

Adornova smrt

Dne 6. srpna 1969 zemřel náhle a nečekaně na své letní dovolené jeden z největších myslitelů soudobé západoněmecké humanitní vědy, Theodor W. Adorno.

V mnoha novinářských nekrolozích se objevily spekulace o domnělých příčinách jeho úmrtí, z kterých je nepřímo i přímo obviňována nová studentská levice, jejímž jedním z duchovních otců Adorno bezesporu byl. Radikální akce a skandály studentů na frankfurtské universitě na jaře 1969 se skutečně nevyhnuly ani jeho Institutu ani jeho přednáškám. Adorno se ocitl v určitém dvojím dilematu. Na jedné straně byl znám jako jeden z nejprogresivnějších nositelů kritických myšlenek, které neváhal nikdy otevřeně vyslovit na adresu stávajících poměrů společnosti, ve které žil, a nebyl proto příliš oblíbený u řady svých kolegů i jiných oficiálních představitelů této společnosti. Na druhé straně byl obviňován svými žáky, že kritika jím vyslovovaná je nekonkrétní, nedává podnět k akci a že nerozvíjí dál nové teoretické úvahy o změně společnosti v konkrétní obraz toho, jak tato změna má vypadat.

Adornova negace moderní kapitalistické společnosti je opravdu přísně teoretická a jistě by se jí dalo vytknout, že zůstala až příliš uzavřená. Studentská levice jí vytýkala i abstraktnost — neprávem; málokdo odhalil tak konkrétní složitost a problematičnost této společnosti. Šlo mu vsutku o změnu, změnu jako projev živoucího; vše, co se nemění, stagnuje a je umrtvováno. Proto tuto změnu nikdy blíže nespecifikoval a snad nejlépe je vyjádřena touto Adornovou glosou. „Dítěti, k jehož rodičům přichází návštěva, rozbuší se srdce větším očekáváním než před vánočními. Toto očekávání neplatí dárkům, nýbrž proměně života.“ (*Minima Moralia*).

Ve smyslu přísně oddělených vědních disciplin není Adorna možno zařadit ani do filosofie ani do sociologie. V jeho díle se prolínají obě tyto vědní disciplíny stejně tak jako psychologie a estetika. Soustavně překračoval hranice jednotlivých vědních oborů, které sám nikdy neuznával a držel se pouze imanentní logiky věci. Sám k této otázce říká: „Pracovní vymezení disciplin, jako je filosofie, sociologie, psychologie a historie nespočívá v jejich předmětu, ale je vnuceno zvenci. Věda, která je skutečně vědou, není naivně zaměřena přímo před sebe, ale spíše

pěstuje myšlení samo o sobě, a nemůže tedy vzhledem k objektu respektovat nahodilou dělbou práce.“ (*Teze k sociologii umění*.)

T. W. Adorno se narodil r. 1903 ve Frankfurtu n/M. a v roce 1924 promoval prací o Husserlovi, jehož filosofii věnoval o mnoho let později jednu ze svých méně známých prací *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Již v letech 1920—1921 se stal uznávaným autorem hudebně teoretických prací na stránkách časopisu *Neue Blätter für Kunst und Literatur*. V roce 1925 odešel jako žák kompoziční školy Albana Berga do Vídně, kde řídil po dobu čtyř let muzikologický časopis *Anbruch*. Albanu Bergovi věnoval ze svého velkého muzikologického díla mnohé teoretické studie o hudbě. Způsob, kterým přistupuje ke svým raným pracím z oboru muzikologie, je charakteristický pro základní metodu kritického dialektického myšlení v celém Adornově díle.¹

Na adresu jeho sociologického pojmání hudby byla vznesena kritika, že nerespektuje empirické výzkumné techniky. Adorno na tuto kritiku odpovídá: „Považuji za naprosté nedorozumění, když jsou mé práce ze sociologie hudby, publikované po návratu z emigrace, považovány za protichůdné empirické-mu sociologickému výzkumu. Chtěl bych zdůraznit, že v rámci jejich úseku považuji tyto metody nejen za důležité, nýbrž také za adekvátní.“ Adornovi nejde ovšem jen o pouhou empirii, žádá ji doplnit o jiné nesubjektivně orientované metody a říká: „Ideálem sociologie umění by bylo uvést v soulad objektivní analýzy (tj. analýzy uměleckých děl), analýzy strukturálních a specifických mechanismů působení a analýzy subjektivně registrovatelných náležitostí. Měly by se navzájem vysvětlit.“ (*Teze k sociologii umění*.)

