
Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie¹

MAREK HRUBEC

Filozofický ústav AV ČR a Filozofická fakulta UK, Praha

Celá kritická teorie společnosti je jeden jediný rozvinutý existenciální soud.

Max Horkheimer, Tradiční a kritická teorie

Bez existenciálního momentu, tj. boje za uznání, který prostupuje celým bytím člověka, klesá „praxe“ na rozměr techniky a manipulace. Praxe je jak zpředmětněním člověka a ovládnutím přírody, tak realizací lidské svobody.

Karel Kosík, Dialektika konkrétního

Dosavadní historická zkušenost potvrzuje smutné poznání, že náprava věcí lidských se většinou neprovádí na základě obecné porady o jejich ideálním uspořádání, ale až v důsledku poučení z katastrof. Úkolem sociální teorie, jež tuto skutečnost reflektuje a nesmiřuje se s akomodačním účelem teorie sociálně afirmativní, je snaha přispět k nápravě pomocí kritiky nežádoucích faktorů, pomocí artikulace boje o uznání, kterým by bylo možné předejít nejhoršímu katastrofickému scénáři. Kritická teorie společnosti se pochopitelně stává marginálním jevem v dobách, kdy se lidé podvolují zneuznání, ať už z důvodu rezignace nebo v naději, že se vše v nějakém kataklyzmatu později vyřeší.² Zdá se, že se prostřednictvím každé – i nespravedlivé – války, řečeno slovy Hegelovými, „mravní zdraví národů udržuje ve své indiferenci vůči ustrnutí konečných určeností, tak jako pohyb větrů ochraňuje moře před hnilobou“.³

¹ Rád bych poděkoval Josefu Velkovi a Martinu Matušíkovi za uvedení do mnohých konstelací kritické teorie a Michalu Pullmannovi za přínosné diskuze o přednáškovém kurzu na téma tohoto článku.

² Srv. s články uveřejněnými v čísle časopisu kritické teorie, věnovaném teoretické reflexi událostí jedenáctého září 2001 a následných zásahů. *Constellations*, IX, March, 1/2002.

³ Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*. Přel. V. Špalek. Praha, Academia 1992, poznámka k § 324.

Termín kritická teorie má ovšem také přesnější souřadnice, které byly postupně specifikovány od třicátých let 19. století a poprvé explicitně vyznačeny zejména Maxem Horkheimerem a Herbertem Marcusem o století později. Spjatost kritické teorie s těmito vlivnými osobnostmi sociální teorie i turbulentního veřejného života druhé a třetí čtvrtiny uplynulého století je natolik silná, že by byl jejich význam přinejmenším ze dvou důvodů umenšen, pokud by se o nich pojednalo akontextuálně jen jako o izolovaných osobách. Za prvé, posuzujeme-li jejich práci zvnějšku, je zjevné, že svého vrcholu dosahuje v rámci určitého výzkumného projektu, který ostatně především díky nim získal označení kritická teorie. Za druhé, sledujeme-li tuto práci z interní perspektivy intencí jejích autorů, je evidentní, že Horkheimer i Marcuse své studie jako součást – ba dokonce jako založení – tohoto projektu přímo vědomě formulovali. Z těchto důvodů a v návaznosti na publikování jednoho z klíčových zakládajících dokumentů kritické teorie z roku 1937 na následujících stranách bych chtěl v tomto článku pojednat o Horkheimerovi a Marcusovi v kontextu, jehož rozsah je vymezen jejich rolemi, které sehráli jakožto vzájemně se doplňující tvůrci programových tezí kritické teorie ve 30. letech, jež jsou pro zrod kriticko-teoretického projektu stěžejní. Tímto zaměřením rozboru na dané období bych chtěl také předejít obvyklému problému mnohých analýz kritické teorie, které selhávají v důsledku nedostatečného rozlišení mezi jejími svébytnými etapami: přinejmenším mezi počáteční recepcí různých osvědčených teoretických konceptů ve 20. letech, formulací kritické teorie ve 30. letech, pesimistickým obratem 40. let, revitalizovaným praktickým impulsem vrcholícím studentskou revoltou v roce 1968 a iniciativami dalších let. Po úvodním otevření tématu načrtnu pomocí trichotomie kritika/deskripce/normativita nejprve Horkheimerovo a poté Marcusovo stanovisko a na závěr naznačím, proč je tato trichotomie vhodným klíčem k porovnání kritické teorie v době jejího původního formulování s její podobou v době současné.

Na úvod bych chtěl připomenout, že právě letos v únoru uplynulo 80 let od založení Ústavu pro sociální výzkum (Institut für Sozialforschung), v jehož ideovém a institucionálním prostředí se nedlouho po jeho etablování ve Frankfurtu nad Mohanem začala formovat skupina badatelů nejprve pod hlavičkou *materialistická teorie*, poté převážně ve spojení s názvem *kritická teorie společnosti* neboli zkráceně *kritická teorie*, po druhé světové válce známá rovněž pod vnějším, nicméně nejproslulejším označením podle města své původu jako *frankfurtská škola*. Přestože se zde budu držet názvu *kritická teorie*, který je nejvíce provázán se zakládajícími dokumenty, je třeba poznamenat, že ani jeden z uvedených „vývěsních štítů“ sám o sobě nevyčerpává obsah tohoto výzkumného projektu. Jeho zaměření, jak bude níže zřejmé, totiž není redukovatelné ani

na materialismus, ani na kritiku, či dokonce na Frankfurt – ať už tento výzkum definujeme obecně jako vědecké paradigma nebo jako určení badatelského záměru skupiny, která může být vymezena úžeji členy Ústavu a jejich mimoústavními spolupracovníky, či širším způsobem zahrnutím dalších obdobně smýšlejících autorů.⁴

Po celá dlouhá desetiletí od svého programového vymezení ve třicátých letech minulého století byla kritická teorie trnem v oku mnoha nositelům moci. Svoji sociální kritikou kapitalistických, nacistických a sovětských mocenských praktik se stala nepřehlédnutelným předmětem sporu ve všech vlivných politických režimech uplynulého století, v přímé úměře k jejich potlačování svobody projevu. Zatímco v kapitalistickém uspořádání byla v nemnoha vyhrocených obdobích obviňována ze subverze, v komunistickém zřízení – vyjma několika uvolněnějších let – byla cenzurována odmítáním do role buržoazní ideologie, a před nacismem museli její zastánci emigrovat.⁵ Její obsahovou orientaci dobře dokládá skutečnost, že se nejvýrazněji prosadila v diskuzích o možnostech socialismu v období společenského uvolnění šedesátých let, které bylo spojeno v západních zemích především se studentskou revoltou a v českém kontextu s reformními snahami o obrodu společnosti, jež vyvrcholily v pražském jaru. Také od těchto potenciálně perspektivních, ale přesto specificky omezených aktivit, které byly nakonec mocensky udušeny, si však kritická teorie udržovala určitý reflexivní odstup. Postupný vývoj od jejího založení až do dnešních dnů lze pojímat jako svědectví o proměně myšlení o společnosti a o jeho klíčových dilematech a napětích ve 20. století, v závislosti na dobovém vlivu, který na kritickou teorii měly zejména marxismus, psychoanalýza a kulturní studia, a dále

⁴ O tom již klasické interpretace kritické teorie, např.: Jay, M., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Boston, Toronto, Little, Brown and Comp. 1973; Held, D., *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Cambridge, Polity Press 1980; Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. München, Carl Hanser 1986. Poslední část mého článku prozrazuje, že svůj výklad opírám méně o tyto historiografické studie a více o diskuzi o současné teorii, jejichž součástí je rovněž zhodnocení starší kritické teorie.

⁵ Už při pojmenování Ústavu pro sociální výzkum bylo třeba opustit některé návrhy, které v tehdejší německém prostředí zněly provokativně, příliš socialisticky. Další roky však byly podstatně horší. V roce 1933, právě v den, kdy říšský prezident Hindenburg jmenoval Hitlera kancléřem, byl dům, v němž bydlel Max Horkheimer, ředitel Ústavu pro sociální výzkum, obsazen nacistickou jednotkou SA a přeměněn v ubikace. O měsíc a půl později byl policií uzavřen také Ústav, jeho budova byla zkonfiskována a část předána do užívání nacistickému studentskému sdružení. Po přenesení Ústavu do amerického exilu v roce 1935 se vytvořily podmínky pro pokračování ve výzkumu, přestože některé termíny ze slovníku kritické teorie byly jejími členy raději vypouštěny. Mezi pozitiva patří, že po válce byl roku 1950 Ústav ve Frankfurtu Horkheimerovou a Adornovou péčí obnoven a že se v New Yorku podařilo vybudovat navíc druhé pracoviště pod názvem New School for Social Research. Samostatnou kapitolou je období šedesátých a sedmdesátých let, kdy byla kritická teorie zejména pořádkovými složkami v západním Německu neodůvodněně obviňována z podpory radikálně levicových militantních akcí. Srv. Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule*, c.d., zvl. 2. kap.

rovněž fenomenologie, existencialismus, postmodernismus, egalitární liberalismus či komunitarismus. Nahlédnutí do článků, v nichž texty kritické teorie komentovali a rozvíjeli naši čeští kolegové v uplynulých desetiletích, umožňuje sledovat neméně pozoruhodné vývojové trajektorie a učinit poučná zamyšlení.⁶

* * *

Horkheimerův text *Tradiční a kritická teorie* a níže otištěná Marcusova studie *Filosofie a kritická teorie*,⁷ jež je uvedena sedmistránkovým Horkheimerovým proslovem, jsou obecně považovány za jedny ze zásadních programových dokumentů kritické teorie. Nepatří sice mezi úplně první texty skupiny badatelů, kteří se postupně shromažďovali na půdě Ústavu pro sociální výzkum pod Horkheimerovým vedením, ale tvoří na sebe navazující studie, jež přinesly termín kritická teorie v době, kdy tato skupina vedla intenzivní diskuze o potřebě nové teorie společnosti. Jejich bezprostřední uveřejnění roku 1937 v ústavním časopisu *Zeitschrift für Sozialforschung*⁸ dosvědčilo, že se jedná o svého druhu manifesty, jež při udržení určité názorové plurality členů skupiny originálně definují její orientaci. Na těchto studiích a na několika dalších, tehdy publikovaných Horkheimerových a Marcusových textech lze dobře doložit ideové zaměření a argumentační založení kritické teorie. Přestože se jedná o starší texty, jež nenávratně náležejí době svého vzniku, je možné v nich identifikovat některé stále oslovující a dostatečně nesamozřejmé myšlenky.

⁶ K naznačení rigidního oficiálního československého přístupu ke kritické teorii, který kromě šedesátých let více méně dominoval do roku 1989, stačí citovat ze sborníku ze 70. let napsaného pod sovětským vedením: „Frankfurtská škola ... byla vytvořena ve třicátých letech představiteli maloburžoazní liberální inteligence, kteří z abstraktně humanistických pozic vystoupili s kritikou mnoha záporných stránek státně monopolistického kapitalismu. ... Antikapalistické filipiky se ukázaly být svérázným vnějším obalem antikomunismu.“ „Když se SPD [Sociálně demokratická strana Německa] stala pro německou imperialistickou buržoazii přijatelnou politickou silou, která pomůže odvrátit revoluci, byli její teoretici poprvé připuštěni na některé katedry německých univerzit. Tak vznikl v r. 1923 Ústav pro sociální výzkum ve Frankfurtu nad Mohanem.“ *Sociální filosofie frankfurtské školy*. Praha, Svoboda 1977, s. 5-6, 15-16. Oproti tomu (v rámci dobových možností) vzájemně odstíněné a přínosné výklady, za nimiž si stojí jednotliví autoři, lze najít v některých dalších tehdejších publikacích, viz např. sborník *Filosofie a ideologie frankfurtské školy*, (red.) Javůrek, Z./Černý, J./Havelka, M./Horák, P. Praha, Academia 1976. Především bych však chtěl připomenout mimořádný počin letos zesnulého Karla Kosíka, jehož myšlení bylo zejména v průběhu reformního období šedesátých let nejvýraznějším projevem ideové orientace kritické teorie v Československu. Srv. Kosík, K., *Dialektika konkrétního*. Praha, ČSAV 1965; též, *Století Markéty Samsové*. Praha, Český spisovatel 1993.

⁷ Horkheimer, M., Traditionelle und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, Nr. 2, s. 245-294; v češtině: též, *Tradiční a kritická teorie*. Přel. P. Binková. *Aluze*, 2001, č. 1, s. 74-106; Horkheimer, M./Marcuse, H., Philosophie und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, Nr. 3, s. 625-647; v češtině: též, *Filosofie a kritická teorie*. Přel. A. Bakešová a O. Štech. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 4, viz níže.

⁸ Horkheimer vydával časopis od roku 1932 (dále označuji jen *ZfS*), mezi lety 1939 a 1941 pod titulem *Studies in Philosophy and Social Science* (dále jen *SPSS*). Cituji dle reedice všech deseti ročníků časopisu v nakladatelství Kösel-Verlag, München 1970. Viz studii připojenou ve formě předmluvy k reedici časopisu: Schmidt, A., Die „Zeitschrift für Sozialforschung“. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung, *ZfS*, I, 1932, s. 5*-63*.

Max Horkheimer předjímá obsah svého článku *Tradiční a kritická teorie* již ve své nástupní řeči pronesené v lednu 1931 při příležitosti převzetí funkce ředitele Ústavu pro sociální výzkum a profesorské stolice sociální filosofie na frankfurtské universitě,⁹ která jako první v germanofonním světě docílila založením tohoto stolce provázání dříve izolovaných profesorských míst filosofie a sociologie. Horkheimer ve své řeči v návaznosti na Marxe zdůrazňuje, že dva významné faktory – jednak vyvrcholení německé klasické filosofie v Hegelově sociální filosofii a jednak následný rozvoj vědy a průmyslu v devatenáctém století – umožnily, aby se společnost jako celek mohla stát méně nevypočitatelnou a nespravedlivou vůči jedincům.¹⁰ Úkolem současné sociální filosofie podle Horkheimera je přispět k tomu, aby se tyto dva faktory uvedly na základě filosofického tázání a prostřednictvím interdisciplinární spolupráce se sociologií, ekonomikou a dalšími vědami v praxi do souladu.

Přestože takto formulovaný badatelský projekt znamenal pro Ústav pro sociální výzkum návaznost na zkoumání sociálních otázek určených prvním ředitelem Ústavu Carlem Grünbergem, zejména v jeho časopisu *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, jednalo se o přechod od sociálních dějin k sociální teorii, jež měla zabezpečit vyrovnání s *Krizí marxismu*, jak zní návrh názvu Horkheimerem tehdy připravované knihy.¹¹ Důrazem na interdisciplinární teoretické zkoumání současné společnosti Horkheimer odkazoval na záměr prosazovaný jednou ze zakladatelských postav Ústavu, Kurtem Albertem Gerlachem.

V období mezi psaním inaugurační řeči a zmíněného programového článku se však názorově vyvíjel také sám Horkheimer. I když se nejedná o zásadní změnu, je možné říci, že do jeho napsání rozvíjel své úvahy především v rámci *materialistické teorie*, v níž se pokusil zformulovat, stručně řečeno, výše naznačený projekt uskutečnění hegelovsko-marxistické filosofie ve spravedlivé společenské praxi, s důrazem na využití dosavadního vědeckého poznání a průmyslového potenciálu. Nicméně vypjatá předválečná situace a selhání realizace určitých Marxových prognóz jej v roce 1937 – při zachování materialistického

⁹ Horkheimer, M., Die gegenwärtigen Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. *Frankfurter Universitätsreden* 37. Frankfurt a.M., Englert & Schlosser 1931.

¹⁰ Z Horkheimerova příspěvku do sborníku ke Grünbergerovým 70. narozeninám vyplývá, že toto řešení problému vyžadovalo aktualizaci Hegelovy filosofie v podobě separace jejího plodného odkazu od jejího metafyzického založení. Horkheimerova kritika mířila na Hegelovu koncepci absolutního ducha. Horkheimer, M., Hegel und das Problem der Metaphysik. *Festschrift für Carl Grünberg zum 70. Geburtstag*. Stuttgart, Kohlhammer 1932; srv. s Horkheimerovou ranější sbírkou kratších textů psanou mezi lety 1926-1931 a vydanou pod pseudonymem Heinrich Regius: *Dämmerung. Notizen in Deutschland*. Zürich, Oprecht & Helbling 1934.

¹¹ Horkheimerova práce byla plánována jako šestý svazek publikační činnosti Ústavu pro sociální výzkum.

zakotvení teorie – vedly k reformulacím a k upřednostnění termínu *kritická teorie*.

