

## ADORNŮV KATALOG EXTERIORITY

MICHAEL HAUSER, Filosofický ústav AV ČR, Praha

HAUSER, M.: Adorno Cataloguing the Exteriority  
FILOZOFIA 68, 2013, Supplementary Issue No 1, p. 175

The article deals with Adorno's conception of exteriority as an example of the philosophical materialism. In the first part, the concepts of exteriority and interiority are defined and the methodological differences between a materialistic and an idealistic approach are depicted. A materialistic approach can be combined with the efforts of the masters of suspicion: Marx, Nietzsche, Freud. Adorno can be regarded as one of the major masters of suspicion in the twentieth century. In the next part, three basic models of exteriority and interiority elaborated by Adorno are presented. In the first model, the external and internal nature and the principle of self-preservation are introduced. It shows the relationship between the exteriority and interiority of thinking. The second model deals with Adorno's concept of the non-identical, which can be conceived as an exteriority in relation to the conceptual systems that produce it. The third model displays historical conditions of conceptual thinking as related to the establishment of the domination in history (class-ordered society).

**Keywords:** Adorno – Nature – Self-preservation – Non-identical – Dominion

**Spor o interioritu.** O přítomnosti exteriority v interioritě v souvislosti s teorií subjektu nepochybuje žádná filosofie, jež subjekt považuje za něco víc, než je karteziánské ego. Exterioritu pojímám jako souhrn všech instancí, které mají svůj původ vně individua. Jsou buď dané předem, jako je příroda, nebo jsou výsledkem lidské činnosti, ale mají status vnějšku: individuum jako takové je nemá pod kontrolou (např. ekonomika). Dále je to všechno to, co působí v individuu jako cizí mocnost, která není bezprostředním předmětem vědomí a není ovladatelná vůlí nebo jinými mohutnostmi Já. Klasickým příkladem této vnitřní exteriority je Freudovo Ono. Interioritou v silném slova smyslu rozumím všechny instance, které mají původ v individuu a nelze je vysvětlit jako výsledek působení exteriority. Obvyklými kandidáty na tento status jsou ty instance, které individuum považuje za autentické (přesvědčení, rozhodnutí, představy, touhy, vyjádření). Interioritu v slabém slova smyslu pojímám tak, že jsou to všechny instance, jimž individuum nebo určitý pojmový řád připisuje status interiority, ale ve skutečnosti na ně v různém stupni exteriorita působí (jsou spolu ve vzájemném vztahu nebo v silnějším stupni exteriorita interioritu formuje, determinuje či konstituje). Vzniká pak otázka, zda individuum nebo určité filosofie, příliš shovívavé k výpovědím individua, vedou správně hranici mezi exterioritou a interioritou v silném slova smyslu. Nemůže to být tak, že individuum považuje za interioritu to, co je účinkem exteriority, a pouze si to neuvědomuje? Tak by se dalo shrnout téma mistrů podezření: Marxe, Nietzscheho a Freuda.

Pradávný spor mezi materialismem a idealismem se tu projevuje jako spor o interioritu. Idealistická pozice odděluje interioritu od exteriority a snaží se dokázat její autonomii v co možná největším rozsahu. V silnější verzi pak tato pozice tvrdí, že interiorita zodpovídá za stav, v jakém se nalézá exteriorita. Materialistická pozice naopak hledá co možná nejvíce vazeb mezi exterioritou a interioritou a zviditelňuje podmíněnost interiority. Ta je ve větší či menší míře závislá na exterioritě nebo v silnější verzi exteriorita zodpovídá za stav, v jakém se nalézá interiorita.

Metodologický rozdíl spočívá v tom, že v idealismu je prvotním výkladovým principem interiorita, a exteriorita se vysvětluje jako různě dlouhá řada jejích účinků. V exterioritě se dá dešifrovat stav, v jakém se nachází interiorita. V politice se idealismus projevuje tím, že společenské instituce, nebo aspoň způsob jejich fungování, se považují za projev morální kvalifikace jednotlivců (kdyby se většina jednotlivců, kteří v nich figurují, chovala „slušně“, tyto instituce by také jednaly „slušně“). V materialismu se naopak za prvotní výkladový princip pokládá exteriorita, a interiorita se vysvětluje z jejího působení. V politice se materialismus pozná podle názoru, že chování většiny lidí (ne nutně všech) je podmíněno nebo určováno společenskými a ekonomickými institucemi do té míry, že bez změny pravidel platných pro danou instituci, např. pro trh, se jejich chování nezmění (aspoň ne chování většiny). Změna nenastává proměnou interiority (morálky, vědomí, sebeepochopení), nýbrž je vyvolána změnou exteriority (společenských a ekonomických institucí). Politický materialismus však nutně netvrdí, že proměna vědomí nebo morálky je nadbytečná, jak o tom svědčí komunistické hnutí první poloviny dvacátého století, usilující vytvořit třídní vědomí jako tzv. subjektivní podmínku sociální změny.