Podobné aspekty uplatňuje Adorno i ve svých ostatních sociologických pracích, zejména vyžaduje uplatnění filosofického aspektu v sociologii. „... není možné eliminovat ze sociologie filosofickou dimenzi... Sociologie se vyvinula z filosofie; má-li vůbec mít nějaký obsah, potřebuje ještě i dnes onen typ reflexe a spekulace, který vyvstal ve filosofii“ (dtto). Filosofie opět musí být dialektická; dialektika umožňuje „imanentní kritikou přesáhnout filosofická hlediska a nahodilost (Willkür) takového myšlení... Filosofie je jedině tam, kde znamená více než jen vyučovací předmět“ (*Eingriffe. Neue kritische Modelle*.) Stejně tak rozvíjí Adorno

¹ Muzikologické dílo, které T. W. Adorno zanechal, je velmi rozsáhlé. Nejznámější jsou zejména *Philosophie der neuen Musik, Versuch über Wagner, Dissonanzen, Musik in der verwalteten Welt, Klang-*

figuren, Mahler — eine musikalische Physiognomie. Einleitung in die Musiksoziologie, Der getreue Korrepetitor, Quasi una Fantasia, Moments musicaux.

aspekty psychologie a psychoanalýzy. Nedrží se přitom jejího přísně klasického uplatnění, ale hledá nové formy její aplikace. Říká např.: „... V antagonistické společnosti je také vztah generací vztahem konkurenčním, za nímž se skrývá holé násilí. Dnes se tento vztah regreduje na situaci, která sice nezná oedipovský komplex, zná však otcovraždu“ (*Minima Moralia*). Na jiném místě hovoří o nepoměru mezi všeovládajícími institucemi a mizivě malým poli působnosti jednotlivce, což vede k tomu, že se jednotlivec cítí neustále ohrožován. Je to hrozba, ve které se „skrývá stará, až k nepoznání změněná hrozba kastrace“ (*Eingriffe*).

Adorno byl jedním z významných představitelů tzv. *frankfurtské školy*. Když v roce 1930 založil Max Horkheimer ve Frankfurtu svůj známý Institut für Sozialforschung, přidal se k němu i Adorno. Tam se také habilitoval v roce 1931 prací o Kierkegaardovi, kde se poprvé zabýval kritikou existencialismu. V celém jeho dalším díle užstává tato kritika jedním z ústředních bodů jeho myšlení.

Ve frankfurtském institutu pracovali v té době vedle Horkheimera a Adorna i jiní známí vědci jako Kracauer, Löwenthal, Benjamin, Pollock a později — již v emigraci, se k nim připojil i Herbert Marcuse.

Po nástupu Hitlera bylo Adornovi zakázáno přednášet na vysoké škole. Brzy poté emigroval, nejprve do Anglie (Oxford), později do Spojených států (New York, Los Angeles), kam se podařilo Horkheimerovi — přes Paříž a Ženevu — přestěhovat frankfurtský ústav. Adorno byl současně vedoucím hudební části *Princeton Radio Research Project on Social Discrimination*. V rámci tohoto projektu vznikaly kromě sociologických prací mnohé studie, které vydával spolu s některými spolupracovníky. Nejpozoruhodnější snad jsou jeho úvahy o různých předsudcích, jako např. o antisemitismu. Tyto práce nebyly dodnes přeloženy do němčiny a jsou evropskému čtenáři takřka nedostupné.

