

Celek je nepravda

K Adornovu kritickému navázání na Hegela

Martin Ritter —

Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha

ritter@flu.cas.cz

Abstrakt:

Studie osvětluje způsob Adornova kritického navázání na Hegelovu dialektiku s primárním zřetelem k otázce vztahu mezi celkem a jednotlivinou. Nejprve ukazují, z jakých důvodů Adorno kritizuje primát celku a na základě čeho formuluje tezi, podle níž celek je nepravda. Poté věnují pozornost Adornově koncepci imanentní kritiky: kritika vychází z norem a hodnot, které jsou vlastní společnosti, a ukazuje jejich rozpor s realitou této společnosti. Imanentní kritiku ilustrují na pojmu a realitě lidské autonomie. Adornovo hájení jedince a jeho kritika upřednostňování celku souvisí s důrazem na somatickosti existence, která umožňuje nejhmatatelněji pocítit iracionalitu (domnělého) Rozumu. Individuální zkušenost, která nikdy není jen individuální, se tak stává oporou relevantní kritiky celku, o něž se zároveň opírá.

Klíčová slova: Theodor W. Adorno, autonomie, celek, G. W. F. Hegel, imanentní kritika, jednotlivina, pravda, rozum, somatický moment, zkušenost

Adamovi Šmídovi in memoriam

Adorno na jedné straně opakovaně zdůrazňuje, že jeho vlastní myšlení je principiálně ovlivněno Hegelem, na straně druhé však kritizuje některé zásadní Hegelovy teze. Do jaké míry tedy přejímá Hegelovy myšlenky a v jakých ohledech a z jakých důvodů je naopak odmítá? Předběžně lze říci, že Adorno uznává Hegelovu dialektickou metodu, má však za to, že Hegel se při jejím rozvíjení zpronevěřil některým svým vlastním náhledům. I přes návaznost na Hegela tak Adorno vytváří *radikálně* odlišnou koncepci, mimo jiné proto, že jinak než Hegel koncipuje vztah mezi jednotlivinami a celkem.

Nebudu se zde věnovat všem Adornovým úvahám, jež jsou v tomto kontextu relevantní; omezím se na jeho myšlenky z období, kdy psal *Minima moralia*. Hlavním záměrem přítomné stati je totiž osvětlit slavné teze, for-

mulované právě v *Minima moralia*, jež na první pohled působí zcela ne-hegelovsky. Proč je podle Adorna nezbytné odmítnout primát celku a co přesně toto odmítnutí znamená? V jakém smyslu platí, že „celek je nepravda“? Z jaké perspektivy, či z jakého místa, lze takovou tezi vůbec formulovat?

Veden posledně zmíněnou otázkou budu v této studii věnovat pozornost na jedné straně Adornově koncepci imanentní kritiky, na straně druhé tomu, zda a jakým způsobem může být jednotlivé vědomí místem pravdy. V tomto kontextu se zaměřím také na Adornovu úvahu o pojmu autonomie. Všechny zmíněné rozborů mají ukázat, že Adornovu koncepci lze chápat jako rozvínutí Hegelovy vlastní filosofické metody, jež však na rozdíl od Hegela přiznává stejně velkou ontologickou i epistemickou hodnotu jednotlivinám jako celku.

Proti primátu celku (i samostatnosti jednotlivin)

Adorno s nelibostí konstatuje, že Hegel nikdy nezpochybňuje primát celku, tedy že „v rozporu s vlastním náhledem vždy znovu traktuje to, co je individuální“,¹ jako méněcenné, jako méně hodnotné než celek. Adorno tvrdí: „Představa totality, harmonické skrze své antagonismy, jej [tj. Hegela] nutí k tomu, aby v konstrukci celku přiznal individuaci, byť si ji určuje jako hybný moment procesu, pouze nižší důstojnost.“² Z této teze bychom mohli vyvozovat, že Hegel podle Adorna podcenil význam jednotlivin, v politické sféře zejména jedinců, a že jim v posledku upřel určující roli, která naopak připadla celku. Jedinci jsou u Hegela určeni celkem, zatímco podle Adorna bychom to měli vidět naopak.

