

K Adornově konceptualizaci sociální podstaty moderny

MARTIN NOVÝ*

On Adorno's Conceptualisation of Social Essence in Modernity

Abstract: This study explores the fundamental traits of Adorno's conceptual understanding of modernity. In Czech sociology, there has not been a serious discussion of Adorno's seminal *œuvre*, this article aims to fill that gap. The aim is to reconstruct the very basis of Adorno's sociological method: firstly, the essay turns its attention to the historically specific mode of subsumption of human action to the conceptual totality of class domination. In this process, an individual adopts a positive identity within which its suppressed, ontologically negative complement – its dynamic non-identity, persists. Secondly, the study deals with Adorno's derivation of the concept of social essence. In this respect, he draws on Marx's *Capital*, but Adorno's critical reading introduces an important conceptual innovation: under the conditions of Keynesianism, Adorno challenges the validity of Marx's theorization of law-like objectivity of value and replaces it with the concept of exchange as the universal model of social activity. However, the study argues that Adorno's reconstruction of Marx's critique of political economy has reified Keynesian management of the capitalist economy.

Keywords: Adorno; modernity; exchange; capitalism; dialectics; critical theory

DOI: 10.14712/23363525.2016.3

Úvod

... blázní ti, kdož se domnívají, že se rozložená substance skládá z částí neboli těl skutečně od sebe rozdílných.¹

Interpretace Adornova díla bývá pro sociologii nelehkým problémem. Zatímco se sociologické teoretizování obvykle snaží prokázat svou platnost odkazem k empirické skutečnosti, Adorno rozvíjí svou sociální teorii jako systematickou kritiku fenomenologické zkušenosti. Zatímco se tradiční sociologie snaží přistupovat ke svému předmětu pokud možno bez nánosu metafyzických koncepcí, klade Adorno na vědu o společnosti nárok na pochopení sociálního jevu jako momentu sociální totality, jejíž konceptuálně určitý obsah není odvoditelný z jednotlivých sociologických výzkumů, nýbrž jeho vědecké poznání je doménou dialektické spekulace. Zatímco je sociologie esenciálně moderní vědou, která historicky vznikla jako produkt úsilí o nápravu specificky moderních sociálních problémů, Adorno žádná pozitivní řešení nepředkládá a moderní společnost nekritizuje v jejích partikulárních rysech a projevech, ale v její nejhlubší podstatě. A zatímco sociologie opouští

* Mgr. Martin Nový, Katedra sociologie, Fakulta sociálních studií, Masarykova univerzita, Joštova 10, 602 00 Brno. E-mail: 216683@mail.muni.cz. Za podnětné připomínky k textu děkuji prof. Jaroslavu Štríteckému a dvěma anonymním recenzentům.

¹ Tak píše Spinoza [1932: 171] v dopise adresovaném Lodewijku Meyerovi.

„velké“ a „závažné“ pojmy, jako jsou esence, dějiny, subjekt, objekt, určitá negace či subsumpce, Adorno je nadále používá jako validní nástroje sociologické analýzy.

V českém prostředí se Adornovo dílo v poslední době dočkalo systematictější reflexe díky práci filozofa Hausera [viz např. 2005, 2013a, 2013b]. Ten se ovšem Adornovou sociologií explicitně zabývá pouze v jednom kratším textu [Hauser 2007]. Adornovo sociologické dílo je u nás dnes recipováno zejména v souvislosti s problémy, jež řeší sociologie umění: Kreuzzieger [2013: 119–126, 132–135] uvažuje o Adornově zodpovězení otázky vztahu uměleckého díla ke společenské skutečnosti a Krochmalný a Siostrzonek [2013: 626–641] srovnávali Adornovo pojetí sociálně kritické funkce tvorby se surrealistickým přístupem Effenbergerovým. Další odkazy na český kontext kritické teorie a domácí autory, kteří recipovali různé aspekty Adornova díla, lze nalézt v pracích Siostrzonka [2007] a Kreuzziegera [2013]. Do blízkosti metodologické tematiky, o níž pojednává tato stať, se dostala Reifová [1999], která se věnovala Adornovu sporu s Lazarsfeldem. Jakkoli se ve svém příspěvku dotkla obecnější koncepce Adornovy sociologie, o hlubokou reflexi Adornových pozic nešlo. A tak i přesto, že je dnes Adorno považován za klasika vědní disciplíny, je u nás seriózní sociologická reflexe jeho díla vlastně stále ještě na samém začátku.