**Adorno jako mistr podezření.** Jedním z těch, kdo rozvíjeli materialistickou pozici ve vztahu k interioritě, byl Theodor W. Adorno. Je to jeden z hlavních mistrů podezření dvacátého století, který ve svém díle navazuje na Marxe a Nietzscheho a využívá i některé pojmy třetího klasika podezření, Freuda. V Adornově díle se rozvíjí celá škála exteriorit, které interioritu nejen ovlivňují, ale také působí v ní samotné. Zaměřím se na jeho základní modely vztahu exteriority a interiority a pokusím se je formalizovat.

*První exteriorita: příroda.* V Adornově pojetí exteriority má zásadní význam princip sebezáchovy. „Spinozova věta *Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum*<sup>1</sup> obsahuje pravou maximu vši západní civilizace...“ (Adorno, Horkheimer 2009, 40). Pojem sebezáchovy představuje klíč k pochopení jeho koncepce „vnitřní přírody“ a jejího působení na racionalitu. Princip sebezáchovy je paradoxní: je dán přírodou, ale člověk ho pomocí rozumu obrací proti přírodě. Rozumové poznání principu sebezáchovy, odhalující jeho existenční nutnost, z něj činí účelové kritérium postulované rozumem. Osvícenství (Adorno je pojímá jako rozporuplný proces emancipace lidstva od všech vnějších i vnitřních sil, které člověk nemá pod kontrolou a které nad ním vládnu) z něj dělá racionální měřítko správnosti lidského jednání. Rozum potvrzuje, že vůle k sebezáchově

<sup>1</sup> „Snaha po sebezachování je první a jediný základ zdatnosti.“

je oprávněná, neboť akt poznání provádějí lidé, kteří mají vůli k sebezáchově. Mohl by rozum mít takovou povahu, aby nás přesvědčoval, že vůle k sebezáchově je nesprávná? Lidé poznávají svou vůli k sebezáchově jako nutný stav věcí: jako předpoklad fyzické existence. Tím poznávají, že vůle k sebezáchově je předpokladem rozumových aktů. Princip sebezáchovy a lidský rozum se od sebe nedají oddělit, pokud sebezáchova lidí v přírodě není osvícenstvím dostatečně zajištěna. Provázanost exteriority principu sebezáchovy a interiority myšlenkové činnosti vytváří dialektický charakter osvícenství, který Adorno přijímá jako danost.

Vzájemný poměr mezi osvícenstvím a principem sebezáchovy můžeme znázornit takto:

I. Princip sebezáchovy a lidský rozum oddělily člověka od přírody. Člověk měl snahu zbavit se panství přírody a být pánem.

II. Přežití lidí zajišťovala ekonomika, která se postupně vyvinula v ekonomiku kapitalistickou. Tato ekonomika sice zvětšila prostředky k přežití (nejproduktivnější ekonomika), ale zároveň se dosud nejvíce odpojila od principu sebezáchovy (jejím imperativem je akumulace a zisk, ne zachování života co možná největšího počtu lidí). Nakolik se rozum přizpůsobuje této ekonomice, ztrácí svou vazbu na princip sebezáchovy a stává se iracionálním.

V bodě I. vidíme, že sebezáchova (zvnitřnělá exteriorita) a rozum (interiorita zaměřená na exterioritu přírody) vedou k tomu, že člověk se vymaňuje z područí přírody. Zvnitřnělá exteriorita (vnitřní příroda) se tak staví proti exterioritě (vnější přírodě). Právě toto představuje racionální vztah člověka k principu sebezáchovy, jak o něj usiluje osvícenství. V bodě II. se objevuje paradox. Nastala sice zatím největší emancipace od exteriority přírody, ale přitom zvnitřnělá exteriorita (sebezáchova) není principem ekonomické reprodukce. Tím se vytváří iracionální vztah člověka k sebezáchově. Ukazuje se, že kapitalistická ekonomika je ve vztahu k sebezáchově iracionálnější než předchozí typy ekonomik, protože rozum se stal „pouhým pomocným prostředkem všeobjímající hospodářské aparatury“ (Adorno, Horkheimer 2009, 41).

Princip sebezáchovy podle Adorna působí na interioritu rozumu ještě jedním způsobem. Tento princip je rozumem vyložen jako volba mezi přežitím a zánikem, která vylučuje třetí možnost. Ale protože „sebezáchova má násilný charakter“ (Adorno, Horkheimer 2009, 41) a nutnost sebezáchovy nelze rozumem zpochybnit, reprodukuje se ona volba na půdě myšlení jako logický zákon vyloučení třetího.<sup>2</sup> Takto Adorno vysvětluje skutečnost, že základní logický princip, podle něhož ze dvou kontradiktorických vět může být jen jedna pravdivá a jedna nepravdivá, má povahu nutnosti. Můžeme říct, že rozum promítl princip sebezáchovy na půdu myšlení a vyložil jej jako myšlenkový zákon. V dějinách myšlení došlo ke ztotožnění přírodního a logického zákona.

---

<sup>2</sup> Srov. s Nietzscheovou myšlenkou, že logické principy pocházejí z instinktivních požadavků člověka. „Také za veškerou logikou a zdánlivou suverénností jejího pohybu stojí určitá hodnocení, či jasněji řečeno: fyziologické požadavky k uchování určitého druhu života“ (Nietzsche 1996, 11).

