

zařazují městy nálezavěji do regionu, úže jej spojují s centry Bretaně; ti, kdo odcházejí ven za prací (ve značné míře námořníci) a za studiem, a ti, kdo sem přicházejí strávit dovolenou, jej asimilují městské civilizaci. V druhé polovině XX. století se povaha městyse pronikavě mění, původně rurální společnost se urbanizuje, rodí se nová plodětská osobnost, jež novým způsobem realizuje rovnováhu mezi „mateřským společenstvím“ a „velkou společností“, „duchem doby“. V polemice mezi inovací přicházející zvenčí a vnitřními rezistencemi se prosazuje sociální změna.

Morin tedy rozlišuje dvě fáze, dvě „vlny“ modernismu. Jestliže se plodětská osobnost formovala nejprve vlnou „paleomodernismu“, obdobím generalizace vzdělání, kolektivního vzestupu, velkých technických objevů a vytvoření sociální ochrany, pak nyní prochází vlnou jakéhosi „mezomodernismu“, obdobím individualizace, která je navenek manifestována stále nálezavěji potřebou vlastního domu, auta, televizoru.

„Marcelle a Antoinette, obě osmnáctileté, vysvětlují, co je moderní: mít moderní dům, být slušně oblečen, koupit si ten nejlepší televizor.

Antoinette: To je buržoazní mentalita...

Marcelle: To je tak trochu mentalita všech“ (s. 269).

Morin (pochopitelně nikoli sám) zcela vážně hovoří o rodící se buržoazii, o tendenci k „zburžoaznění“, jež se manifestuje ruku v ruce s urbanizací. Tato tendence se zajišťe neprosazuje v celém rozsahu sociální struktury. Jejimi pionýry jsou určité sociální kategorie. Morin velmi podrobně interpretuje materiál o sporu věkových kategorií, analýzu aktivní roli žen, „tajných agentů modernosti“, zabývá se vztahem městyse a jeho venkovského okolí. Moderní se prosazuje v konkrétních sociálních polemikách. Z tohoto procesu zůstávají do značné míry vyloučeni rolníci, kteří se velmi pomalu integrují do prudce se pohybující společnosti.

Ploděmet se tedy modernizuje, dokončuje svou integraci do existujících sociálních struktur, takže otázka „co je Ploděmet“ v sobě stále více zahrnuje otázku, „co je moderní“. Přitom modernizace po své střední fázi pokračuje dál; Morin poukazuje na tři „ostrůvky“ naznačující další možný pohyb, na tři místní osobnosti, z nichž každá jiným způsobem, jiným spojením standardního modernismu *par excellence* a jakéhosi neorarchaismu překonává „mezomodernismus“ „nové buržoazie“.

Interpretace výzkumu, jak ji provádí Morin, má na jedné straně velmi konkrétní, a na druhé straně velmi obecný — či lépe globální společenský — ráz a dosah. Aplikace multidimenzionálního postupu měla zajistit maximální možné přiblížení realitě, maximální možné vyloučení vlivu obsahových i metodologických předsudků badatele. Zpracování — neobyčejně cenné, poučné a atraktivní — však zřetelně ukazuje úskali použité metodiky. Ploděmet, městy s 3 700 obyvateli, byl vhodným polem pro podrobný,

detailní výzkum. Přitom v Morinově interpretaci se jeho „jedinečnost“, jeho zdůrazňovaná „excentricita“ nakonec realizovala v úvahách o integraci do širších sociálních kontextů. Osud Ploděmetu jakoby už byl napsán ve společnosti žijící v provinciálních centrech či dokonce ve vzdálené Paříži. Jak však zkoumat skutečnou sociální změnu, samotnou kreaci sociální inovace? Ta přece výzkumem vyčerpat nelze, přičemž ani nejsou k dispozici hotové sociální vzorce nálezavější na svou transplantaci. Morin v knize probíhá v sociálních útvech, které takto rozsáhle využívá svých dřívějších studií o procesech imanentních masové společnosti. Je nasnadě, že kdokoli jiný by knihu — především zde mám na mysli rozsáhlé závěrečné pasáže o „filosofii Ploděmetu“, o povaze „moderní epochy“ atd., o nichž prakticky nelze zkratkovitě referovat — redigoval podstatně jinak, o přen o vlastní zkušenosti a vlastní orientaci. Zpracování a interpretace obrovské spousty dat předpokládaly permanentní vědomý výběr, a tak musely dát bezpočtu příležitosti k tomu, aby se konkrétnost zvrátila v pseudokonkrétnost a obecnost aby se zfalšovala — nehledě na nesmírnou distanci mezi nimi, jež se pro francouzské sociology Morinovy generace (např. Crozier, Touraine) stala téměř příznačnou.

