

K RECEPCI ADORNOVY METODY V AKTUÁLNÍCH PODOBÁCH KRITICKÉ TEORIE

MARTIN NOVÝ, Katedra sociologie FSS MU, Brno, ČR

NOVÝ, M.: On the Reception of Adorno's Method in Recent Forms of Critical Theory
FILOZOFIA 71, 2016, No. 3, pp. 173-185

The essay deals with the reception of Adorno's method in critical theory's contemporary forms. Firstly, it explores the Marxist methodological root of Adorno's theorizing in the concept of exchange (Adorno has slightly modified Marx's argumentation in *Capital* by focusing on the exchange process rather than on the value-form). Secondly, the essay criticizes Habermas' and Honneth's interpretations of Adorno's approach: both of them are unable to explicate Adorno's dialectical materialism. That is why in Habermas and Honneth the critical theory collapses into a form of transcendental thought. Thirdly, against Habermas and Honneth, the essay argues that Sohn-Rethel's critical Marxist proposal to reconstruct critical theory as a dialectical exposition (*Darstellung*) of capitalism – the historically determinate society premised upon the totality of 'real abstractions' – provides much better initiation to Adorno's method.

Keywords: Adorno – Critical theory – Method – Monetary exchange – Real abstraction –Marxism

The proof of the pudding is in the eating.

– Pudink dokazujeme tím, že jej jíme.

Bedřich Engels (2010, Úvod k anglickému vydání)

Úvod aneb Adornovy metodologické formule. Vzhledem k politickému vývoji v Československu po druhé světové válce se u nás recepce metodologie frankfurtské školy poněkud zpozdila. Kritická teorie byla za minulého režimu coby „myšlenky buržoazní (...) specifického typu“ v nemilosti, což komplikovalo diskusi nad tímto pozoruhodným směrem kritického myšlení (Redakce... 1969, 7). Přiblížení jeho ustavujících metodologických deklarácí ve *Filosofickém časopise* (Horkheimer, Marcuse 2003) proto bylo svého času záslužným počinem, jehož interpretace se však nesla v duchu čtení příspěvků Horkheimera a Marcuseho, autorů první generace kritické teorie, prismatem „intersubjektivního obratu“ generace druhé a třetí (Hrubec 2003, 613). Tento text se proto vrací k problému metody ve frankfurtské škole – věnuje se metodologické vrstvě Adornova díla, přičemž se snaží oproti svému předchůdci směr tázání obrátit: předkládaná stať usiluje o kritické přezkoumání interpretací Adornovy metody, jež předložili Habermas, nejvýznamnější představitel druhé generace kritické teorie, a Honneth, stěžejní postava generace třetí. Habermasovo a Honnethovo ztvárnění Adornovy metody bude posléze konfrontováno se Sohn-Rethelovým programem epistemologické kritiky, jíž věnoval Adorno značnou pozornost a která metodologickou vrstvu jeho díla silně ovlivnila. V tomto ohledu

navazuje na stránkách *Filozofie* tato stať na nedávný příspěvek Hauserův (2013). Před vlastním rozбором však uvedme několik Adornových formulací, jež jsou pro diskusi jeho metody klíčové.¹

„Zákon, podle něhož se odvíjí fatalita lidstva, je zákonem směny“ (Adorno 1967, 30). Ve *směnném procesu*, který je v moderně *společnou objektivní podmínkou* nejrůznějších sfér individuální aktivity, totiž podle Adorna dochází k osvojování sociálně produkováných identit: „Směnný princip, redukce lidské práce na všeobecný koncept průměrné pracovní doby, je fundamentálně spřízněn s principem identifikace“ (Adorno 1990c, 149). Tržní směna se zakládá na ekvivalentních množstvích jisté kvality, kterou je z *Kapitálu* dobře známý koncept společensky nutné pracovní doby – Marx podle Adorna přesvědčivě ukázal, že „skutečná jednotka, která stojí za penězi jako ekvivalentní formou, je průměrně nutné množství společenské pracovní doby, jež se samozřejmě pozměňuje v souladu se specifickými společenskými vztahy, kterými se směna řídí“ (Adorno 2000, 31-32). Abstrakce společensky nutné pracovní doby nemá proto v Adornově dialektické sociální teorii status pojmu, který výzkumník přikládá na realitu, aby se byl s to v sociální skutečnosti lépe vyznat, nýbrž jde o abstrakci, jež se v lidském jednání ustavuje jako *předpoklad*, na jehož bázi a v *jehož konceptuálních hranicích* se mohou jednotlivci projevovat *qua* společensky určená individua. V kapitalistické společnosti uspokojují lidé své potřeby nákupem zboží na trhu, takže jejich jednání je směnnou abstrakcí *volens nolens* prostředkováno, čímž se směna stává sociální esencí, na jejímž základě je třeba odvozovat koncepty specifičtější. Adornovi tedy *nejde o intencionalitu směňujících subjektů*, ale o *společensky určené premisy*, na nichž se každé individuální jednání zakládá. Adorno proto chápe směnu jako určitou abstrakci, tzn. abstrakci se specifickou kvalitou (nikoli abstrakci ve formálním smyslu slova), „která leží ve společnosti samé“ (Adorno 2000, 32). Ve vykonávání aktu směny se živý člověk přivtěluje k objektivitě kapitalistické společnosti a jí odpovídající podobě panství – *ergo*, engelsovský pudink má i u Adorna pachut' odporu proti tomuto panství, který se v kapitalismu projevuje ve skutečnosti třídního boje.

Habermasova rekonstrukce kritické metody a reálné abstrakce.² Habermasova reformulace kritické teorie se nese v duchu potlačení analýzy kapitalistické sociální objektivní coby určující, kreativitu lidské práce suspendující socio-historické skutečnosti teorií komunikativního jednání. Ta se již nemá zakládat na kritickém rozboru procesu, v němž přivtělení práce ke kapitalistickým sociálním formám činí z rozumu nerozum, nýbrž na *intersubjektivně dosahované racionalitě* moderní společnosti, jež vzniká v průběhu

¹ Podrobnější explikaci Adornova pochopení směnného procesu coby sociální esence a jeho odvození z argumentace Marxova *Kapitálu* jsem se věnoval jinde (Nový 2015).