Přestože prvním impulsem k Horkheimerově studii *Tradiční a kritická teorie*, psané už v newyorském exilu a publikované v Paříži, bylo 70. výročí vydání prvního dílu *Kapitálu*, neobsahuje ani zmínku o Marxovi.¹² Autorovy náznaky a odkazy jsou však natolik čitelné, že není zapotřebí výslovnějšího vyjádření. Horkheimer se koncentruje, jak vyplývá již z názvu textu, na rozlišení mezi tradiční a kritickou teorií. V intencích zavedení této distinkce je možné obecně říci, že zatímco tradiční teorie se většinou pokouší nezaujatě, v duchu Descartovy *Rozpravy o metodě*, provádět pouhý popis stávajícího a tím, zejména v pozitivismu, bezděky konzervativně přejímá opěrné mocenské pilíře a strukturu stávajícího společenského uspořádání, kritická teorie takovýto odcizeně afirmativní přístup ke společenské realitě odmítá.¹³ Horkheimer, za souhlasu dalších autorů, kteří v té době rozpracovávali programové ideje kritické teorie, deklaruje, že „kritická teorie objasňuje: nemusí to tak být, lidé mohou být měnit,“ a vyhláší společenskou zainteresovanost kritické teorie: „celá kritická teorie společnosti je jeden jediný rozvinutý existenciální soud“,¹⁴ rozvíjí praktický soud, který umožňuje boj o uznání, boj za spravedlivější společnost. V široce pojatém mezioborovém výzkumu tato sociální kritika reflektuje historicky formovanou – nikoli však determinovanou – spjatost platnosti jednotlivých teorií se zájmy jednotlivých skupin obyvatelstva, jakožto představiteli určitého společenského uspořádání. Na tomto základě a na pozadí analýzy přirozených potřeb člověka vypracovává prakticky zainteresovanou teorii, jež klade důraz na politickou ekonomii a jež nemá diskriminovat žádné složky obyvatelstva. Kritická teorie takto spojuje jednak teorii poznání s teorií společnosti a jednak teorii obecně s praxí. Epistemologie musí být provázána se sociální teorií a se společenským subjektem. Tímto subjektem „kritického myšlení a jeho teorie“ je „konkrétní jedinec definovaný skutečnými vztahy k jiným jednotlivcům a skupinám, prosazující se v konkrétní třídě, který je v důsledku takto zprostředkovaně propojený se společenským celkem a přírodou“.¹⁵

Interní součástí tohoto projektu je dialektika. V článku *Zum Problem der Wahrheit* předkládá Horkheimer celý výčet charakteristik dialektického myšlení:

¹² V úvodu do článku „Filosofie a kritická teorie“ uvádí Horkheimer alespoň název knihy, i když nejprve pouze podtitul. Kuriózní je přitom jeho připomenutí výročí vydání Descartovy práce.

¹³ Srv. s deseti poznámkami o krizi vědy a společnosti: Horkheimer, M., *Bemerkungen über Wissenschaften und Krise*. *ZfS*, I, 1932, Nr. 1, s. 1-7.

¹⁴ Horkheimer, M., *Tradiční a kritická teorie*, c.d., s. 96, s příslušnou pozn. č. 20 na s. 106.

¹⁵ Tamtéž, s. 87, viz také s. 83. Srv. Hlaváč, I., *Skica o kritické teorii*. *Aluze*, 2001, č. 1, s. 74-106.

„... zásada o neoddělitelnosti regresivních a progresivních momentů, uchování a rozložení, dobrých a špatných stránek okamžiků v přírodě a lidských dějinách; snaha ... pokusit se analyticky dosáhnout pojmů ve vzájemném vztahu a prostřednictvím nich rekonstruovat skutečnost – tyto a všechny ostatní rysy dialektického myšlení odpovídají formě spletné skutečnosti, která se neustále mění ve všech svých jednotlivostech.“¹⁶ Stručně lze říci, že se jedná o „neuzavřenou dialektiku“, která má být schopna reflektovat historicky proměnlivou skutečnost.¹⁷

Horkheimer neusiluje o doslovnou recepci Hegelova či Marxova pojetí dialektiky, ale vyjadřuje intenci začlenit svoji teorii do určitého myšlenkového proudu. Dialektický pohyb, od odmítnutí teze antitezí přes uchování určitého kladného obsahu tohoto aktu až k tezi na vyšší rovině, tj. k syntezě, má svoji paralelu ve vztahu mezi třemi momenty kritické teorie – kritikou (odmítáním nežádoucí reality a s ní spjatého afirmativního popisu), deskripcí (popisem uchovaných žádoucích složek) a normativitou (preskripcí žádoucího) –, v jejichž rámci Horkheimer v článku *Tradiční a kritická teorie* a v dalších svých textech z 30. let, publikovaných zejména v *Zeitschrift für Sozialforschung*, formuluje základní teze kritické teorie. Přestože tyto momenty nejsou dostatečně artikulovány a ve svém vzájemném prolínání rozlišeny, lze je alespoň částečně identifikovat a naznačit, jak jsou spolu argumentačně provázány.

Ve své studii *The Social Function of Philosophy* definuje Horkheimer první moment kritické teorie, tj. vlastní kritiku, nikoli jen jako pouhou negaci, ale jako „intelektuální a případně praktické úsilí nepřebírat bezmyšlenkovitě a z pouhého zvyku převládající ideje, jednání a společenské vztahy; úsilí o koordinaci různých individuálních stránek společenského života, o jejich koordinaci se všeobecnými idejemi a cíli epochy a o jejich genetické zdůvodnění, o oddělení jevu od podstaty, o zkoumání základů věcí – krátce řečeno – o jejich skutečné poznání“.¹⁸ Na konkrétnější rovině Horkheimer rozvíjí kritiku poznání jako odmítnutí akontextuálního a ahistorického osamostatnění idejí, jímž ideje směřují ke zvěcnění a k plnění pouze ideologických funkcí, ve smyslu politické služby sebestřednému parciálnímu zájmu určitých sociálních skupin na určitém společenském uspořádání, ať už z důvodu falešného vědomí nebo vědomého zastírání-

¹⁶ Horkheimer, M., Zum Problem der Wahrheit. *ZfS*, IV, 1935, Nr. 3, s. 351.

¹⁷ Horkheimer, M., Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie. *ZfS*, III, 1934, Nr. 1, s. 25 nn. V programově formulovaných poznámkách o činnosti Ústavu pro sociální výzkum vymezuje Horkheimer charakter konceptů používaných za účelem již modifikovaného výzkumu Ústavu na začátku 40. let pomocí adjektiv *kritický*, *historický*, „*induktivní*“ (ve specifickém smyslu) a *integrativní*. Horkheimer, M., Notes on Institute Activities. *SPSS*, IX, 1941, No. 1, s. 121-123.

¹⁸ Horkheimer, M., The Social Function of Philosophy. *SPSS*, VIII, 1939, No. 3, s. 336; ve slovenštině: Spoločenská funkcia filozofie. Přel. M. Chabada. *Filozofia*, 54, 1999, č. 2, s. 114-125.

ní skutečnosti. V práci *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* vychází Horkheimer z odhalování ideologických rozporů mezi ideologicky hlásanými ideály a společenskou realitou.¹⁹ Poukazuje na skutečnost, že zatímco ideologie, která vytváří iluzi identity ideálu s realitou, slibuje např. svobodu jedince, v praxi dochází k jejímu potlačování. Tím se jeho ideologie stává zároveň kritikou dané společenské praxe.

Tento druh imanentní kritiky nevyžaduje žádná externí kritéria, neboť si vystačí s předmětem svého zkoumání, v němž nalézá rozpory. Horkheimerovi se však nejedná pouze o kritiku nesouladu mezi jakýmkoli slovy a činy. Neusiluje o kritiku praktického nenaplňování např. rasistických ideálů. Přestože se také v tomto případě jedná o rozpor mezi skutečností a proklamovanou politikou, tento nesoulad není kritickým teoretikem shledáván jako nežádoucí. Nejde tedy jen o rozpor mezi realitou a idejemi, ale o rozpor mezi realitou a *správnými* idejemi. Předpokládá se, že se kritizuje nenaplňování *správných* idejí, např. neuskutečnění zmíněné příslibené svobody jedince. Tím se dostáváme k otázce, jakým způsobem určit, které ideje jsou správné, a které nikoli. Jelikož by byla imanentní kritika bez dalšího určení, jak jsem již naznačil, existenčně závislá na rozporu jakýchkoli slov a činů, blíže nespecifikované zkoumání relací by skončilo u relativismu. Přestože lze podle Horkheimera na nejobecnější rovině říci, že „Neexistují žádná kritéria pro celek kritické teorie“, ²⁰ neznámá to, že kritická teorie nemá vůbec žádná kritéria a že se odevzdává do rukou relativismu. Z článku *Montaigne und die Funktion der Skepsis* je dostatečně zřejmé, že Horkheimer odmítá relativistická a skeptická stanoviska, která v současných podmínkách mohou jen obtížně plnit stejnou ozdravnou funkci jako v pozdní antice či renesanci.²¹ Váhu založení kritické teorie tedy musí nést imanentní kritika za pomoci bližší specifikace vyjádřené nějakým dalším kriticko-teoretickým momentem.

Druhým z těchto momentů je deskriptivní složka, která je spjata především s materialistickým založením kritické teorie. Jak jsem už naznačil výše, praktická zainteresovanost kritické teorie a provázání kritiky, deskripce a preskripce

¹⁹ Tento rozpor Horkheimer artikuluje také jako konflikt mezi raně buržoazním formulováním ideálu (např. u Kanta či Hegela) a pozdně buržoazním smířením s danou skutečností (např. v pozitivismu). Horkheimer, M., *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Kohlhammer 1930. Srv. týž, Tradiční a kritická teorie, c.d., s. 77 a 87; týž, Ein neuen Ideologiebegriff? *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 15, 1930, s. 33-56; týž, Materialismus und Metaphysik. *ZfS*, II, 1933, Nr. 1, s. 13-14. Horkheimerova kritika logického empiricismu: týž, Der neueste Angriff auf die Metaphysik. *ZfS*, VI, 1937, Nr. 1, s. 4-51.

²⁰ Horkheimer, M., Tradiční a kritická teorie, c.d., s. 105.

²¹ Přesněji řečeno, skepse naplňuje přínosnou, ale pouze omezenou funkci jakožto jednostranná část dialektického celku. Horkheimer, M., *Montaigne und die Funktion der Skepsis*. *ZfS*, VII, 1938, Nr. 1, s. 1-54.

ochraňuje kriticko-teoretickou deskripci před pseudoneutralistickými svody pozitivismu.

V člancích *Materialismus und Moral* a *Materialismus und Metaphysik* pojímá Horkheimer člověka jako přírodně a společensky zakotvenou bytost, která svojí prací uzpůsobuje své okolí. Svět je transformován historicky podmíněnou lidskou prací, přesněji společenskou prací.²² Jelikož jsou lidé aktivními subjekty, kteří v rámci historicky situovaných sociálních skupin mají podíl na utváření svého prostředí, není možné považovat je ani za čistě pasivní element, jenž je ovládán okolím, které nestranně pozoruje, ani za zcela rozhodující činitel, jenž své okolí voluntaristicky produkuje.

Ve své vlastní praktické situovanosti kritická teorie ani „není ‚zakořeněná‘ jako totalitní propaganda, ani ‚nespoutaná‘ jako liberalistická inteligence“.²³ Jako „potenciální kritické sebevědomí“ chce být součástí správné praxe, jíž se epistemologicky a sociálně účastní; pravda teorie je zde „momentem správné praxe“.²⁴ V článku *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie* se Horkheimer pokouší specifikovat správnou praxi, když říká, že „hodnota teorie je určena ve spojení s cíli, které jsou v určité historické situaci vyzvednuty pokrokovými sociálními silami“.²⁵ Správnou praxi pokrokových sil poté blíže vymezuje zavedením rozlišení mezi parciálním a zobecnitelným zájmem neboli zájmem obecnosti (čili obecné veřejnosti).²⁶

Jaké sociální skupiny jakožto pokrokové síly však tento zájem obecnosti prosazují? Horkheimer na tuto otázku odpovídá jednoznačně poukázáním na primárně ekonomický problém třídní společnosti: „... tento zájem [se] vytvořil v proletariátu.“²⁷ V návaznosti na Marxovu analýzu třídní společnosti a na kritiku ideologie Horkheimer usuzuje, že sociální skupiny, které nejvíce trpí ideologicky generovanou iracionalitou (ve smyslu rozporuplnosti) kapitalistického uspořádání a jeho vztahy sociálního zvěcnění, mají – jakožto společenské síly negující daný stav – zájem na vytvoření racionální organizace činnosti člověka, racionální společnosti.²⁸

²² Horkheimer, M., *Filosofie a kritická teorie*, c.d., s. 640 nn; též, *Materialismus und Moral*. ZfS, II, 1933, Nr. 2, s. 185 nn; srv. též, *Materialismus und Metaphysik*, c.d., s. 1-33.

²³ Horkheimer, M., *Tradiční a kritická teorie*, c.d., s. 94.

²⁴ Horkheimer, M., *Zum Problem der Wahrheit*, c.d., s. 345; srv. též, *Tradiční a kritická teorie*, c.d., s. 90.

²⁵ Horkheimer, M., *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, c.d., s. 26-27; srv. též, *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*, c.d., s. 1 nn.

²⁶ Horkheimer, M., *Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie*, c.d., s. 32.

²⁷ Horkheimer, M., *Tradiční a kritická teorie*, c.d., s. 88.

²⁸ Horkheimer, M., *Filosofie a kritická teorie*, c.d., s. 640 nn.

Tyto Horkheimerovy úvahy o dělnickém hnutí jsou však již v *Tradiční a kritické teorii* poznamenány skepsí druhé poloviny třicátých let vůči progresivní roli, kterou by měl proletariát ve společnosti sehrát: „ani situace proletariátu nedává společnosti záruku správného poznání“, „neexistuje společenská třída, o jejíž souhlas by bylo možné se opřít“.²⁹ Dějinně filosofické naděje vkládané do této společenské třídy v předchozím období se zejména vlivem obecného trendu její dezintegrace v kapitalistických zemích, nástupu stalinismu v Sovětském svazu a fašizujících tendencí v Německu a dalších zemích silně rozplývaly.³⁰ Třídně definované sepětí teorie a praxe – odraz teoretických nadějí ve společenské realitě a ve vědomí lidí – pohasínalo. Marxismus selhával, neboť proletariát jakožto dominantní subjekt společenské změny se vytrácel ze scény. Alternativní subjekt, ať už v obecné rovině nebo v rovině konkrétní, např. různé zneuznané minoritní skupiny obyvatelstva, však Horkheimer identifikoval jen stručnými odkazy.

Deskriptivně materialistický rozměr Horkheimerova pojetí kritické teorie spočívá ještě v jednom jejím opěrném bodu. Tímto bodem je psychoanalytická tradice, zvláště Freudova teorie libida, ve 30. letech ještě kritickou teorií nepříliš rozpracovaná. Horkheimer hovoří o pudové výbavě, která jakožto stimul vede člověka k odstraňování napětí a naplňování potřeb. Tento stimul je v článku *Materialismus und Metaphysik* vymezen jako „přirozený fakt, který nevyžaduje žádné ospravedlnění“.³¹ Úsilí o štěstí, o uspokojení a sebezachování jsou legitimními, neboť elementárními reakcemi člověka, přirozenými atributy lidského rodu, jež jsou však potlačovány stávajícím, především ekonomickým uspořádáním společnosti. Úkolem kritické teorie je podle Horkheimera pochopit tato společenská omezení, která stojí v cestě plnější seberealizaci člověka, a napomoci jejich odstranění.

V důsledku zklamání z marginalizace společenské role dělnické třídy začínala být pro Horkheimera stále důležitější normativní představa člověka v jeho obecných charakteristikách. Tato normativita tvoří Horkheimerem vytyčený třetí moment kritické teorie. Horkheimerův odkaz na zobecnitelný zájem jedné společenské skupiny se sice zdá být ještě jakousi ozvěnou role proletariátu, který měl svým zájmem reprezentovat celé lidstvo, ale sílící důraz na *zobecnění*, a nikoli *skupinové zařazení* stanoviska je příznakem reflexe selhání dějinného

²⁹ Horkheimer, M., *Tradiční a kritická teorie*, c.d., s. 89 a 105.

³⁰ Horkheimer, M., *Die Juden und Europa*. *ZfS*, VIII, 1939, Nr. 1/2, s. 115-137; srv. s pozdějšími pracemi: *týž*, *Art and Mass Culture*. *SPSS*, IX, 1941, No. 2, s. 290-302; *týž*, *The End of Reason*. *SPSS*, IX, 1941, No. 3, s. 366-388.

³¹ Horkheimer, M., *Materialismus und Metaphysik*, c.d., s. 31; *Srv. týž*, *Egoismus und Freiheitsbewegung*. *ZfS*, V, 1936, Nr. 2, s. 161-231.

poslání zmíněného subjektu společenské změny. Důraz je nyní kladen na zobecnění zatím neprosazených, ale obecně lidských charakteristik. Referenčním rámcem se stává „lidstvo a všechny jeho možnosti“.³²

Jak je patrné např. z Horkheimerova prologu k Marcusově studii *Filosofie a kritická teorie*, obtížnost zakotvení teorie v odmítané realitě způsobuje, že se kritická teorie musí ve formulaci normativity spoléhat na imaginaci: „cíl rozumné společnosti, který je dnes, zdá se, uchován pouze ve fantazii, má skutečně svůj základ v každém člověku“, přičemž cílem je „štěstí všech jedinců“.³³ Tato imaginace, jíž tradičně disponuje především filosofie, je idealistickou inspirací, která však svým obsahem, jenž je odlišný od nežádoucí reality, získává kritický charakter: „... negativní vymezení je materialistickým obsahem idealistického pojmu rozumu.“³⁴ Horkheimer je ale při specifikaci těchto normativních prvků kritické teorie značně úsečný. Výrazy, jakými jsou např. „společenství svobodných lidí“,³⁵ jsou jen prvním vymezením, které není dále rozvinuto.

Všechny tři právě uvedené momenty kritické teorie vyžadují jako podmínku realizace projektu kritické teorie interdisciplinární výzkum,³⁶ nejen ve smyslu provázání úkolů jednotlivých věd o společnosti, ale také co se týče jejich propojení s možnostmi filosofie. Není však možné spoléhat se jen na původní nárok kritické teorie, aby nejobecnější, přesto však partikulární výsledky analýz, jež vycházejí z partikulárních hledisek jednotlivých věd, našly v rekonstrukci celku nové postavení a význam v rámci širšího, s filosofickým zkoumáním provázaného teoretického rámce. Tento nárok je totiž problematizován nereflektovaným přizpůsobením pozitivisticky orientovaných věd daným mocenským poměrům. Filosofie proto získává zásadní význam zejména jako výše zmíněný imaginativní zdroj.³⁷

* * *

³² Horkheimer, M., Nachtrag. In: Schmidt, A. (Hrsg.), *Kritische Theorie*. Band 2. Frankfurt a.M., Fischer 1968, s. 193.