V emigraci vznikla také podstatná část úvah, které byly později vydané pod názvem *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Tato kniha patří k jeho nejčtenějším a nejpopulárnějším dílům. *Minima Moralia* vydává v krátkých, až aforistických studiích svědectví o nejrůznějších pokřivených stránkách lidského života. Jde o pronikavou kritiku společnosti z hlediska jednotlivce. Na stránkách této knihy stejně tak jako ve velkých sociologických a filosofických pracech se Adorno snaží proti statickému a jen logickému požadavku „správnosti“ postavit požadavek kritické pravdy.

V roce 1949 se vrátil Adorno spolu s celým ústavem do Frankfurtu. Zde byl jmenován profesorem university a spolu s Horkheimerem, ředitelem Ústavu pro sociální výzkum. Institut brzy proslul v mezinárodních odborných kruzích filosofů a sociologů jako „centrum kritické teorie“. Hlavním předmětem jeho sociologických prací je vztah jednotlivce

a společnosti, tj. kritické analýzy soudobé společnosti na jedné straně a požadavek maximálního respektování individua na straně druhé. Východisko, které nalézá, je negace. Negace je mu formou protestu. Adornův protest proti stávajícím danostem moderní kapitalistické společnosti nemá idealistický patos prázdňového gesta, jeho negace vyvěrala z Hegelova myšlení. Stejně jako Hegel byl i Adorno přesvědčen o tom, že všeobecnost strnulé logiky a jejích forem je nespravedlivá vůči jednotlivci. V jedné ze svých přednášek Adorno řekl, že logika dějin je logikou rozpadu. Myšlení, které se domnívá, že dospělo v rámci tohoto logického systému k pravdě, musí právě ve jménu této pravdy rozbit tento systém.

Adornova negace směřuje proti stávajícímu — do všech detailů řízenému — světu, útočí proti paradoxní věrnosti dnešku, o kterém je přesvědčen, že je jej nutno změnit, i když jeho dílo neobsahuje žádné konkrétní návrhy či dokonce návody, jak jej změnit. Tváří v tvář společnosti, která o sobě prohlašuje, že je „dokonalá“ a proto vyžaduje od svých členů maximální přizpůsobení ve všech projevech života, učí Adorno systematicko-dialektickou negaci nepřizpůsobovat se. Zde pravděpodobně leží klíč k Adornovu myšlení a Adornově existenci. Adorno vidí, že v současné fázi dějinného procesu, kdy převládá objektivita a subjekt se rozpadá, nevzniká žádný nový subjekt. Individuální zkušenost se tedy nutně opírá o starý subjekt, historicky odsouzený, „jenž je ještě pro sebe, ale není o sobě“, jak čteme v *Minima moralia*.² Subjekt si ještě není jist svou autonomií, ale nicotností, kterou subjektům demonstrovaly koncentrační tábory, zachvacuje vlastní formu subjektivity. Subjektivní zkoumání, ať je již jakkoli kritické vůči sobě, načichá sentimentalitou a anachronismem. Nařiká nad světáběhem. Tento nářek by nebylo třeba zavrhnout pro jeho dobrotu, ale proto, že nařikajícímu subjektu opět hrozí, že se utvrdí ve své podstatě a znovu se stane zákonem běhu světa. Adorno odmítá tuto absolutizaci subjektivity (z uvedených důvodů), ale stejně tak i totalitární nároky nějakého systému (myslí tu na Hegela) a uchyluje se k myšlení a formám, které svým způsobem dovolují „zkoumat samo mizející jako podstatné“. Je to sice opoziční způsob vzhledem k Hegelovi, ale i konsekvence, vyplývající z Hegelovy ideje negativity. Podle Hegela získává život ducha svou pravdu jen tím, že se nalezne v absolutní rozervanosti. Tato jeho moc není pozitivem, které odhlíží od negativního (jako když říkáme o něčem, že to nic není nebo že je to falešné a teď, když jsme s tím hotovi, přecházíme k něčemu jinému), nýbrž duch má moc pouze tehdy, když nahlíží v tvář negativního a zdrzuje se u něj.