Formuluji snad zbytečně ostře tyto výhrady ke knize, z jejíž každé stránky vyzařuje vědomí vážnosti a odpovědnosti. Činím tak proto, aby tato korektura „standardních“ dotazníků výzkumu nebyla pokládána za nekorigovatelnou. Pokus, který v ní byl proveden, je ovšem neobyčejně podnětný a zajímavý a rozhodně by neměl ujít naší pozornosti v době, kdy se dotazník stává téměř fetišem. Francouzská sociologie tak poskytuje další vážný podnět k zamyšlení nad nutností respektu k specifice zkoumané společnosti, který v sobě nese i nezbytnost metodologických variant.

Jiří Večeřník

T. W. Adorno * 11. 9. 1903 † 6. 8. 1969

Co je dialektika?

T. W. Adorno: *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a M., 1966.

Před otázkou tvořící titul těchto poznámek je marxistická filosofie postavena z řady vesměs podstatných důvodů. Vedou k ní již motivy prosté sebeobrany filosofie, neboť úměrně s tím, jak marxistická teorie degenerovala v pouhou apologetiku a ideologický nástroj partikulárních mocenských zájmů, proměnila se též dialektika v pouhou sofistiku, uzpůsobenou k obhajobě a zdůvodnění čehokoli. To je ovšem pouze vnější index problému podstatně hlubšího. Postupně se vyjevující krize socialistické společnosti totiž stále nálezavěji klade před marxistickou filosofii povinnost kritické sebereflexe a nového promyšlení vlastních základů i struktury. V této souvislosti není samozřejmě možné obejít otázku dialektiky —

společenská krize staví otázky velice ostře a nemálo domněle nepochybných hledisek bylo zproblematizováno —, málokdy však to znamená, že je skutečně zahlednuto celý rozměr otázky. Otevřít problém dialektiky je totiž možné teprve tehdy, když překročíme stádium nejružnějších metodologických úvah a pronikneme k jeho vlastní metafyzické dimenzi. Nemá-li dialektika splynout s pouhým relativismem či dokonce s platonismem tzv. dialektických schémát, pak musí být uchopena ve svém vlastním prostoru, jehož strukturace umožní překonat dualismus objektivního a subjektivního, i zprostředkovat vztah relativního a absolutního. V této souvislosti však musí být také položena otázka, zda se v tzv. materialistickém převrácení hegelovské dialektiky neskryvá neřešená filosofická problematika, a navíc, zda tu není leckdy sdílena optika Hegelova konceptu, který přece měl být tímto obratem důsledně překonan.

Je pochopitelné, že práci, které si takto radikálně kladou otázku, není mnoho. Tím spíše je třeba věnovat pozornost dílu představitelům jeden z nejvýznamnějších pokusů na tomto poli, totiž práci čelného představitel frankfurtské školy T. W. Adorna, *Negative Dialektik* (Suhkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1966, s. 410).

Celkový rámec zmíněné práce je dán rozvinutím několika ústředních motivů. Předně — soudí autor — může být koncept dialektiky rozvinut jen jako důsledně protidealistická pozice, což pro něho znamená hlavně nezbytnost prolomit klam konstitutivní subjektivity. Tím není řečeno, že Adorno odmítá motiv subjektivity, zdá se mu pouze, že idealismus, tj. jednostranný akcent na motiv subjektu, právě tento motiv zbavuje jeho plného obsahu a skutečného smyslu, neboť absolutizace subjektu znamená i jeho redukci, a potud blokuje přístup k jeho adekvátní tematizaci (idealismus prý postuluje pouze transcendentální reziduum subjektu) a k platnému rozvinutí celého rozsahu jeho reálných možností (v tomto smyslu Adorno odlišuje hledisko subjektivity a hledisko subjektu, neboť subjektivita se mu jeví být až kategoriální redukcí subjektu). Idealismus tedy koneckonců postuluje pouze falešnou tvorbu a toliko iluzi svobody, a stává se tak v posledním smyslu ideologií statu quo.

Dialektika však také podle autorova přesvědčení s sebou nutně nese radikální průlom do tradice filosofického myšlení, neboť usiluje překonat koncept filosofie, založený na motivu identity. (Právě v tomto motivu rozpoznává Adorno kontinuitu a setrvačnost tradiční filosofie.) Filosofie se svým příznačným nezájmem o nepojmové, pro kterou jsou obsahy zkušenosti pouhými exemplary kategorií, propadla klamu identity myšlení a bytí, a není tudíž schopna rozpoznávat nic jiného než své vlastní obsahy, proto skutečný předmět jenom znásilňuje a uzpůsobuje sama sobě. Vždyť i v pokusech uchopit dialektiku akcentem na některou tzv. centrální kategorii, jako jsou kategorie rozporu, totality, zvěcnění apod., se projevuje

tento tradiční přístup k neidentickému na základě identického a skrze ně. Dialektika tak musí překonat konečnost (přesnější by asi bylo: špatnou konečnost) filosofie, tj. víru, že filosofie drží svůj předmět jako nekonečný, právě svým radikálním obratem proti první filosofii (musí tedy odhalit falešnost důvěry, že z bezprostředního jako pevného a zohla prvního vyplývá beze zbytku celek, a musí tematizovat bezprostřední jako moment a ne jako základ celku), stejně jako rozhodným nápoem proti totálnímu panství metody (vykázat prioritu obsahu jako nutnou nedostatečnost metody).