Takto to však Adorno nemyslí; nepožaduje primát jedince místo primátu celku. Přesněji řečeno Adorno poukazuje na to, že Hegel kvůli dobovému vlivu „liberalistického myšlení“ a představy „totality, harmonické skrze své antagonismy“ považoval jedince za „neredukovatelnou danost“, za nedělitelný atom, ačkoli v jiných případech jakoukoli neredukovatelnou danost svou teorií naopak „rozkládal“, tedy ukazoval, že je vždy již relativní či lépe řečeno relační, vztažená k celku. Jinak řečeno, podle Adorna Hegel implicitně pracuje s představou, že liberální jedinci jsou natolik samostatní, že svou souhrnou vytvářejí společenský celek. Kvůli tomuto implicitnímu předpokladu Hegel nebere dostatečným způsobem v potaz svůj vlastní náhled, že „vlastní“ jedinečnost jedinců, jejich „vlastní“ individualita je vždy již celkem podmíněna. Adorno tedy rozhodně nepopírá, že jedinec je „prostoupen“ celkem, právě naopak.

1 Adorno, Th. W., *Minima moralia. Reflexe z porušeného života*. Přel. M. Ritter. Praha, Academia 2009, s. 18.

2 Tamtéž, s. 19.

Terminologicky to lze formulovat tak, že Hegel nedoceňuje skutečnost, kterou si sám uvědomuje, tedy že ve společnosti nejde pouze o uskutečňování obecného „souhrou jednotlivců“, nýbrž že „společnost je bytostně substancí jedince“.³ Podle Adorna je zásadně důležité položit důraz na to, že jedinec principiálně nemůže být (považován za) základní stavební kámen společnosti, protože v samé své individualitě je již podmíněn celkem společnosti jakožto svou substancí. V souladu s tím Adorno kritizuje přístup „individualistů“, jako je Huxley či Jaspers, kteří „zatracují individuum pro jeho mechanickou prázdnotu a neurotickou slabost“.⁴ Existencialistická kritika nedokonalé, „neautentické“ existence jedinců podceňuje substanciální podmíněnost jedince celkem: „Společnost je v jejich [tj. individualistů] pojetí bezprostředním soužitím lidí, z jejichž jednání má jaksí vyplynout celek, nikoli systémem, který je nejen svírá a deformuje, ale také zasahuje i onu humanitu, jež je kdysi jako jedince určovala.“⁵

Adorno v tomto kontextu poukazuje na to, že důraz na jednotlivce nemusí být příznakem zlepšení jeho postavení, nýbrž projevem celkového úpadku (či úpadku celku). „Jednou z největších zásluh ... Jakoba Burckhardta je to, že spojil zpustnutí helénistické individuality nejenom s objektivním úpadkem *polis*, ale přímo i s kultem jednotlivce.“⁶ Podle Adorna přitom existuje analogie mezi vývojem v antickém Řecku a současností: „Skutečnost, že osvobození jedince ve vyprázdněné *polis* nemělo za následek zesílení odporu, nýbrž že tento odpor, včetně samotné individuality, byl eliminován a tato eliminace se pak dovršila v diktaturách, to vše je předobrazem jednoho z ústředních rozporů, které devatenácté století dohnaly k fašismu.“⁷

Adornova kritika představy, že jedinci harmonicky vytvářejí celek, jasně ukazuje, že Adorno nestaví proti primátu celku primát jedince. To, že je celek substancí jedince, nicméně neznamená, že jeho vlastní identitu lze redukovat na objektivní procesy celku. Vztah mezi celkem a jedincem nelze pojmut deterministicky: není tomu tak, že souhra jednotlivých subjektů vytváří objektivní celek, ani tak, že objektivní celek determinuje subjekty. Celek neexistuje a nelze jej myslet nezávisle na jednotlivostech a naopak, ale ani jedno nemá ontologický primát. Jistě lze říci, že něco podobného uznává i Hegel: subjektivní duch zůstává zásadně neredukovatelný na ducha objektivního. Hegel však podle Adorna neoprávněně upřednostňuje celek: má větší význam než jedinec či, jinak řečeno, ve vztahu k jednotlivci je celek vždy v právu.

