalýzou, která má pomoci vymanit se z bezvýhodných závěrů, k nimž ve stejné době došli Adorno a Horkheimer. Sám autor přiznává, že jeho práce bezprostředně navazuje na *Dialektiku osvícenství* a je jejím úzce spjatým myšlenkovým následovníkem.¹⁸⁴ Kniha má dvě části. První se zabývá analýzou stávajícího stavu společnosti, kdežto druhá nabízí východisko založené právě na Freudově teorii pudů.

¹⁷⁹ FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. In: týž. *O člověku a kultuře*. Odeon, Praha 1990, s. 356.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 357-358.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 361.

¹⁸² Tamtéž, s. 328.

¹⁸³ Tamtéž, s. 343.

¹⁸⁴ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 118.

Když Marcuse analyzuje životní podmínky společnosti pozdního kapitalismu, pak v podstatě vysvětluje, co Freud myslel onou „nespokojeností v kultuře“. Poukazuje na fakt, že aby mohla vzniknout civilizace, jež materiálně zabezpečí potřeby všech lidí, je určitá sublimace pudů a nutná práce nezbytná.¹⁸⁵ Marcuse netouží po idealistickém návratu do čistého sepětí s přírodou, nehodnotí pokrok jako a priori špatný, je si vědom faktu, že příroda stála od počátku vůči člověku v pozici soupeře nebo spíše pána, a tuto pozici se člověk od počátku snažil obrátit, což se mu s nástupem moderní společnosti víceméně podařilo. Ananké byla překonána, materiální nouze předmětného člověka by s rozvojem ekonomických struktur mohla být zcela pohlcena, pokud by však panující iracionalita nedovolila cestě k tomuto cíli jaksi zamrznout na bodě požadavku stále se zvyšující produktivity, která se nezastaví, aby dala lidem vychutnat výsledky své práce.¹⁸⁶ Princip produktivity, jak tento mechanismus Marcuse nazývá, se úzce pojí s principem reality, je jeho náplní, jež nese hlavní odpovědnost za neúměrnou sublimaci a potlačování erota, tedy libidinózních pudů. Marcuse hovoří o začarovaném kruhu pokroku: stoupající produktivita společenské práce zůstává spjata se stoupající represí, která sama opět přispívá ke stupňování produktivity, neboť potlačená pudová energie jako taková nemůže nikam zmizet, musí se znovu vložit do práce, která je však odcizená a bez jakéhokoli naplňujícího erotického náboje.¹⁸⁷ Paralelně s tím dochází jak ke společenské, tak pudové nerovnováze sil, protože nadměrná represe plodivého a tvořivého erota ústí v převahu destruktivního thanata, který má za následek společenskou situaci ve světě 20. století, tj. zbrojení, války, nástup fašismu a nacismu, socialismus sovětského typu, jaderné zbraně a s nimi i hrozbu vyhlazení lidstva atd.¹⁸⁸ Ačkoli tento produkční mechanismus slouží úzké vrstvě obyvatelstva, jež skrze něj zotročuje a manipuluje masy, které z jejího nadbytku mohly již dávno čerpat pro vlastní uspokojivý život, není tuto malou skupinu vládnoucích v moderní společnosti snadné identifikovat. Její moc je rozptýlena v tom, co Marcuse nazývá „systém“. Zde jsou

¹⁸⁵ MARCUSE, Herbert. Eros a civilizace. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů soudobé západní filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1965, s. 153.

¹⁸⁶ MARCUSE, Herbert. Teorie pudů a svoboda. In: týž. *Psychoanalýza a politika*. Svoboda, Praha 1969, s. 34.

¹⁸⁷ MARCUSE, Herbert. Idea pokroku ve světě psychoanalýzy. In: tamtéž, s. 46-47.

¹⁸⁸ MARCUSE, Herbert. Eros a civilizace. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů soudobé západní filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1965, s. 157.

veškeré konkrétní autority depersonalizovány v nepřičetném soukolí byrokratických, administrativních, politických a mediálních institucí.¹⁸⁹

V tomto bodě se střetává společné psychoanalytické uvažování téměř všech hlavních postav 1. generace kritické teorie. Je jím deformovaný způsob internalizace společenské morálky skrze Nadjá a s tím související nedostatečná autonomie subjektu. Kritičtí teoretici si všímají důležitosti, jakou ve vývoji osobnosti hraje vymezení jedince vůči autoritě, ať už v podobě otce anebo společenských vzorů, a následná sebeidentifikace s ní. Protože ale kapitalismus otcovskou postavu zaokrouhlil na dělníka pracujícího pro jiné a narušil jeho ekonomickou nezávislost, ustupuje role otce kulturně utvářeným vzorům.¹⁹⁰ To má za následek dva jevy. Prvním z nich je příklon ke kultům silného vůdce, který frankfurtská škola v čele s Frommem zkoumá již od 30. let a který dále pod vedením Adorna v 50. letech rozvíjí jako teorii autoritativní osobnosti. Tento typ osobnosti převládající ve středních vrstvách formuluje kritická teorie na základě empirických průzkumů jako charakter, jenž je hnán potřebou jasných pravidel a silného vedení, kterému se může podřídít. Takový člověk se touží se rozpustit v něčem větším a mocnějším, než je on sám, a tak podléhá svůdným vyobrazením nacistické ideologie o kolektivu, který je vždy nadřazen jedinci, a zároveň se nechává vést charismatickým vůdcem, jenž zastupuje řídicí instanci Nadjá.¹⁹¹ Sklony k autoritářství a konformitě jsou potom doplňovány druhým zástupným činitelem v internalizaci vnějších pravidel, a tím je kulturní průmysl. Adorno se tomuto tématu věnuje nejen v *Dialektice osvícenství*, ale i v dalších textech věnovaných populární kultuře a vzdělanosti. Masovými médii servírované osobnostní vzory jsou pouhými standardizovanými konstrukcemi, které nemohou vytvářet nezávislé a samostatně uvažující subjekty, naopak fungují jako realitu zastírající filtr, skrze který formující se osobnost poté schematicky vnímá svět okolo sebe.¹⁹² Kulturní průmysl vytváří záměrně manipulativní a ve všech směrech ploché (jednorozměrné, jak by řekl Marcuse) vzory, které publikum hltá, protože ho jejich recepce nestojí žádnou námahu, a které poté aplikuje na svůj žitý svět. Uměle produkované celebrity, univerzální postavy filmů a seriálů, homogenizovaná individualita, to vše nahrazuje rodičovský vliv a usazuje se v psychice jako ve

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 158.

¹⁹⁰ MARCUSE, Herbert. Teorie pudů a svoboda. In: *týž. Psychoanalýza a politika*. Svoboda, Praha 1969, s. 28.

¹⁹¹ ADORNO, Theodor W. *Education After Auschwitz*. 5 s. Dostupné z: <http://ada.evergreen.edu/~arunc/texts/frankfurt/auschwitz/AdornoEducation.pdf>

¹⁹² HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofie, Praha 2012, s. 46.

skutečnosti slabý, ale líbivý vzor, který jedince neponouká k překonání sebe sama, k uvědomění si vlastní nedostatečnosti, která vyvolává touhu postoupit dál,¹⁹³ nýbrž k poklidnému usazení v sobě samém, protože ho právě zkonsumovaný produkt kulturního průmyslu ujistil o tom, že tak se věci mají a že by se jim měl jako každý jiný přizpůsobit.

Ono „jako každý jiný“ zde také hraje významnou roli. Všimá si toho jak Fromm, jenž tento rys nazývá „automatem konformity“,¹⁹⁴ tak znovu i Adorno, který přichází s označením „nadstrach“, tedy pudově zakotveným strachem, který se v moderní společnosti rozvinul o úroveň výš nad základní sebezáchovné instinkty. Vedle potřeby fyzického zachování, tedy přežití a reprodukce, se v jedinci fungujícím uvnitř kultury utvořil strach související se sociálním vypuzením. Nadjá při tom míchá starý strach ze záhuby s mladším strachem z vyobcování ze společnosti, která nyní místo přírody člověka obklopuje. Strach z vyvržení se stal druhou přírodou.¹⁹⁵ A jestliže člověk nechce toto pouto se společností přerušit, je přirozeně nucen podvolit se jejímu chodu, spolupracovat na jejím systému a podezřele nevybočovat, pokud už by toho tedy byl z vlastní vůle schopen. Znovu se zde vyjevuje Adornem přisuzována primárnost sebezáchovných pudů, které jsou podle něj rozhodujícím činitelem při zprostředkování cílů ve společnosti skrze individua.¹⁹⁶ Tento přírodní moment v člověku je hlavním motivačním zdrojem při začlenění do společnosti. Neznamená to však nutně, že sebezáchovný rozum musí být racionální, naopak v mnohých snahách o zachování organismu bude postupovat veskrze nesmyslně a v rozporu se zdánlivě jasným cílem. Adoptování instrumentální racionality za účelem přežití je výrazem pudové síly, která je slepá a může jedince přimět podílet se na společnosti, jež jej utiskuje, stejně jako dopouštět se násilí a utiskování sebe sama skrze Nadjá.¹⁹⁷

Když se znovu vrátíme k Marcusovi a jeho pojmu „systém“, i zde narážíme na problém pokřivené internalizace. Zatímco v 19. století bylo stále ještě snadné v rámci společenské struktury uzurpátorské autority identifikovat (byli jimi továrníci, majitelé, velkostatkáři, bankéři atp.), po 2. světové válce prošla ekonomická organizace

¹⁹³ Tamtéž.

¹⁹⁴ Jde o vnitřní osvojení modelu osobnosti, který subjektu nabízejí kulturní vzory. Jedinec přestává být sám sebou, vzdá se tíhy svobody a s ní spojené osamělosti a bezmocnosti tím, že splyne s davem a rolí, která se od něj očekává. Viz FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Naše vojsko, Praha 1993, s. 100-101.

¹⁹⁵ ADORNO, Theodor W. Ke vztahu mezi sociologií a psychologií. In: ADORNO, T. W., J. HABERMAS a L. v. FRIEDEBURG. *Dialektika a sociologie*. Svoboda, Praha 1967, s. 39-40.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 39.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 57-58.

anonymizací a depersonalizací, moc konkrétních postav se rozptýlila v nečitelných či stále se měnících institucích, vůči kterým je obtížné se vymezit tak, jako se jedinec mohl vymezit vůči dominanci otce nebo vládnoucí osoby.¹⁹⁸ Znesnadněná internalizace se proto obrací k významným jménům či charakterům předkládaným masmédiu, které však fungují jako součást mocenského aparátu. Systém tak podle vlastních kritérií formuje lidské Nadjá a činí z člověka svou poslušnou součástíku bez schopnosti hlubší reflexe reality.¹⁹⁹ Zároveň se snaží svůj vliv uplatnit i na primární duševní vrstvy individua a pozměnit je prostřednictvím produkce falešných potřeb. Ty vytvářejí oblast tužeb nad základními pudovými potřebami Id a svou povahou jsou ideologické – jeví se jako přirozené a dané, ale ve skutečnosti slouží mocenským zájmům kapitalismu.²⁰⁰ Individualita se postupně smršťuje na reprezentace jistého sociálního typu. Analyzováním těchto mechanismů dochází nejen Marcuse, ale i Fromm a Horkheimer s Adornem k myšlence zániku autentického subjektu.