*Druhá exteriorita: neidentita.* Adorno logické zákony, které jsou v jeho pojetí projekcí exteriority přírody, využívá ve své dialektice ke zpochybnění autonomie pojmových systémů jako produktu interiority myšlení. V rozsáhlém úvodu *Negativní dialektiky* exponuje dva hybné momenty své dialektiky. Jsou to „pojmem“ a „předmět“, které ustavují dialektiku, neboť „její jméno neříká nic víc než to, že předměty nezanikají v jejím pojmu a že se ocitají v rozporu s vytvořenou normou adaequatio“ (Adorno 1970, 16). Pojem zahrnuje předměty, a smysl dialektiky je v tom, že se uvědoměle pokouší identifikovat rozdílnost předmětu a pojmu, který předmět zahrnuje. Negativní dialektiku zdůvodňuje způsob, jímž idealismus pojímá předměty: pojem (jedná se především o pojmy, jako je svoboda a dějiny, jak se ukazuje ve třetí části *Negativní dialektiky*) našel „správné“ uplatnění tehdy, když mezi ním a předmětem dochází k adaequatio.

Adaequatio, údajné kritérium správnosti, však vzniklo jako pojem, a chrání tedy myšlení před tím, aby se setkalo s „nepojmovým v pojmu“. Adaequatio má takovou povahu, že vyjadřuje shodu mezi pojmem a předmětem, který je obsahem pojmu, ne mezi pojmem a předmětem. Identita mezi pojmem a předmětem, potvrzená vztahem adaequatio, je tím, co při pojmovém myšlení (metafyzickém a idealistickém) vzniká samovolně, neboť „myslet znamená identifikovat. Pojmový řád před sebou s uspokojením postrkuje to, co myšlení chce pojmut“ (Adorno 1970, 16). Předmět je vpleten do vládnoucího pojmového řádu dříve, než může promluvit sám. Vládnoucí pojmový systém se totiž jeví jako systém, který koresponduje s předměty, ale přitom v sobě má imanentní rozpor, který Adorno odhaluje také např. u logického pozitivismu. Tento myšlenkový řád i se svými kritérii správnosti je založen na subjektivním, nebo dokonce ideologickém „kvaziontologickém“ rozhodnutí (Adorno 1972, 285). Korespondence pojmu a předmětu je už předem zaručena. Případný rozpor mezi nimi se dá odstranit tím, že se změní pojetí předmětu.

Adorno hovoří o tom, že myšlení vytváří zdání identity mezi pojmovým řádem a předměty de facto nutně: myšlení musí předpokládat, že pojem pojímá předmět, neboť bez takového předpokladu by myšlení nemohlo mít pojem pravdy. Ovšem právě pojem pravdy způsobuje, že „totalitu zdání“ lze prolomit. Podle Adorna (Adorno 1970, 16) se zdání a pravda vzájemně omezují, neboť totalita zdání, tj. daný pojmový systém, se nemůže izolovat od totality myšlenkových určení. Kdyby se tak stalo, celý tento systém by byl „o sobě jsoucí“ a stal by se nicotným: přestal by mít svou legitimitu. Takový systém by se přestal vyvíjet a ustrnul by ve své izolaci od myšlenkových určení, jejichž význam se zatím dále vyvíjí, a proto by byl odsouzen ke ztrátě důvěryhodnosti. Totalita pojmového řádu je vybudována na základě logiky, jejímž jádrem je věta o vyloučení třetího. Jak bylo řečeno, tato věta se podle Adorna zakládá na něčem jiném, než je logika: je abstrakcí volby dané exterioritou přírody.

Adorno pak může využít statusu věty o vyloučení třetího, aby ukázal, jak lze prolomit totalitu zdání, neboť z této věty vzniká možnost rozporu. Adorno svůj kritický program vyhlašuje takto: vyvolat vědomí zdánlivosti totální identity na základě měřítek, jež poskytuje sama pojmová totalita (Adorno 1970, 16). Je to v kostce vyjádřený program imanentní kritiky idealismu, o niž usiluje negativní dialektika. Pojem rozporu vzniká tím, že idealismus klade pojem logického zákona vyloučení třetího a klade jej jako svůj základ, jako „jádro

logiky“. Jednota pojmového systému je vybudována na základě tohoto logického zákona, ale to znamená, že pojmový systém vytváří *volens nolens* pojem rozporu. S pojmem rozporu se vynořuje to, co je v rozporu s tímto systémem. Podle Adorna pojmový systém nemá v sobě nic logicky nutného, nýbrž jeho existence, výstavba a tvar jsou momenty působení exteriority, která podněcuje k jeho vytvoření: primárně za účelem ovládnutí přírody (Adorno 1970, 22). Takže to, co je v rozporu s tímto systémem, není svou povahou nic iracionálního, nýbrž pouze není ve shodě se systémem, jehož legitimita je nakonec dána tím, že se osvědčil jako prvek ovládnutí přírody.

Rozpor je nástroj, který nám vkládá do rukou sám idealismus, a my tímto nástrojem zaměřujeme to, co je mimo tento systém, a tím tento systém narušujeme. Adornova kritika systémů je svou metodou hegelovská: uzavřený systém má své hranice, které jsou vymezeny tímto systémem. Je-li systém jednotný, dostává se do rozporu s tím, co není jeho součástí. Klade-li hranice, už je překračuje. Co nezapadá do jednotného systému, „co s ním není identické, to se dá poměřovat jeho totalitním nárokem“ (Adorno 1970, 17).