3 Tamtéž.

4 Tamtéž, s. 148.

5 Tamtéž.

6 Tamtéž.

7 Tamtéž.

Pokud *důsledně* odmítneme primát celku, pak vazba mezi jednotlivou subjektivitou a celkem, která však neznamená redukovatelnost jednoho na druhé, umožňuje zdůraznit a „vytěžit“ zkušenost jedince. Je-li společnost substancí jedince, pak je jeho (subjektivní) zkušenost – ačkoli je jedinec podle Adorna současnou společností likvidován – zásadně důležitá. Přímou v jedinci lze díky jeho substanciální podmíněnosti celkem sledovat jeho podmíněnost společností: „společenská analýza [si] dokáže vzít i z individuální zkušenosti nesrovnatelně více, než připouštěl Hegel.“⁸

Lze to vyjádřit i tak, že zatímco „liberalistický“ přístup, odpovídající Hegelově době, zdůrazňoval jedince v jeho nezczitelných právech a pozitivních vlastnostech, v současnosti, kdy koncentrační tábor demonstruje nicotnost jedince, resp. kdy se jedinec stává jen „fasádou“, jeho zkušenost je relevantní na jedné straně v tom, jak svědčí o celku, na straně druhé i v tom, že vykazuje moc vzpírající se působení celku. „Zkušenost jedince se sebou samým a s tím, co se mu přihází, přispívá ve věku jeho rozpadu ještě jednou k poznání, které jedinec pouze zakrýval, dokud se jako vládnoucí kategorie vykládal zcela pozitivně.“⁹

„Celek je nepravda“

Ještě než nabídnu podrobnější odpověď na otázku, co Adorno míní tezí, podle níž „celek je nepravda“,¹⁰ je třeba poznamenat, že sám Adorno kritizuje určitý způsob používání dialektiky, která neoprávněně „mluví, jako by sama byla oním bezprostředním věděním o celku, který je z principu dialektiky přímo vyloučen.“¹¹ Zdá se tedy, že se zřetelem k celku bychom měli být spíše agnostičti: neměli bychom o něm cokoli vypovídat, neřkuli jej hodnotit. Adornovu tezi, že celek je nepravda, však není nutné číst jako pozitivní výpověď o celku. Je míněna polemicky: popírá, *neguje* Hegelovu tezi, podle níž celek je pravdou.

Abychom začali rozplétat smysl Adornova výroku, zastavme se u delšího úryvku z *Minima moralia*, v němž se píše, že „právě ti, na jejichž myšlení a jednání závisí změna, to jediné podstatné, vděčí za svou existenci nepodstatnému, zdání, ba tomu, co podle měřítka velkých dějinných zákonů vývoje může působit jako náhoda. Ale není tím dotčena celková konstrukce podstaty a jevu? Poměřováno pojmem, stalo se jednotlivé vskutku tak nicotným, jak to předjímal hegelovská filosofie; *sub specie individuationis* je však absolutní

8 Tamtéž, s. 19.

9 Tamtéž.

10 Tamtéž, s. 51.

11 Tamtéž, s. 243 n.

kontingence, trpělivé a takřka abnormální přežívání samo tím esenciálním. Svět je systém hrůzy, ale proto mu projevuje příliš úcty ten, kdo ho cele myslí jako systém; jednotlivím principem světa je totiž roztržka a [svět] směřuje tím, že prosazuje nesmiřitelnost mezi obecným a jedinečným. Podstatou světa je to, čemu podstata schází [Ihr Wesen ist das Unwesen]; to, co je v něm zdáním, lež, jejíž silou svět přetrvává, je však místem pravdy [ihr Schein aber, die Lüge, kraft deren sie fortbesteht, der Platzhalter der Wahrheit].¹²

Svět jako systém hrůzy je podstatou [Wesen] skutečnosti, a ačkoli tato podstata je Unwesen, tedy neřád, přece podstatně podmiňuje jednotliviny. Hegel totiž právem „odhaluje jedinečné jako nutné zdání, falešné vědomí odloučeného, že je jen samo sebou a nikoli momentem celku“.¹³ Ve srovnání s realitou, jíž je jednotlivé podmíněno, je jednotlivé jen zdáním či, řečeno méně ostře, závislým projevem podstaty, „momentem celku“. Adorno ovšem naznačuje možnost převrácení hierarchie zdání a podstaty: zástupcem [Platzhalter] pravdy již není podstata, nýbrž naopak zdání, vyhoceně označené přímo za lež.