³³ Horkheimer, M., *Filosofie a kritická teorie*, c.d., s. 644 a 642. Horkheimer nezachází tak daleko jako Marcuse, jak bude níže patrné, a využití imaginace a idealismu nepovažuje za důvod k rehabilitaci termínu utopie. Horkheimer, M., *The Social Function of Philosophy*, c.d., s. 335. Horkheimerovo – ale rovněž Marcusovo – méně vypracované pojetí normativity je zřejmě také z komparace jeho distancované a současné vstřícné, např. Honnethovy, interpretace filosofické antropologie: týž, *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*. *ZfS*, IV, 1935, Nr. 1, s. 1-25; Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c.d., s. 651; Honneth, A., *Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie*. In: Velek, J. (ed.), *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Praha, Filosofia 1996, s. 84-85.

³⁴ Horkheimer, M., *Tradiční a kritická teorie*, c.d., s. 105.

³⁵ Tamtéž, s. 92.

³⁶ Horkheimer, M., *Vorwort*. *ZfS*, I, 1932, Nr. 1/2, s. I-III; týž, *Materialismus und Metaphysik*, c.d., s. 23. Kritika absence interdisciplinárního výzkumu: týž, *Tradiční a kritická teorie*, c.d., např. s. 79-80, 91.

³⁷ Srv. Marcuse, H., *Filosofie a sociální vědy*, s. 14.

Přestože Marcusova artikulace základních tezí kritické teorie ve 30. letech je do značné míry analogická formulaci Horkheimerově, je nutné považovat ji za svébytnou pozici, vyjádřenou z autorovy specifické perspektivy. Marcuse – jenž se připojil k Ústavu pro sociální výzkum v roce 1933 díky doporučení, které Horkheimerovi adresoval jeho kolega Leo Löwenthal, jenž pro Ústav získal také Ericha Fromma – byl zprvu prostřednictvím svých studií u Husserla a Heideggera významně ovlivněn fenomenologií a na ni navazujícím existencialismem. Nicméně si uvědomoval meze těchto myšlenkových směrů a postupně, od své habilitační práce k dalším spisům, transformoval svoji heideggerovskou teorii dějinnosti na kritickou teorii dějin.³⁸ V rámci své recepce mladého Marxe zdůrazňoval, že fenomenologie postrádá zejména úplnost, neboť opomíjí materiální a historické podmínky života člověka.³⁹ Na stejném základě zformuloval svoji kritiku tehdejšího politického existencialismu, v němž místo rozpracování plodných existenciálních motivů našel příspěvek k „totalitní politické teorii“.⁴⁰

Rozvíjející se Marcusovu spolupráci s Ústavem dobře dokládá Marcusova a Horkheimerova společná, níže otištěná studie *Filosofie a kritická teorie*. Ve své – rozsáhlejší – části tohoto textu, která specifikuje některé Horkheimerovy formulace, se Marcuse zaměřuje na roli, jakou může hrát filosofie ve vztahu ke kritické teorii. Při použití stejné diferenciaci, kterou jsem uplatnil pro rozlišení tří momentů Horkheimerovy verze kritické teorie, tj. kritiky, deskripce (především ekonomicky a psychoanalyticky pojatého materialismu) a normativity, lze říci, že objasnění vztahu mezi filosofií a kritickou teorií tvoří jádro třetího momentu, který je na obecné rovině úzce provázán zejména s momentem prvním. V rámci těchto tří momentů bych se chtěl na dalších stranách zaměřit na základní teze kritické teorie, které Marcuse formuloval ve své studii a v dalších textech ze 30. let, zveřejněných především v *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Marcuse vychází z dialektické metody rozboru, která podle něj reflektuje kritické poznání, že „daná fakta, jež se zdravému rozumu jeví jako pozitivní ukazatel pravdy, jsou ve skutečnosti negací pravdy. ... Dialektika ve své úplnosti je spojena s názorem, že všechny formy bytí jsou prostoupeny podstatnou nega-

³⁸ Srv. Marcuse, H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt a.M., Klostermann 1932.

³⁹ Marcuse, H., Contributions to a Fenomenology of Historical Materialism. *Telos*, 1968, No. 4, s. 21 (poprvé publikováno v *Philosophische Hefte: Sonderheft über Heideggers Sein und Zeit*, 1928, s. 45-68); srv. s Marcusovou recenzí: Husserl, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. *ZfS*, VI, 1937, Nr. 2, s. 414-415.

⁴⁰ Marcuse své rozlišení mezi filosofickým a politickým existencialismem cílí ke kritice politické verze, kterou spojuje především se jménem Carla Schmitta. Dále cituje např. Heideggerův odkaz na vůdce jakožto německý zákon. Marcuse, H., Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. *ZfS*, III, 1934, Nr. 2, s. 185-194. Srv. s pozn. č. 43.

tivitou a že tato negativita určuje jejich obsah a pohyb.⁴¹ Vztah mezi aspekty dialektiky – konkrétně pohyb od negace teze antitezí k syntéze – a momenty trichotomického členění kritické teorie pojímá Marcuse výslovněji než Horkheimer. V článku *Zum Begriff des Wesens* uvádí, že „Dialektické koncepty překračují danou společenskou skutečnost ve směru jiné historické formy, která je v této skutečnosti jako tendence přítomna. ... Všechny materialistické koncepty obsahují obvinění a požadavek.“⁴² Marcusova kritická teorie zahrnuje za prvé vztah k dané nežádoucí skutečnosti, která je předmětem obvinění neboli kritiky, za druhé deskripci existujících pozitivních společenských fragmentů a tendencí a za třetí normativní požadavek jiné historické formy skutečnosti, která z těchto pozitivních elementů vychází. Přestože východisko spočívá v žádoucích výsecích reality, jak bude patrné z následujícího výkladu, jejich ospravedlnění je úkolem normativního vymezení, které se tak stává konečným arbitrem. Tento motiv, zdůrazňovaný Marcusem zvláště v níže otištěném článku o vztahu mezi filosofií a kritickou teorií, by však neměl zastínit význam ostatních dvou momentů, akcentovaných jím v jeho dalších studiích. Bez celkového pohledu na Marcusovy texty – ovšem vzhledem k esejistickému stylu jeho vyjadřování někdy i s ním – se ocitají jeho místně vyhocené argumenty v napětí.

Důležitou součástí prvního momentu Marcusova pojetí kritické teorie, které se ve 30. letech – na rozdíl od koncepce Horkheimerovy – vyznačuje především nepřímým studiem společnosti zprostředkovaným analýzou konkurenčních sociálních teorií, je kritika ideologie, především ideologické funkce filosofie. Ve zmíněném článku o pojmu podstaty provádí Marcuse rozbor buržoazní filosofie a nalézá v ní jak pozitivní, tak negativní prvky.⁴³ Emancipační potenciál nachází v jejích progresivních konceptech, jakými jsou např. rozum, moralita, štěstí, lidská práva. Historicky vzato, v ideálech rané, nastupující buržoazie, která se staví kriticky k tradiční společnosti, spatřuje odkazy na emancipovanou společnost, např. v pojmech svobody, demokracie, kritického idealismu či materialisticky pojatých lidských potřeb. Naproti tomu ve filosofii pozdní buržoazie, která se již ujala moci, odhaluje zastírané rozpory mezi příslibem

⁴¹ Marcuse, H., *An Introduction to Hegel's Philosophy*. SPSS, VIII, 1939, No. 3, s. 411. K Marcusovu porozumění sociální teorii jako „materialistické dialektice“ viz Marcuse, H., *Zum Begriff des Wesens*. ZfS, V, 1936, Nr. 1, s. 23 nn.

⁴² Marcuse, H., *Zum Begriff des Wesens*, c.d., s. 37; týž, *Filosofie a kritická teorie*, c.d., s. 640; srv. týž, *Zum Problem der Dialektik*. Teil I. Die Gesellschaft Verlag. 1930, s. 304-326; týž, *Zum Problem der Dialektik*. Teil II. Die Gesellschaft Verlag. 1931, s. 541-557.

⁴³ Ve svém pojednání o pojmu podstaty Marcuse ukazuje kladné a záporné aspekty tohoto pojmu v závislosti na jeho rozpracování různými filosofickými teoriemi, přičemž upozorňuje na posun od počátečního důrazu na kritický a autonomní rozum jedince k inklinaci k rozumu afirmativnímu a heteronomnímu, jenž souvisí k požadavky německého totalitarismu. Marcuse, H., *Zum Begriff des Wesens*, c.d., např. s. 18.

práv a svobod a přitakáním realizaci dominance a represe. Ideologické proklamování v praxi neaplikovaných konceptů pokládá za nástroj manipulativní mystifikace obyvatelstva a legitimizace nespravedlivého režimu.

Marcuse se ale s takovýmto relativismem nespokojuje a ukazuje, že buržoazní filosofie jako celek obsahuje, byť v zárodku, konzervativní tendence, jež slouží k upevnění vlastnického individualismu a expanze trhu. Odhlédnutí od konkrétních podmínek života člověka brání této filosofii v odhalení vnitřního sepětí výkonu svobody s „materiálními existenčními poměry“.⁴⁴ Vzhledem k ustanovené dělbě práce není filosofie sama schopna překonat svoji specializaci a příliš abstraktní charakter svého zkoumání. Kritická teorie, říká Marcuse, by v rámci interdisciplinárního výzkumu měla usilovat o reflexi dosavadní filosofie, a to i proto, že v dobách regrese společnosti nemusí plnit ideologickou funkci, neboť může ztělesňovat, jak ještě vysvětlím při výkladu Marcusovy normativity, již dříve dosaženou, pokročilejší formu myšlení.

Marcuse se podobně jako Horkheimer domnívá, že k takovéto situaci dochází ve druhé polovině třicátých let, kdy už není možné vkládat přílišné dějinně filosofické naděje do dělnické třídy. Zatímco za Marxova života převažovalo přesvědčení o budoucím pozitivním výsledku vývoje společnosti, které také určilo tehdejší rozřešení sporu mezi utopickým a vědeckým socialismem, odraz teorie progresu ve společenské realitě prostřednictvím vyhasínání role proletariátu ve 30. letech 20. století slábl. V důsledku tohoto procesu byla deskripce – prováděná pozitivisticky orientovanými sociálními vědami – spjata s nežádoucím stavem společnosti neboli se „špatnou fakticitou“.

Tím se dostáváme k druhému momentu kritické teorie, k jejímu deskriptivně formulovanému materialistickému založení, k němuž se Marcuse vyjadřuje téměř ve všech svých textech. Rozlišuje mezi „falešným materialismem buržoazní praxe“, který je výrazem rozporuplné společenské reality, a „pravým materialismem kritické teorie“.⁴⁵ Uvádí, že: „Materialistická teorie stojí proti historickému relativismu, protože se váže na společenské síly, které historická situace odhalí jakožto pokrokové a skutečně ‚všeobecné‘.“⁴⁶ Konkrétní dějiny a historické situace jsou podle Marcuseho opakem abstraktní „dějinnosti“, jež je relativisticky využitelná všemi sociálními skupinami. Historicky zakotvené pokrokové síly – či alespoň jejich fragmenty – mohou být upřesněny z perspektivy ekonomických a politických konceptů kritické teorie, neboť „materia-

⁴⁴ Marcuse, H., Über den affirmativen Charakter der Kultur. *ZfS*, VI, 1937, Nr. 1, s. 62; též, *Filosofie a kritická teorie*, c.d., s. 646.

⁴⁵ Tamtéž.

⁴⁶ Marcuse, H., *Zum Begriff des Wesens*, c.d., s. 31.

listický protest a materialistická kritika vyrostly v boji potlačených skupin za lepší životní poměry“.⁴⁷ V návaznosti na Marxovu analýzu třídní společnosti lze provést ekonomickou specifikaci abstraktního filosofického určení postavení jedince ve společnosti.

Další pozitivní vymezení Marcuse naznačuje opět negativně formou kritiky. Zdůrazňuje, že absence reflexe neuspokojivé ekonomické situace v liberální teorii má svého nástupce v pouhé úpravě liberálních principů totalitní teorií, která legitimizovala realizaci nacistického státu.⁴⁸ Podobnou transformaci, jež postrádá potřebné zásadní změny, popisuje Marcuse také v oblasti kultury.⁴⁹

Přiznání důležitosti ekonomickým faktorům by však podle Marcuseho nemělo znamenat ani redukci teorie na ekonomickou sociální vědu, jež je momentálně v zajetí pozitivistické fixace na nežádoucí realitu,⁵⁰ ani by nemělo vést k ekonomickému redukcionismu v praxi, jemuž propadali lidové komisaři v Sovětském svazu. Marcusova kritika tohoto nového „ekonomismu“ spočívá v názoru, že soubor sociálních, politických, kulturních a psychických vztahů nelze vysvětlit jen z hlediska pořadajících ekonomických institucí a zabezpečit prostřednictvím znárodnění výrobních prostředků a ekonomickým státním plánováním: „... i největší posílení výroby a zrušení soukromého vlastnictví výrobních prostředků ještě v zajetí staré nespravedlnosti.“⁵¹ Tento názor se v rozvinuté podobě uplatňuje v Marcusových pozdějších spisech, v nichž je ohrožení člověka ve všech tehdejších režimech připisováno technologické dominanci.⁵² Kritické teorii by mělo jít o vysvětlení celkového postavení člověka a o historickou změnu celkových podmínek jeho života a jeho světa jakožto společenské bytosti, a to z hlediska široce pojaté, přestože ekonomicky orientované, materialistické sociální teorie, a nikoli jen jakožto součástky hospodářského soukolí ze stanoviska teorie ekonomické.

Marcusova materialistická teorie obsahuje, opět jako Horkheimerova, kromě ekonomické dimenze ještě jeden rozměr, naznačený ve formulaci, že: „Materialismus spojují se správnou teorií společnosti především dva momenty: starost

⁴⁷ Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, s. 649, 640, 646. Zavedení spravedlivé společnosti spojuje Marcuse – s jistými výhradami – také s moderní technologií, která by podle něj za určitých podmínek mohla prostřednictvím automatizace poskytnout klíč k uspokojení lidských potřeb. Marcuse, H., *Zur Kritik des Hedonismus*. *ZfS*, VII, 1938, Nr. 1-2, s. 55-89.

⁴⁸ Marcuse, H., *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, c.d., s. 164-174.

⁴⁹ Marcuse, H., *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, c.d., s. 85 nn.

⁵⁰ Ranější Marcuse však byl pojetí filosofie jakožto vědeckého pojednání nakloněn. Srv. např. s jeho již citovanou habilitační prací a s jeho statí *Filosofie a kritická teorie*, c.d., s. 14.

⁵¹ Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, s. 7, srv. dále např. s. 15.

⁵² Srv. s pozdějšími texty: Marcuse, H., *Some Social Implications of Modern Technology*. *SPSS*, IX, 1941, No. 3, s. 414-439; též, *Jednorozměrný člověk*. Přel. M. Rýdl. Praha, Naše vojsko 1991 (orig. 1964).

o lidské štěstí a přesvědčení, že tohoto štěstí je možné dosáhnout jedině změnou materiálních existenčních poměrů.⁵³ Marcuse se domnívá, že ve společnosti převládá iracionální systém, který sice zcela nebrání svobodnému projevu člověka a uspokojování jeho potřeb, ale vytváří pseudopotřeby a následné pseudoštěstí, za nímž se skrývají represivní zájmy. Ve svém článku *Zur Kritik des Hedonismus*, uveřejněném rok po publikaci studie o filosofii a kritické teorii, Marcuse specifikuje odkaz na lidské štěstí rozborem potlačeného uspokojení tělesných a duchovních potřeb v represivních podmínkách dosavadní společnosti.⁵⁴ Tím předjímá svoji pozdější recepci Freudových spisů a začlenění psychoanalýzy do své teorie.⁵⁵

V pojednání o hédonismu Marcuse kritizuje idealistické asketické teorie, které odmítají uspokojování tělesných potřeb jako nemorální stanovisko. Zároveň se obrací proti subjektivistickým hédonistickým teoriím, jež se pohybují čistě ve sféře individuálních požitků, bez ohledu na společensky utvářené podmínky uspokojení, např. na etiku práce, v níž se mravní zvyklost odkládání uspokojení potřeb projevuje jako typický rys ducha kapitalismu, nebo na afirmativní charakter kultury, jenž toto dané společenské uspořádání stvrzuje.⁵⁶ Tímto způsobem Marcuse spojuje svoji argumentaci o žádoucím uspokojování smyslově i duchovně definovaných potřeb člověka s argumentací o ekonomických podmínkách spravedlivé společnosti.

Poslední, třetí moment Marcusem formulované kritické teorie – její normativní určení – spočívá zejména v důrazu na potřebu filosofické imaginace v době, kdy se společenská realita nevyvíjí směrem, jenž by bylo možné označit za žádoucí. Nemožnost identifikace reálně existujících plodných cest vývoje ústí v potřebu stanovit nějaké žádoucí normativní určení.⁵⁷ To je podle Marcuseho zapotřebí hledat v představivosti, v imaginaci, jež byla vždy spojena s filosofií a jež může kritické teorii poskytnout obraz lepšího společenského uspořádání.⁵⁸ Marcuse normativní teorii společnosti samu sice nevypracovává, ale – jak

⁵³ Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c.d., s. 1.

⁵⁴ Marcuse, H., *Zur Kritik des Hedonismus*, c.d.

⁵⁵ Marcuse, H., *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston, Beacon Press 1955; též, *The Social Implications of Freudian "Revisionism"*. *Dissent*, II, Summer 1955, No. 3; též, *Teorie pudů a kultura*. *Orientace*, 1967, č. 3, s. 375-379; též, *Psychoanalýza a politika*. Praha, Svoboda 1969 (orig. 1968).

⁵⁶ Marcuse, H., *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, c.d., s. 54-94; srv. s Horkheimerovou prací *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, c.d.

⁵⁷ Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c.d., s. 8, 5. Nejedná se však jen o to, že momentálně převažují negativní tendence, které se staly zdrojem této úvahy. I při pozitivních prognózách si lze představit jiné a lepší alternativy vývoje.