Dialektiku proto lze platně rozvinout jen jako kritickou sebereflexi teorie, což pro Adorna znamená aktivitu, která stále prolamuje uzavřenost myšlenkových schémát, neboť stále znovu tematizuje diferencí mezi miněným (tj. skutečným předmětem) a vysloveným. Systémem pro dialektiku tedy není pozitivní subjekt, jediným skutečným systémem, který respektuje, může být toliko negativní objektivita, a dialektika sama nemůže mít jinou podobu než podobu dialektiky negativní. Potud se požadavek závaznosti bez systému stává požadavkem myšlenkových modelů (což ovšem nejsou pouhé příklady k všeobecným úvahám — příklad je cosi lhostejného a vnějšího — neboť otevírají přístup ke klíčovým pojmům filosofických disciplín, a tak umožňují proniknout k živému jádru těchto disciplín) a negativní dialektika se stává úhrnem modelových analýz. Jedině tak — vyhláší autor — může dialektika překonat dilema mezi libovolně miněným (tj. jen subjektivně podmíněným) a bezpodstatně či neživotně korektním.

Proč však dialektika jako kritická sebereflexe teorie? Není dialektika právě hlediskem primátu praxe? Jistě, soudí autor, jenže je třeba uvážit, co to dnes přesně znamená. Vždyť praxe sama je jedním z centrálních teoretických pojmů, a patrně už způsob, jak teorie exponuje kategorií praxe, vypovídá dosti o tom, jak je praxí podmíněna. Nadto — což bude rozhodující — je třeba vzít v úvahu specifickou potíž dnešní situace teorie, totiž onen defetismus rozumu, který vstupuje do hry, jakmile se nezdařila projektovaná změna světa, a který se projevuje v tom, že teorie svým poukazem na stávající praxi si už předem blokuje cestu ke své vlastní funkci. Proto je v zájmu praxe samotné, aby teorie znovu získala svou samostatnost vůči praxi, a to zároveň s vědomím, že i kritika privilegií se stává privilegiem a že tedy kritériem pravého není bezprostřední komunikovatelnost pro každého (Adorno tu nemá tolik na mysli exkluzivnost teorie, jako její právo nevázat se obecným konsensem; zároveň pak změnu světa chápe v prvé řadě jako proměnu společnosti). To ovšem nemá být postulát nového utopismu (akcent na negativnost dialektiky miní mimo jiné také odmítnutí každého pozitivního obrazu budoucí společnosti), jenom důraz na skutečnost, že nejlustnější prostorem teorie, prostorem, kterým jediné může přistoupit k věci, je difference mezi věcí a její reflexí, a že tento prostor není

neměnný a je tudíž třeba rezignovat na útechu, že pravdu nelze ztratit (samostatnost teorie vůči praxi nemění její nezávažnost a libovůlnost, vždyť i to je jedna z podob defetismu rozumu).

Vlastní pokus pak Adorno realizuje ve třech základních částech. K předběžnému očištění terénu a k přípravě východiska má sloužit kritika soudobé ontologie (především Heideggerova konceptu). V druhé části je explikován pojem negativní dialektiky a rozvinuta otázka jejich kategorií. Třetí a nejrozsáhlejší část (tvorí asi polovinu práce) pak naznačuje některé centrální modelové analýzy (k filosofii morálky, dějin a nezbytným metafyzickým otázkám).