Tato myšlenka má podle Albrechta Wellmera svůj původ právě ve Freudově teorii pudů. Ta totiž ukázala, že veškeré vědomé racionální jednání a morální vědomí se ve skutečnosti řídí iracionálními pudovými silami, nad kterými má rozum pouze omezenou vládu. Filosofický subjekt, původně schopný plného uchopení vlastního života, se tak stává pouhým prostředníkem mezi požadavky Id a hrozbami Nadjá. Já je nyní spíše křížovatkou psychických a sociálních sil než jejich pánem, dějištěm konfliktů spíše než autorem příběhu. Okleštěná funkce subjektu má prokázat jeho faktickou bezmoc při představě rozumného jednání, neboť za něj v podstatě vždy rozhodují síly, které jsou buď nevědomé nebo vnější. Freud ale i v rámci tohoto pojetí zůstával na pozicích evropského racionalismu a osvícenství, protože věřil, že jeho teorie pomůže navrátit subjektu zpět část z jeho autonomie a posílit moc rozumu i Já, které tak nad sebou bude v určitých mezích panovat.²⁰¹

Když poté přichází frankfurtská škola s kritikou instrumentálního či logicko-identického rozumu, v zásadě psychologickou kritiku subjektu radikalizuje. Nechává mocenské struktury vplížit se do samotného pojmového aparátu člověka, a tím i do jeho rozumu, vědomí, vnímání a psychického ustrojení. Instrumentální racionalita,

¹⁹⁸ MARCUSE, Herbert. Eros a civilizace. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů soudobé západní filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1965, s. 158.

¹⁹⁹ MARCUSE, Herbert. Teorie pudů a svoboda. In: *týž. Psychoanalýza a politika*. Svoboda, Praha 1969, s. 27-28.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 29.

²⁰¹ WELLMER, Albrecht. *K dialektice moderny a postmoderny*. Dauphin, Praha 2004, s. 46.

jež redukuje okolní svět jedince na homogenizované objekty sloužící jeho potřebám, vznikla z impulzů sebezáchovného pudu. Její mocenská povaha nad vnější i vnitřní přírodou člověka je cenou za společnost, která individuum chrání a zároveň utlačuje. Tato forma rozumu má rovněž jednotu ustavující, tedy systematizující a kontrolující charakter, v jehož diskurzivním fungování prosvítá násilnost,²⁰² ne nepodobná mocenskému potenciálu diskurzu, který zkoumá Michel Foucault.²⁰³ Avšak hlavním rysem instrumentálního rozumu v moderní společnosti je ona iracionalita, která se zcela obrátila proti svému původnímu určení, tj. proti osvobození člověka od pout mýtu a přírodní nadvlády. Subjekt, který měl být nositelem osvícenství a kritického myšlení, pouze reprodukuje dané způsoby myšlení a jednání, které jsou mu uloženy. Navzdory takovému jednoznačnému odepsání subjektu, a tedy i prostoru pro odpor a kritiku, který měl být situován v jeho psychické autonomii,²⁰⁴ zůstává v myšlení *Dialektiky osvícenství* určitá perspektiva potenciálního vykročení z kompletní skepse, kterým je ono „osvícení osvícenství“ o sobě samém. Adorno a Horkheimer nechtějí osvícenství zrušit, uznávají jeho zásluhy a přínosy pro lidstvo, chtějí ho pouze zbavit sebeklamu a nastavit mu zrcadlo, aby bylo schopno sebereflexe, která ho vyvede ven ze slepé iracionální uličky, kam ho dovedla kapitalistická forma instrumentálního rozumu. Adorno tuto možnou sebereflexi rozumu rozvrhuje v *Negativní dialektice*.²⁰⁵ Z toho důvodu Habermas mluví o uvažování *Dialektiky osvícenství* jako o zadním voji osvícenství.²⁰⁶ Přesto její autoři na rozdíl od Freuda již naplno zpochybňují soubor norem racionality, onen účelově zaměřený charakter člověka, na kterém Freud ještě osvícenecky lpěl.²⁰⁷

Ačkoli tedy vidíme, že minimálně Adorno si ponechává skromnou cestu ven z absolutních pochybností o možnostech změny,²⁰⁸ ale nenačrtává kontury konkrétního společenského provedení, Marcuse v druhé části *Erota a civilizace* přichází s rozpracovanou představou osvobozené společnosti. Podoba této nové organizace byla nastíněna již v kapitole věnující se Karlu Marxovi. Jedná se v ní o princip nerepresivní

²⁰² Tamtéž, s. 48.

²⁰³ Viz FOUCAULT, Michel. Řád diskursu. In: týž. *Diskurs, autor, genealogie*. Svoboda, Praha 1994.

²⁰⁴ KÖGLER, Hans-Herbert. Kritická hermeneutika subjektivity: kulturní studia jako kritická sociální teorie. In: týž. *Kultura, kritika, dialog*. Filosofía, Praha 2006, s. 68.

²⁰⁵ HAUSER, Michael. *Adorno: moderna a negativita*. Filosofía, Praha 2005, s. 55.

²⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. Moderna – nedokončený projekt. In: GÁL, E. a M. MARCELLI, eds. *Za zrkadlom moderny*. Archa, Bratislava 1991, s. 308.

²⁰⁷ WELLMER, Albrecht. *K dialektice moderny a postmoderny*. Dauphin, Praha 2004, s. 51.

²⁰⁸ Vedle myšlenkového postupu negativní dialektiky viděl tuto možnost zachycenou i v modernistickém umění, jak o tom svědčí například jeho posmrtně vydané dílo *Estetická teorie* (1970).

sublimace, tedy kulturně nutné sublimace, která zajistí reprodukci společnosti, ale nebude nadbytečná a vynucená, nebude nadrepresí, protože většinu fyzické práce nahradí automatizace, která je již k dispozici, takže zbylá práce, do které bude kanalizována libidinózní energie erota, postupně získá erotický charakter a bude svobodnou hrou tvořivých schopností.²⁰⁹ Život získá esteticko-erotický náboj. Při této koncepci se Marcuse opírá o Schillerovy *Listy o estetické výchově* (1795) a z nich vycházející pojetí záchrany kultury, jež se má odehrát skrze zrušení represivní kontroly, kterou civilizace uvalila na smyslovost. Smíření zákonů rozumu se zákony a zájmy smyslů se má odehrát prostřednictvím rozvinuté schopnosti imaginace, tedy estetického rozměru, z pohledu kantovské interpretace, který zase v rámci freudovské terminologie povede ke smíření principu reality a principu slasti.²¹⁰ Marcuse se zde ve formulování svého závěru od Freuda částečně odpoutává, když poukazuje na fakt, že pro Freuda je represivní potlačování pudů nutné, neboť kulturní pokrok je poháněn odcizenou produktivitou. Bez ní by civilizace nebyla možná. Pudy samy o sobě mají konzervativní a neproduktivní povahu – jakmile jsou naplněny, prodlévají v ustrnutí činnosti, dokud je jejich vnitřní energie znovu nepohání k uspokojení.²¹¹ Má-li se lidský rod rozvíjet, je nezbytné nahromaděnou energii sublimovat do méně bezprostřední a naplňující aktivity. S tím Marcuse nesouhlasí a vyzdvihuje kulturně tvořivou podstatu erota, jeho puzení k sjednocování lidí nejdříve ve formě erotické dvojice, poté rodin a nakonec kulturních pospolitostí a národů, přičemž tento rys stojí v protikladu k Freudově předchozí domněnce o tom, že pudy jsou bytostně nespolečenské, tj. že je musíme potlačit, aby společnost vůbec mohla vzniknout. Pro Marcuseho je samotný vznik společnosti erotický. „*Kultura pochází ze slasti.*“²¹² A protože budování kultury je založené na dělbě práce a zrodu ekonomiky, i ony mohou mít v přirozené, nerepresivní formě libidinózní náboj. „*Je to eros – nikoli Agape -, pud, jenž ještě nebyl rozštěpen na sublimovanou a nesublimovanou energii, z něhož vycházejí tyto účinky. Práce, jejíž podíl na polidštění zvířete je tak podstatný, je prvotně libidinózní. (...) Člověk začíná pracovat, protože získává slast v práci, a nikoli teprve až po práci: hra jeho schopností a naplňování životních potřeb nejsou prostředkem k životu, nýbrž jsou životem*

²⁰⁹ MARCUSE, Herbert. Eros a civilizace. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů soudobé západní filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1965, s. 161.

²¹⁰ Tamtéž, s. 160-161.

²¹¹ MARCUSE, Herbert. Teorie pudů a svoboda. In: týž. *Psychoanalýza a politika*. Svoboda, Praha 1969, s. 24.

²¹² Tamtéž, s. 32.

samým.“²¹³ Freud tedy příliš lpěl na celkovém vyvozování pudů z jejich aktuální situace v pozdně kapitalistických společnostech západního světa a možná i díky profesnímu zaujetí psychoanalytika nezhodnotil možnost, že konflikt mezi principem reality a principem slasti není biologicky nutný. Jak Marcuse dodává: „*Traumatická proměna organismu v nástroj odcizené práce není psychickou podmínkou kultury jako takové, nýbrž kultury jako panství, tj. specifické formy kultury.*“²¹⁴

O 9 let později Marcuse navazuje s neméně úspěšnou knihou *Jednorozměrný člověk* (1964), kde dále rozvíjí úvahy o pozdně kapitalistické společnosti a jejím tlaku dusícím veškeré alternativní dimenze života, které nesměřují k naprostému odevzdání se modernímu principu výkonnosti.

Vedle Marcuseho byl hlavním psychoanalytickým teoretikem kritické teorie Erich Fromm. Fromm, který vedl vlastní psychoterapeutickou praxi, bývá často řazen pod směr, jenž se nazývá freudomarxismus. Toto označení se uplatňuje převážně na psychoanalytiku opírající se při své práci o marxismus, přičemž takovou postavou byl vedle Fromma například i Wilhelm Reich, nebo na teoretické skloubení Freuda a Marxe, jak ho provedl třeba Marcuse v *Erotovi a civilizaci*.²¹⁵ Chci však upozornit na pokoušení definovat kritickou teorii všeobecně jako freudomarxismus. Třebaže je tento směr nedílnou součástí mnoha jejích studií a myšlenkových postupů, netvoří její bezvýhradné vymezení ani během fungování 1. generace. Kritická teorie není pouhým doplněním Freuda Marxem nebo naopak, je to spíše jejich syntéza obohacená o další vlivy, která vytváří svébytný myšlenkový proud.

Fromm se od počátku profiloval zejména jako sociálně zaměřený psychoanalytický myslitel, který se snažil vyložit marxismus jakožto humanistickou teorii společnosti.²¹⁶ Aby toho docílil, vytváří koncepci sociální psychologie a hledá v ní teoretického prostředníka mezi marxismem, jenž opominul důsledné zkoumání lidského vědomí, a psychoanalýzou, která je podle jeho názoru aplikovatelná z jedince na společenskou třídu.²¹⁷ Na základě toho přichází s koncepty sociálního charakteru a sociálního nevědomí. Sociální charakter, kterým rozvádí Freudův pojem charakteru, popisuje jako

²¹³ Tamtéž, s. 33.

²¹⁴ Tamtéž.

²¹⁵ HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofie, Praha 2012, s. 128.

²¹⁶ FROMM, Erich. Aplikace humanistické psychoanalýzy na Marxovu teorii. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů současné západní filosofie III*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1967, s. 156.