⁵⁸ Ve svém eseji *Třetí Mnichov* Karel Kosík pomocí rozlišení mezi *imaginací*, která otevírá cestu k opodstatněnému jednání, a propadnutím deskripci momentální moci formuluje svoji diagnózu výsledků let 1968 a 1989: „V letech 68-69 ztratili ‚reformátoři‘ moc, protože odmítli opřít se o lidové hnutí, které jim ... vyjadřovalo podporu. ... V srpnu 68 podepsali českoslovenští politici v Moskvě kapitulaci v klamně naději, že se tak zapisují na listinu kandidátů moci. Podepsali diktát, odepsali lid, ale do dějin

je dobře vidět z textu *Filosofie a kritická teorie* – plněji formuluje to, co Horkheimer pouze naznačuje. Zdůvodňuje, proč je kritika spjata s normativitou a že je možné říci, že se jedná o „... idealismus, který je základem jejího materialismu“.⁵⁹ Marcuse dále uvádí, že „Onou první větou, která filosofii učinila filosofií rozumu a idealismem, se však také stala kritickou filosofií“.⁶⁰ Z této perspektivy, v níž materialistická kritická teorie získává svým racionalistickým a idealistickým rozměrem utopický charakter, je srozumitelnější také Marcusova pozdější výzva z konce 60. let: „Bud'te realisté, žádejte nemožné.“⁶¹

Racionalistická teorie společnosti ve své „ideálně typové“ podobě se podle Marcuseho vyznačuje tím, že se podřizuje ideji autonomního rozumu, který spočívá ve schopnosti konceptuálního uchopení pravdy, dobra a správnosti. Racionalistickou je potom taková společnost, která je utvářena jednáním a organizací společenského celku, jež jsou legitimizovány výkonem této schopnosti.⁶²

Negativní vývojové tendence společnosti tedy vedou k racionální konstrukci možné lepší společnosti, a tím ke stanovení normativní role filosofie v kritické teorii. Odsouzení pozitivistického popisu by však nemělo ústít do voluntarismu pouhé fantazie. Pouhá fantazie totiž s odmítnutím špatné fakticity rezignuje rovněž na „ubohost“ lidského subjektu, který v této fakticitě zůstává.⁶³ Imaginace by měla být součástí materialistické teorie společnosti a reflektovat alespoň prvky a dílčí tendence vývoje společnosti, které směřují k racionální společnosti. Již ve svém výkladu Marcusovy dialektiky jsem uvedl, že ve společenské realitě je třeba hledat vybrané fragmenty, které je možné chápat jako normativní potenciál, z něhož se bude moci rozvinout žádoucnější společenský celek.

V *An Introduction to Hegel's Philosophy* Marcuse rozvíjí závěry článku o filosofii a kritické teorii a svojí aktualizací Hegela ukazuje, že provázání materialismu s idealismem v kritické teorii otevírá zároveň možnost interdisciplinární restrukturace role věd a filosofie, uvolnění věd ze závislosti na dosavadních mocenských poměrech a vyčerpání normativního potenciálu filosofie: „S opuštěním ideálu opouští filosofie svůj kritický úkol a přenechává ho

se zapsali jako váhavci bez politické *imaginace*: upsali se pomíjivé chvilkovosti. Kam sahá *imaginace* těch, kteří přišli k moci po listopadu 89 a rychle, příliš rychle se jim vytratilo z paměti, že je do vlivných funkcí vymrštil i d o v ý protest?“ Kosík, K., *Století Markéty Samsové*, c.d., s. 160. Kurzívou zvýraznil M.H. Srv. Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c.d., s. 88-89.

⁵⁹ Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c.d., cit. s. 13, srv. s. 6.

⁶⁰ Tamtéž, zejména s. 2.

⁶¹ Marcuse, H., Bud'te realisté, žádejte nemožné. *Listy*. 1968, č. 4, s. 12, 1968, č. 5, s. 12.

⁶² Marcuse, H., Der Kampf gegen Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung, c.d., s. 170-171.

⁶³ Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c.d., zejména s. 11, 13.

jinému činiteli. ... Oproštěna od své starosti o ideál je filosofie rovněž oproštěna od své opozice ke skutečnosti. To znamená, že přestává být filosofií. To však neznamená, že se myšlení musí přizpůsobit existujícímu řádu. Kritické myšlení nemizí, ale získává novou podobu. Úsilí rozumu se přenáší na sociální teorii a sociální praxi.⁶⁴

* * *

Na předcházejících stranách jsem se z perspektivy trichotomie kritika/deskripce/preskripce zabýval základními tezemi kritické teorie, které Horkheimer a Marcuse zformulovali ve svých programových dokumentech a v dalších člancích v průběhu 30. let. Tyto texty obsahují mnohé argumenty, jež by si bezpochyby zasloužily důkladnější rozbor. Mým hlavním úběžníkem však nebyl rozsáhlý výklad zmíněných tezí, ale jejich uvedení z perspektivy, jež je důležitá pro porovnání kritické teorie v jejích počátcích ve 30. letech s její současnou podobou v posledních desetiletích. Za účelem této komparace nyní, na závěr, naznačím, jakým způsobem proběhla v několika etapách proměna přístupu vybraných klíčových autorů kritické teorie k jednotlivým momentům probírané trichotomie.

Absenci explicitního vyložení hodnotícího měřítko starší kritické teorie, kterým by bylo možné ji ospravedlnit, a postupně narůstající vědomí potřeby tohoto normativního zdůvodnění jsem se pokusil naznačit již výše. Souhrnně lze říci, že paradigma práce či produkce a z něj vycházející marxistický funkcionalismus koncentrovaný na ekonomickou analýzu se staly vlivnými v době, v níž byl proletariát spojován s očekávanou společenskou změnou. Úkolem sociální kritiky bylo přispět k optimálnímu uskutečnění této prognózované změny, prováděné na základě sociálně situované funkcionalistické deskripce historických zákonitostí vývoje společnosti. Jelikož ještě do 30. let výsledky deskripce obsahovaly implicitně pozitivní normativní určení, tj. očekávanou společenskou změnu, Horkheimer a Marcuse, stejně jako dříve Marx, nemuseli normativitu blíže specifikovat a mohli se ztotožňovat s uvedenou deskripcí.

⁶⁴ Tyto řádky tvoří závěr článku, který Marcuse uveřejnil jako úvod své, do tisku připravované knihy s titulem *Hegel and the Rise of Social Theory*, tj. pozdějším podtitulem jeho *Reason and Revolution* z roku 1941. Kniha je rozvinutím a završením jeho myšlenkového úsilí 30. let. Třetí číslo *ZfS* z roku 1939, v němž článek vyšel a jež je uvedeno Horkheimerovou předmluvou až z července roku 1940, otevírá novou etapu kritické teorie formálně tím, že se jedná o první poemigrační číslo časopisu publikované v USA a v angličtině, a obsahově nejen větší orientací na USA. Srv. s násl. pozn. a výkladem k ní o kritické teorii 40. let. Marcuse, H., *An Introduction to Hegel's Philosophy*, c.d., s. 412. Část knihy je dostupná také v češtině: *Základy pozitivismu a vznik sociologie*. *Filosofický časopis*, 5, 1957, č. 6, s. 902-915; srv.: Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c.d., zejména s. 14.

Jakmile však od 30. let začali dospívat k deziluzivním deskriptivním závěrům, byli nuceni obrátit na ně svoji kritiku, spokojit se s deskripcí pouhých fragmentů pozitivní sociální reality a otevřít otázku do té doby pouze naznačeného normativního zakotvení. Marcusovi, jehož stanovisko se v porovnání s hlediskem Horkheimerovým a dalších kritických teoretiků vyznačovalo relativní kontinuitou, přinesla freudovsky modifikovaná podoba této kritičtější formulované teorie v atmosféře studentského hnutí a nové levice 60. a 70. let závratný úspěch.

Ve 40. letech vedlo Adorna s Horkheimerem jejich stále razantnější odmítání popisovaného vývoje jakožto destruktivní racionalizace a technologizace až ke škrtnutí celého pojetí progresu a ke kritice bezvýhodné kapitalistické dominance a kulturní manipulace.⁶⁵ Jejich dějinně filosofický pohled, rezignující z důvodu pozitivistického úpadku věd na interdisciplinární výzkum, získal čistě reverzní podobu hlediska, které bylo charakteristickým rysem pracovníků Ústavu pro sociální výzkum v době jeho založení. Z tohoto pesimistického pohledu je nastolení totalitního systému panství, ztělesněného v nacistickém a stalinistickém režimu, považováno za vyústění již od počátku chybně založeného společenského vývoje, za důsledek šířící se racionalizace – a s ní spjaté technologické patologie – rozvíjející se od zrodu naší civilizace až po současnost. Tento autenticky silný a pronikavý negativismus sice ústí do beznaděje, ale svým naprostým odmítnutím dosavadního vývoje umožňuje označit dva problémy, jichž se dotkli již Horkheimer a Marcuse ve svých textech z konce 30. let. Vyhoceným způsobem za prvé ukazuje problematičnost redukcionistického, deskriptivně funkcionalistického pohledu na člověka a celého paradigmatu práce a za druhé nepřímo odhaluje dosavadní (i svoji vlastní) absenci explicitního normativního vymezení kritické teorie.

Jürgen Habermas, nejvýraznější osobnost druhé generace kritické teorie, se pokusil o vypracování normativní koncepce společnosti a o překonání instrumentalisticky zatíženého pojetí sociální teorie a jeho pesimistických důsledků příklonem k „lingvistickému obratu“. Na počátku 80. let přesunul těžiště zájmu kritické teorie od konceptu vědomí subjekt-objektového vztahu ke

⁶⁵ Adorno, T. W./Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Amsterdam, Querido 1947. Tento rys se projevil již v posledním ročníku ústavního časopisu *SPSS*. V úvodu k poslednímu číslu tohoto ročníku Horkheimer o svém a Adornově článku píše: „Články o rozumu a Veblenovi reprezentují plody společného úsilí jejich autorů. Stává se nám zřejmé, že studia a analýzy Veblena, velkého amerického sociologizujícího kritika kultury, by nám mohla pomoci lépe porozumět katastrofické změně v lidské přirozenosti, jejíž nárys se článek o rozumu pokouší načrtnout.“ Ve stejném čísle časopisu je však zároveň zařazen článek, v němž Marcuse na rozdíl od Adorna a Horkheimerova pojetí „konce rozumu“ v potenciál rozumu a techniky stále s jistými omezeními věří. Horkheimer, M., Preface. *SPSS*, IX, 1941, No. 3, s. 365; týž, *The End of Reason*, tamtéž, s. 366-388; Adorno, T. W., *Veblen s Attack on Culture*, tamtéž, s. 389-413; Marcuse, H., *Some Implications of Modern Technology*, c.d.

konceptu jazyka vztahu inter-subjektivního. Tímto přechodem od paradigmatu práce k paradigmatu komunikace poskytl kritické teorii zcela nový a adekvátnější obecně teoretický rámec, na jehož základě provedl rozlišení mezi instrumentální racionalitou, spjatou s funkcionalistickým popisem, a racionalitou komunikativní, kterou normativně definoval pomocí své konsensuálně orientované teorie komunikativního jednání.⁶⁶

Politické a zejména právní implikace této interdisciplinárně založené sociální teorie otevírají novým způsobem otázku vztahu jak mezi deskripcí a preskripcí, tak mezi fakticitou a platností.⁶⁷ Teorie vymezená pouze normativně, např. současný egalitární liberalismus, jehož reprezentativním ztělesněním je liberalismus Rawlsův, podle Habermase nebere v potaz uskutečňování ideálů v reálné společnosti, deformované mocenskými a organizačně funkcionálními imperativy. Na druhé straně současná systémová teorie, např. Luhmannova, jež je dobrým příkladem teorie čistě deskriptivní, zohledňuje ve svém technokratickém přístupu ke společnosti jen objektivizovanou strukturu autopoetického uspořádání jednotlivých odcizených systémů. Habermas preferuje duální hledisko, jež má být schopno reflektovat jak normativní stanovisko participantů, tak deskriptivní pozici pozorovatele daných systémových mechanismů. Habermasova teorie sleduje kontextualizaci normativního určení nároků na platnost do konkrétního prostředí společnosti a analyzuje přitom poměr mezi fakticitou práva, jež je dána jeho skutečným zrodem a institucionálním prosazováním, a jeho platností, jež se odvíjí od toho, jaké obecné uznání požívá u občanů.

Avšak zatímco je Habermasovu stanovisku vlastní snaha o vyvážený poměr mezi deskripcí a preskripcí, jež je východiskem jeho teorie, jeho vztah ke kritice je potlačen. Kriticky obnažený konflikt zájmů jednotlivých sociálních skupin, který byl středem pozornosti starší kritické teorie, je nyní nahrazen obecným konsensem komunikativního jednání. Rozvedení tohoto konsensuálního stanoviska důrazem na ahistoricky pojatá a pouze procedurálně garantovaná individuální práva Habermase zavedlo do hlavního proudu současného sociálního a politického myšlení a jeho pojetí kritické teorie proměnilo v druh egalitárního liberalismu.⁶⁸

⁶⁶ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1981. V českém jazyce jsou k dispozici knihy: týž, *Strukturální přeměna veřejnosti*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Praha, Filosofia 2000 (orig. 1962); týž, *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Praha, Filosofia 2000 (orig. 1973); týž, *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Přel. A. Bakešová. Praha, Filosofia 2003 (orig. 2001).

⁶⁷ Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1992.

⁶⁸ Srv. s diskuzí: Critchley, S., Honneth, A., *Philosophy in Germany*. *Radical Philosophy*, May/June 1998, No. 89, s. 27-39. Ferrara, A., *Left Rawlsianism and Social Philosophy: A Response to Philosophy in Germany*. *Radical Philosophy*, Sept./Oct. 1998, No. 91, s. 30-32. Plodný vhled do této problematiky přináší kniha: Matušík, M. B., *Jürgen Habermas: A Philosophical-Political Profile*. Lanham and Oxford, Rowman & Littlefield 2001.

Axel Honneth, představitel třetí generace kritické teorie, jenž nedávno převzal Horkheimerovu a Habermasovu profesorskou stolicí na universitě ve Frankfurtu a místo ředitele Ústavu pro sociální výzkum, se snaží při zachování normativního a intersubjektivního odkazu moment kritiky revitalizovat. V návaznosti na původní Horkheimerův a Marcusův interdisciplinární projekt kritické teorie se při zpracování jednak Adornova a Horkheimerova radikálně kritického pojetí instrumentálního rozumu a jednak Habermasovy normativní koncepce komunikativního rozumu pokouší na jedné straně neupadnout do všeodmítajícího pesimismu válečné a poválečné doby a na straně druhé si nenechat lokálním blahobytem sociálního státu 70. a 80. let přivírat oči před přetrvávajícími nespravedlnostmi.

Pokračuje v Habermasově úsilí o vypracování normativity a uvědomuje si, že v tradici kritické teorie nebyla kritika dosud důkladně normativně zdůvodněna a rozpracována do podoby sociální teorie. Ústředním vztahem své teorie proto činí poměr mezi kritikou a normativitou. Domnívá se, že kritika společnosti, kritika jejích patologií, vyžaduje odlišení normality od kritizovaného stavu: „o ‚patologii‘ společenského života je možné smysluplně mluvit tehdy, když máme povědomí o tom, jak vypadají podmínky lidského uskutečnění“, ostatně „různé negativní pojmy totiž bez výjimky nepřímo odkazují na sociální podmínky, které se mají vyznačovat tím, že umožňují individu plnější nebo lepší, zkrátka zdařilý život.“⁶⁹ Teorie společných průsečíků různých pojetí společenské normality musí být dostatečně obecná, aby bylo možné tato pojetí do teorie začlenit, i dostatečně specifická, aby se vyjádřila ke svému předmětu. Z tohoto důvodu Honneth formuluje formální koncepci, která normativně artikuluje nikoli cíle lidského sebeuskutečnění, ale jen jeho předpoklady.

Honneth navazuje na Habermasův intersubjektivní obrat, nicméně ukazuje, že normativně založená kritická teorie by měla zacelit Habermasovou teorií vytvořené rozštěpení mezi pouze pozitivně pojatými teoretickými normami komunikace a každodenním konfliktním sociálním jednáním, v němž jsou sociální normy reálně obsaženy. Lidé rozvíjejí kritiku nikoli proto, že vnímají odchýlení od teoretických konsensuálních pravidel komunikace, ale proto, že existenciálně zakoušejí porušování morálních norem získaných v průběhu své socializace, tj. zneuznání svých sociálně utvářených intuitivně přítomných modelů spravedlnosti a s nimi spjatých nároků na respektování určité lidské identity. Zneuznání, které nejprve brání sebeuskutečnění jedinců a sociálních skupin, je zdrojem kri-

⁶⁹ Honneth, A., Patologie sociálního. In: týž, *Sociální filosofie a postmoderní etika*, c.d., s. 72 a 75. Srv. týž, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1990.

tiky a motivace k sociálnímu boji o uznání. Jelikož je Honneth přesvědčen, že nestačí, aby takto pojatá kritika byla definována v teorii komunikace na základě jazykového obratu, rozpracovává v návaznosti na kulturní obrat obsáhlejší intersubjektivní pojetí pospolitosti, které je už ve svém základu schopno reflektovat širší než jazykový rámec. Ve své hegelovské teorii sociálního uznání v kontextu pospolitosti nahrazuje Habermasovo hledisko konsensu prizmatem disensu, jež umožňuje odkrývat a odstraňovat rozpory, a navrácí tak do kritické teorie motiv kritiky.⁷⁰

Teorie, v níž je boj o uznání na základě paradigmatu práce identifikován jen s bojem o ekonomické sebepotvrzení (jako je tomu např. v marxistickém funkcionalismu), je podle Honnetha nedostatečná, neboť reflektuje jen jednu složku potřebného uznání. Jelikož ale práce obsahuje rozměr, který je zdrojem sociálního uznání člověka, jenž svojí prací něco vykonal, je nepřiměřená také interpretace, která tuto teorii redukuje na pouhé instrumentální jednání, či ji dokonce odmítá. Honnethova teorie se pokouší zmíněný rozměr zohlednit tím, že pojednává o několika synchronních rovinách uznání: o uznání v rovině primárních soukromých vztahů, o uznání v rovině ekonomicko-právních vztahů a o uznání v rovině hodnotové pospolitosti založené na solidaritě. Navíc obsahuje rovněž diachronní část, která se zabývá historickým postupem nabývání uznání.