Právě zde se rodí neidentické, které se dá pojmut jako exteriorita produkovaná interioritou. Neidentické, jež nezapadá do systému, vzniká tím, jak je založen jednotný pojmový systém, a tedy vzniká nevyhnutelně. Dialektika je pak myšlením, které jako jediné může dospět k neidentickému, neboť dialektika je myšlením rozporu: rozpor je pro ni dokonce jediným východiskem. To jí umožňuje plně využít rozporu a jeho prostřednictvím „zaměřit heterogenní u jednotícího myšlení“ (Adorno 1970, 17).

Neidentické je to, co zůstává mimo pojmy, to nepojmové, které lze vymezit pouze negativně tím, že pojmový systém klade své hranice a klást je musí, aby byl jednotný a vůbec mohl být tím, čím je, systémem. Z toho důvodu je neidentické nutné. Nejedná se tedy jenom o to, zda myšlení je vedeno subjektivní nebo mocenskou vůlí. Celá věc je zásadnější. Každý pojmový systém stojí na nějakém sjednocujícím principu (jako je věta o vyloučení třetího), a proto klade své hranice, a tedy i své neidentické. Pokud lpíme na jednotě a adekvaci, a to musíme, abychom vytvořili systém, pak se nemůžeme vyhnout tomu, že něco se stane neidentickým.

Pozice pojmového myšlení vůči neidentickému je taková, že vylučuje to, co myslet nemůže. Zároveň však touží myslet právě to, co vylučuje. Pojmové myšlení je svou podstatou tragické, neboť to, po čem touží, myslet nemůže, má-li myslet v pojmech. Myšlení je myšlením tehdy, když pojmově identifikuje předměty, ale tím, že je identifikuje, vylučuje to, co identifikovat nemůže: živou konkrétnost, po níž touží. Tato touha uvádí myšlení do pohybu. Rozpor mezi vylučovací povahou myšlení a touhou myšlení po splnutí s předměty, které zahrnuje, nelze odstranit. Bergson a Husserl jsou pro Adorna příklady toho myšlení, které podleho pokušení přejít na stranu bezprostředního. Tím se však „rozpuštěla sůl dialektiky“ a myšlení rezignovalo na transcendenci myšlení vůči předmětu (Adorno 1970, 20).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Adorno již ve své disertaci z roku 1924, nazvané *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*, ukazuje věcné konfúze a rozpory Husserlovy fenomenologie, které se objevují u základních fenomenologických pojmů, jako je noema nebo epoché. Konstituace vědomí

V *Negativní dialektice*, v pasáži nazvané „Přechod k materialismu“, se říká, že kategorie neidentity, oddělená od měřítka identity, vystupuje jako kategorie materiální. Žádný vjem není bez somatického momentu, který při poznávacích aktech nelze obejít. To dává dignitu tělesnému. Co platí u teorie poznání, má význam pro celé myšlení.

Za nejhlubší projev tohoto somatického momentu lze považovat motiv sebezáchovy. Adorno usiluje o to, aby sebezáchovný pud nevystupoval jen jako pojem. Pojem je podle Adorna zapotřebí zbavit jeho fetišismu a z jeho sevření uvolnit to, co není pojmové: exterioritu předmětu. Pojmové systémy se pak nahlízejí ve světle tohoto nepojmového předmětu. Např. v jedné části *Negativní dialektiky*, nazvané „Idealismus jako vztek“, se říká: „systém je břichem, které se stalo duchem, vztek signaturou každého idealismu“ (Adorno 1970, 34). O něco níže čteme, že systém je „racionalizovaným vztekem na neidentické“. Adorno na tomto místě oceňuje Nietzscheho za to, že jako jeden z prvních vyslovil taková mystéria. Nietzsche je předchůdcem Adornovy kritiky idealismu v tom, že tělesnost je u něho nepřevoditelná na pojem tělesnosti. Idealismu (platonismu) předhazuje např. to, že by se dal vyložit z dějin stravování.

Sebezáchova a somatický moment poznání a myšlení nejsou jenom pojmy, jak to vykládá např. Jameson, který obojí převádí na diskurs přírodních věd (Jameson 1991, 139). Obojí je sice zprostředkováno identifikujícím myšlením, ale zároveň je do jisté míry nezávislé: tyto dva principy nejsou zcela pod dohledem žádného způsobu identifikace. Sebezáchova a lidská tělesnost představují přírodní moment neredukovatelný na pojmy: exterioritu působící v interioritě, ale s tím, že mezi obojím zůstává neodstranitelná nesoudržnost.