²¹⁷ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 70.

určitou strukturu psychické energie, která je utvářena danou společností tak, aby byla užitečná pro její fungování. V praxi se tím míní charakterové rysy společné určité sociální skupině, které určují její myšlení a jednání. Tak se od sebe liší sociální charakter válečnického kmene, který musí být opatřen jistou dávkou agresivity a expanzivních tendencí, sociální charakter zemědělců během feudálního zřízení společnosti, který diktuje poklidné soužití a úctu k autoritám, a sociální charakter představitele střední vrstvy kapitalistické společnosti, jenž musí usilovat o spořivost, přesnost a zisk. Vštípení tohoto charakteru se děje zejména skrze výchovu, na kterou má vliv daný způsob produkce, neboť rodina funguje především jako jednatel společnosti. Zároveň Fromm uvádí sociální charakter jako dlouho hledaný článek mezi materiální základnou a ideologickou nadstavbou, který je jimi vytvářen a sám obě sféry společnosti zpětně ovlivňuje.²¹⁸ Sociální nevědomí potom označuje nevědomou psychickou oblast určité skupiny lidí a vztahuje se k represi vnitřní reality, která je danému kolektivu společná. Jinak řečeno v sociálním nevědomí se nacházejí společnosti potlačené podněty, jež by mohly její fungování ohrozit. Aby k takovému ohrožení nedošlo, uvaluje společnost na nebezpečné myšlenky cenzuru a zabraňuje jejich přechodu do vědomí tím, že je nahrazuje ideologiemi, jež dané ideje popírají nebo prosazují jejich opak. Tak je vnitřně prázdný, ustrašený a nudící se člověk dnešní průmyslové společnosti vychováván k tomu, aby si myslel, že je šťastný a spokojený, protože má dostatek možností a objektů k vlastnění či konzumování.²¹⁹

Fromm tyto myšlenky rozvíjí již od svého raného působení na Insitutu pro sociální výzkum, když například ve *Studii o autoritě a rodině* vyvíjí pojetí rodiny jako základního média společenské třídy, potažmo celé společnosti. Tak jako se lidská psychika formuje v raném dětství, nacházejí se počátky třídního či společenského charakteru v rodinné výchově, skrze kterou společnost do jedince vtiskne danou psychickou strukturu.²²⁰ Fromm se věnuje analýze této struktury i po rozchodu s Institutem a ve své ústřední práci *Strach ze svobody* nachází pro moderního člověka typický sadomasochistický charakter, na který frankfurtská škola později naváže výzkumem antisemitismu a *Autoritářskou osobností*. Sadomasochistický charakter je formován především kapitalistickou morálkou a vyznačuje se sklony k ovládnání či

²¹⁸ FROMM, Erich. Aplikace humanistické psychoanalýzy na Marxovu teorii. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů současné západní filosofie III*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1967, s. 158.

²¹⁹ Tamtéž, s. 164.

²²⁰ VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 70.

podřízení, destruktivitou a mimetickým chováním v závislosti na společenské většině.²²¹ Tyto povahové rysy nakonec Fromm psychologicky hodnotí tak, že vyplývají z nejistoty, z prohloubení osobní izolovanosti díky sociálnímu a náboženskému osamění, jež se úzce pojí s všeprostupujícím zvěcněním a instrumentalitou vztahů.²²² Moderní člověk tak v autoritářském a mimetickém principu nachází útočiště od nabyté svobody a osamocení, jež s ní souvisí.

Fromm s Marcusem spolu také v 50. letech vedli polemiku na stránkách odborného tisku ohledně interpretace Freudovy teorie. Třebaže své závěry Marcuse formuluje v podstatně nadějnějším a méně fatalistickém duchu než Freud, stále ho můžeme považovat za ortodoxního stoupence psychoanalýzy. V závěru *Erota a civilizace* se vyrovnává s inovativním přístupem nepsychoanalýzy, zejména tedy s Frommem a Karen Horneyovou, ale i s Carlem Gustavem Jungem, a hodnotí jejich přínos jako ohýbání Freudových myšlenek.²²³ Ačkoli Marcusův postoj k Jungovi nebyl definitivně odmítavý - občas jeho dílčí myšlenky využíval k potvrzení některých svých tezí, především o významu imaginace -, kritická teorie jako celek Jungova díla poměrně radikálně zavrhovala. Recenze v *Časopisu pro sociální výzkum* se vymezují proti jeho humanistickému zaměření, které se pohybovalo příliš mimo rámec materialismu, v té době pro kritickou teorii určující.²²⁴ Dalšími autory, kteří z Freudových psychoanalytických myšlenek bezprostředně čerpali, byli kupříkladu Franz Neumann, jenž se zabýval výzkumem patologických projevů strachu a jejich dopady na autonomní jednání individua ve vztahu k demokratickému utváření vůle a společnosti,²²⁵ a později také pouze volně na ústav napojený psychoanalytik Alexander Mitscherlich.²²⁶

4.4 Friedrich Nietzsche

Nietzsche, Marxův o něco mladší a Freudův o několik let starší současník, rozvinul ve druhé polovině 19. století zcela jedinečný a osobitý proud filosofie, který bývá díky jeho inspiraci Arthurem Schopenhauerem řazen pod označení voluntarismus. Když

²²¹ Viz kapitolu „Mechanismy úniku“ in: FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Naše vojsko, Praha 1993, s. 77-110.

²²² Tamtéž, s. 69-70.

²²³ VALENTOVA, Martina. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011, s. 117-118, viz poznámku pod čarou 481.

²²⁴ Tamtéž, s. 128. Viz také poznámku pod čarou 522.

²²⁵ Viz HONNETH, Axel. „Strach a politika“. In: týž. *Patologie rozumu*. Filosofía, Praha 2011, s. 203-216.

²²⁶ Viz HONNETH, Axel. *Demokracie a vnitřní svoboda*. In: tamtéž, s. 217-227.

Nietzsche od Schopenhauera přebírá koncepci vůle k životu, která vždy stojí nad intelektem nebo poznáním, a převádí ji na vůli k moci, vytváří tím paralelu s Freudovou teorií, která pudy taktéž vykládá jako slepé nevědomé síly, jež ovlivňují veškeré racionální rozhodování a vnímání jedince. U obou jde v podstatě o objev jiné podoby rozumu uvnitř subjektu a jeho rozumu.²²⁷ Lidé jakožto tělesné bytosti jsou u Freuda primárně ovládáni libidinózními či agresivními pudovými potřebami, u Nietzscheho vůlí k moci, nekončícím puzením k dosažení cílů, tedy sebeprosazením a sebepřekročením. V podobném duchu k sobě Marxe, Freuda a Nietzscheho řadí i Paul Ricoeur a nazývá je „školou nedůvěry“. U všech tří autorů se projevuje nedůvěra ke zdánlivě daným a transparentním fenoménům, za kterými hledají skryté mechanismy. Jejich společným jmenovatelem se tak stává snaha o demaskování a dešifrování.²²⁸ U Marxe jde primárně o demaskování ideologie a falešného vědomí, jež díky ní vzniká a vytváří jedince ochotného přijmout stávající poměry jako nezměnitelné a univerzálně platné navzdory tomu, že ve skutečnosti slouží materiálním zájmům úzké vrstvy obyvatelstva na nejvyšších sociálních patrech. Freud a Nietzsche poté demaskují v jedinci zakotvené síly, které nemají inteligibilní původ a stojí vždy v základu jeho usuzování, rozhodování a činů. Nietzsche je pojímá z hlediska skrytých motivů maskovaných sebeklamem, Freud je chápe jako nevědomá přání a tužby. Dalším společným rysem školy nedůvěry, který Ricoeur vyzdvihuje, je krok, který u všech autorů následuje po demaskování iluzí, a tím je snaha o rozšíření vědomí. Marx, Nietzsche ani Freud vědomí definitivně nezavrhují - poučený vhled do mechanismů falešného vědomí, vzestup vůle k moci a obnova lidské síly skrze nadčlověka a konečně porozumění vlastnímu nitru prostřednictvím vytažení nevědomých tendencí do světla vědomí demonstrují, že tito představitelé stále věří v možnost alespoň částečně očištěného vědomí, které bude schopno lépe a svobodněji uchopit svůj život a jeho potenciál.²²⁹ Je to až radikalizace frankfurtské školy, jmenovitě Horkheimerova a Adornova, která tuto možnost zásadně zpochybňuje, neboť sleduje usazení mocenských struktur v samotných nevědomých mechanismech ovlivňujících vědomí a dokonce i v samotných metodách dešifrování.²³⁰ Tak je kritika ideologie podrobována kritice.²³¹

²²⁷ WELLMER, Albrecht. *K dialektice moderny a postmoderny*. Dauphin, Praha 2004, s. 46.

²²⁸ RICOEUR, Paul. Book I: Problematic: The Placing of Freud. In: *týž. Freud and Philosophy*. Yale University Press, 1970, s. 32.

²²⁹ Tamtéž, s. 34-35.

²³⁰ Adorno mluví o tom, jak patologická společnost deformuje i psychoanalytickou praxi, během které se mají pacienti pouze znovu nahodit do iracionálně produkčního kolotoče společnosti, ne se skutečně uzdravit, tedy získat vhled do komplexního fungování své psychiky. Viz ADORNO, Theodor W. Ke

Motiv totalizující kritiky je nicméně inspirací, kterou Horkheimer s Adornem přebírají právě od Nietzscheho a především z jeho *Genealogie morálky* (1887), na kterou se na mnoha místech *Dialektiky osvícenství* odvolávají. O co se zde Nietzsche pokouší, je vystopovat jazykový původ toho, co bývá označováno za „dobré“ a za „špatné“ a na základě toho otřást se základy morálky, na nichž stojí soudobá společnost a individuální duševní rámec moderního člověka. Protože Nietzsche dospívá k tomu, že „dobrý“ se původně vztahovalo k privilegovaným vrstvám, k vznešenému, ušlechtilému a aristokratickému, kdežto „špatný“ existovalo v souvislosti s prostým, nízkým, lidovým, vnímá převládající asketické ideály soudobé morálky jako převrácení těchto pojmových rolí.²³² Když do historie vstoupila postava Ježíše a spolu s ním výklad askeze jako něčeho povznášejícího a správného,²³³ pokusilo se tím křesťanství obrátit do té doby fungující mocenské vztahy tak, aby se ti silní, kteří měli v rukách moc a dostatek prostředků k požitku, nyní jevíli jako špatní, a ti slabí, tedy běžná nemajetná většina, jako dobří. V tom měla pokračovat celá židovsko-křesťanská tradice především v období reformace, kdy se „kněžská kasta“, jak ji Nietzsche nazývá, snažila z resentimentu vzepřít pánům tím, že morálku slabých a podřízených ustanovili jako jedinou morálku dobrých.²³⁴ Protože je ale pro Nietzscheho vůle k moci lidskou přirozeností a její vědomé uchopení a uplatnění představuje pozitivní faktor, chápe tento vývoj jako potlačení lidské podstaty a jejího potenciálu k sebepřekročení, k rozvoji. „Požadovat od síly, aby se neprojevovala jako síla, aby nebyla vůlí přemáhat, vůlí porážet, vůlí panovat, žízni po nepřátelích a odporu a triumfech, je stejně pošetilé jako žádat od slabosti, aby se projevovala jako síla. Určité kvantum síly je právě také kvantum pudu, vůle, působení – ba dokonce to není vůbec nic jiného než právě toto puzení, chtění, působení samo, (...).“²³⁵ Předpokladem úspěšného sebeuskutečnění se v rámci jeho filosofie stává hodnotový horizont, který posiluje jednání a staví se kladně k životu.²³⁶ Rozdílem oproti Marxovi či Freudovi, dokonce oproti dosavadní sociální filosofii nicméně zůstává fakt, že Nietzsche tuto uvědomělou vůli k moci situuje jen do

vztahu mezi sociologií a psychologií. In: ADORNO, T. W., J. HABERMAS a L. v. FRIEDEBURG. *Dialektika a sociologie*. Svoboda, Praha 1967, s. 50-51.