I když je Honnethova koncepce uznání velmi inspirativní teorií, její přínos do jisté míry zastiňuje podcenění analýzy praxe, která je pochopitelně také zdrojem reformulace teorie na obecnější rovině. Honneth se sice pokouší propojit normativní kritickou teorii s historicky určeným mravním realismem tím, že od mravního vývoje abstrahuje obecné tendence krystalizace morálních hodnot, ale deskriptivní složka jeho teorie a kritika reálné společnosti zůstávají pouze skromně rozpracované. Tato skutečnost, podobně jako u Habermase, který harmonický vztah mezi normativitou a deskripcí uchoopil téměř výhradně na abstraktně teoretické rovině, s sebou přináší problém, jak analyzovat praktičtější otázky společnosti.⁷¹ Bez jejich zpracování nebo jen s jejich letnou tematizací však kritická teorie může jen obtížně uspět jako adekvátní teorie společnosti.

Přestože Marcuse a Horkheimer vypracovali svůj projekt ve značně obecné rovině, neopomínali kritiku a deskripci praktických jevů. Ještě v roce 1973 mohl Martin Jay ve své dnes již klasické, výše citované knize o dějinách kritické

⁷⁰ Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1992; týž, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 2003. Srv. s inaugurační přednáškou na frankfurtské universitě v r. 1990: týž, *Integrita a zneuznání*. Přel. P. Baran. *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 2, s. 297-309.

⁷¹ Honneth, A./Fraser, N., *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. V tisku, 2003; Habermas, J., *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt a.M., Suhrkamp 1998.

teorie dokonce říci, že 30. léta byla neplodnější dekádou Ústavu pro sociální výzkum. Dnes však již víme, že tato léta sice byla silná ve svém teoretickém zavedení a praktickém zaměření kritiky, ale že se také potýkala jednak s reduktivním paradigmatem práce, které neumožňovalo dostatečně vyzvednout jazykovou a pospolitou dimenzi života člověka a v ní přítomné formy snah o sociální uznání, a jednak s nedostatečně uchopenou normativitou, jež nebyla rozvinuta do podoby sociální teorie.

Marcuse požaduje symbiózu kritického, deskriptivního a normativního prvku v teorii společnosti, symbiózu, jejíž součástí jsou „konstruktivní pojmy, které zahrnují nejen danou skutečnost, nýbrž zároveň i její zrušení a skutečnost novou“.⁷² Jak jsem se pokusil ve svém výkladu ukázat, dosažení tohoto multidimensionálního charakteru termínů a celé teorie je však velmi náročné. Vypracování kritiky, která by plnohodnotně obsahovala zároveň deskripci a preskripci – neboli prakticky vzato, rozvinutí existenciálního soudu v boji o sociální uznání, který by byl reálně zakotven a normativně reflektován – zůstává stále výzvou.

SUMMARY

Horkheimer and Marcuse: Creators of programmatic theses of the critical theory

The article deals with Max Horkheimer's and Herbert Marcuse's theses as articulated in the programmatic documents of the Critical Theory *Traditional and Critical Theory* and *Philosophy and Critical Theory*, and with their other articles published during the 1930s, especially those printed in the Critical Theory journal *Zeitschrift für Sozialforschung*. The analysis is conducted from the perspective of the trichotomy of criticism/description/normativity, maintaining Hegelian Marcuse's dictum that the Critical Theory requires “constructive concepts, which comprehend not only the given reality but, simultaneously, its abolition and the new reality that is to follow”.

In the introduction, the article commemorates the 80th anniversary of the creation of the *Institut für Sozialforschung* and its socially critical orientation. The main parts of the article focus on the chief points, first, of Horkheimer's conception of the Critical Theory, and second, of Marcuse's – both characterised by a developed theoretical and practical criticism, a transitory materialist theory and only a roughcast idea of normativity, and

⁷² Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c.d., s. 8.

formulated within an unsatisfactory subject-object paradigm of work. The final part of the article concentrates on a comparison between these early conceptions of the Critical Theory and its later ones, which compensate for earlier deficits but do not achieve full use of earlier achievements. It briefly addresses Adorno's and Horkheimer's *Dialectic of Enlightenment* and Marcuse in the 1960s, and looks at the contemporary conceptions of Jürgen Habermas and Axel Honneth, who worked out normative social theories within an inter-subjective paradigm of communication (the consensual theory of communicative action) and recognition (the conflictual theory of struggle for recognition). In conclusion the article points out that formulating a social theory which contains full-value criticism, description and normativity is a demanding task that is not easily fulfilled.

ZUSAMMENFASSUNG

Horkheimer und Marcuse: Schöpfer programmatischer Thesen der kritischen Theorie

Der Artikel beschäftigt sich mit den Thesen Max Horkheimers und Herbert Marcuses in den programmatischen Schriften zur kritischen Theorie. Als Grundlage dienen hierbei neben *Traditionelle und kritische Theorie* und *Philosophie und kritische Theorie* auch weitere Artikel, die sie im Laufe der 30er Jahre vor allem in der *Zeitschrift für Sozialforschung*, der Zeitschrift der kritischen Theorie, veröffentlichten. Die Analyse erfolgt aus der Perspektive der Trichotomie Kritik/Deskription/Normativität, in Anknüpfung an Marcuses hegelsche Behauptung, dass die kritische Theorie konstruktive Begriffe erforderlich macht, „welche nicht nur die gegebene Wirklichkeit, sondern zugleich deren Aufhebung und die neue Wirklichkeit begreifen.“

In der Einleitung des Artikels wird an das 80. Jubiläum der Gründung des *Instituts für Sozialforschung* und dessen sozialkritische Orientierung erinnert. Der Hauptteil des Artikels beschäftigt sich mit den Hauptzügen der Konzeption der kritischen Theorie Horkheimers einerseits und Marcuses andererseits und zeigt, dass sich beide durch eine entwickelte theoretische und praktische Kritik, eine vorübergehende materialistische Theorie und die nur angedeutete Idee der Normativität auszeichnen, und dass sie im Rahmen eines unzulänglichen Subjekt-Objekt-Paradigmas der Arbeit formuliert wurden. Der letzte Teil des Artikels konzentriert sich auf den Vergleich dieser frühen Entwürfe der kritischen Theorie mit ihren späteren Konzeptionen, die zwar frühe Defizite kompensieren, die frühen Erträge aber nicht voll nutzbar machen. Die Analyse widmet sich kurz Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* und Marcuses 60er Jahren und zielt auf die gegenwärtigen Konzeptionen Jürgen Habermas' und Axel Honneths, die im Rahmen des intersubjektiven Paradigmas der Kommunikation (konsensuale Theorie des kommunikativen Handelns) und der Anerkennung (Konflikttheorie des Kampfes um Anerkennung) eine normative Sozialtheorie erarbeiteten. Den Abschluss des Artikels bildet die Erkenntnis, dass die Formulierung einer Sozialtheorie, die eine vollwertige Kritik, Deskription und Normativität enthält, eine anspruchsvolle Aufgabe darstellt, die nicht leicht zu bewältigen ist.

Filosofie a kritická teorie¹

MAX HORKHEIMER, HERBERT MARCUSE

Předběžná poznámka. *Na stat' o tradiční a kritické teorii, která byla uveřejněna v posledním čísle, navázala řada podrobných diskusí. Nejdůležitější téma přitom představovala otázka významu filosofie, a zejména současné role myšlení. Podkladem našeho pojednání byly následující příspěvky.*

M.H.

I

Ve své stati *Tradiční a kritická teorie*² jsem poukázal na odlišnost dvou způsobů poznání; první byl založen v *Rozpravě o metodě*, jejíž výročí vydání jsme letos oslavili, druhý v *Kritice politické ekonomie*. Teorie v tradičním, Descartem založeném smyslu, která se dnes živě uplatňuje ve všech odborných vědách, pořádá zkušenost na základě kladení otázek, které vyvstávají v souvislosti s reprodukcí života v současné společnosti. Forma znalostí v systémech jednotlivých disciplín je taková, že z nich za daných okolností může čerpat celá řada východisek. Sociální geneze problémů, reálné situace, ve kterých je věda používána, účely, k nimž je využívána, jsou pro ni samu něčím vnějším. – Předmětem kritické teorie společnosti jsou naproti tomu lidé jakožto autoři veškerých svých historických životních forem. Vztahy skutečností, z nichž vychází věda, se jí nejeví jako danosti, které by se měly pouze konstatovat a předem vypočítat podle zákonů pravděpodobnosti. To, co je dáno, už nezávisí pouze na přírodě, nýbrž také na tom, jak je člověk schopen ji ovládnout. Předměty a způsob vnímání, kladení otázek a smysl jejich zodpovídání vypovídají o lidské činnosti a stupni její moci.

¹ Přeloženo z německého originálu: Horkheimer, M., Marcuse, H., Philosophie und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, s. 631-647. Paris, Librairie Félix Alcan. © Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. Translation © I. část – Ondřej Štech a Alena Bakešová, II. část – Alena Bakešová; pozn. red.

² Horkheimer, M., Tradiční a kritická teorie. Přel. P. Binková. *Aluze*, 2001, č. 1, s. 74-106.

Pokud jde o vztah materiálu zdánlivě posledních skutečností, jehož se musí odborník přidržovat, k lidské produkci, má kritická teorie společnosti blízko k německému idealismu; od Kanta uplatňoval německý idealismus tento dynamický moment jako protiklad uctívání skutečností a s ním spojeného sociálního konformismu. „Tak jako je tomu ... v matematice,“ říká se u Fichta,³ „je tomu v celém světovém názoru; rozdíl je jen ten, že při konstruování světa si člověk své konstruování neuvědomuje, neboť je pouze nutné a nemá co dělat se svobodou.“ Tato myšlenka platila v německém idealismu obecně. Činnost, která se objevuje v daném materiálu, však německý idealismus pokládá za duchovní, patřila k nadempirickému vědomí o sobě, k absolutnímu já, k duchu, a proto překonání její temné, nevědomé, iracionální stránky spadalo zásadně do nitra osoby, do smýšlení. Podle materialistického pojetí jde naproti tomu u oné základní činnosti o společenskou práci, jejíž třídní forma vtiskuje svou pečeť všem způsobům lidských reakcí, včetně teorie. Racionální osvojení procesů, v nichž se konstituuje poznání a jeho předmět, jejich podřízení kontrole vědomí, tudíž neprobíhá v čistě duchovní oblasti, nýbrž kryje se se zápasem o určité životní formy v realitě. Jestliže vypracování teorií v tradičním smyslu představuje v dané společnosti určitou profesi, která je vymezena vůči ostatním vědeckým či jiným činnostem, přičemž nepotřebuje nic vědět o dějinných cílech a tendencích, s nimiž je takováto činnost spojena, pak kritická teorie se při utváření svých kategorií a ve všech fázích svého postupu řídí zcela vědomě zájmem o rozumnou organizaci lidské aktivity, a je jí také uloženo vše objasnit a legitimizovat. Nejde jí totiž pouze o účely, jak jsou předznačeny existujícími životními formami, nýbrž o lidi se všemi jejich možnostmi.

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. Při veškerém vzájemném působení mezi kritickou teorií a odbornými vědami, na jejichž pokrok se ona sama vždy orientovala a na něž již sedmdesát let působí osvobozujícím a podněcujícím vlivem, jí nikdy nejde pouze o zmnožení vědění jako takového, nýbrž jde jí o osvobození člověka ze zotročujících poměrů. V tom se shoduje s řeckou filosofií, a to ani ne tak v jejím helénistickém období rezignace, jako spíše v jejím rozkvětu za Platóna a Aristotela. Jestliže se stoikové a epikurejci po marných politických projektech oněch dvou filosofů uchýlili k nauce individualistických praktik, pak nová dialektická filosofie zůstala věrna poznání, že

³ Fichte, J. G., Logik und Metaphysik. In: týž, *Nachgelassene Schriften*. Bd. 2. Berlin, Junker und Dünnhaupt 1937, s. 47.

svobodný rozvoj jedinců závisí na rozumném uspořádání společnosti. Důkladně prověřovala současné poměry, a tím se stala kritikou ekonomie.

Kritika však není totožná se svým předmětem. Není tomu tak, že by z filosofie vykryštovala věda o národním hospodářství. Zákruty matematické národní ekonomie našich dnů jsou s to udržet souvislost s tím, co je podstatné, právě tak málo, jako odborná pozitivistická nebo existenciální filosofie. Pojmy oné disciplíny ztratily vztah k základním poměrům epochy. Jestliže přísné zkoumání odedávna vyžadovalo izolování struktur, pak dnes již nejsou, jako u Adama Smitha, vodítkem vědomé, vývoj urychlující historické zájmy; zmizela příslušnost moderních analýz k nějakému, na skutečné dějiny zaměřenému celku poznání. Vytvoření vztahu ke skutečnosti a k určitým účelům je přenecháno druhým, nebo pozdější době, anebo náhodě. Dokud tu existuje společenská poptávka a dokud jsou vědy uznávány, nikterak se tím neznepokojují, anebo přesouvají starost na jiné disciplíny, například na sociologii nebo odbornou filosofii, které pak zase dělají totéž. Věda tím sama mlčky potvrzuje jako soudce nad svým smyslem a svou hodnotou ony síly, které jsou ve společnosti rozhodující – současné panství –, a tím prohlašuje poznání za bezmocné.

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. *Kapitál* je ve svých analýzách stejně přesný jako kritizovaná národní ekonomie, ale pokud jde o nejdětailnější odhady izolovaných, periodicky se opakujících procesů, zůstává hybným motivem právě poznání historického vývoje celku. Tím, co vyznačuje rozdíl oproti čistě odborným pojednáním, není nějaký zvláštní filosofický předmět, nýbrž onen zřetel na tendence celé společnosti, který je ještě rozhodující i v nejabstraktnějších logických a ekonomických úvahách.

Filosofická povaha kritické teorie vyniká nejen ve srovnání s naukou o národním hospodářství, nýbrž také ve srovnání s ekonomismem v praxi. K boji s harmonistickými iluzemi liberalismu, k odhalování jeho bytostných rozporů a abstraktnosti jeho pojmu svobody dochází doslova na nejrůznějších místech světa, nezřídka se však tento boj převrací v reakční frázi. To, že by hospodářství mělo lidem sloužit, místo aby je ovládalo, říkají právě ti, kteří by v hospodářství odjakživa rádi viděli pouze své vlastní příkazce. Celek a společenství se vyjasní tam, kde je vůbec nelze myslet bez vylučujícího protikladu k individu, tedy

na základě jejich prostého smyslu, jsou kladeny v jedno s upadajícím řádem, který člověk sám hájí. V pojmu svatého egoismu a životního zájmu ješitné národní pospolitosti je zájem skutečných lidí na ničím neomezovaném rozvoji a šťastné existenci zaměňován s hladem rozhodujících skupin po moci. Vulgární materialismus špatné praxe, kterou kritizuje materialismus dialektický, se stal – zastřen idealistickými frázemi, jejichž průhlednost má svůj půvab pro ty nejspolehlivější přívržence – pravým náboženstvím doby.⁴ Jestliže odborné myšlení odmítá v horlivém konformismu každé vnitřní spojení s takzvanými hodnotovými soudy a odděluje s nezlomnou důkladností poznání od zaujímání praktických stanovisek, myslel to nihilismus držitelů moci ve skutečnosti s takovouto reálností brutálně vážně. Hodnotové soudy podle něj nepatří ani do lidového básnictví či před lidový soud, v žádném případě nepatří před instanci myšlení. Naproti tomu kritická teorie, jejímž cílem je štěstí všech jedinců, se nesmíří – na rozdíl od vědeckých služebníků autoritářských států – s přetrváváním bídy. Nazírání samého rozumu, které bylo pro starou filosofii nejvyšším stupněm štěstí, se v novějším myšlení změnilo v materialistický pojem svobodné, sebe samu určující společnosti; z idealismu tu přitom zůstává předpoklad, že člověk má ještě i jiné možnosti než rozplynout se v tom, co existuje právě dnes, jiné než akumulovat moc a zisk.

Jestliže se jednotlivé momenty kritické teorie ukazují v převráceném smyslu v protichůdné teorii a praxi, pak se po porážce všech pokrokových snah ve vysoce rozvinutých evropských zemích rozšířil zmatek i mezi jejich nositeli. Nejbližším historickým cílem je ve skutečnosti odstranění společenských poměrů, které v současnosti brzdí vývoj. Odstranění je však dialektický pojem. Převzetí soukromého vlastnictví státním, průmyslový růst, ba i sama rostoucí spokojenost mas jsou prvky, o jejichž dějinném významu rozhoduje teprve povaha celku, k němuž náležejí. Jakkoli důležité mohou být ve srovnání se zastaralými poměry, mohou být přece jen strženy do zpětného pohybu. Starý svět zajde na překonaný princip hospodářské organizace. S tím je spojen kulturní úpadek. Prvotní příčinou bídy je ekonomika – a teoretická i praktická kritika se má zaměřit nejprve na ni. Ale pokud by se i formy budoucí společnosti posuzovaly výhradně podle jejího hospodářství, šlo by tu o myšlení mechanistické, a nikoli dialektické. Dějinná změna se týká také vztahu kultur-

⁴ Forma a obsah víry nejsou navzájem netečné. To, čemu se věří, zpětně působí na akt pokládání za pravdu. Obsahy lidové ideologie, které se přičií stavu ducha v průmyslovém světě, se nestávají součástí našeho vědomí jako pravda. I ti nezávislejší je ve svém myšlení zastávají jen povrchně, všichni ostatně vědí, o co tu jde. Jestliže posluchači rozumí mluvčímu v tom smyslu, že on sám nevěří tomu, co říká, jeho moc se jen posílí. Užívají si jeho vzteku. Když to jde velmi špatně, toto společenství samozřejmě neobstojí.

ních sfér, a jestliže za současného stavu společnosti ovládá lidi hospodářství, a vytváří tak páku, pomocí níž lze daný stav zvrátit, pak v budoucnu mají lidé – vzhledem k přirozeným nutnostem – sami určovat veškeré své vztahy; nahrazená ekonomická data tedy ani nebudou měřítkem, jímž by se měla jejich pospolitost poměřovat. Platí to i pro období přechodu, v němž politika získává v poměru k ekonomice novou samostatnost. Teprve na jeho konci se politické problémy rozplynou v otázkách čisté věcné správy. Ale ještě předtím se vše může změnit ve svůj opak, dokonce i povaha přechodu zůstává neurčitá.