² V předloženém textu se diskuse Habermasova velmi rozsáhlého díla smršťuje na několik nejdůležitějších myšlenek o metodě kritické teorie z jeho vrcholné práce – dvousvazkové *Teorie komunikativního jednání* (dále jen TKJ). Zatímco se ve *Filozofii* v posledních letech několikrát kriticky rozebírala Habermasova etika (Hála 2007; Kovařová 2007; Tomašovičová 2014), navazuje tato stať v užším metodologickém fokusu kritické teorie na předchozí zhodnocení Habermasovy TKJ (Sedová 2012).

věcně a upřímně vedeného diskurzu. V této rozpravě se v optimálním (reálně neexistujícím) případě, který Habermas (Habermas 1995a, 47-49) nazývá ideální řečovou situací, realizuje emancipační potenciál demokratické diskuse. Oproti Adornovu marxistickému postulátu o odvozování konceptů, jež mají věrně zachytit historicky určité antagonismy sociální reality, z pojmu směny jde tedy o zásadní proměnu. Habermasovo úsilí je motivováno zejména historickými porážkami, jež první generace kritické teorie utrpěla: tváří v tvář hrůzám fašismu a sovětského státního kapitalismu, vystavena degradujícímu působení kulturního průmyslu ve Spojených státech a Adenauerově konzervativní restauraci západního Německa upadala ve Spolkové republice frankfurtská škola buď do melancholie (Adorno), nebo postupem času na uskutečnění společenské kritiky rezignovala a staronovým poměrům se více či méně pragmaticky přizpůsobila (Horkheimer). Proto Habermas nahrazuje projekt Adornovy a Horkheimerovy (2009) pochmurné *Dialektiky osvícenství*, kterou čte především skrze weberovskey formulovanou tezi o dovršení nadvlády instrumentálního rozumu, empirizací transcendentální filosofie. Habermas zakládá svou verzi kritické teorie po kantovsku – jako „podnikavou v praktickém úmyslu“ (Střítecký 1986, 580). Tak se obzorem jeho úvah stává sociální svět moderny. Odmítnutí marxistického hegelianismu rané Lukácsovy (1990) teze o proletariátu coby subjektu-objektu dějin, jenž má zrušit kapitalistický zdroj zvěcnění moderního života, vede Habermase k zakotvení Kantovy transcendentální filosofie v jazykové praxi mluvčích – odtud Habermasův příklon k univerzální pragmatice (Střítecký 1988) –, a tak i k opuštění perspektivy sociální emancipace coby určité negace kapitalismu ve prospěch jazykově konstituovaného racionálního vyjednávání norem v institucionálním rámci pozdně kapitalistické občanské společnosti.

Novému směru, jímž Habermasova TKJ kritickou teorii orientuje, odpovídá i proměna metodologická: podobně jako cílí na *existující, historicky již ustavenou* podobu společensky produkované racionality, směřuje i chápání metodologického užití reálné abstrakce v TKJ na *prožitek zkušenosti zvěcnění*. Habermas odmítá marxistické pojmání kategorie zvěcnění v pozdním kapitalismu: vývoj západních společností vedl po druhé světové válce ke vzniku „nového typu třídně neurčitých účinků (...) zvěcnění“ (Habermas 1995b, 513). Zvěcnění proto Habermas rekonceptualizuje jako kolonizaci žitého světa (*Lebenswelt*) systémem, což činí jednak s využitím Weberovy koncepce racionalizace coby obecného socio-historického procesu společného různým sférám moderní společnosti a jednak za pomoci Parsonsovy systémové teorie, podle níž funguje v rozvinuté moderně kapitalistická ekonomika jako jeden ze subsystémů společnosti, která se obecně pojímá jako funkčně skloubený, skrze subsystémy se integrující systém. Marxovu kritiku politické ekonomie zbavuje Habermas jejího totalizujícího nároku – kritizuje „monismus teorie hodnoty“ –, aby ji zcela parsonsovsky vykázal do oblasti ekonomického subsystému (Habermas 1995b, 504). Ekonomické jevy (zejména peníze) vytvářejí spolu s administrativními nároky státní správy základ Habermasovy konceptualizace systému. Touto v zásadě „neoklasickou“ – u autora, jenž sebe sama chápe jako kritického teoretika a pokračovatele frankfurtské školy, mimořádně překvapivou! – „konceptualizací ekonomiky“ (Reichelt 2008, 447) se však Habermas zbavuje možnosti pochopit antagonismy a kontradikce,

jež kapitalismus generuje: „Habermas“ touto procedurou „proměnil Marxe v Parsonse“ (Holmwood 2008, 923). Konfliktní dynamika reálné abstrakce zvěcnění proto u Habermase nevychází z totalizujícího procesu, v němž se práce přivtěluje ke kapitálu, nýbrž ze subsumpce žitého světa – říše tvůrčí komunikace, světa symbolických významů, kulturních praktik a světa otevřeného racionálnímu diskurzu – pod logiku systému (Habermas 1995b, 503). V posunu zájmu kritické teorie od rozboru kapitalistické povahy práce k pohlcování žitého světa systémem spatřuje Habermas svou souvislost s emancipačním projektem historického materialismu, jež se takto snaží rekonstruovat a aktualizovat. V tomto ohledu však jistě Habermasovi důvěřovat nelze: TKJ snad je materialismem svého druhu, neboť i ona usiluje o výklad společenského vědomí z neuvědomovaných a pouze z vědomí neodvoditelných souvislostí, avšak rozhodně není materialismem *historickým*, tedy materialismem *historicky určitým* – alespoň ve srovnání se čtením Marxova historického materialismu v první generaci kritické teorie (srov. Horkheimer 1988; Horkheimer, Marcuse 2003; Benjamin 1979). Že je Habermasova sázka na konceptuální hvězdu komunikativního jednání podmíněna důvěrou k *transhistoricky* vystavěné koncepci univerzální pragmatiky, to lze na noční obloze sociální teorie zahlédnout i bez dialektického teleskopu. V Habermasově uvažování se *reálná abstrakce sociálního ustavování žitého světa a systému* nijak nezpochybňuje, jejich usouvztažnění přichází z hlediska kritické teorie příliš pozdě; ve formě, která tyto koncepty absolutizuje: kategorie žitého světa a systému jsou pro Habermase neproblematickými předpoklady sociální konstituce, nikoli jejími kontradiktorními výsledky. Konceptuální aparát Habermasovy TKJ nedokáže zachytit imanentní negativitu moderních sociálních forem – skutečnost, že odpor proti tomu, co společenské formy jsou, vyvěrá primárně z určité povahy toho, čím jsou. Podstatné rozpory naší epochy jsou vlastní kapitalistickým předpokladům, na nichž se moderní společnost zakládá. Kapitalismus coby sociální skutečnost historicky specifická, a proto i se sebou neidentická a přechodná, funguje v Habermasově TKJ jako transcendentální předpoklad sociálního života. Konfliktní-leč-nutná komplementarita žitého světa a systému vytyčuje kritické teorii nový metodologický horizont, který ji zbavuje schopností nahlédnout za existující společenské dění na vnitřně rozporuplném materiálním základě existujících sociálních vztahů. Po Habermasově redukci se kritická teorie již ničím podstatným neliší od teorie tradiční (srov. Reichelt 2008, 467).