²³¹ HABERMAS, Jürgen. The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno. In: týž. *The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press, Cambridge 1996, s. 116.

²³² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Aurora, Praha 2002, s. 18.

²³³ HABERMAS, Jürgen. The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno. In: týž. *The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press, Cambridge 1996, s. 123.

²³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Aurora, Praha 2002, s. 21-25.

²³⁵ Tamtéž, s. 32.

²³⁶ HONNETH, Axel. Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie. In: týž. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Filosofia, Praha 1996, s. 48.

určitých jedinců, tedy do těch, jež se staví kladně k životu, mohou překonat člověka a stát se přechodem k nadčlověku. Jeho ideál dobrého života nemá být aplikován na všechny lidi bez rozdílu, přičemž toto elitářské omezení úzce souvisí s dalšími závěry, ke kterým v *Genealogii morálky* dochází: „(...) Nietzsche zcela jasně ukázal, že se za každým etickým univerzalismem mohlo skrývat nějaké přesvědčení o hodnotách, které bylo výrazem pouze partikulárního náhledu na svět.“²³⁷

K naprosté relativizaci morálky dospívá jak cestou genealogické analýzy kulturních dějin, kterou od něj částečně přejímají Adorno a Horkheimer a později také francouzský poststrukturalismus, především Foucault, tak hodnocením dobové situace jako éry nihilismu.²³⁸ Ten u Nietzscheho znamená záporný postoj k životu a ke všemu přirozenému, co k němu patří, včetně pudových projevů a projevů nezvrácené vůle k moci. „(...) vůle potřebuje cíl, - a raději bude chtít i nic, než aby vůbec nechtěla.“²³⁹ Asketické ideály nabyly převahy napříč celou společností, ale jejich významové jádro bylo s příchodem osvícenství zničeno – bůh byl mrtev. Tak z Nietzscheho pohledu zavládla v moderní společnosti etická libovůle bez jasně dané hodnotové orientace a stejně jako Adorno a Horkheimer dochází při diagnóze současnosti k závěru všeobecné kulturní patologie.²⁴⁰

Když se Habermas zabývá *Dialektikou osvícenství* a hodnotí ji jako Horkheimerovu a Adornovu „nejtemnější knihu“, poukazuje při tom na fakt, že Horkheimer byl v raných letech své kariéry ovlivňován autory, kteří byli rovněž považováni za „temné“ – Machiavellim, Hobbesem, Mandevillem, Schopenhauerem –, ale stále ještě přemýšleli konstruktivně a rozvíjeli normativní myšlenky, které v určitých liniích vedly až k Marxovi. Tato pouta nicméně zpřetrhal ve chvíli, kdy ke své analýze dějin osvícenství a jeho soudobého procesu sebedestrukce připojil Nietzscheho úvahy a interpretaci románu markýze de Sade *Julietta čili Slasti neřesti* (1797), jehož hlavním námětem je otevřená a rozumem řízená násilí.²⁴¹ S pomocí těchto dvou autorů vyřadil většinu naděje na společnost, která by kdy byla racionálně spravována a její členové nebyli podrobeni vnější a vnitřní represi. Tak se například při Horkheimerově a Adornově výkladu

²³⁷ Tamtéž.

²³⁸ Tamtéž, s. 47.

²³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Aurora, Praha 2002, s. 77.

²⁴⁰ HONNETH, Axel. Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie. In: týž. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Filosofia, Praha 1996, s. 47.

²⁴¹ HABERMAS, Jürgen. The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno. In: týž. *The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press, Cambridge 1996, s. 106.

moderní vědy, která podle nich již z velké části opustila zájem o teoretické znalosti a soustředí se místo toho na technický užitek, objevuje inspirace Nietzsche. Pozitivistický přístup k vědě je podle nich výsledkem jejího pohlcení instrumentálním rozumem. Ve druhém exkursu *Dialektiky osvícenství* s názvem „Juliette aneb osvícenství a morálka“ ukazují, že rozum byl zbaven morálky a zákona, neboť s kolapsem nábožensko-metafyzického pohledu na svět zůstala zachována jediná autorita, a tou je věda.²⁴² Před ní všechny předešlé normativní standardy, včetně Kantovy představy kategorického imperativu, ztrácí platnost: „*Dílo Sadovo, stejně jako Nietzscheho tvoří naproti tomu nekompromisní kritiku praktického rozumu, (...)*.“²⁴³ Adorno s Horkheimerem zde otevřeně sdílejí Nietzscheův etický skepticismus: „*Ponuří spisovatelé buržoazie se na rozdíl od jejich apologetů nesnažili odvrátit konsekvence osvícenství nějakou harmonizační doktrínou. Nepředstírali, že formalistický rozum má užší vztah k morálce než k amorálnosti. (...) Nemožnost vyvodit z rozumu zásadní argument proti vraždě, kterou je třeba nikoli ututlat, nýbrž naopak vykřičet do celého světa, vzbudila nenávisť, s níž právě ti progresivní ještě dnes pronásledují Sada a Nietzscheho. (...) Tím, že nauky odmítající soucit zvěstují identitu panství a rozumu, jsou milosrdnější než nauky morálních lokajů buržoazie.*“²⁴⁴ Tato identita panství, tedy partikulárních zájmů, a rozumu je velkým společným tématem Nietzscheho a frankfurtské školy. Obě strany chápou převládající poměry a myšlenkové systémy od počátku kulturních dějin jako v jádru mocenské, násilné, nikoli jako přirozené nebo jako osud. Stanoviska se liší v tom, že Nietzsche za svého života nahlížel centrum patologie v nadvládě asketických idejí slabých, tedy lidu, kdežto kritická teorie ho nejdříve situovala do úzké skupiny vlastníků produkčních prostředků vytvářejících ideologická potvrzení statu quo, později do celkového ustrojení psychického a pojmového aparátu člověka, který byl na základě sebezáchovných instinktů hnán k osvojení instrumentální racionality. Nietzsche byl při reflexi osvícenství kritické teorii významným modelem: „*(...) rozpoznal dialektiku osvícenství jako od Hegela málokdo. Formuloval rozpolcený vztah osvícenství k panství.*“²⁴⁵ Habermas však poukazuje na to, že výsledkem Nietzscheovy totalizující genealogické kritiky je pouze fakt, že splnutí kategorií platnosti (rozumu) a moci je skandální proto, že brání vůli k moci. Paradox totalizující

²⁴² Tamtéž, s. 111.

²⁴³ ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. Exkurs II. Juliette aneb osvícenství a morálka. In: tíž. *Dialektika osvícenství*. OIKOYMENH, Praha 2009, s. 98.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 121-122.

²⁴⁵ ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. Exkurs I. Odysseus neboli mýtus a osvícenství. In: tamtéž, s. 53.

kritiky, který Nietzscheho filosofii a teorii frankfurtské školy provází, totiž skutečnost, že se proti stávajícím a jimi zrelativizovaným hodnotovým soudům vymezují vlastními hodnotovými soudy, které mohou být založeny na stejné etické nahodilosti a můžou taktéž postrádat jakoukoli platnost, je u Nietzscheho potlačen.²⁴⁶ Nietzsche rozvíjí vlastní teorii moci a přichází s rozlišením aktivních sil, které se staví kladně k životu, a reaktivních sil směřujících k nihilismu.²⁴⁷ Tato doktrína však nenabízí východisko z rozporu kritiky, která útočí na předpoklady své vlastní platnosti.²⁴⁸ Naproti tomu Adorno chce tento performativní rozpor „zvěčnit“, jak demonstruje *Negativní dialektika*. Chce v paradoxním momentu setrvat prostřednictvím určité negace a nadále ho odhalovat,²⁴⁹ tematizovat, že subjekt posuzuje autonomii jiných subjektů s totožnou psychickou výbavou, že při tom používá nástroje, jejichž účinnost relativizuje, že rozum hodnotí rozum, kritika kritizuje kritiku. Znamená to, že iracionalitu instrumentálního rozumu lze překonat v jeho vlastním médiu, kdy se filosofie prostřednictvím pojmu obrací proti zvětšujícím tendencím pojmového myšlení.²⁵⁰ Adorno tak zůstává věrný paradoxní struktuře myšlení totalizující kritiky i více než 20 let po vydání *Dialektiky osvícenství*. Toto stanovisko se rovněž manifestuje v samotné formě pozdějších Adornových knih, které píše jako soubory aforismů, ne nepodobné aforismům Nietzscheho. Nejzřetelněji to vidíme na publikaci *Minima moralia*. Adorno se vyhýbá budování teorie nebo systému, neboť takový počín by na kritickoteoretické úrovni reflexe musel nutně sklouznout ke konstruování toho, co Adorno kritizuje. Místo toho nahodile praktikuje určitou negaci, dialektický moment rozporu, a reflektuje fragmenty „z porušeného života“.²⁵¹ Místo uzavřené struktury a systematického filosofování u Adorna nastupuje subjektivní reflexe.²⁵² „(...) zcela rozhodně popírá každou možnost nějaké obecné morální teorie, protože různá ‚narušení‘ sociálního života mezitím vedla k takové fragmentarizaci individuálního chování, že se orientace na přesahující principy obecně zapovídá; místo toho mají ‚reflexe‘ pouze v jednotlivém aforistickém případě ukázat, které etické a intelektuální ctnosti zůstaly, aby odolaly instrumentálním

²⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno. In: týž. *The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press, Cambridge 1996, s. 120.

²⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Aurora, Praha 2002, s. 60.

²⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno. In: týž. *The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press, Cambridge 1996, s. 127.

²⁴⁹ Tamtéž, s. 119-120.

²⁵⁰ WELLMER, Albrecht. *K dialektice moderny a postmoderny*. Dauphin, Praha 2004, s. 50.

²⁵¹ HABERMAS, Jürgen. The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno. In: týž. *The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press, Cambridge 1996, s. 128.

²⁵² MÜNKLER, Herfried. Kritická teorie frankfurtské školy. In: BALLESTREM, K. a H. OTTMANN, eds. *Politická filosofie 20. století*. OIKOYMENH, Praha 1993, s. 181.

požadavkům tím, že budou umíněně trvat na zacházení, které se neřídí zjevným účelem.“

253

Mezi kritickou teorií a Nietzsche nacházíme evidentní paralely také v přístupu k pudům a k jejich prvotnímu formování instrumentálním rozumem, tj., řečeno psychoanalytickou terminologií, v přístupu ke vzniku Já. S překvapující podobností s Freudovou teorií píše Nietzsche o proměně lidí ze zvířat: „*I při nejprostších úkonech [tato zvířata] pociťovala svou neohrabanost, neměla už pro tento nový neznámý svět své staré vůdce, regulační a nevědomě-spolehlivé pudy, - byla omezena na myšlení, posuzování, počítání, kombinování příčin a následků, ta nebohá stvoření, na své ‚vědomí‘, na svůj nejubožejší a nejvíce chybný orgán!*“²⁵⁴ Vědomí (či subjektivita, jak čteme v *Dialektice osvícenství*) a jeho počáteční propletení s instrumentální racionalitou a potlačením pudů se se vstupem do společnosti rozšiřuje o poslední složku psychiky – Nadjá. I tuto součást lidské duševní skladby Nietzsche zachytil ve zřetelné analogii s Freudovou psychoanalýzou a teorií pudů: „*Všechny instinkty, které se nevybijí směrem ven, se obracejí dovnitř – to nazývám zniterněním člověka: tím teprve přirůstá člověku to, čemu se později začne říkat ‚duše‘. (...) Ony strašlivé bašty, jimiž se státní organizace opatřila proti starým instinktům volnosti – tresty k těm baštám patřily především -, způsobily, že se všechny instinkty divokého volného toulavého člověka obrátily zpět, proti člověku samému. Nepřátelství, krutost, radost z pronásledování, z přepadání, ze změny, z ničení – to vše obráceno proti vlastníkům takových instinktů: právě to je původ ‚špatného svědomí‘.*“²⁵⁵ Nadjá operující podle Freuda na základě potlačené agrese, která je následně obrácena proti samotnému jedinci ve formě svědomí, funguje na tom samém principu.²⁵⁶ Špatné svědomí, pocit úzkosti, je nevyhnutelným následkem biologicky daného oidipovského komplexu, který je v malém chlapci vyvolán agresivní touhou po odstranění otce a zároveň strachem z jeho dominance. Nietzsche se v této citaci současně dotýká institucionalizace oné společensky všeprostupující kontroly rozumu nad pudy, která se v individuu procesem internalizace mění z vnější represe na vnitřní. Obdobně se Horkheimer a Adorno s Nietzsche argumentačně schází při demaskování morálky a vědy. Třebaže Nietzscheova kritika morálky míří na univerzální ideály asketismu a jeho kritika poznání se strefuje do

²⁵³ HONNETH, Axel. Sociální patologie rozumu. In: týž. *Patologie rozumu*. Filosofia, Praha 2011, s. 43.

²⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Aurora, Praha 2002, s. 64-65.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 65.

²⁵⁶ FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. In: týž. *O člověku a kultuře*. Odeon, Praha 1990, s. 362.

jednostranných proklamací objektivní pravdy, přičemž oba systémy odsuzuje jako ideologické projevy zvrácené vůle k moci, nachází za nimi vliv sebezáchovy a panství stejně jako Horkheimerova a Adornova kritika pozitivistických ideálů objektivní a kalkulace faktů. Kritickoteoretické stanovisko se liší pouze tím, že tyto systémy jsou chápány jako ztělesnění instrumentálního rozumu.²⁵⁷ Morálka a věda se tak u Nietzscheho a v *Dialektice osvícenství* mění ve fiktivní světy.²⁵⁸

Navzdory tomu, že Nietzscheho nekompromisní filosofie sleduje genealogii morálky a poznání, zatímco kritická teorie mapuje genealogii instrumentálního rozumu, oba teoretické směry mohou být a také často jsou se svým zaujetím pro mocenské mechanismy a tematizací rozporů považovány za anticipaci poststrukturalismu. Jak vyšlo najevo, je tato linie patrná zejména v Adornově díle, které Nietzscheho dědictví přebírá s vlastním vkladem nejbezprostředněji. Nárůst ztráty etické orientace v (pozdě) kapitalistické společnosti oba nahlíží jako výsledek osvícenských ambicí rozumu vládnoucího nad sebou samým i přírodou, přičemž to byl hlavně Adorno, který rozpad objektivních hodnotových řádů přijal také jako výchozí pozici pro vlastní filosofickou reflexi doby.

²⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno. In: týž. *The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press, Cambridge 1996, s. 122 a 128.

²⁵⁸ Tamtéž, s. 123.

5. Kritická teorie a kulturní studia

Kritická teorie frankfurtské školy má zhruba od 50. let 20. století tendence vzájemně se ovlivňovat s kulturními studii, polemizovat s nimi, obohacovat navzájem své metodické i tematické rámce a věnovat se aktuálními postupy aktuálním problémům kultury a společnosti. Byla to však 1. generace kritické teorie, která takové systematické a institucionální zázemí pro kritické uvažování nad kulturou vůbec vytvořila, a mohla tak být podnětem k rozšíření tohoto myšlení z Německa do Velké Británie a následně po celém světě. Frankfurtská škola v této kapitole nyní sama vystupuje jako inspirační zdroj pro založení tzv. birminghamské školy. Velikým společným tématem obou škol, které zde sleduji, je populární kultura. Pokusím se ukázat postup, jaký oba myšlenkové směry využívají při jejím výzkumu, jaká stanoviska k populární kultuře z něj plynou a nakolik se původní přístup kritické teorie zachoval v pojetí kulturních studií.

5.1 Náhledy na populární kulturu

Termín „populární kultura“ nikdy nebyl jednotným pojmem. Existují mnohá pojetí a mnoho definic v závislosti na tom, jaké politické či teoretické hledisko k němu přistupuje, přičemž spousta z nich je dána tím, že se populární kultura jako koncept vymezuje vůči jiné podobě kultury. S jistotou se o ní dá říct to, že vzniká až díky postupující industrializaci a urbanizaci. K lepšímu porozumění toho, jak tento pojem uchopila kritickoteoretická a kulturní tradice, zde uvádím šest základních definic populární kultury podle modelu Johna Storeyho.²⁵⁹

První náhled se omezuje na kvantitativní dimenzi. To znamená, že populární kulturou je vše, co je všeobecně oblíbené a rozšířené, co lidé ve velkém recipují, na co se chodí a co se prodává. Při tomto přístupu se sleduje odbyt, návštěvnost, sledovanost atp.

Slabinu prvního pojetí, totiž příliš veliký rozsah, který může do šablony populární kultury absorbovat téměř vše oblíbené, a neříct tak o jejím charakteru nakonec nic, má do určité míry vyvážit druhý přístup, který se soustředí naopak na kvalitativní dimenzi. Populární kulturou je zde to, co zbude, když posoudíme, co je vysoká kultura a

²⁵⁹ STOREY, John. *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*. 5th Edition. Pearson, 2009, s. 5-13.

odloučíme ji od zbytku umělecké produkce. V tomto případě se do definice vkrádá hodnotící hledisko, neboť populární kultura je nahlížena jako ta podřadná či méně kvalitní. Nastává zde hned několik problémů: jednak není jasné, jaká kritéria musí dílo splňovat, aby odpovídalo požadavkům vysoké kultury (musí být výsledkem individuální tvorby? musí být komplexní a složité?) a jednak existuje mnoho historických příkladů, kdy došlo k posunům z jedné kategorie do druhé, kdy například Shakespearova či Dickensova díla, původně považována za populární, byla postupem doby vyzdvihnuta. S touto koncepcí se zároveň pojí problém zájmu elit o zachování exkluzivity publika nebo otázka, nakolik je vkus záležitostí třídního rozvrstvení.

Třetí definice slučuje populární kulturu s masovou kulturou. Jako populární je zde tedy nahlíženo vše, co vzniklo a funguje na principu komerce. Jde o masovou produkci určenou k masové spotřebě, kdy je publikum hodnoceno jako konformní masa hledající zábavu a rozptýlení od běžného života v nekomplikovaných produktech vytvářených za účelem zisku. Někdy je takové kultuře přisuzována také skrytě manipulativní role, která do pasivně konzumujících recipientů vštěpuje ideologická schémata.

Čtvrtý náhled s tímto pojetím kultury jako něčeho, co je lidem dodáváno shora, polemizuje a vykládá populární kulturu jako autentickou kulturu určité sociální vrstvy nebo skupiny. Jedná se o kulturu lidu vytvářenou pro lid. Tato koncepce se často pojí s představou původní kultury dělnické třídy, ať už jde o uměleckou tvorbu či celkový způsob života, která se s nástupem komerční kultury nenávratně vytrácí.

Pátá definice se elegantně vyhýbá absolutizaci populární kultury jako něčeho čistě v rukách mediálních korporací nebo dané sociální skupiny a vidí ji jako terén, kde se střetávají požadavky obou stran. Je to pojetí, které čerpá z teorie italského marxisty Antonia Gramsciho a jeho pojmu hegemonie. Ta zahrnuje způsoby, jimiž dominantní vrstvy chtějí získat souhlas podřízených vrstev skrze intelektuální a morální vedení. Populární kultura pak představuje pole zápasu a vyjednávání těchto skupin, přičemž se zde scházejí prvky dominantní i rezistentní kultury.

Poslední pojetí se týká populární kultury v postmodernismu. Jelikož je postmoderní kultura taková kultura, která nerozeznává rozdíl mezi vysokou a nízkou kulturou, dá se říct, že nějaké jednoznačné a trvalé uchopení populární kultury zde mizí.

5.2 Kulturní průmysl

K tématu populární kultury se v rámci kritické teorie vyjadřovaly téměř všechny hlavní a některé s Institutem volně spojené postavy 1. generace. S menšími výjimkami šlo veskrze o přístup, který odpovídá třetí uvedené definici a její nemilosrdné kritice populární kultury jako něčeho triviálního, ohlupujícího a vyráběného za účelem zisku. V textech kritické teorie se proto většinou setkáme buďto s označením „masová kultura“ nebo „kulturní průmysl“, což je termín, se kterým přicházejí Adorno a Horkheimer a bohatě s ním pracují v *Dialektice osvícenství*.²⁶⁰

Když zvážíme většinu náhledů na populární kulturu rozvedených výše, ukáže se, že k jejímu vzniku byla vedle industrializace a urbanizace, nebo spíše souběžně s nimi, zapotřebí ještě jedna podmínka, a tou je volný čas. Ten v industrializovaném prostředí vzniká v mezerách mezi časově přesně stanovenou prací a má sloužit k odpočinku a seberealizaci člověka. Třebaže Marx toto oficiální pojetí kritizoval a volný čas hodnotil jako dobu, kterou charakterizuje pouze regenerace sil k další práci, stále u něj ještě přetrvávala představa, že volný čas spočívá hlavně v rukách individua.²⁶¹ Kritická teorie toto stanovisko radikalizuje a poukazuje, že v pozdně kapitalistické společnosti pronikly mocenské zájmy a potřeba manipulace do všech skulin života jednotlivce, takže ani anebo spíše především ve volném čase nemá člověk skutečně svobodný prostor k uskutečnění sebou zvolené aktivity. Protože volný čas je nadto také předpokladem vzdělání, je díky tomu vnímán jako hrozba, jako možné ohrožení statu quo repressé,²⁶² a tak musí být tato nepracovní mezera zaplněna kontrolovanými možnostmi dodávanými shora, nekonečným regálem levného chvilkového rozptýlení - kulturním průmyslem. Ten Adorno s Horkheimerem občas teoreticky zahrnují do většího ideologického a ekonomického celku, který nazývají „průmyslem vědomí“,²⁶³ zejména když chtějí zdůraznit jeho vliv při degeneraci jak třídního, tak individuálního vědomí. Manipulace a omezování vědomí vedou k tomu, že člověk si není s to uvědomit iracionalitu daného

²⁶⁰ Viz ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. Kulturní průmysl. Osvícenství jako masový podvod. In: tíž. *Dialektika osvícenství*. OIKOYMENH, Praha 2009, s. 123-166.

²⁶¹ MARCUSE, Herbert. Socialistický humanismus. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů současné západní filosofie III*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1967, s. 171.

²⁶² Tamtéž, s. 169.