*Třetí exteriorita: dějinné panství.* Adorno se zabývá ještě další exterioritou, již je exteriorita dějinného panství. Zaměřuje se přitom na „nerozumové“ předpoklady rozumu a na jeho historickou konstituci. Je to zkoumání nazvané archeologie rozumu. Adornův program archeologie rozumu lze v pregnantní podobě nalézt v poznámkách, které si Adorno udělal po svém rozhovoru s Alfredem Sohn-Rethel: „Kategorie se spolu nestřetávají ve své čistotě, nýbrž na objektu. Konstituce kategorií, reflexe směnné abstrakce jako filosofie vyžaduje, abychom si nevšímalí jejich společenské geneze, abychom na ni, na genezi vůbec, zapomněli. Historický materialismus je anamnézis geneze“ (Sohn-Rethel 1989, 223). Kategorie mají v tomto pojetí především „pragmaticko-funkční“ povahu: v poslední instanci vyplývají z nutnosti sebezáchovy lidí v přírodě. Jejich status není libovolný, neboť jsou „formami vztahu společnosti k přírodě“ (Sohn-Rethel 1989, 224). Jejich společenský status je nutným zdáním, neboť účinkují tehdy, když se zapomene na jejich původ a na to,

---

a jeho bezprostředních obsahů předpokládá konstituci transcendentního, tj. vnějšího světa. Jestliže se po provedení epoché rozlišuje „věcné noema“ (*Dingnoema*) a „věc vůbec“ (*Ding schlechthin*), pak epoché vystupuje jako pouhý heuristický prostředek, jímž se vyjasňuje vztah „vědomí“ a „reality“ (Adorno 1973, 75). V tomto duchu se Adorno zabýval antinomiemi Husserlova myšlení ve své obsáhlé knize *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Hlavní nedostatek fenomenologie spatřuje v tom, že nereflektuje rozporuplnou konstituci „bezprostředně daných“ fenoménů vědomí.

od čeho abstrahují. Pokud jisté kategorie mají společenskou platnost, musí se zapomenout na jejich vznik. Toto zapomenutí není náhodným opomenutím rozumu, neboť je společensky nutné.

Rozpomínání na jejich vznik, anamnézis geneze, vede rozum, ale i subjekt k tomu, aby se rozpomenul na svůj původ, na který nutně zapomíná, pokud má společenskou platnost. Anamnézis geneze tedy představuje radikální sebereflexi rozumu, ve které rozum a subjekt osvěcuje svou dějinnou konstituci, svůj vztah k exterioritě dějin.

Adorno se obrací až k prehistorickým dobám. Před pojmový stupeň osvícenství klade stupeň mytický a animistický. Animistický stupeň tvoří předpoklad dalších stupňů a hraje podobnou úlohu jako původní vlastnictví přírodních podmínek práce u Marxe. Odkouzlení, které podle Adorna vykonává instrumentální rozum, je negací animismu. „Odkouzlení světa znamená vymýcení animismu“ (Adorno, Horkheimer 2009, 19). Po svém odkouzlení se svět stává chaosem a syntéza záchranou. Animismus nebyl chaosem a nepotřeboval „syntézu“ jako svou záchranu.

Animistické rozvržení světa, jak se ještě odráží v rozmístění řeckých božstev první generace, bylo podkladem filosofických kosmologií. „Kategorie, v nichž západní filosofie určovala svůj věčný přírodní řád, označovaly místa, jež kdysi obývali Oknos a Persefoné, Ariadné a Néreus. Okamžik přechodu zachytily předsókratovské kosmologie. Vlhkost, nerozlišenost, vzduch, oheň, jež jsou tam vzývány jako pralátka přírody, jsou zprvu právě jen racionalizované usazeniny mytického nazírání“ (Adorno, Horkheimer 2009, 19).

Adornův výklad se zaměřuje na trojici kroků, které umožnily vznik rozumu a subjektu a určily jeho základní charakter.

Prvním krokem je odbožštění: věc ztrácí své božství a stává se exemplářem pojmu. Animistická božstva se štěpí na logos a na masu předmětů. V *Dialektice osvícenství* se srovnává mytický a pojmový stupeň se stupněm animistickým nebo magickým, a říká se, že šaman se obracel k větru, dešti, hadovi, démonovi, ne k látce nebo exemplářům pojmu. Animistické božstvo je tu postaveno do protikladu k dualismu pojmu a věci, ale zároveň tvoří předpoklad tohoto dualismu. Potlačení animismu vedlo k tomu, že „jeden jediný rozdíl mezi vlastní existencí a realitou pohlcuje všechny ostatní. Bez ohledu na rozdíly se svět podrobuje člověku“ (Adorno, Horkheimer 2009, 22). Ve světě animismu a magie byly mezi jsoucný rozmanité afinity, příroda byla plná kvalit. Je zřejmé, že tyto rozdíly a afinity mezi věcmi jakožto soubory kvalit nelze oddělit od „božské“ povahy jsoucna. V procesu odbožštění ztrácí jsoucno své božství a spolu s ním také plnost kvalit. Prvním krokem, který určil základní povahu rozumu, je tato diskvalifikace jednotlivého a zvláštního. Živly a věci již nepředstavují svébytnou a jedinečnou plnost kvalit, nýbrž jsou exemplářem pojmu a jako příslušníci jednoho druhu nebo rodu jsou vzájemně směnitelné. Rozdíly plynoucí z jejich jedinečnosti a nesměnitelnosti, jsou zatlačeny do pozadí a základním určením jednotlivého a zvláštního se stává jeho obecnost a totožnost. Adorno popisuje výsledek odbožštění a diskvalifikace přírody takto: „diskvalifikovaná příroda se stává chaotickou látkou pouhé klasifikace“ (Adorno, Horkheimer 2009, 23).