In nuce jsou zde rozehrány tři základní Adornovy motivy: problém překonání subjektivity, dialektika negativního a motivy osobní. Ne nadarmo zní podtitul spisu *Minima moralia* „reflexe z poškozeneho života“. Něco z tohoto mizejícího, vetchého, co je

² T. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt 1961, s. 8.

v subjektu v moderním světě, zdá se být příznačné i pro osobnost Adornovu. Tak alespoň tvrdí jeho nejbližší žák a spolupracovník — Jürgen Habermas.³

Adorno prý osobně nepřijímá alternativu zůstat dětským nebo stát se dospělým; neshmířil se ani s infantilismem, ani nechtěl zaplatit cenu ztuhlého zaštitění proti regresi. Zůstává tak v něm živa raná zkušenost i prvotní postoje. Na reality, jimž vzdoroval, odpovídal s velkou citlivostí. Otevřenost ve svobodné komunikaci se pojila s možností, že bude zraněn. Pronásledoval ho zvlášť hořký osud — přesto se nebál a nebyl bez ochrany.

Povšimněme si těchto rysů, o nichž hovoří Habermas (spolu s jeho učitelem): není tu ještě subjekt „o sobě“, ale co je „historicky odsouzeno“ není bez ochrany. To je situace Adornova. To je existenciální základ jeho „ne-hegelovského“ východiska. Ve všech institucích byl prý cizincem (Habermas), nebyl uznáván školskou filosofií, neobdržel žádnou oficiální cenu, byl „bez ochrany“ mezi „rutinery“, kteří využívali jeho „slabosti“ (spojených s jeho eminentními vlastnostmi). Tak se nakonec ocitl uprostřed svých studentů jako „rutinerů“. Habermas připomíná, že Adorna v posledním čase tížily mnohé věci, urážky a příkoří. Má na mysli z mnohých stran vzrůstající výtku proti jeho vydání Benjaminových spisů (prý potlačil ty stránky, v nichž se Benjamin kloní k materialistické straně). Na druhé straně se ovšem hovoří o Adornově povolání policie k ochraně semináře na frankfurtské universitě na jaře roku 1969. Tento konflikt mezi profesorem, který platil za jednoho z teoretiků nové levice, a žáky, pro které již nebyl dost radikální, předpojal Adorno větou, o níž byla řeč dříve, „subjekt, který je ještě pro sebe, ale není již o sobě“. Adorno reflektoval teoreticky tuto situaci. Na jedné straně učený a „pevně v sedle sedící marxista“ (Habermas), na druhé jeho žáci, kteří volají svému učiteli do otevřeného hrobu, že neodvolatelně kritizoval měšťanské individuum a při tom zůstal svázan s jeho troskami. I když tato kritika má cosi do sebe, zdá se Habermasovi, že se tu spojil „princip“ „padajícího kopní“ s politickým nepochopením. Adorno nechtěl, aby svoboda byla polemicky opačným obrazem k utrpení pod společenskými tlaky, nechtěl jen popřít represivitu principu Ego, ale chtěl uchovat i jeho schopnost odporu proti rozpuštění do amorfности vlastní povahy jako je tomu v kolektivu.⁴

Krucialní problém „bytí-ještě-pro sebe“ a „bytí-ještě-ne-o sobě“ se manifestuje v osobnosti Adornově více jak zřetelně. Je jedním ze zakladatelů školy, která jako *frankfurtská* má nejen v Německu, ale v celém světě svůj zvuk. Proti ostatním universitám (snad díky výhodám i nevýhodám toho, že jde o universitu městskou) bylo mu a Horkheimerovi umožněno vybudovat instituty a vytvořit atmosféru, kterou frankfurtským záviděli studenti ostatních německých vysokých

škol. Zdálo se, že „universitas magistrorum et scolarium“ (i když ani jedni ani druzí nechtěli být školskými profesory a žáky — v tom je jistý paradox) se tu uskutečňuje. Ale ani Theodor W. Adorno, ani jeho posluchači nepřekonalí dichotomii „nepřízpusobit se“ a žít či nežít v troskách starého subjektu. Nejednou „podstrčiv“ tzv. padající (např. Husserla), je nakonec sražen vlastními žáky, pro něž nebyl dost radikální v marxistickém smyslu.