Pomineme-li vcelku vnějškově uplatňované námitky proti heideggerovské ontologii, jako jsou kupř. výtky, že právě neuchopitelnost této ontologie zakládá její nenapadnutelnost, či námitka o předkritické kritice criticismu, nebo konečně podezření o akademickém využití a etablování patosu neakademického, jež nejspíš dosvědčují tradiční Adornovu rezervu vůči tomuto pojetí filosofie, usiluje Adorno přece jen především o imanentní kritiku (samozřejmě v poněkud zvláštní podobě). Potud uznává oprávněnost základní protidealistické intence Heideggerova pokusu, i jistou smyslnost jeho kritiky tradiční metafyziky, snaží se však dokázat, že celý pokus je nedůsledný a málo radikální, a proto ani nepřekračuje horizont idealistické pozice, ani konečností neuniká setrvačnosti filosofické tradice. V zásadě je Heideggerova protisubjektivistická pozice oprávněná vzhledem ke skutečnosti, že hledisko subjektu aktuálně znamená aspoň valnou většinou ideologii v akci (Adorno uplatňuje tezi, že svoboda zůstává tak dlouho ideologií, dokud jsou lidé bezmocní před systémem), ovšem solva je podle jeho názoru řešením pouhý příklon k objektivistické pozici, i když Heideggerovo řešení přináší některé nové momenty hlavně v tom, že ani subjekt, ani objekt nejsou pro něho něčím bezprostředním a posledním. Heidegger tak dorazil až na hranici dialektického náhledu neidentického v horizontu identity, nicméně nedokázal překročit rámec identického myšlení. Projevuje se to předně v tom, že Heideggerova snaha o tematizaci „bytí“ znamená pokus izolovat „zprostředkování“ a myslet je „samostatně“, mimo konkrétní konstelaci subjektu a objektu, a potud ono „je“ se jeví být pouhou abstraktní formou zprostředkování vůbec. Jako nutný důsledek takto založené pozice se pak ukazuje skutečnost, že Heidegger nemůže uznat žádné „o sobě“ mimo horizont „řeči“ — tedy diference „řeči“ a míněného — a prostor „jsoucích“ pro něho splyvá s prostorem „řeči“; proto se Heidegger vlastně nedotýká skutečné transcendence a jeho „transcendence“ není ničím jiným než absolutizovanou imanencí. Heideggerovské bytí, jehož tematizace měla vyplynout z radikálního překonání idealistické pozice, téměř nerozlišitelně splyvá s duchovním, a dialektika bytí a jsoucích nejenže není rozvinutá, ale spíše se ještě projevuje snaha ji potlačit. Hranice

mezi oblastí smyslu a nesmyslného jsou setřeny a v podstatě chybí možnost distance, takže celá koncepce není ničím jiným než nevyhnutelnou afirmací toho, co je. V tomto osvětlení je třeba nahlédnout pravou funkci Heideggerova nominalismu, zvláštní a příznačný ahistorismus kategorie dějinnosti, i nevyhnutelnou afinitu pojmu „bytí“ a mytického pojmu „osudu“.

Kritika soudobé ontologie získá ovšem svůj přesný smysl teprve v průběhu explikace vlastní Adornovy koncepce; nemá proto velký význam, abychom ji diskutovali samu o sobě. Tím spíše, že ani případný důkaz a rozbor neadekvátnosti kritiky prozatím nic určitějšího nevypovídá o vlastním autorově projektu.

Rozvinout pojem dialektiky lze podle Adornova přesvědčení jedině tehdy, pochopíme-li zároveň jednak falešnost dualismu myšlení a bytí, neboť tento dualismus vždy nakonec vyústí v redukci bytí na myšlení (potud jsou první filosofie a dualismus čímsi simultánním), jednak nezbytnost adekvátní tematizace skutečné difference myšlení a bytí. Je tedy třeba si do všech důsledků uvědomit, že nelze radikálně odlišit ryzí pojem jako funkci myšlení od jsoucích já, a že celé pole vědomí tudíž musí být nahlédnuto jako funkce živoucího subjektu. Tradiční myšlení (tj. v posledních konsekvencích idealismu) mystifikuje a dezinterpretuje objekt i subjekt současně. Blokuje výhled na objekt tím, že mylně považuje rozpoznání identity za skutečný cíl myšlení a ve všem, čím se zabývá a čeho se dotýká, nachází jenom samo sebe a své vlastní obsahy. To neznamená, že tradiční filosofie nedokázala efektivně rozvinout ideu racionality. Jenom propadla klamu a vydává totalitární a proto partikulární racionalitu, dějinně podmíněnou hrozbou přírodního, za úhrn a celek racionality. Potud nedokázala prohlédnout, že to, co se jeví jako stabilní panství ducha, či — jinak řečeno — jako zdánlivé potvrzení jeho konečného triumfu, plyne jen z jeho podlehnutí přírodnímu a z jeho podílu na vládě přírodního — tedy vposled fyzického násilí. Tak si také ani není s to uvědomit, že ryzí identita je něčím, co klade vylučně subjekt, a to takovým způsobem, že se každý koncept orientovaný vzhledem k ideji identity stává ideologií. Proto se všechny projekty, inspirované výhledem na všemoc subjektu, jeví být jenom echem jeho reálné bezmoci (jsou tedy ideologií statu quo společnosti, založené na rozvinutí partikulární racionality) a zakrývají přístup ke skutečným a platným možnostem subjektu. Prolomit klam všemoci subjektu nelze ovšem pouhou analýzou ryzí subjektivity samotné, neboť subjektivita mění svou kvalitu právě v těch souvislostech, jež nemůže rozvinout jen ze sebe. Abychom však mohli proniknout k nedeforovanému objektu, musíme být s to nahlédnout, do jaké míry náplava objektivizovaného v subjektu blokuje poznání objektivního. Odtud nezbytnost nového typu myšlení, protože pouhý pokus tradičního myšlení přivrátit se k neidentickému místo k identitě je protismyslný a neznamená nic

jiného než apriorní redukci neidentického na jeho pojem.