Tento motiv nás přivádí k druhému kroku, který se vepsal do základů rozumu a subjektu. Můžeme jej nazvat mocenská ontologická transformace. Věci „se podrobily“ bohům

nebo lidem a staly se substrátem panství. Druhým předpokladem pojmové identifikace věci je tato ontologická transformace, která nastává už na mytickém stupni a rozvine se na stupni pojmovém. Na animistickém stupni svět ještě obsahuje rozdíly: jsoucno ještě není převedeno na substrát panství a nacházíme tu pluralitu základních určení věci, v níž je identita každé věci určena jiným božstvem a jinými kvalitami. Kouzelnictví ovšem sleduje nějaký praktický účel tak jako věda. Šaman se snaží ovlivnit příslušného ducha, aby dosáhl svého záměru, podobně jako se vědec snaží ovlivnit přírodní procesy. Také animismus je mocenským vztahem ke světu, ale svět ještě není převeden na jednotný princip panství, neboť každá věc má své specifické kvalitativní určení, které se nepřevádí pod obecnou kategorii druhu nebo rodu.

Ve třetím kroku pak nastává pojmové sjednocení věci (přírody) a sjednocení subjektu. O vzniku jednotného subjektu Adorno říká, že spadá vjedno se vznikem pevné identity, „která se nemůže rozplynout v identifikaci s druhým, ale přivlastňuje se navždy jako neproniknutelná maska. Je to identita ducha a jeho korelátu, jednoty přírody, jíž padá za oběť plnost kvalit“ (Adorno, Horkheimer 2009, 23). Šaman není pevným subjektem v tom smyslu, v jakém jím je civilizovaný člověk. Šaman vládne neodcizené přírodě, v níž věci jsou plností kvalit, kdežto civilizovaný člověk vládne odcizené přírodě, která je ve své podstatě substrátem panství. U šamana se to má tak, že vládne prostřednictvím střídání kultovních masek. Pro Adorna je zde maska symbolem identity. Šaman vládne tím, že proměňuje svou identitu. Připodobňuje se různým duchům, a tak je ovlivňuje.

Jakou identitu má Adorno na mysli? Identita je spjata s poměrem člověka ke světu. Tento poměr definuje identitu. Adorno identitu nechápe obsahově. Identita vyjadřuje formu vztahu mezi člověkem a věcmi (přírodou). Identita šamana je vymezena střídáním kultických masek, střídáním identit, a právě takové střídání umožňuje vládnout v animistickém světě.

Identita subjektu je určena tím, že subjekt si přivlastňuje identitu jako „neproniknutelnou masku“. Subjekt vlastní jednu jedinou identitu. Co je touto identitou? „Diskvalifikovaná příroda se stává chaotickou látkou pouhé klasifikace a všemocné Já pouhým vlastnictvím – abstraktní identitou“ (Adorno, Horkheimer 2009, 23). Z této věty je patrné, jakým způsobem Adorno pojímá identitu subjektu. Identita je vymezena vztahem k přírodě, k substrátu panství zbaveného kvalit, tj. vztahem k prázdným nositelům významů. Tento vztah má formu vlastnictví. Identita subjektu tkví ve vlastnictví. Subjekt, který by ztratil svou civilizovanou identitu, by tím přišel o svou moc nad přírodou. Oproti tomu šamanova identita vlastnická není, protože kdyby vlastnická byla a šaman si přivlastnil jednu masku, svou moc by ztratil.

Jak potom souvisí subjekt a jednota přírody? Subjekt se stává jednotným, když se prohlašuje „za věrný obraz nezjevné moci“. Co je touto nezjevnou mocí? „Magie je krvavá nepravda, ale panství se v ní ještě nepopírá tím, že se transformované do čisté pravdy klade jakožto základ světa, který propadl panství“ (Adorno, Horkheimer 2009, 23). Touto nezjevnou mocí je panství, které má podobu „čisté pravdy“. Není jí tedy panství animistické, jež je „krvavou nepravdou“. Subjekt se sjednocuje, když se stává věrným obrazem panství, který se přetváří v „čistou pravdu“, a v této podobě se klade za základ světa.



Adorno říká, že toto panství se nejprve přetváří v „čistou pravdu“, v různé abstraktní ideologické formy, které vystupují jako neideologické čisté pravdy, a právě v této podobě se panství stává základem světa. Pojmové myšlení je způsob, jímž se prosazuje panství. Skutečnost, že základem světa je panství, však není zjevná. Panství je „nezjevná moc“. Jak se potom subjekt stává věrným obrazem této nezjevné moci? Panství mění věci ve svůj substrát a prosazuje se tím, že věci sjednocuje. Subjekt se věrným obrazem panství stává tak, že si nasazuje „neproniknutelnou masku“. Je to maska, kterou subjekt nemění: je to jeho jediná maska, jeho vlastnictví. Tato maska nepředstavuje žádného přírodního ducha ani žádnou konkrétní věc, a právě tím, že nic nepředstavuje, je věrným obrazem věcí a přírody, neboť věci a příroda jsou již prázdnými substráty panství.