Stává-li se jednotlivé navzdory tomu, že je „nicotné“, „zdnalivé“ či „lživé“, v určitém smyslu podstatným, je tomu tak právě proto, že celek je Unwesen, ne-podstata: systém hrůzy. Jakožto systém hrůzy však podle Adorna přísně vzato není systémem: nezajišťuje totiž soulad mezi obecným a zvláštním; naopak jeho „jednotícím“ principem je roztržka, rozdvojení [Entzweiung]. S rizikem zjednodušení lze říci, že pro Adorna je celek nepravdou nikoli proto, že je systémem, nýbrž naopak proto, že jím není: skutečný systém by měl zajišťovat soulad mezi obecným a zvláštním.

Právě načrtnutá úvaha může vzbuzovat dojem, že Adorno skutečně chce převrátit hierarchii části a celku: proti nepravdivosti celku staví pravdivost jednotliviny. Následující výklad si klade za cíl konkrétněji prokázat, že tomu tak není.

Imanentní kritika

Začněme připomenutím Hegelova úderného dikta „co je rozumné, je skutečné; co je skutečné, je rozumné“. Jak ukazuje Yirmiyahu Yovel, tuto dvojici tezí lze interpretovat za prvé jako negaci představy, že rozumné je (ať už v podobě teoretické nebo praktické ideje) mimo svět, za druhé jako negaci představy, že skutečné lze redukovat na pouze jevovou stránku reality. Formulací této dvojice tezí, které se obracejí proti představě, že racionálně je mimo realitu a naopak, nás Hegel vybízí k tomu, abychom specificky pojali

¹² Tamtéž, s. 112 n.

¹³ Tamtéž, s. 242 n.

jak rozumnost, tak skutečnost: rozum není pouhé rozvažování a skutečnost není pouhá existence.¹⁴ Hegel tak čtenáře, který je částí světa, vybízí ke změně jeho vztahu ke světu, či přesněji řečeno k tomu, aby byl schopen rozpoznat rozumnost světa. Adorno má však za to, že rozumnost (současného) světa neuvidíme, i když k němu přistoupíme dialekticky.

Aniž bych popíral význam teologických, resp. utopických momentů v Adornově myšlení,¹⁵ je třeba zdůraznit, že Adorno chápe svůj přístup jako *imanentní* kritiku: kritizuje-li svět, či konkrétněji společnost, pak nikoli aplikací jí vnějších, neřkuli utopických kritérií. Jeho kritika vychází z analyzovaného „materiálu“; v případě kritiky společnosti se tedy drží norem (či idejí) samotné této společnosti. Bylo by sice možné ukázat, že Adornův koncept imanentní kritiky je inspirován Benjaminem,¹⁶ patrná je ovšem též souvislost s Hegelovou „určitou negací“. V Adornových očích ukazuje tento Hegelův koncept možnost vykazovat rozporuplnost určitého stanoviska, aniž bychom používali pravdivostní kritéria vnesená zvenčí. Rozdíl mezi Adornem a Hegelem však spočívá v tom, že u Hegela proces určité negace vede k systematizaci, zatímco u Adorna zůstává (pouze) kritický: „kritika může odhalit rozpory, ty však přetrvávají, dokud je nepřekoná sama společnost.“¹⁷

Podle O'Connora Adorno konkrétněji pracuje se dvěma typy norem: s kritériem racionální konzistence a s hodnotami svobody a štěstí.¹⁸ Adornova kritika pak spočívá ve vykázání faktu, že tyto (dobové) normy nejenže nejsou plně realizovány, nýbrž společnost je s nimi v rozporu. Společnost kladoucí důraz na racionalitu je iracionální,¹⁹ svoboda se ukazuje nesvobodou, štěstí neštěstím. Můžeme-li v návaznosti na Hegelův koncept určité negace říci, že imanentní kritika vykazuje rozpor mezi naším pojmem věci a tím, jak se věc jeví, pak v případě svobody Adorno ukazuje, že společenské uspořádání fakticky znemožňuje její realizaci, resp. že to, co je realizováno jako svoboda, nečiní zadost idejí svobody.

Ostří tohoto přístupu lze přitom obrátit proti oné části výše citovaného Hegelova dikta, podle níž „co je rozumné, je skutečné“. Yovel vykládá tento moment tak, že „racionální je pouze takový univerzální základ, který se

14 Srov. Yovel, Y., Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational: Its Ontological Content and Its Function in Discourse. In: Stewart, J. (ed.), *The Hegel Myths and Legends*. Evanston, Ill., Northwestern University Press 1996, s. 32–39.