²⁶³ HAUSER, Michael. Budoucnost subjektu. In: tíž. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Filosofía, Praha 2007, s. 164.

společenského systému a ztrácí znalost o tom, co se skutečně děje.²⁶⁴ Populární kultura nahrazuje skrze kult celebrit a uměle produkované homogenizované charaktery rodičovský vliv, formuje tím jedincovo Nadjá, takže nad ním přebírá nejen vnější, ale i vnitřní kontrolu, a rozvíjí nové normy a hodnoty podle svých vlastních mocenských záměrů. Současně přebírá kontrolu nad potřebami subjektu, jak dokládá Marcuse, kdy jsou pravé biologické potřeby člověka na dosaženém historickém stupni vývoje zastírány potřebami falešnými, které jsou lidem skrze reklamu a masmédiá uměle vštěpovány jako prefabrikovaná nutnost konzumu a prostředek k bezpečné integraci do společnosti. Dochází tak k zvnitřnění moci prostřednictvím masové spotřeby.²⁶⁵ Jedinec je odlákán od nebezpečných subverzivních myšlenek týkajících se jeho autentických potřeb a organizace společnosti falešným vědomím svobody výběru, která má ve skutečnosti charakter represe. Fromm tento novodobý sociální charakter člověka moderní společnosti nazývá homo consumens. Hlavním cílem takového individua už není vlastnit, jak tomu bylo během kapitalismu 19. století, ale konzumovat, a kompenzovat tím svou vnitřní prázdnotu, pocit bezmoci a osamění. Lidský vkus je manipulován prostřednictvím spotřebního průmyslu, který jedince mění ve věčného kojence, jenž chce konzumovat stále víc a víc, přičemž předmětem spotřeby se pro něj stává vše od uměleckých artefaktů, zážitků a informací až po lidské vztahy.²⁶⁶ Kulturní průmysl tak podporuje totální reifikaci společnosti a přispívá k znehodnocování umění tím, že jeho produkty bezostyšně předkládá jako zboží – proces, který kritická teorie nazývá komodifikací kultury.

Pesimismus příznačný pro pojetí populární kultury většiny frankfurtské školy je významněji narušován pouze o něco smířlivějším tónem Benjamina. Adorno a Horkheimer vnímají kulturní průmysl jako jednu z hlavních částí soukolí úpadku osvícenství, podobně jako Marcuse a Fromm, kteří ho nahlížejí jako masovou manipulaci a berličku pro existenciálně znuřeného člověka 20. století. Také Kracauer popisuje v knize *Dějiny německého filmu: Od Caligariho k Hitlerovi* (1947), jak německý kinoprůmysl zformoval vědomí německého lidu k pozdějšímu přijetí

²⁶⁴ MARCUSE, Herbert. Eros a civilizace. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů soudobé západní filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1965, s. 159.

²⁶⁵ LÁNSKÝ, Ondřej. Kritická teorie a teorie uznání Axela Honnetha. In: ŠUBRT, J., eds. *Soudobá sociologie I*. Karolinum, Praha 2007, s. 248-249.

²⁶⁶ FROMM, Erich. Aplikace humanistické psychoanalýzy na Marxovu teorii. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů současné západní filosofie III*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1967, s. 161-162.

nacistické ideologie.²⁶⁷ Benjamin si ale ještě předtím všimá jak negativních, tak i potenciálně pozitivních aspektů populární kultury. Adornem (vedle rozhlasu a populární hudby) zatracovaný film u něj získává příznaky možného opozičního uchopení: „*Nepopíráme, že dnešní film může dále ve zvláštních případech podporovat revoluční kritiku společenských vztahů, dokonce i vlastnického řádu.*“²⁶⁸ Benjamin, který se stýkal s uměleckou a intelektuální avantgardou své doby (Bertoltem Brechtem, Hannah Arendtovou atd.) a psal eseje pojednávající zejména o umění, vkládal do nových technologií kulturní produkce naději na snazší dostupnost, která by masám umožnila hromadný přístup k emancipačním sdělením.²⁶⁹ Navzdory tomu, že reprodukovatelnost filmu vyvazuje umělecké dílo z aury, tedy z jeho jedinečného časoprostorového určení spjatého s tradicí, přináší publiku dočasné odpoutání od společenských imperativů odcizení: „*Hrát ve světle reflektorů a přitom plně dbát požadavků mikrofonu je prvotřídní výkon. Herec, který se ho má zhostit, musí uchovat před registrujícími přístroji celou svou lidskost. Takový výkon má dalekosáhlý význam. Neboť také většina obyvatel měst se musí v kancelářích i v továrnách, kontrolována přístroji, vzdávat v pracovní době své lidskosti. Když přijde večer, zaplní tytéž masy sály kin, aby na oplátku přihlížely tomu, co jim poskytuje filmový herec, který nejen že prosazuje svou lidskost (nebo to, co se za ni vydává) vis à vis přístroji, nýbrž slouží si tímto přístrojem k své vlastní slávě.*“²⁷⁰ Nicméně Benjamin neztrácí ze zřetele ani negativní dopady filmového průmyslu a hodnotí je stejnou optikou jako Adorno a Horkheimer: „*Na odnětí aury odpovídá film umělou výstavbou toho, co je hercova personalita vně ateliéru, triumfem staru: kult filmových hvězd, podporovaný filmovým kapitálem, konzervuje ono kouzlo osobnosti, které už dlouho spočívá jen ve falešném kouzlu jeho zbožní povahy.*“²⁷¹ A na jiném místě píše: „*Vyloupnout předmět z obalu, do něhož je zahalen, zničit jeho auru, to je znak vnímání, u kterého smysl pro stejné ve světě tak vzrostl, že si prostřednictvím reprodukce vynucuje standardizaci jedinečného.*“²⁷² Analogie s Adornovým uvažováním je zde patrná. Když však Adorno rozvádí pojem ducha uměleckého díla v *Estetické teorii* (1970), líčí ho jako dialektiku zvláštního a obecného, neboť právě v umění se podle něj vyjadřuje totalita prostřednictvím

²⁶⁷ HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofía, Praha 2011, s. 56-57.

²⁶⁸ BENJAMIN, Walter. Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti. In: *týž. Dílo a jeho zdroj*. Odeon, Praha 1979, s. 30.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 19-20.

²⁷⁰ Tamtéž, s. 28.

²⁷¹ Tamtéž, s. 30.

²⁷² Tamtéž, s. 21.

jednotlivého,²⁷³ přičemž objekty, které pravého ducha umění v pozdně kapitalistické společnosti stále zachovávají, jsou díla vysoké kultury, tj. avantgardy, modernistického umění, kupříkladu absurdní dramata Samuela Becketta. Taková díla jsou pro Adorna posledním přístavem, který ještě nebyl zcela pohlcen vlivem instrumentální racionality a který nabízí estetickou zkušenost, jež dává subjektu rozpoznat iracionalitu současného stavu.²⁷⁴ Produkt masové kultury mezitím publiku vštěpuje obraz spořádaného života třídní společnosti a jeho jediný transcendentní prvek, „(...) *přídavek nad samotné bytí, spočívá v jeho účasti na nekonečnosti produkce, (...)*“.²⁷⁵ Fantazie a inovace se z něj vytrácí na úkor reprodukce a afirmace skutečnosti.²⁷⁶ „*Avšak masová kultura vznáší nárok na svou blízkost realitě právě proto, aby ji hned pokřivila.*“²⁷⁷ Žádný produkt masové kultury totiž nesnese konflikt, jakékoli dialektické ztvárnění rozporů by ho stálo zisk a stravitelnost. Marcuse k tomu dodává, že likvidace autentického umění, které předkládá antagonistické obsahy, se neuskutečňuje popíráním „kulturních hodnot“, nýbrž jejich asimilací do etablovaného řádu. Masová kultura je reprodukuje a staví na odív ve velkém, čímž zahlazuje jejich opoziční sílu. Kdysi transcendující rozměr umění, který tvořil druhou dimenzi skutečnosti, je redukován na jednorozměrný artikl.²⁷⁸ „*Co chce vůbec projít, musí být vždy už ohmatané, zmanipulované, statisíckrát vyzkoušené, aby se v tom našla pouze první chuť.*“²⁷⁹ Neustálé opakování, standardizace a uniformita jsou základními rysy kulturního průmyslu; film i šlágr podléhají normované délce trvání.²⁸⁰ Absence konfliktu je při tom nahrazována šokováním a senzacemi, jež ve skutečnosti nevybočují z daného rámce manipulativního schématu, které má za úkol realitu potvrdit, nikoli kritizovat.²⁸¹ Konzument se má hned od začátku cítit s produktem obeznámený, má se v něm vyznat, cítit se kultivovaně a nemá být obtěžován zdoluhavým zakoušením.²⁸² Během této pasivní recepce vstřebává formativní vliv výrobku, je uspáván, zatímco je modelován. Reprodukce kulturního průmyslu v životě, osvojení jeho vzorců a konvencí, potom funguje jako prostředek k bezpečnému

²⁷³ ADORNO, Theodor W. Estetická teorie. In: týž. *Estetická teorie*. Panglos, Praha 1997, s. 118.

²⁷⁴ Tamtéž, s. 43.

²⁷⁵ ADORNO, Theodor W. *Schéma masové kultury*. OIKOYMENH, Praha 2009, s. 10.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 11.

²⁷⁷ Tamtéž, s. 15.

²⁷⁸ MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk*. Naše vojsko, Praha 1991, s. 66.

²⁷⁹ ADORNO, Theodor W. *Schéma masové kultury*. OIKOYMENH, Praha 2009, s. 16.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 46.

²⁸¹ Tamtéž, s. 25.

²⁸² Tamtéž, s. 38 a 39.

začlenění do společnosti.²⁸³ „(...) *schéma* [masové kultury] *vládne jako kánon synteticky vyrobených způsobů chování.*“²⁸⁴

5.3 Birminghamská škola: paralely a rozdíly

Když duchovní otcové britských kulturních studií, Richard Hoggart, Raymond Williams a Edward Palmer Thompson, začínají během 50. let publikovat své myšlenky, vycházejí stejně jako 1. generace frankfurtské školy z marxistického paradigmatu práce a třídního rozvrstvení společnosti. Postihují při tom celou šíři kulturních praktik – zabývají se kulturními produkty i celkem, v rámci kterého vznikají a kolují, tj. žitou kulturou.²⁸⁵ Kritická teorie rovněž neopomínala kombinovat celospolečenský socio-ekonomický výzkum s jednotlivými fenomény, které se v kultuře vyskytují; jako příklad může sloužit Adornův rozbor jazzu nebo Benjaminovy *Pařížské pasáže* (psány v rozmezí let 1927-1940) zachycující městskou architekturu, výkladní skříně, fasády domů, bohémské subkultury atp. Taková analýza poté kritickým teoretikům i kulturalistům umožňuje vyvodit, kdo, jak a proč produkuje a konzumuje populární kulturu.

Už od prvotního formování kulturních studií nicméně dochází oproti kritické teorii ke zdvojení pojetí populární kultury. Na jedné straně existuje starší autentická kultura pracující třídy rodící se v dělnických koloniích ve volném čase se svou bohatostí zvyků, tradic a forem zábavy, na druhé se rozšiřuje mladší průmyslově vyráběná masová kultura, která tu předchází nenávratně vytlačuje.²⁸⁶ Této druhé formě populární kultury je přisouzen stejný charakter úpadku a vyprázdněnosti jako ve frankfurtské škole. Rozdíl však nastává v představě, jaké kulturní hodnoty masová kultura nahrazuje – u kritické teorie je to autenticita vysoké kultury, u raných kulturních studií autenticita kultury lidu industriální společnosti. Hoggart a Williams pocházeli z dělnického prostředí, což se do jejich teoretických východisek nepochybně vtisklo. Thompson byl členem Komunistické strany Velké Británie a později sehrál důležitou roli jako ideový vzor britské nové levice, přesto se od ortodoxního marxismu distancoval podobně jako

²⁸³ Tamtéž, s. 55.

²⁸⁴ Tamtéž, s. 53.

²⁸⁵ STOREY, John. *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*. 5th Edition. Pearson, 2009, s. 37.