Percepce různých aspektů Adornova díla v zahraničí je podrobná a mnohostranná. Zatímco v německém prostředí je osou adornovských diskuzí téma racionality, v anglofonním světě se ústředním motivem debat stává Adornova koncepce neidentity. V Německu přichází po Adornově smrti Habermas s novou verzí kritické teorie, která opouští problémové pole kapitalistické sociální objektivitě a její imanentní iracionalitě ve prospěch analýzy diskurzivně dosahované racionality pozdně kapitalistických společností. Nejvýznamnějším Habermasovým [1995a, 1995b] dílem, v němž se realizuje „intersubjektivní obrat“ [Hrubec 2003: 613] v kritické teorii, je jeho dvousvazková *Teorie komunikativního jednání*. Vzhledem k tomu, že je pojem racionality pro Habermase svázán s jejími ustanovenými kapitalistickými formami, nikoli s perspektivou jejich subverze, odmítá Habermas [2005] Adornovu negativní dialektiku jako slepou vývojovou linii kritické teorie. Na Habermase navazuje v projektu reformulace kritické teorie a kritické recepce Adornovy sociologické metody Honneth [2011: 79–126]. Jeho posouzení Adornovy negativně dialektické metody je ještě odmítavější než hodnocení Habermasovo. Zcela opačný přístup reprezentují v německém prostředí autoři tzv. nového čtení Marxe (*neue Marx-Lektüre*). Ti naopak z Adornovy negativní dialektiky systematicky vycházejí a využívají jejich předností k prohloubení dialektické interpretace Marxova díla [viz Reichelt 2008; Backhaus 2011; Braunstein 2011]. Ke způsobu, jakým Habermas a Honneth nakládají s dědictvím první generace kritické teorie, jsou představitelé nového čtení Marxe velmi kritičtí – základním problémem Habermasova přístupu je jeho nekritická „neoklasická konceptualizace ekonomiky“, píše Reichelt [2008: 447]. Jeho kritiku Habermase lze *mutatis mutandis* uplatnit také na Honnetha.

V anglosaském prostředí probíhá recepce Adorna pod silným vlivem poststrukturalismu. Afinitu k Derridově dekonstrukci zakládá zejména přítomnost nietzscheovských motivů, jejichž „explozivně kritickou energii“ Adorno ve svém díle často oceňoval [Jay 1984: 22]. Poměr Adorna k poststrukturalismu blíže diskutoval Dews, podle nějž není interpretace Adorna jakožto přímého předchůdce poststrukturalismu zcela adekvátní. Přes podobnost dílčích vhledů do společnosti je Adornova *Negativní dialektika* s to konceptualizovat ne-jazykový a ne-diskurzivní zdroj „tenze v srdci samotné subjektivitě, kterou

poststrukturalismus (...) není schopen rozpoznat“ [Dews 1994: 62]. Podobně lze v Adornových analýzách donucující povahy administrovaného světa pozdního kapitalismu nalézat paralely s prací Foucaultovou, která se věnuje tématu disciplinace v moderní společnosti [Cook 2013]. Převládající poststrukturalistickou a dekonstruktivistickou recepci Adorna v anglosaském světě v poslední době podle mého názoru správně problematizuje Bonefeld [2009, 2012, 2014], jenž vychází z nového čtení Marxe a Adornovu metodu interpretuje jako negativní kritiku abstraktních a neintencionálních, apriorních předpokladů reprodukce kapitalistické společnosti.

Tato studie zaměřuje svou pozornost na úhelný kámen Adornovy sociologie, na jeho pojetí moderny. V první části nejprve explikuje Adornovo metodologické východisko, aby v druhém oddílu přešla ke konceptuálnímu jádru Adornovy sociologie, k jeho koncepci směny coby sociální esence. Zde stať diskutuje Adornovo rozvinutí marxismu a z takřka padesátiletého odstupe zvažuje platnost konceptuálních inovací, o něž své pochopení pozdního kapitalismu Adorno v 60. letech 20. století opíral. Předkládaný text tak Adornovým prostřednictvím diskutuje problémy rekonstrukce marxistické vědecké metody v sociologii, otázky jejího nedogmatického rozvíjení v pozměněných dějinných podmínkách – což je látka, jíž se na sklonku svého života věnoval v jiném kontextu i Petrussek [2013], jehož příspěvek k tématu *Historická sociologie* nedávno publikovala. V jistém smyslu tak tento text na Petruskův počín reaguje.

Metodologické principy Adornovy konceptualizace moderní společnosti

*Omnis determinatio est negatio.*²

Adornovo uchopení pojmu společnosti vychází na nejobecnější úrovni z jeho koncepce vzájemného prostředkování mezi přírodní stránkou člověka a její kulturní objektivizací. Příroda a kultura jsou od zrození civilizace svými vzájemnými předpoklady; analýza jednoho z prvků tohoto nerozpojitelného svazku, jenž kvalitativně odlišuje lidská společenství od zvířecích, coby nezávislého na prvku druhém nedává v Adornově sociologii valného smyslu. Přírodní moment lidské existence se tedy nerozehrává proti společenskému zprostředkování či na jeho úkor, nýbrž se usiluje o pochopení jejich vzájemného sepětí [Adorno 1990h: 222]. To Adorno [1990g: 392] nalézá v kategorii *potřeby*, která je „společenskou kategorií“, v níž je vnitřní i vnější příroda, instinktivní puzení k naplnění nároků těla a omezenost této žádostivosti vnějšími fyzickými podmínkami vždy již obsažena. Konkrétní potřeba v sobě sklenuje přírodní a kulturní momenty lidské existence; o specifické potřebě (jako např. o potřebě nosit společensky akceptovaný oděv a nechránit se před sluncem, chladem, deštěm či sněhem pomocí kůží a hadrů) pak lze uvažovat jako o společensky vyprodukované přírodě. Adornův pojem potřeby tím otvírá cestu k pochopení základního konceptu jeho sociologie, jímž je *mediace* – společenská produkce potřeb je určitým zprostředkováním, jímž se člověk se skutečností své fyzické existence, s vnější i vnitřní přírodou, vyrovnává. Koncept potřeby tak překlenuje propast, která se při teoretizaci procesu společenské produkce a reprodukce v sociálních vědách často rozevívá mezi

² „Určitost je negací kladenou ve svém potvrzení, to je Spinozova věta: *Omnis determinatio est negatio*“ [Hegel 1975a: 100].