Ekonomismus, na který je kritická teorie leckde, kde se o ní mluví, redukována, nespočívá v tom, že by byl ekonomickému příkládán přílišný význam, nýbrž v tom, že je zužováno. Původní, k celku směřující význam kritické teorie mizí za odvoláváním se na ohraničené jevy. Současné hospodářství je podle ní bytostně určeno tím, že produkty, které lidé vyrábějí nad rámec své vlastní spotřeby, neprecházejí bezprostředně do rukou společnosti, nýbrž jsou převáděny do soukromého vlastnictví. Odstraněním tohoto stavu je ve skutečnosti míněn vyšší princip hospodářské organizace, a v žádném případě nějaká filosofická utopie. Starý princip vhání lidstvo do katastrof. Avšak pojem zespolečenštění, který vyznačuje změnu, neobsahuje pouze prvky, jimiž se zabývá nauka o národním hospodářství nebo také právní věda. Podřízení průmyslové výroby státní kontrole je dějinný fakt, jehož význam ve smyslu kritické teorie je třeba teprve analyzovat. Zda jde o zespolečenštění v jeho vlastním smyslu, do jaké míry se tedy přitom rozvíjí vyšší princip, závisí nejen na změně určitých vlastnických vztahů a na zvýšení produktivity v nových formách společenské spolupráce, nýbrž právě tak na povaze a vývoji společnosti, v níž toto vše probíhá. Záleží na tom, jak přesně jsou nové výrobní vztahy uzpůsobeny. I když zpočátku ještě přetrvávají „přirozená privilegia“, která jsou podmíněna individuálním nadáním a výkonností, jejich místo nesmějí v každém případě zaujmout žádná nová společenská privilegia. V tomto prozatímním stavu nemá být nerovnost fixována, musí být spíše v rostoucí míře překonána. K obsahu pojmu zespolečenštění patří problém, co a jak se vyrábí, zda existují relativně pevné skupiny se zvláštními zájmy, zda jsou udržovány sociální rozdíly, nebo se snad dokonce prohlubují, dále sem patří aktivní vztah jednotlivců k vládě, vztah všech rozhodujících, individuů se týkajících činů státní správy k jejich vlastnímu vědění a vlastní vůli, závislost všech podmínek, které jsou lidé s to ovlivnit, na tom, na čem se skutečně dohodnou, zkrátka, stupeň vývoje podstatných momentů reálné demokracie a sdružování. Žádné z těchto určení nelze oddělit od ekonomických poměrů a kritika ekonomismu vůbec nespočívá v odklonu od ekonomické analýzy, nýbrž v naléhání na její úplnost a historicky naznačený směr. 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. Zatímco totalitní státy krácejí k částečnému znárodnění vlastnictví, i ony se odvolávají na pospolitost a kolektivní praktiky. Jejich lež je zjevná. Ale i tam, kde jde o poctivou snahu, je dialektickou funkcí kritické teorie srovnávat každou historickou etapu nejen s jednotlivými izolovanými daty a pojmy, nýbrž i s jejím původním, celkovým obsahem, její funkcí je starat se o to, aby v ní byl stále živý. Správná filosofie dnes neustupuje od konkrétních ekonomických a sociálních analýz a nesměřuje k prázdným, bezvztahným kategoriím, nýbrž naopak brání tomu, aby se ekonomické pojmy přeměnily ve vyprázdňenou, s ničím nesouvisející detailní práci, která je způsobila zakrývat po všech stránkách realitu. Kritická teorie se nikdy nestala odbornou ekonomickou vědou. Závislost politiky na hospodářství byla jejím předmětem, a nikoli jejím programem.

Z těch, kdo se dnes na kritickou teorii odvolávají, ji někteří s plným vědomím degradují v pouhou racionalizaci jejích jednotlivých projektů; jiní se přidržují pojmů, které se staly plytkými, a dokonce se odcizily původnímu znění, a tak z ní činí vyrovnávající ideologii, jíž každý rozumí, protože si přitom nic nemyslí. Dialektické myšlení však již od svého vzniku představuje nejpokročilejší stupeň poznání – a pouze z něj může nakonec vzejít rozhodnutí. Jeho nositelé byli v dobách obratu k horšímu ještě stále relativně izolováni, a i to mají společné s filosofií. Dokud myšlení s konečnou platností nezvítězilo, nemůže se nikdy cítit ve stínu moci v bezpečí. Vyžaduje nezávislost. Ale jestliže dnes jeho pojmy, které mají svůj původ ve společenských hnutích, vyznívají naplano, protože za ním nestojí téměř nic než jeho pronásledovatelé, pak pravda přece jen vyjde najevo, neboť cíl rozumné společnosti, který je dnes, zdá se, uchován pouze ve fantazii, má skutečně svůj základ v každém člověku.

Nejde tu o žádné uklidňující ujištění. Naplnění možností závisí na dějinných bojích. Pravda o budoucnosti není konstatováním toho, co je dáno, byť jen se zvláštním indexem. Svou roli přitom hraje vlastní vůle, která se nesmí nechat ukolébat, má-li se předpověď naplnit. A dokonce ani po ustavení nové společnosti by štěstí jejích členů neskýtalo ekvivalent k nouzi těch, kteří hynou ve společnosti dnešní. Teorie nezjednává spásu svým nositelům. Je nerozlučně spjata s určitým puzením a vůlí, přesto však nekáže psychický stav jako stoa nebo křesťanství. Mučedníci svobody nehledali svůj duševní klid. Jejich filosofií byla politika. Jestliže jejich duše zůstala tváří v tvář hrůze klidná, přece se onen klid nestal jejich cílem. Ani jejich strach proti nim nemohl svědčit. Mocenské soustrojí se od časů Galileiho pokání a odvolání opravdu nestalo drsnějším; jestliže v devatenáctém století zaostávalo za jinými maši-

nériemi, pak v posledních desetiletích svůj odstup bohatě dohnalo. I v tom se konec epochy ukazuje jako návrat počátku na vyšším stupni. Jestliže je podle Goetha za štěstí pokládána osobnost, pak až jiný básník připojil, že i její vlastnění je založeno sociálně a může se kdykoli ztratit. Fašista Pirandello znal svou dobu lépe, než sám tušil. Za totalitního panství špatnosti si lidé mohou zachovat nejen svůj život, ale i své já pouze náhodou a odvolání dnes znamenají ještě méně než v renesanci. Filosofie, která se domnívá, že svůj klid najde sama u sebe, u nějaké pravdy, tudíž nemá co dělat s kritickou teorií.

Max Horkheimer

II

Kritická teorie společnosti se již od svých počátků vždy zabývala také filosofickými problémy. V době jejího vzniku – ve třicátých a čtyřicátých letech 19. století – byla filosofie nejpokročilejší formou vědomí; skutečné poměry v Německu ještě za touto formou rozumu zaostávaly. Kritika stávajících poměrů tu začala jako kritika tohoto vědomí, protože jinak by svůj předmět ještě pojímala na nižší dějinné úrovni než v zemích mimo Německo, kde se již stala realitou. Poté co kritická teorie učinila za celek existujícího světa odpovědnými ekonomické poměry a poté co uchopila „celkovou souvislost“ společenské skutečnosti, stala se filosofie jakožto samostatná věda této celkové souvislosti jaksí nadbytečnou. Nejen to. Ekonomie se nyní mohla pouštět i do těch problémů, které se týkaly možností člověka a rozumu.

Filosofie se tak objevuje v ekonomických pojmech materialistické teorie. Každý z těchto pojmů je více než jen pojmem ekonomickým ve smyslu odborné vědy o hospodářství. Je více díky tomu, že teorie vznáší nárok na úplné vysvětlení celku člověka a jeho světa ze společenského bytí. Bylo by ale chybou, kdyby se ekonomické pojmy, s odvoláním na tuto okolnost, znovu rozplynuly v pojmy filosofické. Filosofické obsahy věcí, které se stávají relevantními pro teorii, musí být naopak rozvíjeny spíše z ekonomické souvislosti. Obsahují totiž odkazy k poměrům, na které zapomínat znamená ohrozit teorii jako celek.

Podle přesvědčení svých zakladatelů je kritická teorie společnosti bytostně spojena s materialismem. Neznamená to, že se tím jakožto určitý filosofický systém staví proti jiným filosofickým systémům. Teorie společnosti je ekonomický systém, nikoli systém filosofický. Materialismus spojují se správnou teorií společnosti především dva momenty: starost o lidské štěstí a přesvědčení, že

tohoto štěstí je možné dosáhnout jedině změnou materiálních existenčních poměrů. Cesta změny a základní prostředky k dosažení rozumné organizace společnosti jsou naznačeny příslušnou analýzou ekonomických a politických poměrů. 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 – skutečně, 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.

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. Obojí k sobě patří. Jestliže je rozum vyžadován jakožto substance, znamená to, že na svém nejvyšším stupni: jako autentická skutečnost; svět už nestojí proti rozumnému myšlení lidí jako pouhá předmětnost, nýbrž byl jím pochopen, stal se mu pojmem. Svět je pokládán za svou strukturou přístupný rozumu, odkázaný na něj, jím ovládaný. Tak je filosofie idealismem; podřizuje bytí myšlení. Onou první větou, která filosofii učinila filosofií rozumu a idealismem, se však také stala kritickou filosofií. Jestliže byl daný svět spojen s rozumným myšlením, ba odkázán na něj na základě svého bytí, pak tím bylo všechno, co se přičilo rozumu, co nebylo rozumné, prohlášeno za něco, co je třeba překonat. Rozum se stal kritickou instancí. Ve filosofii měšťánského středověku na sebe rozum vzal podobu rozumné subjektivity: člověk, individuum, má vše, co je dané, poměřovat a posuzovat silou a mocí svého poznání. Pojem rozumu tak obsahuje také pojem svobody, neboť takové poměřování a posuzování by bylo nesmyslné, kdyby člověk nemohl svobodně jednat podle svého úsudku a to, co existuje, pojímat rozumem. „Filosofie nás učí, že všechny vlastnosti ducha existují pouze prostřednictvím svobody, že všechny jsou pouze prostředkem k dosažení svobody, že všechny o svobodu usilují a vytvářejí ji; spekulativní filosofie poznala, že svoboda je jedinou pravdou ducha.“⁵ Hegel pouze vyvodil důsledek z celé filosofické tradice, když rozum ztotožnil se svobodou: svoboda je „formou“ této rozumnosti, formou, jedině v níž může rozum být.⁶

⁵ Srv. Hegel, G. W. F., *Filozofia dejín*. Prel. T. Münz. Bratislava, SVPL 1957, s. 24.

⁶ Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie*. I. Přel. J. Cibulka a M. Sobotka. Praha, NČSAV 1961, s. 58.

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 zvětšována. Kant sice napsal *Ideje obecných dějin ve světoobčanském ohledu* a *K věčnému míru*. Jeho transcendentální filosofie však mohla vzbudit dojem, že uskutečnění rozumu prostřednictvím faktické změny není nutné, protože individua mohou být rozumná a svobodná v rámci stávajícího. Tato filosofie tak ve svých rozhodujících pojmech zůstává poplatná řádu buržoazní epochy. Rozum je pouze zdáním rozumnosti ve světě bez rozumu a svoboda je pouze zdáním toho, že je člověk svobodný v obecné nesvobodě. Zdání vzniká tím, že je idealismus zvnitřňován: rozum a svoboda se stávají úkolem, který má a může individuum splnit samo v sobě, ať už jsou vnější poměry, v nichž se nachází, jakékoli. Svoboda údajně neodporuje nutnosti, nýbrž vyžaduje ji jako svůj předpoklad. Svobodný je ten, kdo pozná nutnost jako něco nutného, a tím jeho pouhou nutnost překoná a pozvedne ji do sféry rozumu. Jestliže se někdo narodí jako invalida a za daného stavu medicíny neexistuje možnost jeho uzdravení, pak může tuto nutnost překonat tím, že bude svého rozumu a své svobody užívat pouze v rámci své zmrzačené existence, tj. že své potřeby, cíle a jednání bude od počátku klást vždy jako potřeby, cíle a jednání invalidy. Idealistická filosofie rozumu zrušila protiklad mezi svobodou a nutností tak, že svoboda nikdy nepřesahuje nutnost, nýbrž takřka skromně se v nutnosti zabydluje. Hegel kdysi řekl, že toto vyzdvižení nutnosti je „vyjasněním nutnosti ke svobodě“.⁷

Svoboda by však mohla být pravdou nutnosti jen tehdy, kdyby byla nutnost pravdivá již „o sobě“. Určení vztahu svobody a nutnosti vyznačuje spojení idealistické filosofie rozumu se stávajícím řádem. Toto spojení je cenou, za kterou jedině by mohly být její poznatky pravdivé. Je dána již nasazením subjektu idealistické filosofie. Tento subjekt je rozumný jen tehdy, pokud staví zcela sám na sobě. Všechno „jiné“ je mu cizí, vnější, a jako takové zprvu podezřelé. Aby něco mohlo být pravdivé, musí to být jisté; a aby něco mohlo být jisté, musí být kladeno subjektem jako jeho vlastní výkon. Platí to o Descartově *fundamentum inconcussum* stejně jako o Kantových syntetických soudech a priori. A jedině soběstačnost, nezávislost na všem jiném, cizím také zaručuje subjektu svobodu. Svobodné je to, co nezávisí na nikom jiném a na

⁷ Hegel, G. W. F., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 158, Zusatz. In: týž, *Werke*. Bd. VI, Originalausgabe, s. 310.

ničem jiném, co má za vlastní samo sebe. Ono mít vylučuje jiné. Vztah k jinému, v němž subjekt skutečně přichází k jinému, spojuje se s ním, je již pokládán za ztrátu, stává se závislým. Když Hegel připisuje rozumu jakožto autentické skutečnosti „u sebe sama zůstávající“ pohyb, mohl by se odvolat na Aristotela. Od počátku bylo ve filosofii pevně stanoveno, že nejvyšším způsobem bytí je bytí u sebe sama.

Tato identita v určení autentické skutečnosti odkazuje k hlubší identitě: k vlastnictví. Něco je autentické teprve tehdy, když je samostatné, může zachovat sebe sama, není odkázáno na nic jiného. A takového bytí je podle idealismu dosaženo, jestliže má subjekt svět tak, že mu nemůže být odebrán, že jím všudypřítomně disponuje, a tak si ho přivlastnil, že i ve všem ostatním je vždy jen u sebe sama. Avšak svoboda, k níž docházejí Descartovo *ego cogito*, Leibnizovy monády, Kantovo Já kategorií, Fichtův subjekt původního činného jednání a Hegelův světový duch, není svobodou užívané držby, s níž se pohyboval aristotelský bůh ve svém vlastním štěstí. Je spíše svobodou nikdy nekončící lopotné práce. Rozum, tak jak se v novější filosofii stává autentickým bytím, se má spolu se svou skutečností stále znovu vytvářet ve zpěčujícím se materiálu: je pouze v tomto výkonu. Rozum nemá vykonat nic více a nic méně, než konstituovat svět pro Já. Má vytvořit obecnost, v níž se rozumný subjekt nachází spolu s jinými rozumnými subjekty. Má být základem možnosti, že se nepotkávají pouze samostatné monády, nýbrž že společný život vzniká ve společném světě. Ale ani tento výkon nemá přesahovat charakter toho, co už je: nic nemění. Konstituce světa je vykonána vždy již před veškerým faktickým jednáním individua: individuum nikdy nemůže dostat do ruky svůj nejvlastnější výkon. Totéž zvláštní pohnutí, které má takřka strach učinit z jednoho skutečně něco jiného, vládne všemi určeními této filosofie rozumu. Je proklamován určitý vývoj, ale pravý vývoj „neznamená přeměnu v něco jiného“.⁸ Na svém konci nedochází k ničemu, než co by „o sobě“ nebylo už na počátku. Takový nedostatek se filosofii rozumu jevil jako nejvyšší přínos. Právě na jejím nejzralejším stupni se stává zřejmou vnitřní statika všech jejích zdánlivě tak dynamických pojmů.