Ovšem i pokus rozvrhnout dialektiku jako nový typ myšlení může snadno podlehnout setrvačnosti filosofické tradice. V tomto smyslu musí být především pochopeno, že dialektika neznamená pouhou destrukci určitého typu první filosofie, aby se pak sama jako první filosofie konstituovala, nýbrž radikální odmítnutí samotné ideje první filosofie. Neméně důležité je i rozpoznání, že dialektika není nic objektivního, že to není toliko struktura předmětu, která by byla k dispozici a tvořila objekt poznání, právě tak jako to není ani pouhá metoda, tj. rozčlenění jistých postupů, které, pochoopeny ve svém základním plánu, mohou být celkem bez závažnějších obtíží aplikovány. Vlastní prostor dialektiky se nachází kdesi jinde a můžeme do něho proniknout jen tehdy, uvědomíme-li si, že rozpornost je kategorií reflexe, tj. myšlenkové konfrontace pojmu a věci. Právě prostor této historicky situované konfrontace je vlastním prostorem dialektiky, a odtud též trvale předznamenání filosofie, neboť filosofie nemůže dosáhnout nic pozitivního, co by bylo identické s její konstrukcí.

Dialektika tedy klade hledisko pozitivitu zvláštním způsobem; pozitivita pro ni znamená především věrnost předmětu i tam, kde se vymyká pravidlům a schématům myšlení. Vždyť zkušenostní obsah dialektiky netvoří pouhý nějaký výchozí princip či kategorie, nýbrž odpor předmětu (tj. neidentického, jiného) vůči myšlenkovému uchopení (tj. identitě), a cílem tematizace tu není dosažení identity, nýbrž její násilí, jež poukazuje na odpor předmětu. V tomto kontextu je třeba pochopit, že každý soud vlastně míří nad partikulární, které je v soudu obsaženo a uzavřeno, a především toto směřování přes hranice partikulárního je třeba učinit předmětem poznání. Dialektika proto musí být rozvinuta jako cesta k plnému předmětu, tj. právě k jeho přesahu nad sféru imanence. Avšak objekt je cosi jiného než danost, tato ochuzená a znetvořená podoba objektivnosti, jež představuje pouhou mezní hodnotu pro subjekt, v jeho vlastní sféře nepřekročitelnou, a nelze ho také uchopit na základě falešného dualismu fakticity a pojmu. Co lze označit jako objekt, není pozitivně a bezprostředně k dispozici. Cesta k němu vede přes jakési *něco*, které, třebaže dosud postrádá jakékoli kvality, přece jen nemůže být označeno za nic. Minněn je tu ovšem jiný typ zprostředkování než to, které leží výlučně ve sféře subjektivity. Odkryta tedy musí být dialektická souvislost imanence, neboť jenom ona sama poukazuje přes vlastní hranice. Zprostředkování totiž vypadá jinak z hlediska subjektu než z hlediska objektu. Objekt může být sice myšlen jedině subjektem, uchovává se však stále vůči subjektu jako něco jiného, kdežto subjekt ve své utvářenosti je už předem také objekt. Proto nelze zprostředkování chápat toliko jako nedostatečnost subjektu, nýbrž musí být především sledováno jako cesta k jinakosti objektu. Jenom

tak může být posléze nahlédnuto, že teprve v konkrétní korelaci se subjekt i objekt vzájemně určují a získávají svou plnou podobu, a že v tomto napětí, jehož komponentem je kritická reflexe i sebereflexe, přísluší přednost objektu.

Projekt dialektiky tak nezbytně poukazuje na materialistickou pozici, jde jen o to přesně rozpoznat její adekvátní podobu. Především musí být pochopena protidogmatičnost materialistického hlediska, tj. oprávněnost materialismu jako kritické filosofie. Materialistický postoj nemůže být konstituován pouhým rozhodnutím jako kontrapozice postoje idealistického, nemůže tedy být jeho bezprostřední a přímočarou negací, materialismus se spíše konstituuje jako úhrn současné kritiky idealismu i reality, kterou idealismus zároveň předpokládá i klade. Neméně je ovšem třeba se uvarovat pokušení chápat materialismus příliš úzce, jen jako nominalismus, vždyť skutečné nelze redukovat na individuální a individua, nebo, jinak řečeno, dialektika skutečného a individuálního musí být respektována. V tomto smyslu konverguje specificky materialistické s kritickým, se společensky se proměňující praxí, což je cosi víc než pouhé hledisko primátu praxe, které samo o sobě přece nevylučuje totální konformitu a propadnutí ideologické optice. Zároveň je třeba se vyrovnat se skutečností, že materialismus, který měl být překonaním barbarství, se aktuálně jeví jako zpětný pád do barbarství, neboť právě tato skutečnost znovu potvrzuje, že jakmile materialismus přestává být kritickou filosofií, přestává být také materialismem. Odtud organická negativita materialismu, jež nepřipouští pozitivní utopický projekt.