Honnethovo odvození Adornovy metody od Weberova ideálního typu.³ Honneth se podobně jako Habermas staví za fundamentální rekonstrukci kritické teorie. Honnethova snaha o vypracování normativního konceptu uznání opouští terén kritiky nevědomých a člověku nepřátelských předpokladů sociální produkce a reprodukce moderní společnosti, aby se vydala „cestou rekonstrukce morálních norem, které jsou zakotveny v sociálních

³ Diskuse Honnethova díla se v našem prostředí dosud točila zejména kolem jeho rekonstrukce Hegelovy koncepce uznání (např. Šabíková 2009; Hrubec 2011). Tento text se zaměřuje na diskusi novějších esejů, v nichž Honneth (Honneth 2011) předkládá své zhodnocení vývoje kritické teorie. Stejně problematice se Honneth (Honneth 1989, kap. 3) věnoval ve starší práci *Kritika moci*.

praktikách dané společnosti“ (Honneth 2011, 69). Podle Honnetha byli autoři první generace kritické teorie „příliš silně zakořeněni v tradici levicového hegelianismu, než aby si kdy mohli pohrávat s myšlenkou procedurálního založení norem, tak jak ji zastával Kant“ (Honneth 2011, 72). Terčem, na nějž Honnethova verze kritické teorie míří, proto již nejsou sociální antagonismy, jež generuje kapitalismus, nýbrž intersubjektivní dynamika, která se v liberálních demokraciích rozvíjí mezi mocí a sociálním uznáním. Honneth proto navrhuje rozšířit metodologický výhled frankfurtské školy o genealogickou rovinu analýzy, již plodně rozvinul Foucault a kterou Honneth u první generace kritické teorie postrádá. Při zhodnocení frankfurtské školy akcentuje Honneth vliv Webera ještě méně kriticky než Habermas; zachází tak daleko, aby tvrdil, že pokud imanentně získaný „ideál ztělesňuje pokrok v procesu uskutečnění rozumu, může se stát zdůvodněným měřítkem pro kritiku daného společenského řádu“ (Honneth 2011, 75). Honnethova interpretace vývoje kritické teorie tím již v zárodku potlačuje klíčový princip metodologické kritiky frankfurtské školy, jímž bylo pochopení imanentní negativity uvnitř sociálních forem jako neoddelitelné součásti jejich ustavené („pozitivní“) existence. Jelikož je pro něj východiskem weberovská představa společenské racionalizace, přestává být Honneth s to seriózně myslet transcendenci kapitalistického rozumu ve vyšší společenské formě, která již nebude založena na slepém přejímání zvěcnělých sociálních forem coby neuvědomovaných předpokladů společenské reprodukce. Honnethův výklad první generace kritické teorie programově opomíjí konstitutivní zdroj falešného zjevu kapitalistických sociálních forem: jako kdyby přestala existovat zbožní výroba a zvěcnování kapitalistických sociálních forem, jež z ní nutně povstává coby ideologicky vyprodukované společenské vědomí. Honneth proto staví *problém sociální kritiky* ve frankfurtské škole jako *problém realizace vyššího stadia téhož rozumu* – čili rozumu kapitálu, jež první generace kritické teorie denuncovala coby „rozum“ *nutně falešný*. Honneth ve své recepci frankfurtské školy potlačuje skutečnost, že metodologicky vyšla z Marxovy *Kritiky politické ekonomie*, aby vzniklou mezeru zaplnil Weberem. *Pari passu* s tímto paradigmatickým posunem se při interpretaci Adornovy metody Honneth odvolává především na Adornovu nástupní přednášku z r. 1931 a píše, že „skutečnost, že [Adorno hovoří – pozn. M. N.] v téže souvislosti stále znovu o prorážejících ‚klíčových kategoriích‘, by mohla poukazovat na to, že patronem jeho úvah byl Weber a jeho kategorie ‚ideálního typu‘“ (Honneth 2011, 85). Nepříliš závazná slova, jež Honneth volí, naznačují, že spíše než zevrubnou analýzou je jeho kontemplace o Adornově metodě myšlenkovým experimentem; úsilím spíše aproximačním než přísně vědeckým; pokusem kurážným, ne však encyklopedicky poučeným – čemuž odpovídá i výsledek Honnethovy snahy.