Jakým způsobem subjekt ovládá věci a přírodu? Šaman vládl tím, že se ztotožňoval s věcmi a měnil svou identitu. Subjekt má jednu identitu, kterou vlastní, ale tato identita je prázdná, „neproniknutelná“, neboť identita je dána jako vztah a tento vztah je nyní vztahem k prázdnému nositeli významu. Formou tohoto vztahu je vlastnictví. Identitou subjektu je vlastnictví, ne nějaká kvalita. Subjekt se stává subjektem tehdy, když má jednu jedinou identitu. Tato identita je nápodobou mocenské identity, kterou mají věci a příroda po odbožštění, diskvalifikaci a mocenské ontologické transformaci.

Vznik subjektu není nahodilý. Dochází k němu po proměně bytí, vyvolané hlubokými změnami v mocenské struktuře pospolitosti. Na animistickém stupni je mana, výraz opakující se přírody, sice již násilně materializovaná a částečně i privatizovaná šamany (stává se kmenovou normou), přesto ji však každý člen kmene může ovlivňovat. Na dalším stupni se podrobení a moc rozdělují mezi „různé třídy lidstva“ (Adorno, Horkheimer 2009, 33). Moc náleží jedněm třídám, kdežto ostatní třídy jsou podrobené a na moci se nepodílejí. Je zřejmé, že Adorno má na mysli přechod od kmenové společnosti ke společnosti třídě uspořádané.

Pevná subjektivita je ta forma identity jednotlivce, která umožňuje vládnout nad diskvalifikovanou, kvantifikovatelnou a směnitelnou přírodou. Vládnout znamená vlastnit. Subjekt vzniká tak, že člověk si přivlastňuje jedinou identitu, která umožňuje takto vládnout. Nad čím vládnout? Je-li základní formou ovládnutí přivlastnění, pak si subjekt přivlastňuje ty stránky věcí a přírody, které si jako subjekt dovede přivlastnit, tj. přivlastňuje si je jako instrumenty svého panství. Tím dochází k záměně cíle a prostředku. Vlastnictví není prostředkem k ovládnutí kvalit nebo obsahů věcí, nýbrž prostředkem k ovládnutí prostředků.

Kvality jsou identifikovány prostřednictvím mocenské mřížky, která určuje jejich základní význam a rozlišuje kvality identické a neidentické. Pokud vlastnictví je základní formou panství, pak podle Adorna popírá samo sebe. Subjekt se k věcem a přírodě chová „jako diktátor k lidem“. Přivlastňuje si substráty panství, a vlastnictvím se proto nezvětšuje jeho moc nad neměřitelnými a neidentickými stránkami věcí. Subjekt vládne nad věcmi a přírodou opět na základě připodobnění. Jeho identita je také předmětem vlastnictví. Pevná subjektivita je funkcí panství. Jádro subjektu, jeho vlastnosti, obsahy, kvality, vnitřní příroda jsou určeny a rozlišeny obecnou mocenskou mřížkou, podobně jako u vnější přírody, nad níž subjekt vládne. Určujícím obsahem jeho identity je to, co je identické: zpro-

středkováná, podmaněná vnitřní příroda. To neidentické, tedy jeho nepodmaněná vnitřní příroda, bezprostřední součástí jeho identity není. Tato neidentita však nepozorovaně mění identitu subjektu. Subjekt je němým obrazem obecného neviditelného panství i tím, že představuje stav nesmířenosti identity a neidentity.

Jednota světa i jednota subjektu je založena na diskvalifikaci vnější i vnitřní přírody, mocenské ontologické transformaci a vlastnictví jako základní formě subjektu. Sjednocení světa a subjektu je nejpodstatnějším výsledkem těchto tří kroků, neboť tato jednota je základem pojmové racionality: je to její předpoklad i imperativ. Avšak pojmové systémy, jejich antinomie a rozpory, představují možnost, jak dospět k neidentickému, jak o tom byla řeč výše.

**Schémata vztahu exteriority a interiority.** Předchozí interpretaci Adorna se v zájmu přehlednosti pokusím formalizovat ve třech schématech vyjadřujících působení exteriority v interioritě.

#### *Schéma přírody*

Nejprve je tu exteriorita vnější přírody (**Evp**), která v člověku působí jako princip sebezáchovy a jako další projevy vnitřní (interní) přírody (**Eip**). Působení jednoho prvku na druhý symbolizují jako  $\rightarrow$ . Princip sebezáchovy pak vytváří základní matici myšlení (binarita zánik/přežití). Interiorita myšlení (**Im**), formovaná vnitřní přírodou, působí zároveň na tuto vnitřní přírodu a racionalizuje ji. Vzájemné působení vyjadřuje symbol  $\leftrightarrow$ . Člověk se vyděluje z vnější přírody (z bezprostřední závislosti na přírodě) a příroda se stává předmětem ovládnutí. Schéma je následující:

$$Evp \rightarrow (Eip \leftrightarrow Im) \rightarrow Evp$$

#### *Schéma neidentity*

Druhé schéma se týká pojmových systémů, tedy výsledku činnosti myšlení. Je to interiorita, která má také charakter vnějšku, neboť pojmový systém je intersubjektivní. Jako interioritu jej pojmám proto, že jeho vznik a osvojení vyžaduje řadu operací, které probíhají v interioritě myšlení. Pojmové systémy se zakládají na určitém logickém nebo myšlenkovém principu (zákon vyloučení třetího, adekvace pojmu a předmětu), který Adorno chápe jako matici pocházející z principu sebezáchovy a její binarity zánik/přežití. Tuto matici symbolizují jako **M**. Tato matrice umožňuje vytvořit jednotný systém, ale zároveň vede k tomu, že pojmový systém produkuje neidentitu. Ta představuje jeho exterioritu. Neidentita je tudíž exteriorita produkovaná interioritou pojmového systému. Neidentita je pak podle Adorna ve vzájemném vztahu se somatickým momentem, jež lze chápat jako vnitřní přírodu (**Eip**). Pojmový systém z hlediska jeho interiority, tj. jeho struktury, prvků a operací, označuji jako **Ips**, neidentitu jako jeho exterioritu symbolizuje označení **En**. Jejich schéma si lze znázornit takto:

$$Evp \rightarrow (M \rightarrow Ips) \rightarrow (En \leftrightarrow Eip)$$

### *Schéma dějinného panství*

U třetí exteriority, jíž je dějinné panství, se setkáváme s animismem a světem mýtu, které předcházely pojmovému vztahu člověka ke skutečnosti. Interioritu je zde zapotřebí chápat nejen jako myšlení, ale také jako způsob vnímání. Hovořili jsme o třech krocích: odbožštění, mocenské ontologické transformaci (věc se stává substrátem panství), sjednocení věcí a sjednocení subjektu. Tyto tři kroky označují  $(o,s,j)$ , kde „o“ znamená odbožštění, „s“ proměnu věcí v substrát panství, „j“ vytvoření jednoty. Jsou to kroky, které určily způsob myšlení a vnímání spjatý s pojmovým stupněm osvícenství. Tento způsob myšlení a vnímání vyjadřují symbolem *Ipo*. Jak bylo řečeno, tyto kroky byly vyvolány změnou ve struktuře společnosti (kmenové pospolitosti). Tato struktura se mění ve strukturu třídní, která obsahuje panství. Jsou tedy tři druhy panství: panství přírody nad člověkem (přírodní panství); panství člověka nad přírodou; panství člověka nad člověkem (dějinné panství). Tuto třetí formu panství symbolizuje *Edp*. Tak vytvoříme následující schéma:

$$Edp \rightarrow (o,s,j) \rightarrow Ipo$$

**Výzva Adornova materialismu.** Adorno se liší od většiny filosofů, kteří dnes zaplňují filosofickou scénu, především svým pojetím přírody. Zásadní podmíněnost interiority bychom našli u všech filosofů označovaných jako postmoderní, u Foucaulta, Derridy, Deleuze, a objevili bychom ji samozřejmě také u tzv. postmarxistické filosofie, u Žižka, Badioua, Agambena a dalších. I když v řadě bodů postmarxisté kritizují postmoderní filosofy (opuštění univerzalizmu, všeprostupnost mocenského řádu, rozpuštění subjektu...), přesto s nimi mají jednu věc společnou: vyřazení pojmu přírody. Tělo a jeho přírodní charakteristiky (vnitřní příroda) se příliš rychle převádějí na problematiku jeho reprezentace nebo symbolizace, jak to vidíme u Badioua nebo Žižka (Hauser 2012, 93). Adorno oproti tomu trvá na nepřevoditelnosti vnitřní přírody: při všech symbolizacích těla tu vždy zůstává nezačlenitelný zbytek přírody, který ovlivňuje režim symbolizace.

Adorno se však zároveň vyhýbá opačné pozici, kterou zastávají sociobiologové, jako je Dawkins, podle nichž je vnitřní příroda v podobě genů nebo jiných fyziologických prvků základním výkladovým principem při studiu člověka a společnosti. Tento přístup Adorno odmítá s poukazem na to, že vnitřní příroda je předmětem racionalizace, a její efekty tudíž procházejí sitem určitého způsobu myšlení a vnímání. Vztah k vnitřní přírodě není bezprostřední a v poslední instanci je podmíněn danou formou společnosti.

Adornovo pojetí přírody jako exteriority působící v proměnlivých vztazích s interioritou představuje výzvu pro současnou filosofii, která v otázce přírody je buď příliš mlčenlivá, nebo naopak příliš hlasitá.

### **Literatura**

- ADORNO, TH. W., HORKHEIMER, M. (2009): *Dialektika osvícenství*. Praha: OIKOYMENH.  
ADORNO, TH. W. (1970): *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften (sv. 6). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- ADORNO, TH. W. (1972): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Gesammelte Schriften (sv. 8). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, TH. W. (1973): *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*. Gesammelte Schriften (sv. 1). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, TH. W. (1973): *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*. Gesammelte Schriften (sv. 5). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HAUSER, M. (2012): *Cesty z postmodernismu. Filosofická reflexe doby přechodu*. Praha: Filosofia.
- JAMESON, F. (1991): *Spätmarxismus. Adorno, oder Die Beharrlichkeit der Dialektik*. Berlin: Argument.
- NIETZSCHE, F. (1996): *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora.
- SOHN-RETHEL, A. (1989): *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*. Weinheim: VCH.

---

Michael Hauser  
Filosofický ústav AV ČR  
Jilská 361/1  
110 00 Praha  
ČR  
e-mail: hauser@sok.bz