Jádro a rozhodující položku v Adornově úsilí o expozici a explikaci negativní dialektiky tvoří ovšem až část tzv. modelů negativní dialektiky. V prvním z nich se autor pokouší na analýze problému svobody, pojeté jako náčrt k metakritice praktického rozumu, uvést do roviny dialektického myšlení a do způsobu jeho rozvíjení.

Dříve však, než lze uchopit a rozvinout problém svobody, musí být prohlédnuta nedostatečnost i falešnost jeho tradiční tematizace. Adornova kritika se zde soustřeďuje na několik centrálních bodů. Upozorňuje předně, že v tradičních konceptech svobody (velkou filosofií svobody nevyjímaje), které jsou vždy nějakým způsobem orientovány na subjektivní filosofii imanence, lze rozpoznat zamlčenou monadologickou strukturu v pojetí samotných centrálních fenoménů „vůle“ a „svobody“, a právě tato skutečnost tkví u kořene všech dalších údajných antinomií spojených s problematikou svobody. (Podle autorova přesvědčení spočívá základní protismyslnost monadologické konstrukce morálky v tom, že pro autonomní subjekt se jini lidé mohou dostat pouze do postavení prostředků, nikdy však účelů.) Jenom odtud — jak soudí — můžeme rozpoznat nejen falešnost antinomie mezi hlediskem svobody vůle a hlediskem její nesvobody, nýbrž i motivy, které vedou k tomu, že se z těchto dvou tezí stává antinomie. Skutečně radikální teorie

svobody musí totiž proniknout daleko za spor partikulárních konceptů, jakými jsou determinismus a indeterminismus, jež konců konců podléhají témuž myšlenkovému schématu. Zároveň si musíme uvědomit aktuální ztrátu působnosti ideje svobody, jejíž tradiční podoba byla koncipována natolik abstraktně a subjektivně zároveň, že ji objektivní společenská tendence celkem bez námahy pohltila svou setrvačností. Potud aliance učení o svobodě a represivní praxe, která vzdaluje filosofii stále více od adekvátního náhledu svobody a nesvobody žijících, není náhodná. Nikoli nejmenší podíl na tom má také skutečnost, že vyzvednutí racionálního principu proti starému potlačení přineslo nové zdroje represe, jež tkví v racionálním principu samotném. To způsobuje, že svoboda je kladena v abstraktní všeobecné podobě onoho mimo přírodu, a potud není ničím jiným než zduchovnělou verzí kauzality. Právě tradiční předpoklad, že není svobody bez zákona, blokuje výhled na skutečný terén svobody a už předem svobodu vydává všanc represí. V tomto smyslu je třeba prohlédnout falešnost pojetí svobody jako identity osoby a ideologičnost aplikace logiky konsekvence na chování člověka. Vždyť identifikující princip subjektu sám je zvnitřnělým principem společenství. Jistě, individuum se cítí svobodně, pokud se odlišilo od společnosti a od ostatních individuí, a dokázalo aspoň něco — byť i mnohem méně než tuší — realizovat ze svých cílů, tj. těch, které bezprostředně do společenského nevplynou. Avšak v rámci existujícího typu společnosti je sebeuvědomění individua natolik určeno společností, že se svoboda, stejně jako individualita, jeví být jen fikcí a sebeklamem.

Uhrnně lze kritiku tradičního konceptu uzavřít zjištěním, že vzhledem k tomuto modelu jsou subjekty svobodné potud, pokud si samy sebe uvědomují a jsou se sebou identické; zároveň však jsou v této identitě osoby znovu nesvobodné, pokud podléhají násilí identity a obnovují je. Nesvobodné jsou jako neidentické, jako difúzní příroda, a přece zároveň jako takové svobodné, neboť v překonávání zábran, které vlastně znamená neidentitu subjektu se sebou, také překonávají represivní tlak identity.

Na tomto pozadí je pak hledán vlastní prostor tematizace problému svobody. Autor především dovozuje, že svobodu lze uchopit jediné ve vyhraněné negaci, vzhledem ke konkrétní podobě nesvobody. Svoboda pozitivně kladená jako cosi daného se stává pouhým abstraktem a fikcí, a ještě silněji — bezprostřední nesvobodou. Skutečná explikace musí také přesáhnout rovinu pouhé subjektivity, proto musí být nahlédnuto, že problém svobody leží jinde než problém volby z několika možností. Vždyť volba alternativy neznamená nic než potvrzení situace skrze rozhodnutí pod jejím tlakem, kdežto svoboda existuje teprve tam, kde se můžeme uvarovat alternativy, a potud miní kritiku a změnu situace. Obdobně musí být prohlédnut také klam ontologické priority „subjektu“. Neboť svoboda není než momentem širšího kontextu: jeví se být jen okamžikem sponta-

neity, a jako taková není izolovatelná, nýbrž vpletena do sítě vazeb je dějinným ohniskem podléhajícím přítomným podmínkám. Navíc je tu ve hře jak faktická závislost individua na společenském, tak i reálná jeho separace od společnosti, což činí i z tzv. subjektu volby pouhý moment obsažnější souvlosti.