„biologickým“ a „kulturním“, aby jejich oddělení následně vyústilo ve vyzvednutí jednoho aspektu „potřeby“ a marginalizaci druhého či vedlo k jejich pochopení jako na sobě nezávislých sil, jež jistou měrou ovlivňují lidské jednání.

Společnost uvádí člověka do takové interakce s přírodou, v níž se odpověď na základní lidskou starost, řešení „problému přežití“, nehledá *ad hoc*, ale má v zásadě systematickou povahu [Adorno 2000: 14]. Individuální lidská aktivita se pak stvrzuje coby součást sociálního celku jako činnost spjatá s některou z jeho funkcí. „Aby zachoval svou existenci, musí na sebe každý jednotlivec obecně vzít nějakou funkci a naučit se za ni děkovat, dokud ji má“ [Adorno 1990c: 10]. Na individuální úrovni se pak ona skloubenost jednotlivcova jednání s funkčními požadavky společnosti projevuje ve hraní sociálních rolí, jejichž konkrétní náplně svým obsahem věcně odpovídají existenci sociálně objektivizujících principů. Takto dosažená společenská funkčnost individuálního jednání, a tedy i zlepšení jednotlivcových vyhlídek na přežití je tím přívětivějším rysem civilizačního vývoje. Odvrácenou stranou tohoto procesu jsou četná zranění, která si lidský subjekt na nekonečné cestě za svou socializací působí. Protože se člověk v zájmu zachování a prodloužení svého života snaží vyvléci z toho, aby se vystavil napospas přírodním živlům a svým pudovým hnutím, opouští řád zakoušení světa coby bezprostřední mnohosti a zároveň kvalitativně nediferencované jednoty – v nejmłodším období své existence ještě nemá k dispozici reflexivní nástroj, jímž by byl s to oddělit jednu kvalitu od druhé.

Základní formou, v níž se tento zlom uvnitř lidské aktivity rozvíjí, je jazyková objektivizace vnějšího světa. Skutečnost se štěpí podél linií subjektu a objektu; tato pozvolna se vyvíjející separace uvnitř lidské existence tak začíná konstituovat společnost. V pojmech prajazyka se fixuje kvalitativní různorodost dosud pouze bezprostředně zakoušených přírodních fenoménů. Tím, že jazyk označuje určitou skupinu jevů určitým pojmem, připisuje partikulárním entitám jisté společné určení, a tak utváří charakter sociální reality tím, že partikulární objektivizuje. Jazyk tedy usiluje o přiřazení faktické mnohosti a ne-identity k obecnému pojmu, čímž je to, co bylo až dosud „rozličné“, společensky produkováno jako „identické“. „Pojem, který je s oblibou definován jako jednotné označení všeho toho, co se jím pojímá, byl od počátku spíše produktem dialektického myšlení, v němž je každá věc tím, čím je, vždy jen tím, že se stává tím, čím není“ [Adorno – Horkheimer 2009: 28].

Adornova teorie společnosti však na této nejobecnější úrovni reflexe, jež odkazuje k jisté sociální mediaci při uspokojování potřeb a k sociálně objektivizující povaze jazyka, dlouho nesetrvává. Aby se bylo lze propracovat k analýze substanciálních vztahů přírody a kultury čili ke konkrétním podobám jejich oboustranného prostoupení v konkrétních společensky produkovaných potřebách, je třeba opustit dějinně nediferencovanou rovinu úvahy a obrátit pozornost k historické určitosti, v níž se příroda s kulturou prolétají. Historie jejich zauzlení je historií panství. To přestává mít na úsvitu dějin podobu fyzické převahy jedné skupiny lidí nad druhou a začíná se replikovat ze subsumpce partikulárního k obecnému, ze začlenění jednotlivce do společnosti, jejíž povahu definuje objektivita abstrakcí, které člověk svou prací vztýčuje nad sebou samým. Ony abstrakce, jež vůči jednotlivcům vystupují svou donucující silou, ovšem nelze chápat *tout court* coby produkty pojmové práce jazyka, jako pouhé výsledky praxe připisování identity dosud neidentickým jevům. Takové porozumění by pro své pohroužení do „kultury“ zcela ztratilo ze zřetele přírodní moment společenské existence člověka. Lidé ovšem nezačínají vytvářet abstrakce, podle nichž začnou jednat a před nimiž se dříve či později budou klanět, ze zcela