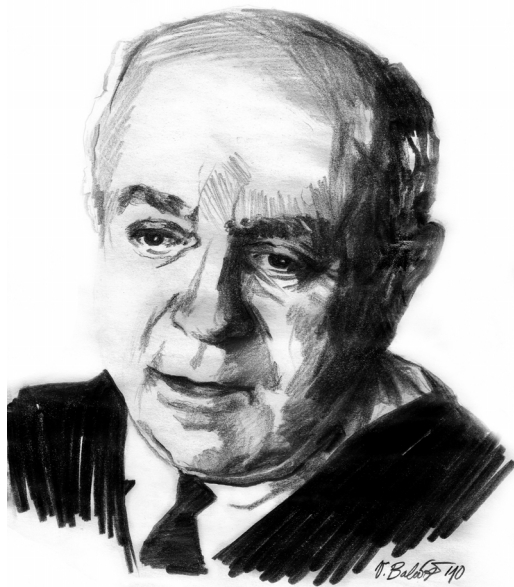
Honneth uvažuje o Adornově metodě jako o „ideálnětypizujícím výkladu, který chce proniknout od povrchových jevů k určujícím rysům deformace našeho rozumu“ (Honneth 2011, 93). V této souvislosti je záhodno připomenout, na jakém epistemologickém půdorysu stojí koncept ideálního typu: Weber (Weber 1978, 6) ve svém nedokončeném *magnum opus Hospodářství a společnost* vymezuje „typologickou vědeckou analýzu“ různých „iracionálních a afektivních prvků chování“ jako modelovanou podle „konceptuálně čistého typu racionálního jednání.“ – Ostatně pro celou Weberovu teorii moderny je cha-

rakteristický zájem o proces racionalizace, který v jeho pochopení prostupuje napříč různými sférami moderní společnosti, a stává se tak nejpodstatnějším rysem moderny. Proto slouží Weberovi ideální typ racionálního jednání do značné míry jako jistý privilegovaný model; jako prototyp, podle něž jsou zkoumány dílčí typologie, které zachycují specifika sociálního jednání v různých oblastech společenského života (srov. Clarke 1991, kap. 8). Na rozdíl od Marxe nepovažuje Weber tržní hospodářství za konceptuální zřídlo racionalizace; abstrakce kapitalistické ekonomiky sice chápe jako její snad nejpodstatnější projev, ne však jako *constituens* racionalizačního procesu. Co více, „ideální typy“ mohou být v závislosti na předmětu zkoumání jak racionální, tak iracionální; jsou „vždy zkonstruovány s ohledem na rovinu významu“, přičemž „v ekonomické teorii jsou vždy racionální“ (Weber 1978, 20). Kausalního vysvětlení zkoumaného jevu se pak dosahuje srovnáním ideálnětypické konstrukce se skutečným průběhem jednání, v němž z různých důvodů vyvstávají oproti ideálnímu typu odchylky.

Proč není Honnethova interpretace Adornovy *Aktuálnosti filosofie* weberovským metodologickým prizmatem ideálního typu validní? Z celé Adornovy nástupní přednášky je silně patrné ovlivnění *Dějiny a třídním vědomím*, v nichž se Lukács (1990) v polemice s ortodoxní variantou marxismu u Webera – a např. i u Simmela – skutečně inspiruje, nicméně jeho čtení německých sociologických klasiků je explicitně antikapitalistické, takže se nakonec obrací proti intencím svých učitelů. Také Adorno se ve svém proslovu vyjádřil k tomu, že úkolem filosofie je interpretace sociálního světa, avšak vůbec ne ve smyslu weberovské rozumějící sociologie, nýbrž jako kritiky ideologického (falešného) vědomí kapitalistické sociální objektivit.⁴ Adorno (Adorno 1990b, 337) se r. 1931 rovněž vyslovil v tom smyslu, že koncentrace jednotlivých prvků analýzy vytváří ve výsledku jistou „figuru,“ což vedlo Honnetha k pochopení Adornovy metody jako ideálnětypické. Zatímco však Weber odvozuje ideální typ od procesu racionalizace a racionálního jednání coby základní společenské souvislosti v moderně, jejíž platnost jeho nehodnotící věda nijak nezpochybňuje, mluví Adorno o potřebě koordinace dílčích společenských významů a interpretací na základě uspořádávajících analytických figur zboží a směny. Tyto abstrakce fungují jako základní předpoklady sociální konstituce a podle Adorna je v nich ukryto ono historicky určité nalezení pravdy kapitalistického pudinku, jež požadoval po sociálních vědách Engels. Adornova historicky určitá materialistická metodologie vyjadřuje *ipso facto* kritiku (novo)kantovského transcendentalismu, na jehož epistemologické bázi se ustavila sociologie jako vědní disciplína a jehož produktem je i Weberova ideálnětypická metoda (Rose 2009, 19-22). Obsahovou nedosažitelnost a formální charakter

⁴ V němčině jde o rozdíl mezi perspektivou významu (*Sinn*) a výkladu (*Deutung*), přičemž úkolem kritické filosofie je překročit falešnost mystifikovaně produkovaných sociálních významů (*Sinn*) jejich konfrontací s realitou společností ustavujících abstrakcí (*Deutung*). Tuto odlišnost, která se zakládá na podobném sémantickém rozdílu jako Hegelova distinkce mezi pojmy *Verstand* a *Vernunft*, vystihuje Adornova věta, kterou pro její výmluvnost citujeme v německém jazyce: „Es fällt danach also die Idee der Deutung keineswegs mit dem Problem eines ‚Sinnes‘ zusammen, mit dem sie meist verwirrt wird“ (Adorno 1990b, 334).

transcendentálních konceptů denuncuje Adornův dialektický marxismus coby mysticismus jevových forem kvazi-transcendentálního, „smyslově nadsmyslného“ světa kapitálu (Marx 1978, 87).



Theodor W. Adorno

Sohn-Rethelova reálná abstrakce aneb chybějící článek Habermasovy a Honnethovy recepce Adornovy metody.⁵ Kritické zhodnocení Habermasova a Honnethova ztvárnění Adornovy metody ukázalo, že základním interpretačním problémem těchto představitelů kritické teorie je jejich úsilí o transcendentální řešení otázek, jež první generace frankfurtské školy zformulovala jako zodpověditelné výlučně za pomoci materialisticky čtené hegelovské dialektiky. Zatímco Adorno (1990a) ostře polemizoval s kritikou Marxovy koncepce ideologie, kterou rozvíjela Mannheimova a Schelerova sociologie vědění, jako s *regresem sociálně-teoretického myšlení* do předhegelovského stadia, Habermas i Honneth programově odfilosofovávají problémy spojené s vnitřní negativitou moderních kapitalistických společností do transcendentna. To se obráží i v jejich výkladech Adornovy metody.