Všechna tato určení činí nepochybně z idealistické filosofie rozumu filosofii buržoazní. A přesto je tato filosofie, již na základě jediného pojmu rozumu, více než jen ideologií – a zabývání se jí je více než jen bojem s ideologií. Pojem ideologie je smysluplný pouze tehdy, jestliže zůstává vztažen na zájem teorie na změně společenské struktury. Není to pojem sociologický, ani filosofický,

⁸ Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie*, c.d., s. 62-63.

nýbrž pojem politický.⁹ Nepřístupuje k určité nauce s přihlédnutím ke společenské podmíněnosti každé pravdy nebo k absolutní pravdě, nýbrž výlučně s přihlédnutím k zájmu na změně. Existují četná filosofická učení, která jsou pouhými ideologiemi a jakožto iluze o společensky relevantních skutečnostech se ochotně vpravují do obecného aparátu ovládnutí. Idealistická filosofie rozumu k nim nepatří, zejména v tom případě, že je skutečně idealistická. Myšlenka vlády rozumu nad bytím nakonec není pouze požadavkem idealismu. Klasický idealismus je zcela bezpečně potírán autoritativním státem. Filosofie rozumu viděla rozhodující poměry buržoazní společnosti: abstraktní Já, abstraktní rozum, abstraktní svobodu. Potud je správným vědomím. Čistý rozum má být rozumem „nezávislým“ na všem empirickém: zdá se, že empirické činí rozum závislým; má povahu něčeho „cizorodého“.¹⁰ V omezení rozumu na „čistý“ teoretický a praktický výkon tkví přiznání špatné fakticity. Je v tom ale také starost o právo individua, o to, co přesahuje hospodářský subjekt, o to, čeho se nedostává v univerzální směně společnosti. Idealismus se pokoušel udržet čisté alespoň myšlení. Je mu vlastní dvojí role – stát jak proti pravému materialismu kritické teorie společnosti, tak proti falešnému materialismu buržoazní praxe. V idealismu protestuje individuum proti světu tím, že činí sebe i svět svobodným a rozumným v myšlence. Je ve zcela bytostném smyslu individualistický. Jedinečnost individua však chápe se zřetelem na jeho soběstačnost, „vlastnictví“, a veškeré snahy konstruovat intersubjektivní svět na základě takto chápaného subjektu zůstaly pochybné. Jiné Já by mohlo být spojeno s egem vždy jen abstraktně: zůstalo problémem čistého poznání nebo čisté etiky. Také čistota idealismu je dvojznačná: nejvyšší pravdy teoretického i praktického rozumu mají být čisté, nesmějí se opírat o fakticitu; ale záchrana takové čistoty způsobuje, že je fakticita ponechávána v nečistotě: individuum zůstává vydáno její nepravdě. Starost o individuum ostatně idealismus dlouho chránila před tím, aby poželal obětování individua ve službách falešných kolektivit.

Protest filosofie rozumu je protestem idealistickým a její kritika je kritikou idealistickou: nezahrnuje materiální existenční poměry. Hegel označil setrvávání filosofie v myšlenkovém světě jako „podstatné určení“: filosofie údajně smiřuje protiklady v rozumu, ale jakožto „smíření nikoli ve skutečnosti, nýbrž v pomyslném světě“.¹¹ Materialistický protest a materialistická kritika vyrostly v boji potlačených skupin za lepší životní poměry a zůstávají trvale spojeny

⁹ Srv. Horkheimer, M., Ein neuer Ideologiebegriff? In: *Grünbergs Archiv*. Jahrgang XV (1930), s. 38 n.

¹⁰ Kant, I., *Gesammelte Schriften*. Hrsg. Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII: Reflexe č. 4728. Berlin, Georg Reimer 1900 nn.

¹¹ Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie*, c.d., s. 87 n.

s faktickým průběhem tohoto boje. Západní filosofie stanovila rozum jako autentickou skutečnost. V buržoazní epoše se skutečnost rozumu stala úkolem, jehož se mělo zhostit svobodné individuum. Subjekt byl působištěm rozumu: z něj se měla stát objektivita rozumnou. Materiální existenční podmínky ovšem ponechaly autonomnímu rozumu jeho svobodu pouze v čistém myšlení a v čistém chtění. Nyní však bylo dosaženo společenské situace, v níž už uskutečnění rozumu nemusí být omezeno na čisté myšlení a chtění. Jestliže rozum vyjadřuje utváření života podle svobodného rozhodnutí poznávajících lidí, pak požadavek rozumu od nynějška odkazuje k vytvoření společenské organizace, v níž individua společně řídí svůj život podle svých potřeb. V takové společnosti by spolu s uskutečněním rozumu došlo také ke zrušení filosofie. Úkolem teorie společnosti bylo tuto možnost ukázat a vyložit hlavní rysy změny ekonomické struktury. Mohla teoreticky vést boj oněch vrstev, které mají v souladu se svou dějinnou situací způsobit zvrát. Zájem filosofie: starost o člověka, našel svou novou formu v zájmu teorie. Vedle této teorie už neexistuje ještě nějaká filosofie. Filosofická konstrukce rozumu je ukončena vytvořením rozumné společnosti. Filosofický ideál, lepší svět a pravé bytí, vchází do praktického cíle bojujícího lidstva. Tak také dostává lidský obsah.

Jak je tomu ale v případě, že vývoj předznamenáný teorií nenastane, že síly, které by měly zvrát přivodit, jsou potlačeny a zdá se, že podlehnou? Pravda teorie tím nebude nijak popřena, naopak projeví se v novém světle a odhalí nové stránky a části svého předmětu. Mnoho požadavků a poukazů teorie dostane jinou závažnost. Změněná funkce teorie v nové situaci jí dodává – v určitém zosřteném smyslu – povahu „kritické teorie“.¹² Její kritika míří také proti vyhýbání se jejím plným ekonomickým a politickým požadavkům, a to na mnoha místech, kde se na ni odvoláváme. Tato situace zase teorii nutí k ostřejšímu zdůraznění starosti o možnosti člověka, která je obsažena ve všech jejích analýzách, ve starosti o svobodu, štěstí a právo individua. Pro teorii to jsou výlučně možnosti konkrétní společenské situace: stávají se relevantními pouze jako ekonomické a politické otázky, a jako takové se týkají vztahů lidí ve výrobním procesu, užití produktu společenské práce, aktivní účasti lidí na ekonomické a politické správě celku. Čím větší část teorie se stala skutečností, takže předpoklady teorie nejsou potvrzovány už jen vývojem starého řádu, nýbrž i zahájením přechodu k řádu novému, tím naléhavěji vyvstává otázka, jaký cíl měla teorie na mysli. Neboť na rozdíl od filosofických systémů tu lidská svoboda není žádným fantomem a žádnou nezavazující niterností, která ve vněj-

¹² Horkheimer, M., Traditionelle und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, s. 245.

ším světě ponechává všechno při starém, nýbrž je reálnou možností, společenským vztahem, na jehož uskutečnění závisí osud lidstva. Na daném stupni vývoje se znovu ukazuje konstruktivní povaha kritické teorie. Vždy byla více než jen pouhým registrováním a systematizováním faktů, její motivace, která předhazovala špatné fakticitě své lepší možnosti, však nyní ztratila svou schopnost svědčit proti faktům. Tak jako filosofie i ona stojí proti spravedlnosti reality, proti spokojenému pozitivismu. Ale na rozdíl od filosofie si své cíle stanoví vždy jen za základě existujících tendencí společenského procesu. Proto se nebojí utopie, z níž bývá nový řád nařknut. Jestliže pravda není uskutečnitelná v rámci stávajícího společenského řádu, jeví se tomuto řádu tak jako tak jako pouhá utopie. Taková transcendence nesvědčí proti pravdě, nýbrž pro ni. Utopický prvek byl ve filosofii dlouho jediným pokrokovým prvkem: tak např. konstrukce nejlepšího státu, nejvyšší slasti, dokonalé blaženosti, věčného míru. Svěhlavost, která – přes veškeré zdání – vychází z lpění na pravdě, dnes již ve filosofii ustoupila rozmarnosti a bezuzdnému oportunismu. V kritické teorii se svěhlavost udržuje jako pravá kvalita filosofického myšlení.

Současná situace umožňuje této kvalitě vyniknout ještě silněji. K obratu došlo ve stadiu, kdy existovaly ekonomické podmínky pro změnu. Novou společenskou situaci, jejímž výrazem jsou autoritativní státy, lze kontinuálně pochopit a předpovědět pomocí pojmů, které teorie vypracovala. Podněty, které vedly k novému zdůraznění nároku teorie: aby spolu se změnou ekonomických poměrů došlo ke změně celkové lidské existence, nevzešly ze selhání ekonomických pojmů. Tento nárok spíše směřoval proti zkreslenému pojetí a uplatňování ekonomie, k němuž docházelo jak v praxi, tak i v teoretické diskusi. Diskuse zpětně odkazuje k otázce, co nám teorie dává navíc oproti ekonomii. Toto navíc bylo už od počátku dáno tím, že kritika politické ekonomie kritizovala celek společenského bytí. Ve společnosti, jež byla ve své totalitě určena hospodářskými poměry, a to tak, že neovládnuté hospodářství ovládalo všechny lidské vztahy, obsahovala ekonomie i vše ne-ekonomické. Jestliže se toto panství prolomí, je jasné, že rozumná organizace společnosti, na kterou se kritická teorie odvolává, je více než jen nově upravenou formou hospodářských poměrů. Ono více se týká toho rozhodujícího, čím se teprve společnost stává rozumnou: podřízení hospodářství potřebám individuí. Se změnou společnosti se ruší původní vztah základny a nadstavby. V rozumné skutečnosti už nemá pracovní proces rozhodovat o obecné lidské existenci, nýbrž obecné potřeby mají rozhodovat o pracovním procesu. Důležité není to, že se pracovní proces řídí plánem, nýbrž to, jaký zájem určuje řízení, zda jsou v tomto zájmu obsaženy svoboda a štěstí mas. Opomíjení tohoto prvku zbavuje teorii toho, co je podstatné: z obrazu osvobozeného lidstva eliminuje ideu štěstí, jímž se má

odlišovat od veškerého dosavadního lidstva. Bez svobody a štěstí ve společenských vztazích lidí zůstává i největší posílení výroby a zrušení soukromého vlastnictví výrobních prostředků ještě v zajetí staré nespravedlnosti.

Kritická teorie ovšem odlišila různé fáze uskutečňování a poukázala na nesvobody a nerovnosti, jimiž je nová epocha zpočátku ještě zatížena. Již na počátku však má být změněná společenská existence určena konečným cílem. Kritická teorie si pod tímto konečným cílem nevymyslela – třeba namísto teologického nadpřirozeného světa – nějaký společenský ideál, který by se v novém řádu jevil zase jen jako nadpřirozený svět, a to jednak proto, že na počátku tohoto ideálu je vylučující protiklad, a jednak proto, že se jeho uskutečnění neustále odsouvá. To, že kritická teorie proti bázlivosti a zradě staví ohrožené a obětované možnosti člověka, ještě neznamená její doplnění o filosofii. Zdůrazňuje pouze to, co bylo odnepaměti základem všech jejích kategorií: požadavek, aby se spolu se zrušením dosavadních materiálních existenčních poměrů osvobodil celek lidských vztahů. Jestliže kritická teorie, uprostřed dnešní beznaděje, poukazuje na to, že v podobě skutečnosti, jakou má na mysli, jde o svobodu a štěstí individuí, pak se řídí pouze požadavkem svých ekonomických pojmů. Jsou to konstruktivní pojmy, které zahrnují nejen danou skutečnost, nýbrž zároveň i její zrušení a skutečnost novou. V následné teoretické konstrukci společenského procesu jsou i ony prvky, které se týkají budoucnosti, nutnými součástmi kritiky současných poměrů a analýzy jejích tendencí. Změna, k níž tento proces směřuje, a existence, již má osvobozené lidstvo dosáhnout, již určují stanovení prvních ekonomických kategorií i jejich rozvinutí. Chce-li se teorie držet oněch teoretických prvků, které směřují k budoucí svobodě, nemůže se odvolávat na žádná fakta. Neboť vše, čeho už bylo dosaženo, je v ní dáno už jen jako mizející a ohrožené, přičemž pozitivním faktem – prvkem nastávající společnosti – se stává jen tehdy, je-li zahrnuto do konstrukce jako to, co se má změnit. Tato konstrukce není ani doplněním, ani rozšířením ekonomie. Je jí samou, pokud postihuje obsahy, které jdou za oblast stávajících ekonomických poměrů.

Ničím nepodmíněné přidržování se cíle, jehož může být dosaženo pouze ve společenském zápase, dovoluje teorii, aby stále znovu stavěla to, čeho již bylo dosaženo, proti tomu, čeho ještě dosaženo nebylo a co je znovu ohroženo. Zájem teorie o velkou filosofii se projevuje právě v této souvislosti stavění se proti existujícímu. Ale kritická teorie nemá co dělat s uskutečňováním ideálů, které se stávají předmětem společenských zápasů. Rozpoznává v těchto zápasech na jedné straně věc svobody, na druhé straně věc útisku a barbarství. Když se zdá, že v realitě vítězí právě útlak a barbarství, může to vyvolat dojem, že kritická teorie staví filosofický ideál proti faktickému vývoji a proti jeho vědecké

analýze. Tradiční věda byla ovšem vydána všanc existujícímu ve větší míře než velká filosofie. Pojmy, které se týkají možností člověka mimo jeho faktický status, nevypracovala tradiční teorie ve vědě, nýbrž právě ve filosofii. V závěru *Kritiky čistého rozumu* Kant uvedl ony tři otázky, v nichž se „spojuje“ „veškerý zájem“ lidského rozumu: Co mohu vědět? Co mám dělat? V co smím doufat?¹³ A v úvodu ke svým přednáškám o logice k těmto třem otázkám připojil čtvrtou, která zahrnuje všechny předchozí, totiž otázku: Co je člověk?¹⁴ Odpověď na ni není myšlena jako popis nějaké existující lidské bytosti, nýbrž jako vyznačení existujících lidských možností. V buržoazním období připravila filosofie jak tuto otázku, tak i odpovědi na ni, o jejich smysl tím, že byly možnosti člověka vyjadřovány jako vždy již reálné v rámci existujícího. Tak mohly být pouze možnostmi čistého poznávání a čistého chtění.

Změna daného statusu však není věcí filosofie. Společenských zápasů se může filosof účastnit jen tehdy, není-li profesionálním filosofem: také tato „dělba práce“ je výsledkem moderního oddělování duševních výrobních prostředků od materiálních. Filosofie není tím, kdo je může zrušit. To, že filosofická práce byla a je prací abstraktní, má svůj základ ve společenských existenčních poměrech. Přidržování se abstraktnosti ve filosofii více odpovídá povaze věci a je blíže pravdě než ona pseudofilosofická konkrétnost, která je blahosklonná ke společenským zápasům. Pravdivé, které je obsaženo ve filosofických pojmech, bylo získáno abstrakcí od konkrétního statusu člověka a je pravdivé pouze v této abstraktnosti. Rozum, duch, morálka, poznání, blaženost nejsou jen kategoriemi buržoazní filosofie, nýbrž věcí lidstva. Jako takové je třeba je chránit, ba nově získat. Jestliže se kritická teorie zabývá těmi filosofickými naukami, v nichž se ještě smělo mluvit o člověku, zabývá se především nevyjasněnými a nesprávnými výklady, které se v buržoazním období k popisu člověka používaly.

S tímto záměrem byly v tomto časopise probrány některé základní filosofické pojmy: pravda a osvědčení, racionalismus a iracionalismus, role logiky, metafyzika a pozitivismus, pojem bytnosti. Nikdy přitom nešlo o sociologickou analýzu, o přiřazení filosofických učením ke společenským stanoviskům. Nikdy také nedošlo k pokusu rozpustit určité filosofické obsahy ve společenských faktech. Jestliže je filosofie více než jen ideologií, musí každý takový pokus selhat. Zájemem konfrontace mezi kritickou teorií a filosofií je pravdivostní obsah filosofických pojmů a problémů, předpokládá, že pravda je v nich sku-

¹³ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil ve spolupráci s J. Chotašem a I. Chvatíkem. Praha, Oikúmené 2001, s. 479.

¹⁴ Kant, I., *Werke*. Hrsg. E. Cassirer. Bd. VIII. Berlin, Cassirer 1911 nn., s. 344.

tečně obsažena. Sociologii jde naproti tomu vždy jen o nepravdy, nikoli o pravdy dosavadní filosofie. I nejvyšší filosofické kategorie jsou samozřejmě spojeny se společenskými fakty, byť by to bylo jen s faktem nejobecnějším, že spor mezi člověkem a přírodou nebyl veden lidstvem jakožto svobodným subjektem, nýbrž uskutečnil se v třídní společnosti. Tato skutečnost se projevuje v mnoha „ontologických rozdílnostech“, které filosofie stanovila. Jejich stopa se objevuje snad i v samotných formách pojmového myšlení, například když byla logika bytostně určena jako výroková logika, jako soudy o vyskytujících se předmětech, jimž byly různými způsoby připisovány nebo upírány predikáty. Dialektická logika zpočátku poukazovala na nedostatky, které se v takovém znění soudu skrývají: „nahodilost“ predikace, „vnějškovost“ procesu usuzování, tak, že se subjekt soudu jeví, jako kdyby pro sebe existoval „venku“, a predikát jako kdyby se nacházel v naší hlavě.¹⁵ Více než to: mnohé filosofické pojmy jsou pouhé „mlhavé představy“ vyrostlé z panství nezvládnuté ekonomie nad existencí, a jako takové se musejí vysvětlovat přímo z materiálních životních poměrů. Ale ve svých dějinných formách obsahuje filosofie také náhledy lidských a předmětných vztahů, jejichž pravda přesahuje dosavadní společnost, a tudíž z ní ani nemůže být beze zbytku vysvětlena. Sem patří nejen obsahy probrané pod takovými pojmy, jako jsou rozum, duch, svoboda, morálka, obecnost, bytnost, nýbrž také důležité výdobytky teorie poznání, psychologie a logiky. Jejich pravdivostní obsah, který přesahuje společenskou podmíněnost, nepředpokládá žádné věčné vědomí, které by transcendentálně konstituovalo individuální vědomí dějinných subjektů. Spíše jen předpokládá ony zvláštní dějinné subjekty, jejichž vědomí se vyjadřuje v kritické teorii. Teprve jemu se může tento „přetékající“ obsah ukázat ve své skutečné pravdě. Pravda, kterou poznává ve filosofii, není redukovatelná na existující společenské poměry. Bylo by tomu tak teprve v podobě existence, kde už vědomí není odděleno od bytí, kde může z rozumnosti společenského bytí vzejít rozumnost myšlení. Do té doby byla pravda, která je více než jen pravdou faktů, získávána a myšlena jako protějšek existujících společenských poměrů; je ovšem v područí této negativní podmíněnosti. Společenské poměry zakrývaly smysl pravdy: tvořily takřka horizont nepravdy, který pravdu připravoval o její účinnost. Jeden příklad: pojem obecného vědomí, o který usiloval celý německý idealismus, obsahuje problém vztahu subjektu k celku společnosti: jak může být obecnost subjektem, aniž by rušila individualitu? Náhled, že tu jde o mnohem více než jen o problém teorie poznání či o problém metafyzický, však lze získat a zhodnotit jen mimo

¹⁵ Hegel, G. W. F., *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, c.d., § 166, s. 328.

buržoazní myšlení. Filosofická řešení, k nimž tento problém dospěl, vyplývají z jeho filosofických dějin. Nepotřebujeme žádnou sociologickou analýzu, abychom porozuměli Kantovu učení o transcendentální syntéze. Obsahuje pravdy teorie poznání. Interpretace, kterou dává kantovskému vymezení problému kritická teorie,¹⁶ nezasahuje do samotné vnitrofilosofické problematiky. Jestliže otázku obecnosti poznání spojuje s otázkou společnosti jakožto obecného subjektu, nechce tím předložit nějaké lepší filosofické řešení. Chce spíše ukázat, jaké společenské poměry zapříčinily, že se filosofie nemohla zabývat dalšími problémy a že jiné řešení leželo mimo dosah této filosofie. Nepravda, která ulpívá na každém transcendentálním probírání problému, se do filosofie dostává takřka zvnějšku, a dá se tedy překonat také jen mimo filosofii. „Vně“ neznamená, že společenské obsahy věcí působí zvnějšku na vědomí, které má samo svébytnou formu existence. Směřuje spíše k oddělení v rámci daného společenského celku. Podmíněnost vědomí společenským bytím je vnější v té míře, jako jsou v buržoazní společnosti vnější společenské existenční poměry individua, takřka se ho zvnějšku zmocňují. Taková vnějškovost právě umožňuje abstraktní svobodu myslícího subjektu. Teprve zrušením této vnějškovosti by zároveň s obecnou změnou vztahu mezi společenským bytím a vědomím zmizela také abstraktní svoboda.