Bylo by však falešné, kdyby byl tento poukaz nad horizont subjektivity chápán ve smyslu běžné teze o primátu praxe. I tato teze totiž může snadno nabýt ideologické podoby a funkce. Ukazuje se, že čím více se subjekt distancuje od existujícího pořádku, tím méně jsou čin a vědomí identické. Diference falešné a opravdové praxe se vyjevuje jen v prostoru relevantního a platného myšlení.

Tuto tezi je ovšem třeba správně chápat. Opravdová praxe jako úhrn jednání odpovídajícího ideji svobody sice potřebuje plně teoretické vědomí, zároveň však předpokládá ještě cosi jiného. Něco, co se ve vědomí nevyčerpává a co je vůči rozumu zprostředkováno a kvalitativně se od něho liší, totiž cosi „tělesného“. Jenom pak může být prohlédnut idealistický klam, který interpretuje skutečnost, že bez vůle není vědomí, tak, jako by vůle nebyla nic než vědomí. Právě v horizontu vůle lze zahlédnout souvislosti, které jednak poukazují přes hranice já k oblastí před-já, jež je jen momentem kontextu širšího, jednak sjednocují sféru iracionálního a racionálního. Proto je třeba jak problém morálky, tak problém inteligibilního charakteru otevřít jinak, než jak je viděla filosofická tradice. To, co by bylo lze myslet na lidech jako inteligibilní, není osobní na nich, tj. objektivní určení jich samotných, nýbrž právě to, čím se od svého osobního odlišují. V jistém smyslu můžeme říci, že impuls k lepšímu není jenom rozumný, nýbrž i ne-rozumný, a potud se jeví subjekt jako lež, neboť v zájmu vlastní nepodmíněnosti popírá objektivní určení sebe sama. Stejně racionalisticky předsudečná je i teze o samozřejmosti morálky. Nevidí se, že samozřejmost je indexem civilizačního a že všechno, co přesahuje příslušné schéma (např. přirodický přírodní moment), se stává bezprostředně zlým. Potud se jeví morální jistota jenom jako falešné usnadnění pozice individua, které je zbaveno odpovědnosti za podobu toho, co lze označit jako mravnost, a tím snáze se pak v určitém společenském kontextu stává spoluvinným a selhává. (Substanciální jako nezničitelná hodnota osoby je pouhý před-sudek — vyhlašuje autor.)

Problém tedy nevyřeší — soudí Adorno — pouhá kladná či záporná odpověď na otázku po svobodě, nýbrž jediné teorie, která se dokáže povznést jak nad existující společnost, tak nad existující individualitu. Svoboda jako skutečná možnost člověka je něčím, co teprve vzniká, a nemůže tedy být nalezena jako cosi jsoucího. Svůj základ pak má svoboda v konkrétní nesvobodě, neboť je vždy reálně ohraničena společností. Ne však toliko zvnějšku — jak se to obvykle chápe —, nýbrž především zevnitř, vždyť i tam, kde se lidé nejčastěji cítí svobodní od společnosti,

v síle svého já, jsou touto společností expov-
nováni.

Na nezbytnost nového promyšlení problému dějin upozorňuje analýza tzv. světového ducha a dějin jako přírodně historického procesu. Předmětem autorovy kritiky jsou především relikty hegelovského konceptu dějin. Tradiční filosofie totiž podle jeho názoru příliš snadno sklouzává k tomu, aby čínila z nepochopitelného a nerozumného v dějinách cosi rozumného, protože objektivně nutného. I když totiž lze uznat prioritu totálního před jevovým, platí zároveň, že totální může být uchopeno jediné v jevovém, nad nímž vládne. Východiskem tazání tedy musí být koncepce přírodně historické zákonitosti, jež tvoří předpoklad obou směrů falešné interpretace antiteze přírody a dějin.

Teze, že „nic nekonají dějiny, nýbrž reální lidé...“, totiž svádí k iluzivnímu chápání v dvojím smyslu. Předně je absolutizován její polemický a utopický aspekt a celý koncept přírodně historické zákonitosti je považován za falešný; tato koncepce pak ústí v pseudoradikální kontrapozici přírody a dějin, jež jako subjektivistická libovůle je v reálných podmínkách odsouzena k bankrotu a ideologické funkci. Vždyť v dnešní situaci, kdy je privátní zájem sám již natolik společensky podmíněný, že může být realizován pouze v podmínkách, které společnost sama kladé, a pouze prostředky, jež společnost připouští — potud je jenom reprodukcí těchto podmínek a prostředků —, kdy tedy princip individualce znamená monotónní omezení každého jednotlivce na partikulární zájmy, navzájem stejné a odpovídající vládnoucí abstraktní všeobecnosti, musí nutně nabýt každá komunikace a spontaneita jednotlivců podoby pseudoaaktivity.