15 V českém prostředí nedávno zdůraznil tyto dimenze K. Hlaváček: K centrálnímu paradoxu Adornovy „minimální teologie“. Adornovo dílo jako kontemplativní eschatologie. *Reflexe*, 2016, č. 51, s. 79–103.

16 Srov. např. Buck-Morss, S., *The Origin of Negative Dialectics*. New York, Macmillan 1977, s. 66–69.

17 O'Connor, B., *Adorno*. London, Routledge 2012, s. 49.

18 Tamtéž, s. 46.

19 Viz tamtéž, s. 47–48.

uskutečnil v empirickém světě ... Dokud však ... není realizován, dokud je pouze pojmem, ideálem, neuskutečněnou esencí a zachovává si ve vztahu k empirickým jednotlivinám skrytou niternost, dotud není ani racionální."²⁰ Adornova imanentní kritika trvá na tom, že logický či „obecný“ základ světa nelze označit za *racionální* do té doby, dokud není ve světě skutečně aktualizován. Rozpor, o nějž se opírá Adornova kritika, přitom není skutečnosti vnucen zvnějšku, nevzniká aplikací skutečnosti vnějších kritérií, nýbrž ukazuje se – prostřednictvím Adornova výkladu – jako jí vlastní. Imanentní kritika vykazuje rozpor mezi pojmem či, lépe řečeno, (sebe)vědomím společnosti samé a její skutečností.

Lež jako místo pravdy

V předchozí části jsme mimo jiné viděli, že Adornova kritika není ryze individuálním, subjektivním vzdorem proti realitě: individuální vědomí se ve svém vzdoru „opírá“ o něco, co individuální není. Jinak řečeno, Adorno vychází z toho, co lze označit za objektivní, a vykazuje rozpor v realitě samé, ve společenském světě. V tomto smyslu je „jeho“ kritika takříkajíc sebe-kritikou reality.

Adornova kritika ovšem není – a nemůže být – vedena z pozice celku. Třebaže není individualistická (byť je jejím mluvčím jednotlivec), nezaujímá stanovisko celku: její imanence, tedy lpění na pozici zevnitř, nutně znamená necelkovost. Nemožnost zaujmout stanovisko celku, ale zároveň nutnost překročit omezenou perspektivu je pro Adorna jedním z důvodů nezbytnosti spekulace,²¹ která je snahou překročit pouhý – z imanence primárně viditelný – jev. Neznamená to však, že jedinečné (vědomí), toto zdání, jež je údajně zástupcem pravdy, nelze brát zcela vážně?

Jak již bylo zdůrazněno, Adornovo myšlení nezpochybňuje epistemický, ba ani ontologický význam celku: zpochybňuje však jeho upřednostňo-

20 Viz Yovel, Y., Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational: Its Ontological Content and Its Function in Discourse. c.d., s. 34.

21 Viz např. Adorno, Th. W., *Minima moralia. Reflexe z porušeného života*, c.d., s. 69 n. V rámci takzvaného sporu o pozitivismus (*Positivismusstreit*), který se v 60. letech 20. století v Německu točil především kolem otázek metodologie sociálních věd, bylo Adornovi mimo jiné vytýkáno, že koncept společnosti jakožto celku je empiricky nevykazatelný (srov. stručně: O'Connor, B., Adorno, c.d., s. 37–41). Adorno to ovšem nepopírá, nicméně tvrdí: ačkoli celek sám nelze vykázat jako fakt, neexistuje žádná společenská entita, jež by společností jakožto celkem nebyla podmíněna. Souhlasím s O'Connorem, že Adornova společenská analýza cíleně postupuje spíše interpretačně než pozitivisticky (tamtéž, s. 26) a že jeho sociální teorie má filosofický charakter, protože bere vážně rozdíl mezi jevem a skutečností či podstatou (tamtéž, s. 24). Lze říci, že některá specifika Adornovy koncepce vyplývají právě ze spojení těchto dvou ohledů: Adorno se snaží prostřednictvím interpretace odhalit to, co je podstatné a co podstatné podmiňuje jevy, aniž by to bylo empiricky daným faktem.

vání před jednotlivinami, jež v krajním případě vede k představě – i realitě – redukce jednotliviny na nesamostatnou část plně podřízenou logice a fungování celku. Adorno si ovšem nemyslí, a to je třeba ihned dodat, že by jednotlivina byla myslitelná – a v případě myslících jednotlivin též sama myslitelná – nezávisle na celku. Například pojmy/normy svobody či štěstí jsou podle Adorna nepochybně ovlivněny celkem samým či, jednoduše řečeno, dobou.