²⁸⁶ HOGGART, Richard. The Full Rich Life and The Newer Mass Art: Sex in Shiny Packets. In: STOREY, J. *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*. 3rd Edition. Pearson, 2006, s. 26-31.

frankfurtská škola a revidoval statické pojetí sociální třídy. Vyzdvihl při tom proletariát jako vědomý činitel svého třídního utváření, a to včetně utváření kultury.²⁸⁷ Oba teoretické proudy se nicméně shodovaly v názoru na vzdělání a vysokou kulturu, které mohly za příznivých podmínek fungovat jako kritický nástroj k zmobilizování politického vědomí.²⁸⁸

Za institucionální počátek kulturních studií lze považovat založení Centra pro současná kulturní studia v roce 1964 při britské Univerzitě v Birminghamu. To tak vstoupilo do obecného povědomí jako birminghamská škola. Po čtyřech počátečních letech převzal Hoggartovu funkci ředitele Stuart Hall a zároveň došlo k obohacení dosavadních přístupů francouzským strukturalismem, hlavně pracemi Rolanda Barthesa, sémiotikou a kontinentální filosofií Louise Althussera a Antonia Gramsciho.²⁸⁹ S přijetím a zpracováním těchto myšlenkových systémů nastává obrat od populární kultury pojmávané jako součást mocenského aparátu s bezprostředně manipulativním účinkem na publikum a bez jakékoli podstatnější hodnoty. Frankfurtská i birminghamská škola se orientují na interdisciplinární zkoumání kultury a společnosti, obě svou pozornost věnují každodennosti a obě také rozvíjejí snahy o dešifrování mocenských kulturních forem. Kulturní studia však přicházejí s komplexnějším a méně negativním hodnocením populární kultury, která nyní nabývá statusu samostatné výzkumné kategorie. Kritická teorie i kulturní studia společně nahlízejí populární kulturu jako sféru zasaženou ideologickými nároky, ale kulturní studia v ní mimo to nacházejí také subverzivní prvky, které si aktivně recipující publikum může osvojit. Konzumenti produktů populární kultury už tak nejsou hodnoceni jako nerozlišující masa pasivních obětí kulturního průmyslu, nýbrž jako individua schopná aktivní a originální interpretace. Schematismus masové kultury vtiskující své vzorce do života jedince a ochuzující ho o jeho vlastní výklad reality a zkušeností může být překonán osobitým uchopením populárních děl. V návaznosti na Marcuseho spatřují kulturní studia takový potenciál především v mládeži a jejích subkulturách vytvářejících vlastní

²⁸⁷ THOMPSON, E. P. Preface from *The Making of the English Working Class*. In: tamtéž, s. 41-43.

²⁸⁸ STOREY, John. *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*. 5th Edition. Pearson, 2009, s. 43.

²⁸⁹ HALL, Stuart. Cultural studies: two paradigms. *Media, Culture and Society*. 1980, roč. 2, č. 1, s. 58 a 64.

formy opozice proti převládajícím strukturám.²⁹⁰ Ovlivněna Gramsciho konceptem hegemonie, birminghamská škola pod Hallovým vedením líčí populární kulturu jako silové pole, kde se střetávají prvky rezistence i dominance. Omezené východisko, které Adorna, Horkheimera a další kritickoteoretické představitele stálo komplexnější posouzení populární kultury, se dá pravděpodobně vysvětlit nadměrným důrazem na uniformní *produkcí* a z všeobecného skepticismu pramenící podcenění rozmanitosti *recepce*.²⁹¹ Naproti tomu se zdá, že kulturní linie vedoucí od Hoggarta a dalších se přidržuje základní neomarxistické naděje na přetrvávající emancipační potenciál marginálních či utlačovaných skupin společnosti.

Umístění populární kultury do centra výzkumu, její ocenění a snaha o prosazení její hodnoty však může sklouznout ke stejné jednostrannosti, k jaké inklinovala kritická teorie. Tak jako frankfurtská škola absolutizovala negativní moc masové kultury a vysoké kultuře vyhradila elitní charakter osvícené racionality, může v rámci kulturního přístupu dojít k přílišnému vyzdvihování populární kultury na úkor kultury vysoké, která v sobě ovšem také bezpochyby uchovává opoziční sílu.²⁹² Znovu hrozí riziko rozdělení kultury na elitní a populární, pouze s obrácenými znaménky.²⁹³

Velikým tématem obou teoretických přístupů je také to, jak kultura a jí produkované významy přispívají k sebeporozumění subjektů.²⁹⁴ Kulturní utváření Já se děje skrze identifikaci. Už u výkladu Adornovy *Negativní dialektiky* vyšlo najevo, že identifikace se odehrává prostřednictvím rozumového procesu subsumování, kdy je jednotlivý objekt zařazen do pojmové přihrádky obecné kategorie, čímž je ochuzen o vlastní jedinečnost. Určování totožnosti se tak děje skrze identické či ztotožňující myšlení, kterému kultura nabízí jako potravu prefabrikované vzorce identit. Redukce nejen objektů, ale i subjektů na ustálené typy je poté jedincem internalizována a uskutečněna i při uchopování vlastní identity. Kulturní studia se tomuto tématu věnují zejména s rozšiřováním interdisciplinarit, kdy v rámci výzkumů feminismu, genderových studií a zkoumáním problematiky rasy a třídy vystupují do popředí problémy (sebe)identifikace individua jako ženy, černocho, homosexuála, dělníka atp. Diskurzivní

²⁹⁰ KELLNER, Douglas. Západní marxismus. In: HARRINGTON, A. a kol. *Moderní sociální teorie*. Portál, Praha 2006, s. 234.

²⁹¹ KÖGLER, Hans-Herbert. Kritická hermeneutika subjektivity: kulturní studia jako kritická sociální teorie. In: týž. *Kultura, kritika, dialog*. Filosofia, Praha 2006, s. 75-76.

²⁹² Takovými příklady revolučního náboje avantgardy jsou například dadaismus a surrealismus.

²⁹³ KÖGLER, Hans-Herbert. Kritická hermeneutika subjektivity: kulturní studia jako kritická sociální teorie. In: týž. *Kultura, kritika, dialog*. Filosofia, Praha 2006, s. 85.

²⁹⁴ HALL, Stuart. Cultural studies: two paradigms. *Media, Culture and Society*. 1980, roč. 2, č. 1, s. 70.

analýzu, jež zkoumá vznik a dopady takovýchto společenských konstruktů, potom kulturní studia doplňují návratem k psychoanalýze,²⁹⁵ kterou při výkladu formotvorného účinku populární kultury na psychiku člověka využila již kritická teorie. Subjekty jsou s očekávanými schémata identifikace svázány strachem ze sociálního vyloučení, přizpůsobují se společenskému prostředí pomocí předběžných a navyklých způsobů myšlení, vnímání a jednání své skupiny, tj. své obecné stereotypní kategorie.²⁹⁶ Jak ale upozorňuje Kögler, v kritické teorii byla síla kritického odporu situována v psychické autonomii jedince, a tím pádem eliminována s odstraněním samostatně uvažujícího a mocenskými mechanismy nezasaženého subjektu.²⁹⁷ Kulturní studia si naproti tomu ponechávají otevřenou možnost reflektivního postoje a sebeurčení individua, kterou umisťují do jeho schopnosti vytvářet smysl a aktivně interpretovat kulturních praktiky a produkty,²⁹⁸ čímž se mnohem více přibližují myšlení 2. generace frankfurtské školy.

Třebaže se postoj Adorna a dalších kritických teoretiků k populární kultuře může jevit jako klasická ukázka buržoazního kulturního elitářství, kritická teorie byla mezi prvními, kteří se „pokleslejším“ formám kultury vůbec začali teoreticky věnovat. Kulturní studia na to mohla později s vlastní verzemi výzkumu navázat a rozvinout společný základ, kterým zůstává zájem o kulturu jako o médium, v němž se střetávají moc a subjektivita. Zároveň při tom nejde o pozitivisticky laděný afirmativní popis kulturních forem, neboť tento zájem je v obou případech podložen motivací kritické reflexe a společenské změny,²⁹⁹ která nemůže být odtržena od aktuálních politických témat a života, jenž je nahlížen z pozice žité zkušenosti konkrétně situovaných subjektů.

²⁹⁵ Tamtéž.

²⁹⁶ KÖGLER, Hans-Herbert. Kritická hermeneutika subjektivity: kulturní studia jako kritická sociální teorie. In: *týž. Kultura, kritika, dialog*. Filosofía, Praha 2006, s. 94-96.

²⁹⁷ Tamtéž, s. 68.

²⁹⁸ Tamtéž, s. 100.

²⁹⁹ Tamtéž, s. 55.

6. Závěr

Dialektika jakožto pohyb rozporů prostupuje kritickou teorií téměř na všech jejích úrovních. Setkáváme se s ní nejen při badatelském zájmu a přímé teoretizaci dialektiky společnosti, ale i na rovině metodologie, kde je trichotomie deskripce, kritika a normativita využita ke kritické reflexi stávajících poměrů. Každý z kritickoteoretických autorů pochopitelně kladl důraz na jinou nebo většinou na jiné dvě z těchto tří složek, což je patrné zejména napříč generacemi. Toto obecné metodologické ustrojení nicméně od počátku fungovalo jako důležité vymezení vůči zkosnatělým a nefunkčním postupům pozitivismu, které nepřinášely žádný pohyb vpřed, ale pouhé ustrnutí v deskriptivním bodě, ve zdánlivě objektivním a nezaujatém konstatování faktů. Kritická teorie naproti tomu vždy směřovala k obrazu lepší společnosti, k překonání daných empirických údajů. Praktická intence jí jakožto levicovému hegelianismu byla vlastní především od nástupu Horkheimera do ředitelské funkce.

Jako myšlenkový pohyb se dialektika nejvýrazněji prosadila v Adornově filosofii. A je to také zde, kde se projevuje celková dialektika 1. generace frankfurtské školy. Když Hans-Herbert Kögler vykládá *Dialektiku osvícenství* jako fatálně skeptickou knihu narážející na hranice předchozích Institutem vytyčených emancipačních ambic, mluví o ní jako o zásadním rozporu či dovršení sebezničující dialektiky kritické teorie.³⁰⁰ Při tomto myšlenkovém obratu Adorna a Horkheimera dochází během 40. let ke komplexní kritice, která postihuje i to, v čem dříve nahlíželi naději na uskutečnění spravedlivého převratu, totiž v autonomní psychice jednotlivce, v jeho schopnosti nezkrasleného zření světa a možnosti odpoutat se od mocenských nároků, které jsou na něj skrze společnost uvaleny. Tím, že subjekt tyto nároky od brzkých let internalizuje, a ty se tak stávají jeho druhou přírodou, mizí i šance na vzepření se nebo vůbec uvědomění si zhoubného vlivu rostlého s jedincovým rozumovým i duševním aparátem.

Co tato totalizující kritika mimo jiné postihuje, je také jazyk. Ztotožňující myšlení, jež redukuje identitu jedinečných a zvláštních věcí na ustálené typy, pracuje v pojmech, které se určitým způsobem otiskují do řeči.³⁰¹ První generace kritické teorie si tím podle Köglera uzavřela cestu k reflektivním možnostem, jež nabízí dialog a rozmanitost aktivní interpretace, tzn. k možnostem, kterých se naproti tomu chopila kulturní

³⁰⁰ KÖGLER, Hans-Herbert. Kritická hermeneutika subjektivity: kulturní studia jako kritická sociální teorie. In: týž. *Kultura, kritika, dialog*. Filosofía, Praha 2006, s. 67.