Falešná je ovšem také absolutizace historické objektivnosti a její hegelovské povýšení na „transcendenci“. To však podle autora pověsť předsvědčení neplatí pouze pro tzv. d.ama., který prodlužuje řešení nutnosti současné s předstíráním, jakoby to byla říše svobody, a který velice snadno konverguje se scientistickou teorií invariant, nýbrž relikty hegelovského zbožštění dějin se objevují i u samotného Marxe a Engelse. Svědčí o tom konečnou už idea primátu ekonomie, která má s přísnou striktností zdůvodnit šťastný konec dějin jako dějinám imanentní. (Autor v této souvislosti vyvozuje, že rozpoutání produktivních sil tvoří afinitu k násilnému panství nad přírodou, a zároveň ukazuje, že proti tradičním předpokladům nejsou technické produktivní síly společensky omezeny, neboť pracují ve fixovaných poměrech produkce, aniž by měly nějaký vliv na tyto poměry.) Odtud — soudí Adorno — málo radikální pojetí revoluce u Marxe a Engelse, kteří revoluci chápou jen jako změnu hospodářských poměrů a ne jako změnu pravidel panství, tj. jako proměnu jeho politické formy (viz jednostrannost a jistá předsudečnost jejich kritiky anarchismu).

Antiteze přírody a dějin je tedy pravdivá i falešná zároveň. Přírodně historická zákonitost je ideologie, pokud je hypostazována jako neměnná přírodní danost, avšak reálně

platí jako zákon pohybu sebe nevědomé společnosti. Jistě, jde o to smířit zvláštní a všeobecné, avšak tomu může napomoci jediné reflexe jejich difference a nikoli její popření. Skutečné přednosti zvláštního může být dosaženo teprve pak, až se změní také všeobecné, neboť totální nárok všeobecného, které nesnese nic partikulárního, bude nutné falešný a vyjeví jeho partikulárnost. Filosofie tedy nesmí a priori bagatelizovat individuální zkušenost o prosazujícím se všeobecném jako nesmířené špatném, zároveň ovšem musí být s to nahlédnout plnou podobu historické objektivnosti. K tomu patří také poznání, že světový duch jako takový neexistuje. To, co by v jeho ideji mohlo být pravdivého, je vylučně negativní. Pomyšlení na transcendenci v dějinách není možné jinak než v důsledku a z moci pomíjivého; věčnost se přece neprojevuje jako taková, nýbrž veskrze prostřednictvím nejpomíjivějšího. Jenom tak může být posleze překonáno zdánlivě věčné schizma dějin a lidského štěstí (autor v této souvislosti nadhazuje ideu objektivnosti štěstí v jakési paralele ke Kierkegaardově tezi o objektivním zoufalství).

Třetí část modelových úvah, tzv. meditace k metafyzice, obsahuje jen letmé a dosti náhodné poznámky, které nasvědčují tomu, že právě v této rovině je Adornova koncepce téměř nerozvinutá, a tak lze sotva najít určitější jednotnou myšlenkovou souvislost zmíněných fragmentů a skic. Tato skutečnost, že právě metafyzická dimenze problému není dostatečně zpracována, se nám ovšem okamžitě vynoří při pokusu o kritiku Adornova konceptu. Na explicitní a v dostatečné šíři argumentovanou kritiku tu však není dost místa, musíme se proto omezit na několik poznámek k nejzávažnějším bodům.

Už při celkem zběžném čtení se jeví jako podezřelá a vyvolává jistou čtenářovu averzi přílišná přímočařost a nepřijemná předpojatost četných autorových kritických replik. V zásadě sice autorova základní kritická teze o idealismu jako ideologii statu quo nemusí být falešná, avšak autor s ní pracuje natolik globálně, že téměř ztrácí obsah. Potud by bylo patrné pro rozvinutí vlastní pozice mnohem užitečnější, kdyby se autor důsledněji přidržoval své teze o pravdě jako konkrétní konstelaci subjektu a objektu a byl s to nám ukázat, jakým způsobem se ten či onen konkrétní případ idealismu stává ideologií statu quo. (Pak by snad neuniklo pozornosti, že ani přímočařému radikalismu — jehož některé relikty jeho koncepce vykazuje — není podobná ideologická funkce tolik vzdálená.)

Sama o sobě ovšem tato nepřiměřenost kritických stanovisek nemusí mnoho znamenat, v Adornově případě se však patrně jedná o index nedostatečnosti výchozí pozice, která je zatím rozvinutá v příliš hrubých pojmových určeních, než aby mohla dostát vlastním pretencím. Je-li východiskem kritiky společnosti — a to je vlastní prostor Adornova myšlení — teze, že utvořený svět je světem radikálně zlým a jeho popření je možností nějakého lepšího, ještě nejsoucího, pak lze sotva dospět dál než ke gestu, které přináší pouze subjektivní satisfakci.