*

I když společnost předkládá svým členům alternaci v rozhodování, je pro Adorna takováto alternace příliš úzká. „Svobodu by bylo nemuset volit mezi bílou a černou, nýbrž z takto předepsané volby vystoupit... Svoboda se zredukovala na čistou negativitu... Svoboda se dnes vyskytuje jen ideologicky, jako řečnění o svobodě se stereotypními deklaracemi, ne v lidských činech“ (*Minima Moralia*). A ještě ostřeji: „Svoboda volby ideologie, která vždy zpětně zradí hospodářský tlak, se projevuje ve všech vrstvách jako svoboda volit totéž“ (*Dialektik der Aufklärung*).

Stejně sarkasticky uvažuje o některých vžitých způsobech chování v soudobé společnosti. „Celý život má vypadat jako zaměstnání a touto podobou zakrývat i to, co ještě není věnováno výdělečné činnosti. Strach, který se takto projevuje, reflektuje ještě daleko hlubší pocit strachu... protože integrální společnost nepozvedává jednotlivce k pozitivnímu individuálnímu rozvoji, ale naopak, vytváří z jednotlivců jen amorfní poslušnou masu, proto se hrozi každý tohoto — z vlastní zkušenosti neodvratitelného — procesu pohlcování... Pseudoaktivita je zpětnou pojistkou, výrazem dávat sám sebe všanc, jako jediný prostředek uchování si vlastního já...“ (*Minima Moralia*). Podobně na jiném místě téže knihy „oblast soukromá je pohlcována záhadnou čínorodostí, která vykazuje všechny rysy komerčního dění, aniž by bylo přitom jakékoliv čínorodosti třeba... Brzy budou existovat již jen vztahy, kterým půjde jen o to, mít vztahy... Dříve, kdy existovalo něco jako... oddělení povolání od soukromí... byl nedůvěřivě sledován ten, kdo chtěl v soukromí uplatňovat své účelové zájmy. Dnes se jeví jako arrogantní, cizí a nepatřičný ten, kdo nehledá v soukromé sféře účel. Je skoro podezřelý, kdo „nic nechce“. Kritická negace stávajícího je obsahem i dalších Adornových děl — publikací *Prismen*, *Kulturkritik und Gesellschaft*, z přednášek vydaných pod titulem *Sociologica I. a II.*⁴ — a zejména práce, kterou napsal spolu s Horkheimerem pod názvem *Dialektik der Aufklärung*.

Dialektika osvícenství je jakýmsi Adornovým hors d'oeuvre. (Pochopitelně nelze tu nepřipomenout Horkheimerovu ne nepodstatnou účast.) Její hlavní otázkou je: „Proč lidstvo nevstoupilo do vpravdě lidského stavu, když osvícenství přineslo učení, které

³ J. Habermas, *Odyssee der Vernunft in die Natur*; v: Die Zeit, Nr. 37/1969, s. 14.

⁴ J. Habermas, tamtéž.

mělo zbavit člověka strachu a usadit ho jako pána? Proč epocha osvícenství se proměnila naopak v barbarství? Proč myšlení, které vstoupilo do služby toho, co tu je, se proti své vůli nestalo něčím pozitivním (o což usilovalo), ale stalo se něčím negativním, ba ničivým? Problem číslo 1. je tedy pro oba autory (Adorna a Horkheimera) problém sebezničení osvícenství. Svoboda, která od této doby je ve společnosti nemyslitelná, má, jak se již tehdy ukázalo, v zárodku onen regres, který se nyní všude uskutečňuje. Pokrok se zvrací v reakci.⁵

Adorno s Horkheimerem pozorují, jak se mýtus mění v osvícenost a obráceně — osvícenství v mytologii. Toto dění sledujeme na Odyssei jako nejranějším svědectví „měšťansko-západní civilizace“. Adorno užil Odysseu aby zjistil pravdivost takíka ztracených stop subjektivity. Proto Habermas volí název svého nekrologu: *Odyssea rozumu do přírody*... Bludná cesta, na níž vzniká a tvoří se vlastní identita, se uskutečňuje v krizích dvojího charakteru. Na jedné straně se osobnost, naše „Selbst“ prosazuje proti amorfní přírodě, organizuje ji, chce ovládat, opanovat. Tady, na půdě, kde se chce ovládnout příroda a kde zároveň vzniká jistá autonomie osobnosti, sebe sama, triumfuje sebevědomí osvícenství. Tuto „nedialektickou sebejistotu“ klade Adorno v potaz.⁶