nahodilých pohnutek, ale proto, že jsou situováni v jistých časoprostorových souřadnicích svého zápasu s přírodou – „stejně jako první kategorie reprezentovaly organizovaný kmen a jeho moc nad jednotlivcem, tak se i veškerý logický řád, závislost, řetězení, spojování a shrnování pojmů zakládá na odpovídajících poměrech sociální skutečnosti, na dělbě práce“ [tamtéž: 28]. Určitý charakter sociální objektivit je vždy tak či onak *adekvátní* způsobu, jímž člověk zabezpečuje svou fyzickou reprodukci, a proto je třeba nahlížet oba tyto rysy procesu společenské produkce jako dvě strany jedné mince – v jejich interní souvislosti, tedy jako součásti téhož sociálního celku, jedním slovem totalizovaně. Z tohoto metodologického postulátu ostatně vychází i kritická analýza historické geneze buržoazního panství v *Dialektice osvícenství*. Látkou, na níž Adorno s Horkheimerem demonstrují osudové spojení panství a civilizace, je mýtus o Odysseově návratu z Tróje na Ithaku.

Odysseus podstupuje bludnou pouť, během níž se střetává s množstvím trpkých událostí, což z něj učiní identický subjekt. Na své cestě zakouší Odysseus brutální nadvládu přírody a práva silnějšího, kterou reprezentuje např. setkání a boj s Kyklopem Polyfémem, při němž je zabita značná část jeho společníků. Adornova a Horkheimerova interpretace se však soustředí zejména na Odysseovu snahu o racionální podmanění přírody. Způsob, jímž se hlavní hrdina *Odyssey* snaží o ovládnutí přírodních sil, zachycuje v charakteristické podobě dvanáctý zpěv eposu, který popisuje plavbu kolem Sirén. Ty se pokouší svým slastným zpěvem nalákat Acháje do pastí. Námořníci si však jsou vědomi smrtelného nebezpečí, jež jim hrozí, a proto jim Odysseus zalepí uši voskem, aby píseň Sirén neslyšeli. Sám se však neohluší, ale nechá se přivázat ke stěžni, aby načerpal ze zpěvu Sirén nejvyšší dostupnou rozkoš, aniž by hrozilo, že padne do jejich léčky a změní bezpečný směr plavby. Nakonec však stejně Sirénám podléhá a prosí své společníky, aby jej rozvázali. To však Odysseovi druhové odmítnou – „sami neslyší, vědí jen o nebezpečnosti tohoto zpěvu, nikoli o jeho kráse a nechají jej u stěžně, aby zachránili jeho i sebe. Reprodukují život utlačovatele spolu se svým vlastním, a utlačovatel už není schopen vystoupit ze své společenské role“ [tamtéž: 45].

Adornova a Horkheimerova interpretace homérského mýtu takto nasvěcuje společnost z odlišné perspektivy, která již do pochopení sociálního světa zahrnuje základní požadavek kritické teorie na konceptualizaci sociálně objektivizujících abstrakcí v *jejich historicitě*. Sociální realita nyní již vystupuje vůči lidskému subjektu coby externí, na jeho vůli nezávislá mocnost. Nově se ukazuje, že to, co v bezprostředním empirickém zjevu rolového chování vyhlíží jako identita společnosti a jednotlivců odehrávajících jisté sociální role, se v reflexi historické geneze společnosti odhaluje jako usazenina překročení absolutní převahy přírody nad člověkem. Proces, v němž se lidé do určité míry vymaňují ze všemocné přírodní nadvlády, však ústí v jinou formu jejich poroby. Přírodní identitu zvířecího člověka – kulturně neopracovaný, vůči reflexi existujícího stavu slepý, ale o to smyslově plnější život – nahrazují abstrakce, jež mají umožnit zvládnutí vnějšího nebezpečí, čímž však zároveň omezují bezprostřední prožitek tělesnosti. Lidský subjekt proto zakouší „zjinacnění“ vlastního úsilí o usměrnění přírodní souvislosti své existence bolestně; abstraktní panství klade na své tvůrce nároky, před nimiž mohou obstát jen s největšími obtížemi [srov. Freud 1990]. V civilizačním procesu vzniká uvnitř společensky vyprodukovaných, aktuálně platných podob identity jejich potlačený protějšek, jejich neidentita. Tím, co v Adornově sociologii reálně existující, ustavené podoby identity rozkládá, je právě toto negativní saldo sociální konstituce: princip praktické *neuskutečnitelnosti totální subsumce lidského jednání pod abstraktní pojmový systém panství*. Společnost se snaží prostřednictvím konkrétních

potřeb člověka objektivizovat „beze zbytku“, čemuž se jednotlivec snaží uniknout. Lidská aktivita tak sociální objektivitu podrývá a tím ji zároveň přetváří.