Abychom se mohli přidržet základní koncepce teorie o vztahu společenského bytí a vědomí, musí být k tomuto vně přihlédnuto. V dosavadních dějinách neexistuje žádná prestabilizovaná harmonie mezi správným myšlením a společenským bytím. Ekonomické poměry určují filosofické myšlení v buržoazním období tak, že emancipované, na sebe sama odkázané individuum myslí. Ale tak jako se individuum ve skutečnosti neuplatňuje v uskutečňování svých možností a svých potřeb, nýbrž je – v abstrahování od své individuality – pokládáno pouze za nositele pracovní síly, užitečných funkcí ve zhodnocovacím procesu kapitálu, tak se ve filosofii ukazuje pouze jako subjekt abstraktní: v abstrahování od svého plného lidství. Jestliže usiluje o ideu člověka, musí myslet v reakci na fakticitu; jestliže ji chce myslet v její filosofické čistotě a obecnosti, musí abstrahovat od existujícího statusu. Tato abstraktnost, toto radikální odtažení se od daného, mu v buržoazní společnosti přece jen otevírá cestu k nerušenému hledání pravdy, k držení se poznání. S konkrétním, s fakticitou ponechává ovšem myslící subjekt „venku“ i jejich ubohost. Nemůže zajisté vykročit sám ze sebe. Již v zárodku svého myšlení přijal monadickou izolaci buržoazního individua a vmýšlí se do onoho horizontu nepravdy, který mu ve skutečnosti brání najít cestu ven.

¹⁶ *Srv. Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, s. 257 nn.

Některé charakteristické rysy buržoazní filosofie je třeba vysvětlit z tohoto jejího horizontu. Jeden z nich se bezprostředně týká ideje samotné pravdy, a zdá se tudíž, že od počátku všechny její pravdy „sociologicky“ relativizuje: je to spojení pravdy a jistoty. Jako takové sahá až k antické filosofii, ale až v novějším období získává typickou formu, podle níž se má pravda prokázat jako nepozbyitelné vlastnictví individua, k čemuž dochází až tehdy, když individuum může pravdu stále znovu vytvářet jako svůj vlastní výkon. Proces poznání není nikdy ukončen, protože individuum musí v každém jednotlivém poznávacím aktu svět stále znovu „vytvářet“ a kategoriálně formovat zkušenost – ale tento proces se také nikdy nedostává z místa, protože omezení „vytvářejícího“ poznání činí transcendentální sféru každé nové formy světa čímsi nemožným. Ke konstituci světa dochází za zády individuí, a přesto je jejich dílem.

Odpovídající společenská fakta jsou zřejmá. Pokrokové momenty této konstrukce poznání: založení poznání v autonomii individua a počátek poznávání jako určitý čin či úkol, který je třeba vždy znovu uskutečňovat, jsou v životním prostoru buržoazní společnosti připraveny o svou účinnost. Napadá však sociologická podmíněnost pravý obsah konstrukce, podstatnou souvislost mezi poznáním, svobodou a praxí? Nejen v závislosti myšlení, ale také ve svébytnosti (abstraktní svébytnosti) jeho obsahů se projevuje panství buržoazní společnosti, které vědomí určuje tak, že jeho činnost a obsahy žijí v dimenzi abstraktního rozumu. Tato abstraktnost zachraňuje jeho pravdu, dokonce ji teprve umožňuje. Je pravdou jen tehdy, pokud není pravdou o společenské skutečnosti. A právě proto, že jí není, protože transcenduje onu skutečnost, může se stát záležitostí kritické teorie. Sociologie, která se zabývá pouze podmíněnostmi, nemá co dělat s pravdou; to, co dělá a co je v mnohém užitečné, falšuje zájem a cíl kritické teorie. To, co je v souvislosti s minulým věděním poplatné společenskému zařazení, mizí tak jako tak spolu se společností, k níž patřilo. Ale to není starostí kritické teorie. Má pečovat o to, aby se neztrácely pravdy, o které usilovalo už minulé vědění.

Tím není míněno, že by existovaly věčné pravdy, které se rozvíjejí v měnících se společenských formách, takže by stačilo pouze odstranit slupku, abychom mohli v rukou držet jádro. Jestliže se rozum, svoboda, poznání a blaženost staly skutečností opravdu až z abstraktních pojmů, pak se také rozum, svoboda, poznání a blaženost stávají něčím zcela jiným. Budou mít spolu tolik společného, jako má sdružení svobodných lidí s konkurenční společností výrobců zboží. Identitě základní společenské struktury ovšem v dosavadních dějinách odpovídá také identita určitých obecných pravd. Právě její obecná povaha patří k jejímu pravdivostnímu obsahu: skutečnost, kterou znovu zřetelně ukázal boj autoritativní ideologie proti abstraktním obecnostem. Že je člověk

rozumná bytost, že tato bytost vyžaduje svobodu, že jejím nejvyšším dobrem je blaženost: to vše jsou obecnosti, které pohánějí vpřed právě na základě své obecnosti. Obecnost do nich vkládá takřka revolucionářský nárok: nejen ten či onen, nýbrž všichni mají být rozumní, blažení. Ve společnosti, jejíž skutečnost všechny tyto obecnosti usvědčuje ze lži, je filosofie nemůže nikdy konkretizovat. Lpění na obecnosti je za takovýchto okolností více než jejím filosofickým zničením.

Zájem kritické teorie na osvobození lidstva se spojuje s určitými starými pravdami, kterých se musí přidržovat. Svým přesvědčením, že člověk může být více než jen zhodnotitelným subjektem ve výrobním procesu třídní společnosti, je kritická teorie tím nejhlubším způsobem svázána s filosofií. Pokud se pak filosofie přece jen spokojila s tím, že o člověku dosud skutečně rozhodovaly ekonomické poměry, byla spolčena s útiskem. To je špatný materialismus, který je základem celého idealismu: útěcha, že v materiálním světě je už všechno v pořádku (útěcha, která – i tehdy, když není osobním přesvědčením filosofa – se takřka sama od sebe objevuje ve způsobu myšlení buržoazního idealismu a svého času zakládá jeho vlastní afinitu), že duch nemá v tomto světě vznášet své nároky, a má se zařídit v nějakém jiném světě, který se se světem materiálním nedostává do konfliktu. S tím se snad může smířit materialismus buržoazní praxe. Špatný materialismus filosofie je překonán v materialistické teorii společnosti. Míří nejen proti výrobním poměrům, které ho vyvolaly, nýbrž proti každé podobě výroby, jež člověka ovládá, místo aby jím byla ovládána. To je idealismus, který je základem jejího materialismu. Také její konstruktivní pojmy ještě obsahují zbytky abstraktnosti potud, že skutečnost, k níž směřuje, není ještě dána. Abstraktnost se tu však nezakládá na odhlížení od existujícího statusu člověka, nýbrž v pohlížení na jeho status budoucí. Není už rušena nějakou jinou, správnou teorií existujícího (jako idealistická abstraktnost v kritice politické ekonomie) – podle ní již neexistuje žádná nová teorie, nýbrž už jen sama rozumná skutečnost. Propast mezi ní a tím, co bylo dosud, nelze překonat žádným pojmovým myšlením. Zachytit v přítomnosti jako cíl něco, co ještě přítomné není, vyžaduje určitou fantazii. To, že má fantazie bytostně co dělat s filosofií, vyplývá již z funkce, kterou jí pod titulem „obrazotvornost“ přidělili filosofové, zvláště Aristotelés a Kant. Díky své jedinečné schopnosti „nahlížet“ určitý předmět, aniž by se vyskytoval, vytvářet na základě daného materiálu poznání přece jen něco nového, představuje obrazotvornost vysoký stupeň nezávislosti na daném, svobody uprostřed světa nesvobody. V přesahu nad to, co se vyskytuje, může předjímat budoucnost. Jestliže Kant určuje takovou „základní

mohutnost lidské duše¹⁷ jako to, co je apriorním základem veškerého poznání, je nicméně tímto omezením na apriori zase odváděn od budoucnosti k tomu, co je vždy již minulé. Obrazotvornost propadá obecné degradaci fantazie. Nechat se jí unášet při konstrukci pěknějšího a šťastnějšího světa zůstalo výsadou dětí a bláznů. Ve fantazii si lze zajisté představit všechno možné. Ale v kritické teorii už neexistuje žádný nekonečný horizont možností. Svoboda obraznosti mizí v té míře, v níž je skutečná svoboda činěna reálnou možností. Hranicemi fantazie tak už nejsou nejobecnější zákony bytnosti (jak je stanovila poslední buržoazní teorie poznání, která si byla vědoma významu fantazie¹⁸), nýbrž hranice jsou v přísném smyslu technické: jsou předepsány stavem technického vývoje. V kritické teorii však vůbec nejde o vylíčení budoucího světa, i když odpověď fantazie na nějakou takovou výzvu by snad nebyla tak zcela absurdní, jak bychom se mohli domnívat. Jestliže by fantazie, s přesnějším odkazem na dnes již daný technický materiál, dostala prostor pro zodpovězení základních filosofických otázek, které uvedl Kant, veškerá sociologie by se zalekla utopického charakteru jejích odpovědí. A přece by odpovědi, které by fantazie mohla dát, byly velmi blízké pravdě, v každém případě blíže než ty, k nimž se dospělo přísně pojmovými analýzami filosofické antropologie. Neboť co je člověk, by určovala z toho, čím může zítra skutečně být. U otázky: V co smím doufat? by méně poukazovala na věčnou blaženost a vnitřní svobodu než na již nyní možné rozvinutí a naplnění potřeb. V situaci, kde taková budoucnost představuje reálnou možnost, je fantazie důležitým nástrojem při plnění úkolu klást si stále znovu před oči určitý cíl. Fantazie se k jiným mohutnostem poznání nechová jako zdání k pravdě (jíž se, jestliže se vzepře jako jediná pravda, skutečně musí budoucí jevit jako zdání). Bez ní zůstává veškeré filosofické poznání stále jen v zajetí přítomnosti nebo minulosti, odříznuto od budoucnosti, která jedinečně spojuje filosofii se skutečnými dějinami lidstva.

Zdá se, že silný důraz na roli fantazie je v příkrém rozporu s přísnou vědeckostí, kterou kritická teorie vždy vyžadovala pro svou pojmovost. Takový požadavek vědeckosti přivedl materialistickou teorii do pozoruhodného souladu s idealistickou filosofií rozumu: jestliže mohla starost o člověka zachytit jen v abstrakci od daných skutečností, pak se abstraktnost pokusila vzít zpět tím, že se co nejužěji přimkla k vědeckosti. Vždyť u věd nebyla užitná hodnota vážně zpochybňována. Strach o vědeckost spojuje novokantovství s Kantem, Husserla s Descartem. O to, jak byly vědy aplikovány, zda jejich použitelnost a plodnost už skrývaly i jejich vyšší pravdu a zda samy zase nebyly znakem obecné

¹⁷ Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, c.d., A 124.

¹⁸ Husserl, E., *Formale und transzendentale Logik*. Halle, M. Niemeyer 1929, s. 219.

nelidskosti, se filosofie tak jako tak nestarala: zajímala se především o metodologii věd. – V kritické teorii společnosti zpočátku převládal názor, že filosofii zbývá už jen zpracování nejobecnějších výsledků věd. I ona vycházela z toho, že vědy dostatečně prokázaly svou schopnost sloužit rozvoji výrobních sil, objevovat nové možnosti bohatší existence. Ale zatímco svazek idealistické filosofie a vědy byl od počátku zatížen proviněním, které s sebou nesla závislost věd na stávajících vládnoucích poměrech, je v kritické teorii společnosti předpokládáno uvolnění věd z tohoto zařazení. Tak se tu sice v zárodku zabránilo fatální fetišizaci vědy, to však teorii nezabavuje nutnosti vědeckost stále znovu kritizovat a brát ohled na každou novou společenskou situaci. Vědeckost jako taková není nikdy garantem pravdy, hlavně ne v situaci, kdy pravda tak silně svědčí proti skutečnostem a je za skutečnostmi, jako je tomu dnes. Její budoucnosti se nemůže chopit vědecká předpověditelnost. Také v rozvoji výrobních sil a ve vývoji techniky neexistuje nepřetržitý pokrok od staré společnosti k nové. I zde má o pokroku rozhodovat sám člověk, a to nikoli člověk, od jehož duševní a morální regenerace se očekává plánování plánovačů (přičemž se přehlíží, že jediné plánování, které je tu míněno, předpokládá mizení abstraktního oddělení subjektu jak od jeho činnosti, tak – jakožto subjektu obecného – od každého jednotlivého subjektu), nýbrž seskupení lidí uskutečňujících změnu. Protože teprve na nich záleží, čím se má věda a technika stát, nemohou věda a technika sloužit a priori jako pojmový model kritické teorie.

Kritická teorie je v neposlední řadě kritická také sama k sobě, ke svým vlastním společenským nositelům. Filosofický prvek v ní je formou protestu proti novému „ekonomismu“: proti izolování ekonomického boje, proti přetrvávajícímu oddělování ekonomického od politického. Brzy se setkala s námitkou, že rozhodující je příslušný stav celé společnosti, vzájemné vztahy různých společenských skupin, politické mocenské poměry. Změna ekonomické struktury by musela změnit stav celé společnosti tak, že spolu se zrušením ekonomických antagonismů mezi skupinami a individui by se ve velké míře osamostatnily politické poměry – a ty by pak určovaly vývoj společnosti. S mizením státu by se politické poměry musely stát v dosud nepoznaném smyslu poměry obecně lidskými: organizací správy společenského bohatství v zájmu osvobozeného lidstva.

Materialistická teorie společnosti je svým původem teorií 19. století. Jestliže kdysi popsala svůj vztah k filosofii rozumu pomocí obrazu „dědictví“, měla na mysli dědictví podle stavu, který existoval v 19. století. Na tomto stavu se od té doby mnohé změnilo. Tehdy sice teorie byla dosti hluboce prodchnuta možností přicházejícího barbarství, ale bližší než tato možnost se jí jevilo uchovávat zrušení toho, co ještě reprezentovalo 19. století. Dědictví mělo

zachránit také to, čím kultura buržoazní společnosti při vší bídě a vší ne-
spravedlnosti přece jen přispěla k rozvoji štěstí individua. Bylo jasně patrné,
čeho bylo dosaženo a co se ještě mohlo udělat; veškerá motivace teorie vychá-
zela z tohoto zájmu o individuum a nebylo nutné vést o tom ještě nějaké
filosofické diskuse. Situace dědictví se mezitím změnila. Mezi dosavadní
skutečností rozumu a jeho uskutečněním v oné podobě, jakou má na mysli teo-
rie, už dnes není ani kousek 19. století, nýbrž autoritativní barbarství. Ona
kultura, kterou je třeba pozvednout, je víc a více minulostí. Překryta skutečností,
v níž je úplné obětování individua na denním pořádku bezmála už jako něco
samozřejmého, zmizela už tato kultura natolik, že zabývat se jí už není věci
umíněné hrdosti, nýbrž zármutku. Kritická teorie má v dosud nepoznané míře
co dělat s minulostí – právě pokud jí jde o budoucnost. – Ve změněné podobě
se v současnosti opakuje situace, s níž se teorie společnosti setkala v 19. století.
Skutečné poměry se opět nacházejí pod obecnou úrovní dějin. Spoutání pro-
duktivních sil a udržování nízkého životního standardu charakterizují dokonce
i ekonomicky nejvyspělejší země. Odraz, který budoucí pravda našla v minulé
filosofii, svědčí o stavech věcí, které přesahují anachronické poměry. Tak je
kritická teorie ještě spojena s těmito pravdami. Projevují se v ní jako
uvědomování si možností, k nimž dozrála sama dějinná situace, a jsou uloženy
v ekonomických a politických pojmech kritické teorie.

Herbert Marcuse