Technické a vůbec všeobecné podrobení přírody subjektem působí zpětně na subjektivitu. Dějiny vítězného tažení instrumentálního ducha jsou tak i dějinami introverze oběti, jež nejsou méně významné než dějiny rozvoje produktivních sil. Do dialektiky osvícenství spadá tedy nejen Immanuel Kant, ale i Marquis de Sade.⁷

Chtěje ovládnout přírodu, spoutal člověk sám sebe a spoutav se, mohl se stát jejím pánem. Tím, že zavrhl přírodu mimo sebe i v sobě, stala se mu příroda nepřehlédnou. Člověk se ale skryl i sám sobě. Osvícenství uvízlo v iracionálním. Sebeidentifikace Odysseu rozumu v přírodě se neuskutečnil ve vědecko-technickém pokroku. Naopak — to, že subjekt, který chce vše ovládnout, podřizuje si vše přirozené, obrací se a ústí nakonec v panství „slepě subjektivního, přirozeného“, což v buržoazním myšlení vede jak k morální přísnosti, tak k absolutní moralitě. Celé dílo o dialektice osvícenství může pak být nejen analýzou moderního „kulturního průmyslu“, ale i náčrtkem jakési „dialektické antropologie“.

Motiv kritiky subjektivity je v *Dialektice osvícenství* rozveden do všech sociologických a antropologických důsledků. Ale jestliže se kritik vrací k výchozímu dilematu díla (člověk v přírodě a příroda v člověku), zjišťuje nedůslednost již v úvodu Adornova filosofování a upadne v pochybnost, „zda emancipace člověka je možná bez resurekce

přírody“. Zde se mu jeví *Dialektika osvícenství* nerozhodnuta v nejhlubší vrstvě: zda s každým prvním aktem násilného sebevstavení subjektu, které znamená současně technickou použitelnost vnější přírody i represe vlastní přirozenosti, zda zde není zpřetrhána sympatická souvztažnost, která by musela znovu obnovit smíření? Není snad univerzální smíření spíše onou přesahující ideou? ptá se nakonec Jürgen Habermas svého mrtvého učitele.

V knize *Dialektik der Aufklärung* i v řadě jiných publikací se zabývá Adorno mj. analýzou některých průvodních projevů industriální společnosti, jakým je například masová kultura, a uvnitř tohoto fenoménu hlavně televizi. Televizi chápe jako součást působení celého systému a je toho názoru, že jakékoliv izolování různých faktorů souvisejících s působením televize nemůže vést k žádným komplexním výsledkům, neboť takovéto analýzy postrádají především právě výpověď o tomto systému. V působení televize vidí především nástroj, pomocí kterého instituce a institucionalizovaná společnost provádí a předvádí lidem žádoucí formy chování. „Tlak, pod kterým lidé žijí, vzrostl tak, že by jej nesnesli, kdyby se jim neustále, každý den, nepředváděly způsoby přizpůsobování... Lidé jsou tak spíše fixováni na nevyhnutelné než měnění“ (*Eingriffe*).

Analýzy, které Adorno prováděl v oblasti masové kultury a rozborů některých jejich fenoménů se netýkají pouze působení jednotlivých komunikačních prostředků, nýbrž i metodiky empirických sociologických výzkumů, jak jsou dnes obvykle prováděny. J. Habermas říká, že Adorno neměl nikdy valné mínění o empirické sociologii. Fakt, že sám neuskutečnil takřka žádné empirické výzkumy, je nejen přesným výrazem jeho způsobu myšlení, ale výrazem určitého filosofického postoje. V této souvislosti Adorno napsal: „Získané průměrné hodnoty, třeba že jsou objektivně platné, zůstávají přece jen většinou objektivními výpověďmi o subjektu, ba spíše o tom, jak subjekty vidí realitu a sebe sama. Společenskou objektivitu, onu třeť všech vztahů, institucí, sil, v jejichž rámci lidé jednají, empirické metody... ignorovaly a vzaly ji nanevýš na vědomí jako nahodilý pozadí... Rozdíly mezi sociální objektivitou a — jakkoli obecně rozšířeným — vědomím této objektivit, které přitom vystupují do popředí, vyznačují bod, kde se empirický sociální výzkum prolomuje k poznání společnosti.“ (*Sociologie a empirický výzkum*, sborník *Dialektika a sociologie*). Adorno neodmítá empirické výzkumy vůbec. Je si vědom jen jejich skutečných možností a mezi a ví, že pouhou empirií není možno