Tím se dostáváme ke klíčovému bodu z hlediska otázky, zda jednotlivina může kritizovat celek. Jednotlivina nikdy není *jen* jednotlivinou, nýbrž je vždy součástí celku, a v případě lidských jedinců vědomou a zakoušející součástí celku. Jak již bylo řečeno, právě díky (substanciální) „zapuštěnosti“ do celku si „společenská analýza dokáže vzít i z individuální zkušenosti nerosnatečně více, než připouštěl Hegel“.²² Nutno ovšem zdůraznit, že sama individuální zkušenost ještě není společenskou analýzou. Tedy: zkušenost jedince sice „přispívá ve věku jeho rozpadu ... k poznání“,²³ tuto zkušenost je ovšem třeba analyzovat a interpretovat, nikoli brát ji samu za pravdivou. Odhalení pravdy (jednotlivého) předpokládá, řečeno s Hegelem i Adornem, práci pojmu.

Jinak řečeno, proti celku se neobrací *samotná* zkušenost jedince, a to ani tehdy, když vykazuje moc vzpírající se působení celku. Proti nepravdě celku ji obrací Adornova analýza, a ani to neplatí zcela. Tvrdí-li Adorno, že to, co je ve světě zdáním či lží, tedy přežívající individuum, díky němuž přežívá i svět sám, je „Platzhalter der Wahrheit“, tj. zástupce pravdy, pak to neznamená, že jedinec je pravdou *jakožto* zdání či lež. Zdání, jímž je jedinec, je vskutku spíše *zástupce* pravdy – tím, kdo pravdu *pouze* zastupuje, aniž by jí ovšem sám byl. Proto také nelze tvrdit, a tím se dostáváme k palčivému problému, kvůli kterému se Adorno dostal do nemilosti některých aktivistických levicových radikálů, že místem pravdy je samotný *odpor* vůči celku. Viděli jsme, že celkem je dotčen, „zasažen“ i jednatel. Z Adornovy perspektivy je tak zkušenost jednotlivce sice podstatná, zároveň je však jedinec podstatně „nespolehlivý“ či nedůvěryhodný, pokud jde o jeho vlastní přesvědčení. Podobá se spíše, metaforicky řečeno, nemocnému, jehož nemoc je třeba diagnostikovat, tzn. identifikovat společenské příčiny jeho postižení, jeho „poškozeného života“, abych zde zmínil podtitul *Minima moralia*.

Skutečnost, že se z jedince jakožto zdání či lži stává „zástupce“ pravdy, tudíž není pro nikoho žádná výhra, a svědčí naopak o podstatném problému současnosti. Ačkoli jedinci mohou hledat způsoby, jak uniknout „systému“, případně vytvářet ostrůvky pozitivní deviace či autonomní zóny, z Adornovy

22 Adorno, Th. W., *Minima moralia. Reflexe z porušeného života*, c.d., s. 19.

23 Tamtéž.

perspektivy principiálně nemohou takovýmto způsobem uniknout působení celku, který je podmiňuje.

Autonomie

Lze to ilustrovat Adornovou kritikou pojmu lidské autonomie. Adorno v principu přitakává požadavku autonomie, která je podstatně spojena s emancipací, zároveň však ukazuje, že autonomie v soudobé společnosti není uskutečněním svobody, nýbrž podléhá požadavkům se svobodou rozporného společenského systému, a tak je fakticky nesvobodou.

Jelikož jedinec je ve své identitě podstatně určován společností, jeho racionálně autonomní jednání je poplatné společensky vládající racionalitě, a tudíž, jak to formuluje již zmiňovaný O'Connor, „schopnost nezávisle určovat své vlastní jednání ... je kompromitována aplikací partikulární formy racionality při uplatňování této schopnosti“.²⁴ Podle Adorna, který úzce spojuje – inspirován Maxem Weberem – koncept autonomie s realitou ekonomicky aktivního moderního jedince, tudíž platí, že postulujeme-li autonomii jako ideál, pak vlastně „naivně oslavujeme historicky vyvstávající integrovaného jedince soudobé společnosti“.²⁵

Položením důrazu na autonomii jakožto sociální fenomén Adorno poukazuje na historickou podmíněnost tohoto ideálu. To však na druhou stranu neznamená, že by jej bez dalšího odmítal: podobně jako v případě osvícenství, s nímž je ostatně pojem emancipace podstatně spjat, není skutečnost, že ideál autonomie není naplněn, důvodem k jeho odmítnutí, nýbrž ke kritice, která u Adorna konkrétně vede k novému promyšlení pojmu svobody.