Baudelairovská cesta, po níž se ubírají kroky subjektu neidenticky srůstajícího se sociální realitou, je prosycena černou vůní květů zla. Ustavování společnosti je vždy konfliktním procesem, ať už se neidentita člověka a abstraktního panství, k němuž se sociální jednání přivtěluje, projevuje ve formě střetu zaměstnanců s manažery [Adorno 1990c], či ve výsměchu a agresivním vybití sociálně produkované frustrace na slabším člověku, který často patří k některé ze sociálně diskriminovaných skupin [Adorno 1990a]. Koncept sociálního konfliktu proto nelze redukovat na empiricky pozorovatelné střety mezi jednotlivci či sociálními skupinami, omezit jej na poznání společných rysů vzniku, průběhu a výsledku srážek tak, jak před sociologem či socioložkou krystalizují. Takovýto způsob teoretizace konfliktů se soustředí pouze na jevovou formu sociálního fenoménu, přičemž ignoruje jeho vnitřní souvislost s pojmovým systémem panství, které se skrze konkrétní kolizní situace manifestuje a reprodukuje. *Camera obscura* tradiční sociologické teorie konfliktu převrací pochopení reálného společenského procesu vzhůru nohama: namísto konstitutivního antagonismu panství a lidské aktivity nakonec rozpoznává pouze jejich domnělou identitu. Coserovo [1964] dílo – a před ním ve značné míře i klasická práce Simmelova [1964] – příznačně upírá svou pozornost ponejvíce na *pozitivně existující jednotu*, která znesvářené strany konfliktu přesahuje. Konstitutivní rozpory sociálních forem, jejich imanentní neidentitu, tato procedura dovedně zahazuje a regres sociologické teorie se dovršuje ve funkcionalistické interpretaci konfliktu jako jevu, jenž má v západní verzi modernity nakonec přece jen integrující dopad. Historicky specifický pramen sociálního konfliktu, tedy skutečnost, že se v partikulárních konfliktech prostředkuje univerzální forma panství, tak tradičnímu sociologickému myšlení uniká. Konflikt proto není teoretizován důsledně coby sociální skutečnost, ale spíše jako přírodní danost, což vede k naturalizaci jeho sociálně určitého charakteru. Věda o společnosti příliš ochotně oddiskutovává konflikt jako přirozenou, transhistorickou složku společenského života, pročež tradiční sociologie zanedbává reflexi kvalitativní různosti jeho dějinných podob. *Konflikt* je přitom nutným potlačeným protějškem abstraktního panství – je *negativní „sociální dynamikou“*, která je *imanentní* pozitivní, již ustavené existenci dané společenské formy, „*sociální statice*“. Pojímání sociálního konfliktu jako věčného návratu téhož mu odpírá potenciál produkovat novou sociální kvalitu. Schematismus koncepce sociální změny jako výslednice vzájemného působení odděleně myšlených, a proto i separovaně konceptualizovaných sociálních sil (autonomních – či ve zjemnělé, dnes tak oblíbené podobě relativně autonomních – činitelů), pak představuje daň, již tradiční sociologie platí za svůj latentní metodologický ahistorismus [Adorno 1990h].

Fantasma absolutního požadavku panství se však sociální teorii nejasněji odhaluje tehdy, když se na chvíli přestane zabývat určitým časově ohraničeným obdobím procesu společenské produkce a uchopí je jako jeden z momentů celé dosavadní lidské historie. Panství tak ve vlastních dějinách samo nejlépe odkrývá absurditu neomezených nároků svých specifických podob.³ V tom, co se v časově omezeném období, v němž je možné realizovat empirický výzkum, může jevit jako více či méně integrovaná funkční jednota

³ Realizaci děšivého snu o dovršení identity člověka a panství nachází Adorno [1990d: 355] v Osvětimí, kde na sebe sociální integrace bere absolutní formu genocidy: „filosofem čisté identity“ se zde plně uskutečňuje „jako smrt“.

prvků sociálního systému, nalézá kritická teorie, jež důsledně teoretizuje určitý moment dějin jako výsledek vznikání a zanikání sociálních forem v průběhu celé dosavadní historie, neidentitu obecného a jednotlivého. Do iluzorního obrazu sociálního smíru zasahují, řečeno s Gadamerem [2010: 264], „působící dějiny“. Na rozdíl od Gadamera však Adornova kritická sociální teorie neusiluje o teoretickou „harmonizaci“ současné chvíle a splynutí jejího horizontu rozumění s horizonty rozumění předchozích epoch, nýbrž dává zaznít disonanci našeho věku. Historie je prozatím daleka toho, aby ve své evoluci odstranila antagonické třetí plochy mezi společností a jednotlivcem.

Ze zorného úhlu západoněmecké společnosti 60. let minulého století nahrazuje Adorno [1990d: *Dritter Teil*] v *Negativní dialektice* Hegelovu teleologickou představu o usmíření antagonismů a uskutečnění absolutního ducha ve státu značně méně útěšnou kontemplací o negativní teleologii panství. Přestože se Adorno [1990f] nalézá ve shodě s převážnou částí Marxova pojmového aparátu i s materialistickým založením jeho sociologické analýzy, která uchopuje reprodukci moderny jako proces společenské produkce na konstitutivním podkladě ekonomických abstrakcí, zaujímá k jeho prognóze o revolučním vystoupení z historie panství skeptické stanovisko. Zásadní rozdíl oproti druhé polovině 19. století spatřuje ve skutečnosti, že s technologickým rozvojem kapitalismu zašlo na úbytě staré dělnické hnutí, které se v pozdním kapitalismu proměnilo v masu integrovaných konzumentů, pročež přestalo být potencialem subjektem radikální sociální změny, jež měla kapitalistické panství zrušit.