⁵ M. Horkheimer — T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam 1947, s. 6, 7, 10 aj. (Jde o předmluvu k dílu, napsanou v Los Angeles v květnu 1944).

⁶ J. Habermas, tamtéž.

⁷ Adorno s Horkheimerem hovoří o obtížích pojmu rozumu u Kanta, o „dvojznačnosti“ Kanto-

vých pojmů, o tom, že Kant předjal intuitivně to, co se teprve v Hollywoodu uskutečňuje atd., o tom, že to, co Kant transcendentálně podložil, provedl empiricky již století před sporem „božský marquis“ (totiž afinitu poznání a plánu) atd. (*Dialektik der Aufklärung*, s. 102, 108 aj.), to vše není třeba zde rozvádět příliš podrobně.

docílit objektivních výsledků. „Subjektivní zjištění by se musela nejprve srovnávat s objektivními.“ (Ditto). Na druhé straně žádá uplatnění empirických výzkumů tam, kde tato metoda ještě není dosti využívána, například v oblasti sociální psychologie. Tu se např. domnívá, že by bylo žádoucí empirickými výzkumy zjistit „jak je stále ještě možno mobilizovat napul zapomenuté a v jistém smyslu společensky překonané, avšak stále ještě tabuizované oblasti života“ (má na mysli především sexuologii) (*Eingriffe*). Tento požadavek není v Adornově díle ojedinělý.

Ovšem jakékoliv analýzy prováděny různými metodami musí podle Adornova požadavku nakonec vyústit v syntetický závěr celého myšlenkového procesu projednávané problematiky.

Prudký nápor který nesl *Dialektiku osvícenství* unáší i *Negativní dialektiku*, filosofický odkaz Adornův.⁸ Kdo chce poznat Adorna, nechť se obrátí k tomuto dílu, které je nejen testamentem, ale i kvintesencí jeho myšlení. „Ledovými pustinami abstrakce“ chce toto opus magnum přesvědčivě dosáhnout krajin konkrétního filosofování. Z druhé strany však je *Negativní dialektika* jistým druhem retrospektivy, jak říká Adorno, protože je svodem toho, co předcházelo a jeho definitivní fundaci. Myšlenka „negativní dialektiky“ je u Adorna nabíledni. Viděli jsme, jak chápe podstatu Hegelovy filosofie (v opozici k Hegelovi i „konsekventně“, v duchu Hegelovy ideje negativity) a bylo by možno prokázat, že nejhlavnější témata *Negativní dialektiky* jsou rozebrána již v pracích mnohem dřívějších, v jeho hegelovských studiích i v *Dialektice osvícenství*. Nyní jde jen o to, „vyložit karty na stůl“. To se Adornovi nepochybně zdařilo tak, že kritikové z různých stran — od marxistů po fenomenology — budou mít k práci nepřeborný materiál.

Už sám název díla naznačuje, že zde máme co činit s něčím „ne-hegelovským“. Obrovitá postava Hegelova s jeho „Wahrem an seiner Unwahrheit“, se svým rozumem celkového závěru „všech dílčích momentů a dílčích aktů měšťanské společnosti“, s rozumem, který ve své totalitě se stává „nerozumem“, „totalitou negativního“, stojí ovšem v pozadí Adornova díla.