Myslitelský přínos Adornova přítele Sohn-Rethela, jehož práce Adornovu metodu od 30. let zásadním způsobem ovlivňovala, tkví v rámci prováděné diskuse v *rozluštění epistemologického transcendentalismu jako teoretické afirmace mystifikovaného zjevu společenského vztahu kapitálu*, a to včetně specifických instancí, jimiž kapitál společnost formuje. Formulace zásadní kritické otázky, kterou Sohn-Rethel pokládá, zní takto: „Co se stane s tímto systémem [kritického idealismu – pozn. M.N.], když dosadíme na místo Kantových transcendentálních konceptů (...) rovnost hodnot ve směně?“ (Sohn-Rethel 1972, 245).

⁵ Wiggershaus (2007) se ve známé práci o frankfurtské škole o Alfredu Sohn-Rethelovi sice několikrát zmiňuje jako o postavě vyskytující se v okruhu *Ústavu pro sociální výzkum*, nicméně jeho dílo nijak nerozebírá. Stejným způsobem zacházejí se Sohn-Rethelem ve shora citovaných pracích též Habermas a Honneth: ani oni neopomínají jeho jméno uvést, ale vliv jeho myšlenek na frankfurtskou školu dále nediskutují. Tato stať proto Sohn-Rethelovi splácí něco z toho, co mu široce čtené autority zabývající se dějinami kritické teorie dluží – předvede jej jako teoretika, jehož koncepce *vhledu do sociální skutečnosti skrze její reálné abstrakce* měla na Adornovu metodu formativní vliv. (Nejznámější Sohn-Rethelovo dílo *Duševní a tělesná práce* zde citujeme ve dvou různých vydáních nikoli z frivolnosti, nýbrž z nutnosti: tyto publikace obsahují odlišné přílohy, z nichž argumentace stati taktéž vychází, takže nakonec nezbývá, než se odkazovat k oběma.)

Ve způsobu, jímž se abstrakce kapitalistické ekonomiky individuálnímu vědomí jeví, se jejich *společenská platnost odděluje od jejich historické geneze*: objektivita kapitalistické ekonomiky proto funguje *na úrovni sociálně produkovaného vědomí* podobně jako objektivita přírody, což vede ve společenské praxi k její *naturalizaci*. Historicky určité společenské bytí se jeví svým producentům převráceně: nikoli coby skutečnost společenská, nýbrž jako transhistorický předpoklad lidské existence – jako na lidské činnosti nezávislý přírodní proces, jež je přinejlepším možno vědecky poznat a adekvátně se mu přizpůsobit, ale ne jej jako sociální objektivitu (ve své konceptuální určitosti ne-nutnou premisu sociální existence) prakticky odvrhnout. Zdroj falešného zjevu kapitalistických sociálních forem však nelze hledat ve společensky produkovaných obsazích myšlení, jež skutečnou povahu věci zatemňují: mystifikované obsahy kapitalisticky konstituovaného vědomí *nutně zrcadlí směnný proces převráceně*. Falešné vědomí vychází z konceptuality⁶ směnného procesu: lidé do něj obecně vstupují jako *svobodné subjekty* směřující svá zboží na *základě rovnosti* hodnoty, která je v nich obsažena a jejímž všeobecně přijímaným ekvivalentem jsou peníze. V bezprostřednosti, na niž se praktické vědomí orientuje, se proto subjektivnímu vědomí odhaluje pouze jevová forma; povrch kapitalistické společnosti; účinek procesu sociální konstituce – ne však ustavující předpoklady, jež lidské jednání ve směnném procesu uvádí slepě v chod a na nichž je existence ekvivalentně směřujících subjektů založena. Ve skutečnosti je základní premisou ‚svobodně‘ směřujících jednotlivců třídní rozdělení společnosti reprodukcí svůj zakládající akt násilného odtržení výrobců od výrobních prostředků. Rovnost jednotlivců, která v podobě tržní směny krystalizuje na povrchu kapitalistické ekonomiky, je konceptuálním momentem reprodukce kapitalismu, ne však společenskou podstatou, která za směnou stojí – tou je reprodukce třídního panství. Tržní směna je součástí celkového společenského procesu. Ulpět na ‚rovnosti‘ směřujících stran, která krystalizuje na povrchu aktu směny, znamená zabřednout do fetišismu jevových forem společenského vztahu kapitálu a namísto jeho kritické analýzy stvrzovat jeho mysticismus (Nový 2014a).

Sohn-Rethel (Sohn-Rethel 1972, 118-119) proto teoretizuje „zespolečenštění skrze směnu zboží“ jako proces, který „popírá sebe sama,“ protože se „objektivně odvíjí jako kauzalita úkonů, v nichž je subjektivita zespolečenštění negována.“ Společensky určitá

⁶ Pojem ‚konceptuality‘ (*Begrifflichkeit*) a jeho vztah ke konceptualizaci sociálních jevů je vzhledem k jeho novosti v debatě o kritické teorii, která se v našem prostředí vede, záhodno vysvětlit: Adornova (Adorno 1990c, 169) *Negativní dialektika* zdůrazňuje v pasáži o kapitalistické sociální esenci a způsobech, jimiž se projevuje, že „konceptualita není pouze (...) produktem poznávajícího subjektu,“ který je konec konců autorem konkrétních analytických pojmů. Koncepty, které kritická teorie formuluje, proto nemají status abstrakcí, které sociální teoretik přikládá na fundamentálně chaotickou společenskou realitu, nýbrž usilují o kritické proniknutí jejich *určitých abstrakcí* – konceptualizace sociálního světa tak „přivádí věc ke svému konceptu“ (Bonefeld 2009, 126). Jde o reálné momenty poznání objektivitu kapitalistické společnosti, protože „něco jako ‚koncept‘ je implicitní ve společnosti v její objektivní formě“ (Adorno 2000, 32). Sám pojem ‚konceptuality‘ pak zachycuje historicky již ustavené předpoklady společenské reprodukce v reálných fenoménech čili sociální „esenci věcí v jejich zjevu“ (Bonefeld 2011, 383).