Logickým důsledkem Adornovy kritiky těch podob sociologie, jež se snaží poznat a teoretizovat jen bezprostředně existující stav jistého sociálního fenoménu, je nárok na pochopení panství v jeho dějinné konkrétnosti. Adorno [1990h: 233] se v tomto ohledu shoduje s marxistickou dialektikou, rekonstruuje ji v pozměněných dějinných podmínkách a dále rozvíjí její pochopení moderního panství jako „negativní ontologie antagonicky se vyvíjející společnosti“. Takto naplňuje Adorno nárok, který na sociologii obecně klade – skutečně vědecké porozumění sociálnímu jevu se nemůže omezit pouze na aktuálně dostupnou podobu jeho existence, nýbrž musí tuto nejbližší dosažitelnou skutečnost usouvztažnit s esenciálními zákonitostmi sociálního pohybu.⁴ Adornova sociologická metoda je důsledně dialektická, Adorno staví svou teoretickou metodu na Hegelově [1975b: 122] učení o tom, že „jev je (...) v první řadě existující esencí“. Jednotlivý sociální jev je výsledkem mnoha různých determinací, ale tím, co z něj činí jev specificky společenský, je právě jeho interní souvislost s chodem sociálního celku. Partikulární identita jednotlivé sociální entity nebo jevu se proto v adekvátní sociologické konceptualizaci neodděluje od reálného společenského procesu, ale uchopuje se jako jeden z jeho momentů. Tato metodologická procedura rozrušuje domnělou totožnost sociálních entit a fenoménů se sebou samými; odhaluje, že jejich pozitivní identita je jevou formou hlubšího sociohistorického obsahu, jež charakterizuje třídní antagonismus.⁵ Adornův nárok na pojmání sociálních jevů

⁴ Ostatně základním definujícím principem společnosti jsou pro Adorna [1990c: 9] právě „její zákony pohybu“.

⁵ Proto neomezuje kritická teorie pojem pozitivismu na snahu o aplikaci metod přírodních věd ve vědách sociálních ani jej neztožňuje s novopozitivismem Vídeňského kruhu. Adornova [2000: 19] kritická teorie chápe pozitivismus jako prostou afirmaci sociální identity bez její další reflexe – jde tedy o obecnější metodologickou *tendenci* v sociálních vědách, která „odmítá otázku po esenciálním“. V metodologii sociálních věd pak představují pozitivismus comtovského či durkheimovského stříhu, Carnapova nauka o protokolárních větech i Popperův kritický racionalismus různé projevy tohoto širšího trendu [viz Adorno 1967, 1990i; Horkheimer 1988; Marcuse 2009].

v jejich historicitě se naplňuje konkrétním pojmovým obsahem. V moderní společnosti totiž zprostředkovává sociální aktivitu jednotlivců, a tak produkuje jejich společenskou identitu a v ní i specifickou podobu její neidentity, směnný princip.

Sociální esence

Směnný princip, redukce lidské práce na abstraktní všeobecný koncept průměrné pracovní doby, je fundamentálně spřízněn (urverwandt) s principem identifikace.⁶

„Zákon, podle něhož se odvíjí fatalita lidstva, je zákonem směny“ [Adorno 1967: 30] – v aktu směny se totiž v sociální realitě uskutečňuje subsumpce individuálního jednání pod objektivizující abstrakce panství. Zvláštní se skrze směnu stává obecným, ať už je subjektivní interpretace tržních interakcí u individuálních aktérů jakákoli, jednotlivci svým jednáním reprodukují objektivní konceptuální determinaci historicky zvláštní sociální formy, kterou sociologie nazývá modernou a marxismus kapitalismem. Křesťané, židé, muslimové či ateisté, lidé barvy černé, bílé i žluté, představitelé nejrůznějších genderových identit, dobří občané i kverulanti, staří i mladí, zapřísáhlí konzervativci, stejně jako nekompromisní anarchisté, ti všichni v moderní společnosti typicky hledají a nacházejí uspokojení svých potřeb na trhu. Už tím, že se tržních interakcí účastní, prokazují fundamentální skloubenost svého jednání, jeho apriorní funkční shodu s esenciálními zákony, jimiž se směna v moderních společnostech řídí. Na trhu nakupují jako zboží věci a služby, jež ke své společenské reprodukci potřebují, výměnou za peníze, tedy za jistý, všem zboží společný, abstraktní, univerzálně přijímaný ekvivalent. Směnný princip se zakládá na konceptuální redukci rozličných kvalit jednotlivých druhů zboží na pojmový obsah ekvivalentu, jenž je jejich společnou měrou. Převedením věcí a služeb na trhu nabízených a poptávaných na jejich abstraktní ekvivalent tak lze kvantitativně jednoduše vyjádřit směnné poměry jednotlivých zboží. Skutečné obtíže však nastávají tehdy, má-li se vyjasnit kvalitativní obsah oné abstraktní ekvivalence, což zároveň představuje řešení tajenky sociální esence. Adorno se i díky četbě Hegelovy [1960: 75] *Fenomenologie ducha* naučil pojímat společenskou kvantitu důsledně vždy jako stránku určité kvality: matematické vyjádření poměrů, v nichž se zboží směňují na ekvivalentním základě, totiž „postupuje po linii rovnosti“, a proto „nedospívá k rozdílu bytnosti, jelikož se samo nepohybuje, nedospívá k bytostnému protikladu či nerovnosti, tudíž ani k přechodu protikladu v protiklad, kvalitativnímu, imanentnímu pohybu, k svébytnosti“.