Adorno pak na jedné straně ukazuje, za pomoci psychoanalýzy, že autonomie je represí,²⁶ na straně druhé však rozvíjí též pozitivní koncepci, v níž kritika konceptu autonomie vede k důrazu na to, že svobodu nelze založit pouze na sebe-kontrolujícím rozumu, nýbrž musí zahrnout též pozitivně chápané tělesné pohnutky. Klíčová je v tomto kontextu myšlenka, že rozum se nesmí – teoreticky ani prakticky – osamostatnit a stát se svrchovaným, samovládným dozorcem člověka. Tato kritika rozumu má přitom pozitivně věst k osvobození lidského potenciálu, jenž je stávajícím rozumem potlačen.

Ideál autonomie tudíž není ani nutný, ani žádoucí opustit; musíme jej však myslet a realizovat *jinak*. Jedinec, jenž chce dostat ideálu autonomie, se paradoxně nemůže považovat za bytost stanovující si své vlastní racionální zákony. Autonomní jedinec je z Adornovy perspektivy spíše jedincem

24 O'Connor, B., *Adorno*, c.d., s. 115.

25 Tamtéž, s. 116.

26 Viz tamtéž, s. 120–130.

nedůvěřujícím rozumu, *pokud* by se chtěl osamostatnit, aby tím (údajně) dal samostatnost i člověku. V souladu s tím autonomie nemůže spočívat v racionálním stanovení pozitivního ideálu, nýbrž naopak v kritice a negaci toho, co si nárokuje pozitivitu, přesněji řečeno v odhalování jeho vnitřní rozpornosti.

Závěr

Tematizace Adornova pojetí vztahu mezi jednotlivinou a celkem nás dovedla nejen k náhledu, že navzdory své monstrozitě je celek tím, co podstatně podmiňuje jednotliviny, ale též k tomu, že jednotlivé vědomí se přes svou „zdanlivost“ může proti celku právem obracet. Pokud jsem výše položil otázku, čím lze zaručit, že jedinečné vědomí není jen falešným vědomím, pak je nyní třeba uznat, že žádná neochvějná záruka zde není k mání. Parciální kritika – a žádná jiná kritika není možná, byť je přesahování k celku podstatnou součástí Adornovy metody –, je nutně omylná a ne-absolutní. A je to též kritika v jistém smyslu ne-rozumná. Ne že by odmítala racionalitu, avšak odmítá ji absolutizovat, odmítá se upsat ideji či ideálu Rozumu.

Schematicky lze říci, že Adorno odmítá nejen ztotožnění rozumu a skutečnosti, ale také rozumu a lidskosti. Jistě platí, že kritika celku, kterou formuluje jednotlivé vědomí, je vedena racionálními argumenty a zastává racionální hodnoty. Vzдор či přímo odpor vůči celku však není ryze racionální či, lépe řečeno, samotná lidská racionalita je neoddelitelně spojena s tím, co Adorno v *Negativní dialektice* označuje jako „somatický moment“: tento moment je podstatnou součástí poznávání paradoxně jako to, co „není čistě kognitivní“.²⁷ Díky této „svázanosti“ se somatičnem není rozumné poznávání proces, jenž by se odehrával na poli od počátku vymezeném Rozumem, nýbrž spíše proces, v němž se jednotlivé vědomí shledává ve světě, vůči němuž rozumně cítí potřebu oponovat.

Lze to ilustrovat například touto úvahou: „Odmítnutí vládnoucího kulturního zlořádu předpokládá, že na něm má člověk podíl do té míry, aby jej cítil jakoby ve vlastních prstech, ale že zároveň tímto podílem získává síly k tomu, aby jej odvrhnul. Samy tyto síly, vycházející na světlo jako síly individuálního odporu, tedy rozhodně nejsou individuální povahy. V intelektuálním svědomí, v němž se shromažďují, je přítomen společenský prvek stejně jako v mravním nadjád. Vyvstává z představy správné společnosti a jejich občanů.“²⁸

27 Adorno, T., *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M., Suhrkamp Verlag 1966, s. 192. Srov. k tomu Hulatt, O., Normative Impulsivity: Adorno on Ethics and the Body. *International Journal of Philosophical Studies*, 22, 2014, No. 5, s. 676–695.