³⁰¹ ADORNO, Theodor W. *Negative Dialectics*. Routledge, 2004, s. 52-53.

studia. Ta pracují s představou osobitého a tvůrčího přidělování smyslu, a to i při stereotypní produkci populárních děl, která jsou aktivně recipujícím publikem obohacována o nové významy. Možnost reflexe a poučeného odporu je zde založena na jazykovém rozměru naší zkušenosti.³⁰² Tím se zároveň láme absolutní moc ideologických mechanismů, které jsou jedinci vštěpovány skrze kulturní produkci. Adorno a Horkheimer, silně ovlivněni průběhem a následky 2. světové války, s takovou možností nepočítají, a tak s představou „konce subjektu“ dochází v rámci kritické teorie ke zničujícím protimluvům.³⁰³

Ačkoli by se tímto rozvržením snad dal vysvětlit tak pozdní obrat frankfurtské školy k jazyku, neboť Adornova tradice kritiky ztotožňujícího rozumu se na Institutu udržela poměrně dlouho, zatímco Habermas, se kterým se paradigma posouvá směrem ke komunikativnímu jednání, až do 80. let Frankfurt pravidelně opouštěl, zdá se, že Kögler zde přehlíží důležitou skutečnost. Mám tím na mysli následný vývoj Adornovy paradoxní struktury myšlení a její tematizaci v *Negativní dialektice*. To, že totalizující kritika kritické teorie zpochybňuje nástroje, které sama používá, je zde nejen rozkryto, je to zároveň učiněno *účelem* negativně dialektického pohybu. Cílem je setrvat v paradoxním momentu určité negace, v bodu rozporu, který odhaluje vše, čím nazíraná věc není. „*Dialektika je stálý pocit neidentity. Nezačíná zaujmutím stanoviska.*“³⁰⁴ Oním zpochybňovaným nástrojem se přitom stává pojem, jenž je sice na jedné straně pojímán jako oklešťující prostředek k sebezachování individua, na druhé mu ale Adorno přisuzuje seberefektivní schopnost překonat sám sebe, když píše, že úkol filosofie spočívá v odhalování vlastního paradoxu, ve víře, že pojem může překročit pojem.³⁰⁵ Pak se ani v rámci kritické teorie nemusí zdát možnosti jazyka tak nutně bezvýhodné, jak naznačuje Kögler. Adorno se zkrátka jen snaží vyvarovat jakékoli teoretické systematizace, jakéhokoli apriorního stanoviska, jež by stavělo na dogmatickém základu, jehož identita bude falešná, protože díky ustálenému rozporu mezi pojmem a předmětem nebude odpovídat skutečnosti. Jediným východiskem pro něj zůstává rozporuplný pohyb určité negace, který může, i prostřednictvím pojmu, přimět rozum rostlý s instrumentalitou k vlastní sebereflexi.

³⁰² KÖGLER, Hans-Herbert. Kritická hermeneutika subjektivity: kulturní studia jako kritická sociální teorie. In: týž. *Kultura, kritika, dialog*. Filosofía, Praha 2006, s. 56-57.

³⁰³ Tamtéž, s. 58.

³⁰⁴ ADORNO, Theodor W. *Negative Dialectics*. Routledge, 2004, s. 5.

³⁰⁵ Tamtéž, s. 9.

Tato práce si jako celek vytkla za cíl podat náhled na nedogmatické přejmutí myšlenek významných filosofů a teoretiků frankfurtskou školou, které neuzavřená interdisciplinarita a pravidelná komparace empirických faktů s teoretickými analýzami sloužily jako jakési metodologické předitivo určité negace, jež kritickoteoretické výsledky bádání pojilo dohromady a současně konfrontovalo s jiným. Průběžný generační vývoj kritické teorie a její provázanost s aktuálními společenskými problémy hovoří o vlastní dialektické síle, která nechce ustrnout v jediném paradigmatu, ale posouvat se ve směru společenského pohybu, nacházet jeho nedostatky, podrobovat je kritice a vytyčit kontury možných řešení.

7. SEZNAM LITERATURY A ZDROJŮ

Primární literatura:

- ADORNO, Theodor W. a Max HORKHEIMER. *Dialektika osvícenství*. OIKOYMENH, Praha 2009. ISBN 978-80-7298-267-7.
- ADORNO, Theodor W. Estetická teorie. In: týž. *Estetická teorie*. Panglos, Praha 1997, s. 7-341. ISBN 80-902205-4-1.
- ADORNO, Theodor W. *Negative Dialectics*. Routledge, 2004. ISBN 0-203-47991-2.
- ADORNO, Theodor W. *Schéma masové kultury*. OIKOYMENH, Praha 2009. ISBN 978-80-7298-406-0.
- ADORNO, Theodor W., Jürgen HABERMAS a Ludwig von FRIEDEBURG. *Dialektika a sociologie*. Svoboda, Praha 1967. ISBN 25-123-67.
- BENJAMIN, Walter. Critique of Violence. In: týž. *Reflections*. Schocken Books, New York 1986, s. 277-300. ISBN 0-80520-802-X.
- BENJAMIN, Walter. Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti. In: týž. *Dílo a jeho zdroj*. Odeon, Praha 1979, s. 17-47. ISBN 01-079-79.
- FREUD, Sigmund. Nespokojenost v kultuře. In: týž. *O člověku a kultuře*. Odeon, Praha 1990, s. 316- 380. ISBN 80-207-0109-5.
- FROMM, Erich. Aplikace humanistické psychoanalýzy na Marxovu teorii. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů současné západní filosofie III*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1967, s. 156-167. ISBN 17-356-67.
- FROMM, Erich. *Strach ze svobody*. Naše vojsko, Praha 1993. ISBN 80-206-0290-9.
- HALL, Stuart. Cultural studies: two paradigms. *Media, Culture and Society*. 1980, roč. 2, č. 1, s. 57-72.
- HORKHEIMER, Max a Herbert MARCUSE. Filosofie a kritická teorie. *Filosofický časopis*. 2003, roč. 51, č. 4, s. 617-638.
- MARCUSE, Herbert. Eros a civilizace. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů soudobé západní filosofie*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1965, s. 153-161. ISBN 17-343-65.
- MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk*. Naše vojsko, Praha 1991. ISBN 28-062-91.
- MARCUSE, Herbert. *Psychoanalýza a politika*. Svoboda, Praha 1969. ISBN 25-109-69.
- MARCUSE, Herbert. Socialistický humanismus. In: TLUSTÁ, M., eds. *Antologie textů současné západní filosofie III*. Státní pedagogické nakladatelství, Praha 1967, s. 168-174. ISBN 17-356-67.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Aurora, Praha 2002. ISBN 80-7299-048-9.

- POLLOCK, Friedrich. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In: ARATO, A. a E. GEBHARDT, eds. *The Essential Frankfurt School Reader*. Continuum, New York 1990, s. 71-94. ISBN 0-8264-0194-5.

Sekundární literatura:

- BOURETZ, Pierre. *Svědkové budoucího času II*. OIKOYMENH, Praha 2009. ISBN 978-80-7298-298-1.
- EAGLETON, Terry. *Ideology: An Introduction*. Verso, London 1991. ISBN 0-86091-319-8.
- HABERMAS, Jürgen. Moderna – nedokončený projekt. In: GÁL, E. a M. MARCELLI, eds. *Za zrkadlom moderny*. Archa, Bratislava 1991. ISBN 80-7115-025-8.
- HABERMAS, Jürgen. The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno. In: týž. *The Philosophical Discourse of Modernity*. The MIT Press, Cambridge 1996, s. 106-130. ISBN 0-7456-0830-2.
- HAUSER, Michael. *Adorno: moderna a negativita*. Filosofia, Praha 2005. ISBN 80-7007-223-7.
- HAUSER, Michael. *Cesty z postmodernismu*. Filosofia, Praha 2012. ISBN 978-80-7007-382-7.
- HAUSER, Michael. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Filosofia, Praha 2007. ISBN 978-80-7007-270-7.
- HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologie ducha*. Nakladatelství ČSAV, Praha 1960.
- HONNETH, Axel. *Patologie rozumu*. Filosofia, Praha 2011. ISBN 978-80-7007-352-0.
- HONNETH, Axel. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Filosofia, Praha 1996. ISBN 80-7007-082-X.
- HRUBEC, Marek. *Od zneuznání ke spravedlnosti*. Filosofia, Praha 2011. ISBN 978-80-7007-362-9.
- KALIVODA, Robert. Marx a Freud. In: týž. *Moderní duchovní skutečnost*. Československý spisovatel, Praha 1968, s. 45-101. ISBN 22-085-68.
- KELLNER, Douglas. Západní marxismus. In: HARRINGTON, A. a kol. *Moderní sociální teorie*. Portál, Praha 2006, s. 215-240. ISBN 80-7367-093-3.
- KÖGLER, Hans-Herbert. *Kultura, kritika, dialog*. Filosofia, Praha 2006. ISBN 80-7007-238-5.
- LÁNSKÝ, Ondřej. Kritická teorie a teorie uznání Axela Honnetha. In: ŠUBRT, J., eds. *Soudobá sociologie I*. Karolinum, Praha 2007, s. 241-278. ISBN 978-80-246-1275-1.
- MARX, Karl a Bedřich ENGELS. Německá ideologie. In: tíž. *Spisy. Svazek 3*. Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1958, s. 23-551.

- MÜNKLER, Herfried. Kritická teorie frankfurtské školy. In: BALLESTREM, K. a H. OTTMANN, eds. *Politická filosofie 20. století*. OIKOYMENH, Praha 1993, s. 169-198. ISBN 80-85241-52-8.
- RICOEUR, Paul. Book I: Problematic: The Placing of Freud. In: týž. *Freud and Philosophy*. Yale University Press, 1970, s. 3-56. ISBN 978-03-0002-189-9.
- STOREY, John. *Cultural Theory and Popular Culture: An Introduction*. 5th Edition. Pearson, 2009.
- STOREY, John. *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*. 3rd Edition. Pearson, 2006. ISBN: 978-0-13-197069-4.
- VALENTA, Martin. *Revoluce na pořadu dne*. MATFYZPRESS, Praha 2011. ISBN 978-80-7378-153-8.
- WEBER, Max. *Metodologie, sociologie a politika*. OIKOYMENH, Praha 2009. ISBN 978-80-7298-389-6.
- WELLMER, Albrecht. *K dialektice moderny a postmoderny*. Dauphin, Praha 2004. ISBN 80-7272-030-9.

Internetové zdroje:

- ADORNO, Theodor W. *Education After Auschwitz* [cit. 2016-7-27]. Dostupné z: <http://ada.evergreen.edu/~arunc/texts/frankfurt/auschwitz/AdornoEducation.pdf>
- ANDERSON, Joel. The “Third Generation“ of the Frankfurt School. *Intellectual History Newsletter*. 2000, roč. 22 [cit. 2016-7-27]. Dostupné z: <http://www.marcuse.org/herbert/scholaractivists/00JoelAnderson3rdGeneration.htm>
- HORKHEIMER, Max. Theism and Atheism. In: týž. *Critique of Instrumental Reason*. Continuum, 1974 [cit. 2016-7-27]. Dostupné z: <https://www.marxists.org/reference/archive/horkheimer/1963/theism-atheism.htm>
- HORKHEIMER, Max. *Tradiční a kritická teorie* [cit. 2016-7-27]. Dostupné z: https://is.muni.cz/el/1421/podzim2007/ESB031/um/4205070/HORKHEIMER_-_Tradicni_a_kriticka_teorie.pdf
- MARX, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1961 [cit. 2016-7-27]. Dostupné z: http://www.sds.cz/docs/prectete/eknihy/km_efr44.htm