Adornova analýza kvalitativní povahy abstraktního ekvivalentu, jenž směnu konceptuálně definuje, téměř kopíruje argument prvního dílu *Kapitálu*.⁷ Marx [1978] v úvodních kapitolách diskutuje sociohistoricky určitý, „kapitalisticky specifický“, *dvojaký charakter* jedné a té samé práce angažované ve zbožní výrobě. (Až v kapitalistickém výrobním způsobu se stává nákup a prodej zboží na trhu obecnou, *primární formou* uspokojování lidských potřeb.) Definujícím momentem této práce je skutečnost, že vyrábí zboží. U této činnosti Marx konceptualizuje její konkrétní, empiricky hmatatelný aspekt (např. stavění

⁶ Formule z Adornovy [1990d: 149] *Negativní dialektiky*.

⁷ Vzhledem k povaze tohoto textu následuje poněkud zjednodušená expozice Adornovy reformulace základních pojmů Marxovy kritické analýzy kapitalismu. V odlišném kontextu rozebírám tento problém i jinde [Nový 2015].

domu z cihel u práce zedníka či stříhání vlasů u práce kadeřnice), který nazývá *konkrétní práci*. Jejím – poměrně zjevným – obsahem je to, že její produkt, zboží, uspokojuje jisté potřeby, a proto Marx konstatuje, že konkrétní práce vytváří jeho *užitnou hodnotu*. Dále si na práci, jež vyrábí zboží, všimá té vlastnosti, že její výrobky jsou určeny nikoli pro přímou spotřebu, ale pro prodej na trhu. Jde tedy o ten aspekt kapitalistické práce, který odkazuje ke vzájemné směnitelnosti jejich produktů. Aby bylo možné zboží na trhu prodat, musí mít jistou *směnnou hodnotu*. V pojmu *abstraktní práce* proto Marx zachycuje skutečnost, že práce produkující zboží není jen činností, která uspokojuje lidské potřeby, ale že stejná činnost rovněž přidává svému výrobku jisté množství ekvivalentní kvality, která jej činí kvantitativně souměřitelným se zbožím odlišných druhů. Abstraktní stránka práce tedy vytváří *směnnou hodnotu* zboží. To se děje v jistém čase, a proto lze množství hodnoty zpředmětněné v jednotlivém výrobku porovnávat se *společensky nutnou pracovní dobou*, což je celospolečensky zprůměrovaná doba, za niž producent vyrobí dané zboží při vykonávání své činnosti „společensky obvyklým stupněm intenzity“⁸ [*tamtéž*: 202]. Různí výrobci vyprodukují během pracovního dne různá množství zboží, a tedy i různá množství hodnoty, ale tyto individuální rozdíly se neprojeví na ceně, za kterou se jejich výrobek na trhu prodává, neboť ta se formuje nikoli v individuálním, ale v celospolečenském produkčním procesu. A jelikož nevyrábí pro přímou spotřebu, ale pro trh, je ekonomická aktivita jednotlivého výrobce *ipso facto* prostředkována sociální abstrakcí společensky nutné pracovní doby. Na trhu se pak v konkurenci jiných zboží téhož druhu reálně rozhoduje o tom, zda výrobek najde svého kupce, a tak zároveň i o tom, jestli se individuální práce v něm zpředmětněná skutečně prokáže jako práce vnitřně skloubená, funkčně integrovaná s abstrakcí společensky nutné pracovní doby. Tržní směna tak *post festum* funguje jako *nástroj sociální validace* individuálně vykonávané ekonomické činnosti.

Rozbor dvojaké povahy zboží produkující práce, její konkrétní a abstraktní stránky, sice prozrazuje ledasco o konceptuálně určitém charakteru kapitalistické práce, ale neposkytuje odpověď na otázku, za jakým účelem se tento způsob konstituce lidského metabolismu s přírodou odehrává.⁹ Marx i Adorno jsou zajedno v tom, že posledním účelem *objektivizace lidské práce v hodnotové formě*, skutečnosti naveskrz sociohistoricky (kapitalisticky) zvláštní, je tvorba zisku. Marx [*tamtéž*: 163] zachycuje tuto specifickou konceptuální determinaci kapitalistické ekonomiky „všeobecným vzorcem kapitálu“ P-Z-P, který postihuje nejobecnější pojmovou podstatu kapitalismu: peníze (P) se investují do výroby zboží (Z) proto, aby kapitalista, který své finanční prostředky do produkce investuje, po prodeji zboží na trhu získal prostřednictvím této transakce větší množství peněz (P'). Lze tedy říci, že výsledkem realizace obecné determinace kapitalistické výroby (P-Z-P') je kvantitativní nárůst peněžních prostředků, které se budou reprodukovat jako kapitál tím, že budou následně znovu vloženy do procesu výroby zboží za účelem svého zhodnocení – peníze