kvalita procesu zespolečenštění tak mizí ze zřetele těch, kteří ji svým jednáním prakticky uskutečňují, aby se k nim vrátila v reifikované, sociálně již zobjektivizované formě. Na úrovni vědomí se reifikace projevuje v jeho falešné, ideologické povaze. Kapitalistické zvěcnění lidské produktivní činnosti se stává výchozím bodem, z něhož se různé varianty tradiční teorie snaží porozumět sociální realitě. Takovému pochopení však uniká stěžejní skutečnost, že v kapitalismu je premisou sociální konstituce jednotlivých společenských jevů hodnotová forma. Hodnotová forma proniká vším společenským děním – je pomyslným všeprostupujícím sociálním éterem; sekularizovaným absolutním duchem moderny, který *mediuje* veškerou společenskou aktivitu. Proč tomu tak je? V kapitalismu člověk neuspokojuje své potřeby přímo, nýbrž *zprostředkovaně* – jeho práce nevyrábí předměty pro přímou spotřebu, ale produkuje zboží. Každá konkrétní činnost, která vyrábí zboží, se proto zpředměťuje ve formě určité abstrakce, kterou Marx nazývá abstraktní práci (srov. Nový 2014b). Pracovní doba jednotlivce, během níž člověk vyrobí zboží jistého druhu, se ustavuje jako díl společensky nutné pracovní doby. Je tomu tak proto, že hodnota výrobku se na trhu obecně odvozuje právě od společensky nutné pracovní doby nutné pro výrobu daného zboží, a nikoli od času individuální práce do zboží vloženého. Tím se však sociální determinace kapitalistického výrobního procesu nevyčerpává: *telos* produkce hodnoty nespočívá v tržní směně ekvivalentních množství hodnoty, nýbrž v akumulaci kapitálu, „hodnoty, která se sama zhodnocuje“ (Marx 1978, 201). Společenský proces akumulace kapitálu nelze vysvětlit pouze ze směny, v níž stojí na obou stranách stejná množství hodnoty (na úrovni společenského průměru: rovnost ekvivalentů ve směně se reálně ustavuje skrze kolísání tržních cen, jež může mít nejrůznější příčiny). Akumulaci kapitálu proto Marx vysvětluje jako extrakci nadhodnoty z pracovní síly – neboť pracovní síla je jediným zbožím, které vyrábí více hodnoty, než se za ni na pracovním trhu platí.⁷

Lidská práce, která ustavuje kapitalistickou společnost, produkuje určitou abstrakci akumulace kapitálu tím, že individuální aktivita pracujících obecně přispívá k reprodukci zhodnocování hodnoty.⁸ Hodnotovou formu by proto bylo lze pokládat za pravdu existující společnosti, ba společnosti vůbec – ovšem jen za předpokladu, že by kapitalistické abstrakce byly abstrakcemi věčnými. Tradiční sociální myšlení k nim však takto často přistupuje: „pojmem pravdy vchází do dějin jako vlastnictví falešného vědomí“ (Sohn-Rethel 1972, 115).⁹ Dialektický koncept pravdy se však nesmí uspokojit předvedením

⁷ Mnohem podrobněji nedávno explikoval jádro Marxovy kritiky politické ekonomie, jehož se tato stať pouze letmo dotkla, Halas (2013).

⁸ Ve druhém dílu *Kapitálu* Marx ozřejmuje, že *ne každá činnost*, která se podílí na procesu akumulace kapitálu, *produkuje hodnotu přímo*: „agent koupě a prodeje (...) pracuje stejně jako každý jiný, ale obsah jeho práce netvoří ani hodnotu, ani výrobek“ (Marx 1955, 144). – Jeho činnost souvisí s *realizací hodnoty*, kterou vyprodukovali jeho spolupracovníci, na trhu. Jakkoli je tedy nutným momentem zhodnocování hodnoty, a je proto i ona prostředkována hodnotovou formou, nevytváří konkrétní činnost pracovníka obchodního oddělení žádnou hodnotu. Marx ji proto nazývá *neproduktivní prací* (na rozdíl od *produktivní práce*, která vyrábí hodnotu v konkrétní pracovní aktivitě).

⁹ Příkladem této ‚transhistorizace‘ – afirmace reifikovaného společenského světa v sociální teorii

hodnotové formy coby pomyslné ‚věci samé‘ (*die Sache selbst*). Jeho nejzajímavějším obzorem není poznání fundamentálních předpokladů sociální konstituce – sama vědecky položená a zodpovězená otázka po skutečné povaze sociální objektivitě *a priori* předpokládá společnost jako instanci, která je člověku vnější a která si k sobě přivtěluje lidskou produktivní aktivitu. A proto i „pravdivý koncept“ sociální reality „je sám pouze produktem odcizení“ (Sohn-Rethel 1989, 139). Kritická expozice a rekonstrukce kapitalismu se proto nezastavuje na pozici odhalení konstitutivních premis společenské produkce a reprodukce, nýbrž je jako výsledek sebe-odcizení člověka podrobuje kritice – provádí „*reductio ad hominem*“,“ píše v této souvislosti Adorno (Adorno 1990d, 565). Kritická teorie na rozdíl od tradiční teorie přestává pouze identifikovat sociální realitu: protože chápe kapitalismus jako skutečnost naveskrz falešnou, vědomě chce *jakožto teorie* přispět k emancipační praxi, která tuto špatnou realitu zruší.