28 Adorno, Th. W., *Minima moralia. Reflexe z porušeného života*, c.d., s. 31.

Celek je tím, proti čemu se jedinec obrací, ale též tím, odkud bere sílu k odporu. Celku přitom nestačí jen rozumět; musíme jej takříkajíc tělesně vnímat. V odporu vůči nesprávné společnosti se pak prostupuje elementární odpor vůči utrpení²⁹ s kognitivně a sociálně osvojenými hodnotami. I subjektivně zakoušený ideál „správné společnosti“ je ideálem s historickými a materiálními kořeny, jenž přispívá k tomu, že „[z]redukováná a degradovaná bytost se dosud houževnatě vzpírá svému začarování do fasády“.³⁰ Má-li jednotlivá lidská bytost myšlenkově i politicky dostat možnostem, které jsou jí dány jakožto subjektu společnosti, pak nemusí opustit svou subjektivní individualitu, nýbrž právě naopak: musí jí učinit zadost. Uskutečňuje tak nikoli svou, neřkuli objektivní rozumnost, nýbrž podstatně tělesnou lidskost.

SUMMARY

The Whole is the False

The study illuminates the manner of Adorno's critical engagement with Hegel's dialectic, with a primary focus on the question of the relationship between the whole and the individual. First, I show for what reasons Adorno criticizes the primacy of the whole, and on what basis he formulates the thesis that the whole is the false. Then I pay attention to Adorno's concept of immanent criticism: criticism is based on the norms and values inherent in society, and shows their contradiction with the reality of that society. I illustrate immanent criticism with the concept and reality of human autonomy. Adorno's defense of the individual and his criticism of the favoring of the whole are connected with his emphasis on somatic existence, which makes it possible to perceive the irrationality of (supposed) Reason in the most tangible way. Individual experience, which is never just individual, thus underpins the relevant critique of the whole, against which it also leans.

Keywords: Theodor W. Adorno, autonomy, the whole, G. W. F. Hegel, immanent criticism, the individual, truth, reason, somatic moment, experience

29 Viz Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, c.d., s. 202. Srov. k tomu Morgan, A., *Adorno's Concept of Life*. London–New York, Continuum 2007, zejm. s. 71 n. Materialitu lidské existence není třeba chápat substanciálně či ahistoricky. Viz tamtéž, s. 80 n.

30 Adorno, T., *Minima moralia. Reflexe z porušeného života*, c.d., s. 17.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Ganze ist das Unwahre

In der vorliegenden Studie wird Adornos kritische Anknüpfung an Hegels Dialektik mit Schwerpunkt auf die Frage der Beziehung zwischen dem Ganzen und der Einzelheit erörtert. Zunächst wird gezeigt, aus welchen Gründen Adorno das Primat des Ganzen kritisiert und auf welcher Grundlage er die These formuliert, dergemäß das Ganze das Unwahre ist. Anschließend wird Adornos Konzept der immanenten Kritik einer näheren Betrachtung unterzogen: Diese Kritik geht aus von Werten und Normen, die der Gesellschaft eigen sind, und verweist auf den Widerspruch zur Realität dieser Gesellschaft. Die immanente Kritik wird anhand des Begriffs der Realität der menschlichen Autonomie aufgezeigt. Adornos Verteidigung des Einzelnen und seine Kritik an der Bevorzugung des Ganzen hängt dabei zusammen mit seiner Betonung Leiblichkeit der Existenz, die es am greifbarsten ermöglicht, die Irrationalität der (vermeintlichen) Vernunft zu spüren. Die individuelle Erfahrung, die nie rein individuell ist, wird so zur Stütze der relevanten Kritik des Ganzen, auf das sie sich gleichzeitig stützt.

Schlüsselwörter: Theodor W. Adorno, Autonomie, das Ganze, G. W. F. Hegel, immanente Kritik, Einzelheit, Wahrheit, Verstand, somatisches Moment, Erfahrung