Pochopit, co je „negativní dialektika“ znamená především si uvědomit, co je „dialektika pozitivní“. Tzv. pozitivní dialektika je proniknuta hlavně ideou totality, pocházející z idealistického systému. Snaha uzavřít vše rozumem do totality vede, podle Adorna, k nerozumění. k totalitě negativního. „Celex je nepravdou“, to platí dvojnásob, poněvadž již teze o totalitě je nepravdou, ale navíc je to i princip panství nabubřelý do absolutna.

⁸ J. Habermas v uvedeném pojednání. Není zde dostatek místa ani možnosti detailněji rozebrat tuto Adornovu nejvýznamnější práci a tak se musíme omezit jen na nejstručnější charakteristiku. Psal o ní u nás A. Mokrejš a J. Cibulka.

⁹ T. W. Adorno, *Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie*, s. 89.

Idea pasivity, tvrdí dále Adorno, která věří, že se zmocňuje všeho rozporného nadvládajícím tlakem chápajícího ducha, zrcadlí jen zkušenosť převládajícího tlaku, který spočívá na veskerém jsoucnu. „To je pravdivé na Hegelově nepravdě.“ dodává Adorno. Tak důsledkem nedůslednosti klade filosofie proti Hegelovi negativitu celku a naplňuje ji postulátem „určitě negativitu“, která je pozici.⁹

V tomto smyslu nechce a nemá být „negativní dialektika“ něčím jako proti-systémem, anti-tématem, jako je tomu například u moderního anti-dramatu. Chce stejně — jak už naznačily Adornovy hegelovské studie — jít důsledně logicky dále za meze všesjednocujícího a všeovládajícího pojmu ideje, za to, co je s tímto pojmem spojeno. To také znamená i silou subjektu prolomit podvod konstitutivní subjektivitu.¹⁰

Svůj úkol rozvrhuje do tří důlů. V prvním vychází ze stavu ontologie v Německu a terčem jeho kritiky je Heideggerova filosofie. Nehodlá ji posuzovat „se shora“, ale immanentně. Zde navazuje druhý díl s výkladem ideje „negativní dialektiky“ a jejich kategorií. V třetím díle se nám předvádí modely negativní dialektiky s oddíly o morálce (*Svoboda — K metafyzice praktického rozumu*), o dějinách (*Světový duch a dějiny přírody. Erkurs k Hegelovi*) a dílo končí *Metafyzickými meditacemi*.

Adorno (stejně jako ostatní představitelé tzv. frankfurtské školy kromě Marcuseho) zůstal „resistentní“ vůči filosofické tradici 20. století — jestliže přehlédneme vliv mladého Lukáse — a posledními záchytnými body z filosofické tradice jsou mu Schopenhauer, Nietzsche a snad Bergson.¹¹ V tom je nepochybně síla Adornova myšlení, zároveň ovšem i jistá slabost, vězíci v tom, co bylo výše označeno jako pouhá „systematicko-dialektická negace nepřizpůsobit se“.

Margit Maršálková
Ivan Dubský

Porada zástupců filosofických a sociologických časopisů 1969

Pravidelná porada zástupců filosofických a sociologických časopisů socialistických zemí se konala ve dnech 11.—16. listopadu 1969 v Bukurešti. Kromě pořádajícího Rumunska se jí zúčastnily ještě delegace ze Sovětského svazu, Jugoslávie, Maďarska, Polska, Bulharska, NDR a ČSSR. K našim delegátům patřili kromě autora této informace zastupujícího Sociologický časopis ještě zástupci Filosofického časopisu dr. Jan Kamarýt, prof. Jindřich Zelený a dr. Přemysl Maydl.

Jednání konference bylo zahájeno uvítacím projevem hlavního redaktora časopisu *Revista de Filosofie* akademika Ath. Jojy. Po zahájení vystoupil se svým referátem Some

¹⁰ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966, s. 8.

¹¹ Sr. *Antworten auf Herbert Marcuse. Zum Geleit Jürgen Habermas*, Frankfurt 1968, s. 12. Zde jsou pravděpodobně i kořeny jeho *Metakritik der Erkenntnistheorie*, díle protheldeggerovskému a jeho *Jargon der Eigentlichkeit*, díle protheldeggerovskému.