Společenské vědomí je v kapitalismu vědomím nutně mystifikovaným: ustavuje se jako pendant reálně převráceného světa, v němž se lidský subjekt v důsledku svého nevědomého přivtělování k hodnotové formě stává objektem třídního panství. Proto se skutečně kritická ‚materialistická‘¹⁰ teorie nezastavuje na úrovni kritiky ideologie, nýbrž přechází ke kritice samotného společenského bytí, resp. jeho konstitutivních předpokladů. Demaskování buržoazní ideologie coby falešného vědomí kapitalistické sociální objektivitě je nutným momentem, jímž musí kritika v analytickém postupu projít; není však jejím horizontem. Pokud by se kritická sociální teorie zastavila na úrovni společenského vědomí, ulpěla by na ‚ideálním‘ *constitutum* (úroveň ve vědomí existujících idejích), aniž by je usouvztažnila s jeho ‚materiálním‘ *constituens* (proces společenské produkce vědomí).¹¹ Tím by se dostala zpět na pozici tradiční teorie, vůči níž se od svého zrodu vymezovala a o jejíž překonání usilovala metodologickou totalizací sociálních jevů a entit. Kritická teorie proto chápe své nastolení problému pravdy jako společenskou kritiku v úzkém sepětí s dějinným časem (*zeitgebunden*) a jemu odpovídající sociální formou, což je podle Sohn-Rethela (Sohn-Rethel 1972, 38) „poznávacím znakem dialektického myšlení“.

namísto kritického rozkrytí historicky určité podoby procesu zvěcnění – kapitalistické konceptuality je v klasické sociologické teorii Simmelova (Simmel 2011, 21) transcendentální konceptualizace hodnoty jako „prafenoménu“.

¹⁰ Materialismu kritické teorie je proto třeba rozumět nikoli po vzoru antického či novověkého materialismu coby jisté verzi teze o primátu hmoty před duchem, ale jako programové interpretaci izolovaně se jevících společenských fenoménů na základě jejich esenciálního podloží – přičemž v současném typu společnosti se sociální materie skládá z chemických prvků určitých abstrakcí kapitalistického výrobního způsobu (Sohn-Rethel 1972, 117).

¹¹ Dialektickou koncepci materialismu coby projektu analýzy historicky určitých předpokladů sebeprodukce člověka uvedli Marx a Engels již r. 1845 v *Německé ideologii*, kde ji postavili proti mladohegelovskému idealismu: „Předpoklady, z nichž vycházíme, nejsou libovolné, nejsou dogmata; jsou to skutečné předpoklady, od nichž můžeme abstrahovat jen ve fantasmii. Jsou to skutečná individua, jejich činnost a materiální podmínky jejich života, které tu byly už před nimi, i ty, které tato individua sama vytvořila vlastní činností (...) Tím, že lidé produkují prostředky k svému životu, produkují nepřimo i svůj materiální život“ (Marx, Engels 1958, 34-35).

Jelikož je aktuální historická platnost hodnotové formy produktem celého dosavadního vývoje, má i objektivita kapitalistické ekonomiky plně dějinný charakter: její abstrakce jsou proto dočasnými a přechodnými společenskými formami, v nichž lidé produkuje a reprodukuje své životy. Věda, která si je této skutečnosti vědoma, připisuje kapitalistické sociální objektivitě (na rozdíl od přírodní objektivitě) fundamentálně odlišný ontologický status. „Zatímco pojmy, skrze něž poznáváme přírodu, jsou myšlenkovými abstrakcemi, je *ekonomický koncept hodnoty reálnou abstrakcí. Neexistuje sice nikde jinde než v lidském myšlení, ale v myšlení nevzniká. (...) Ne osoby, ale jejich společná činnost vytváří tyto abstrakce*“ (tamtéž, 42 – kurzíva M.N.). Akumulace kapitálu se obecně uskutečňuje skrze směnu ekvivalentů; sociální expanze hodnotové formy se proto na úrovni subjektivního vědomí odvíjí jako neuvědomovaný proces zespolečnění. Samo společenské bytí tak ve svém ustavování generuje ignoranci ke skutečným společenským (konceptuálně určitým) podmínkám svého vzniku. Kritické prosvícení zhodnocující se hodnoty coby „automaticky působícího subjektu“ sociálního procesu se v téže chvíli staví za projekt jeho zrušení, neboť nejen teoretická, ale především praktická kritika konstituce hodnotové formy může zbavit společenský život jeho zvětšující, odcizené podstaty (Marx 1978, 162). Zrušení nadvlády kapitalistické ekonomiky nad lidskou praxí ustaví takovou společenskou formu, v níž bude člověk reálně rozpoznávat sebe sama jako autora svého vlastního světa. Zatímco reflexe tradiční teorie afirmuje společenské kategorie v jejich zvětšení, „historický materialismus“ snímá ze společenských vztahů závoj zapomnění – „je anamnézis geneze“, poznamenal si r. 1965 Adorno po rozhovoru se Sohn-Rethel (1989, 223).

Závěr. Diskuse podání Adornovy metody v dílech Habermase a Honnetha identifikovala u těchto významných autorů dva zásadní posuny: jednak snahu o *transcendentální rekonstrukci Adornovy metodologie* a jednak úsilí o *potlačení Adornova marxistického východiska* a jeho nahrazení jistou normativní formou levicového weberianství. Tato stať rozvinula kritiku tohoto dvojčediného teoretického pohybu: *juxtapozice* Adornova odvození sociální esence ze směnného procesu a Sohn-Rethelovy kritické marxistické epistemologie hodnotové formy coby reálné společenské abstrakce odhalila svrchovaně pozemský a dialektický kořen Adornovy kritické metodologie, jež se programově staví *proti* pochopení sociální skutečnosti za pomoci transhistorických a transcendentálně dedukovaných konceptů. Přestože z Weberových analýz Adorno stejně jako ostatní představitelé první generace kritické teorie hojně čerpal, vymezoval se z marxisticko-hegeliánských pozic proti jeho sociologické verzi novokantovství. Adorno (Adorno 1990a, 467) staví Webera do blízkosti pozitivistické metodologické tradice, jelikož „popíral existenci či alespoň poznatelnost celkové struktury společnosti“ – Weber byl proto „v srdci pozitivistou“ (Horkheimer 2004, 55). Adekvátnější rozvinutí Adornova metodologického odkazu bude z tohoto důvodu napříště třeba hledat u těch kritických přístupů, které promyšlejí Adornovu metodu v přímém vztahu k Marxovu dialektickému a materialistickému projektu sociální vědy.

Literatura

- ADORNO, Th. W. (1967): Sociologie a empirický výzkum. In: Adorno, Th. W., Habermas, J., von Friedeburg, L.: *Dialektika a sociologie*. Praha: Svoboda, 19-35.
- ADORNO, Th. W. (1990a). Beitrag zur Ideologienlehre. In: Adorno, Th. W.: *Gesammelte Schriften, Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 457-477.
- ADORNO, Th. W. (1990b): Die Aktualität der Philosophie. In: Adorno, Th. W.: *Gesammelte Schriften, Band 1: Philosophische Frühschriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 325-344.
- ADORNO, Th. W. (1990c): Negative Dialektik. In: Adorno, Th. W.: *Gesammelte Schriften, Band 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 7-412.
- ADORNO, Th. W. (1990d): Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: Adorno, Th. W.: *Gesammelte Schriften, Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 547-565.
- ADORNO, Th. W. (2000): *Introduction to sociology*. Cambridge: Polity Press.
- ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, M. (2009): *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH.
- BENJAMIN, W. (1979): Dějinně filozofické teze. In: Benjamin, W.: *Dílo a jeho zdroj*. Praha: Odeon, 9-16.
- BONEFELD, W. (2009): Emancipatory Praxis and Conceptuality in Adorno. In: Holloway, J. – Matarros, F. – Tischler, S. (eds.): *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*. London: Pluto Press, 122-147.
- BONEFELD, W. (2011): Primitive Accumulation and Capitalist Accumulation: Notes on Social Constitution and Expropriation. *Science & Society*, 75 (5), 379-399.
- CLARKE, S. (1991): *Marx, Marginalism and Modern Sociology: From Adam Smith to Max Weber*. London: Palgrave Macmillan.
- ENGELS, B. (2010): Vývoj socialismu od utopie k vědě. *Marxistický internetový archiv* [online]. Dostupné na: <<https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1880/soc-utop/index.htm>> (Datum návštěvy: 12. 3. 2015).
- HABERMAS, J. (1995a): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1995b): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HÁLA, V. (2007): K problému univerzalistických pretenzí v etice. Formalismus a některé pokusy o založení hodnotové etiky. *Filozofia* 62 (4), 273-281.
- HALAS, J. (2013): *Metodológia kritickéj sociálnej vedy: Marxova kritika politickej ekonómie*. Bratislava: Vydavateľstvo Univerzity Komenského.
- HAUSER, M. (2013): Adornův katalog exteriority. *Filozofia*, 68 (Mimoriadne číslo 1), 175-186.
- HOLMWOOD, J. (2008): Z roku 1968 do roku 1951: Jak Habermas proměnil Marxe v Parsonse. *Sociologický časopis*, 44 (5), 923-942.
- HONNETH, A. (1989): *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HONNETH, A. (2011): *Patologie rozumu: Dějiny a současnost kritické teorie*. Praha: FILOSOFIA.
- HORKHEIMER, M. (1988): Traditionelle und kritische Theorie. In: Horkheimer, M.: *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936 – 1941*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 162-216.
- HORKHEIMER, M. (2004): *Eclipse of Reason*. New York; London: Continuum.
- HORKHEIMER, M., MARCUSE, H. (2003): Filosofie a kritická teorie. *Filosofický časopis*, 51 (4), 617-638.
- HRUBEC, M. (2003): Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie. *Filosofický časopis*, 51 (4), 593-616.
- HRUBEC, M. (2011): Kritická koncepce mezinárodního uspořádání. Axel Honneth o uznání mezi státy. *Filozofia*, 66 (5), 405-422.

- KOVAČOVÁ, D. (2007): J. Habermas alebo ktorá etika pre bioetiku? *Filozofia*, 62 (3), 245-252.
- LUKÁCS, G. (1990): *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. London: Merlin Press.
- MARX, K. (1955): *Kapitál: Kritika politickej ekonomie. Díl druhý*. Praha: SNPL.
- MARX, K. (1978): *Kapitál: Kritika politickej ekonomie. Díl první*. Praha: Svoboda.
- MARX, K., ENGELS, B. (1958): Německá ideologie. In: Marx, K., Engels, B.: *Spisy, svazek 3*. Praha: SNPL, 23-551.
- NOVÝ, M. (2014a): Nástin kritického konceptu třídy. *Sociológia*, 46 (5), 554-578.
- NOVÝ, M. (2014b): Spor o abstraktní práci: Ke konceptuálnímu založení kritiky politické ekonomie. *Sociální studia*, (1), 61-79.
- NOVÝ, M. (2015): Realita konceptu a iluze reality: Ke kritickému založení Adornovy sociologie. (V tisku – kapitola v monografii o ekonomické sociologii).
- REDAKCE NAKLADATELSTVÍ SVOBODA (1969): Úvodní poznámka k českému vydání. In: Marcuse, H.: *Psychoanalýza a politika*. Praha: Svoboda, 7-14.
- REICHEL, H. (2008): *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik der sozialwissenschaftlicher Logik*. Hamburg: VSA-Verlag.
- ROSE, G. (2009): *Hegel Contra Sociology*. London; New York: Verso.
- SEDOVÁ, T. (2012): Poznámky k Habermasovým východiskám komunikačnej teórie konania. *Filozofia*, 67 (9), 743-750.
- SIMMEL, G. (2011): *Filosofie peněz*. Praha: Academia.
- SOHN-RETHEL, A. (1972): *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- SOHN-RETHEL, A. (1989): *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis. Revidierte und ergänzte Neuauflage*. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft.
- STRÍTECKÝ, J. (1986): Proměny a konstanty sociologické teorie Jürgena Habermase. *Sociológia*, 18 (5), 579-588.
- STRÍTECKÝ, J. (1988): Empirizace apriori? K Habermasově teorii komunikativního jednání. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*, 37 (G32), 7-22.
- ŠABÍKOVÁ, K. (2009): K problematice uznania. *Filozofia*, 64 (4), 356-361.
- TOMAŠOVIČOVÁ, J. (2014): Život v zóne biomoci. Etický a biopolitický diskurz o transhumanizme. *Filozofia*, 69 (6), 461-471.
- WEBER, M. (1978): *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Volume I*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- WIGGERSHAUS, R. (2007): *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Cambridge; Oxford: Polity Press; Blackwell Publishers Ltd.

Martin Nový
Katedra sociologie FSS MU
Joštova 10
602 00 Brno
Česká republika
e-mail: 216683@mail.muni.cz