⁸ Zatímco materialita konkrétní práce není přímo vázána na určitou historickou sociální formu, abstraktní práce je jako práce vyrábějící hodnotu u Marxe kategorií kapitalistickou, a proto i historicky přechodnou. Více k interpretaci tohoto konceptu a sporům, jež se o něj v poslední době vedly, viz [*Nový 2014b*].

⁹ Marxovo chápání práce se neomezuje na její kapitalistickou sociální formu. Obecně – bez toho, abychom práci pojímali v jisté sociohistoricky již *objektivizované* podobě – lze říci, že jde o „proces (...) probíhající mezi člověkem a přírodou, proces, v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou. Člověk (...) uvádí do pohybu přírodní síly, které patří k jeho tělu, paže i nohy, hlavu i ruce. Tím, že tímto pohybem působí na vnější přírodu a mění ji, mění zároveň svou vlastní přirozenost“ [*Marx 1978*: 184; zvýraznění MN].

sehrávají úlohu abstraktního ekvivalentu, který činí jednotlivá zboží souměřitelnými tak, že je převádí na jednotnou kvalitu. Co je však v kapitalismu podstatou peněz? Co z nich činí základní formu redukce specifických kvalit různých zboží na určitý společný sociální obsah, který je penězům vlastní? *Peníze jsou všeobecnou ekvivalentní formou hodnoty*, tedy určité abstrakce, skrze niž se lidská práce v kapitalismu ustavuje.

Hodnota je tedy „společenskou substancí“, specifickým sociálním vztahem, skrze nějž se v kapitalistickém výrobním způsobu zpředměťuje lidská práce, a proto lze na jejím základě – pomocí společensky nutné pracovní doby – na trhu srovnávat směnné hodnoty různých zboží [tamtéž: 54]. A nejen to, *telos* existence hodnoty je její *kvantitativní expanze*, která na jednu stranu skrze nutnost investovat kapitál do výroby kvantitativně proměňuje společenský produkční proces v jeho konkrétnosti, na druhou nechává nejobecnější kvalitativní konceptuální determinaci společenského výrobního procesu nedotčenou. Marxův pojem hodnoty proto nelze chápat pouze jako příspěvek do dobové ekonomické diskuse o tržní tvorbě cen, ale především jako „hodnotu, která se sama zhodnocuje (...) oduševnělou nestvůrou, která začíná ‚pracovat‘, jako by byla láskou posedlá“ [tamtéž: 201]. Tento sociální vztah, o němž Marx emphaticky píše jako o „upírovi“ [tamtéž: 236] či jako o „vlkodlačí chtivosti nadpráce“ [tamtéž: 246], se vyživuje z nadhodnoty, kterou kapitál, do nekonečna expandující hodnota, z pracujících lidí extrahuje. Pod pekelná křídla tohoto konceptuálního netvora (či mrtvou práci) se subsumuje živá práce, která vstupuje do výrobního procesu.

Jak Marx ono upíří vysátí živého člověka teoretizuje? Jak se pojmově zmocňuje kapitalistického vykořisťování? Tržní interakce se na obecné úrovni, která odhlíží od partikulárních odchylek v jednotlivých aktech směny, neboť právě *skrze* tyto výkyvy se společenský průměr ustavuje, definuje jako směna ekvivalentních množství hodnoty – a nákup a prodej zboží „pracovní síla“ jsou též akty tržní směny. I přesto se však na jednom pólu tohoto vztahu hodnota akumuluje, kdežto na pólu druhém je výsledkem výrobního procesu nutnost znovu nabízet a prodávat svou pracovní sílu na trhu práce. Tato skutečnost indikuje, že pracovní síla je sice zbožím, ale že jde zároveň o zboží se specifickými vlastnostmi. Její prodejce, dělník, prodává kapitalistovi svou schopnost pracovat čili vytvářet užitnou hodnotu. Za to dostává jistou mzdu. Avšak hodnota finančních prostředků, které dělník za svou konkrétní práci dostane, je nižší než hodnota, kterou jeho konkrétní práce za pracovní den vyprodukuje. Pracovní síla je tak obecně jediným zbožím, jehož nákupem lze získat více hodnoty, než kolik za ni jako svou mzdu dostane její prodejce. Marxova vědecká, totalizovaná expozice kapitalistického ustavování práce ve formě pracovní síly, jež na rozdíl od představitelů politické ekonomie neulpívá na jevové formě sociální skutečnosti, na „*fictio iuris* [pracovní] smlouvy“, tak odhaluje v systematickém charakteru reprodukce vztahu práce a kapitálu reprodukci *třídního vztahu* vykořisťování [Marx 1978: 559]. „Kapitalistický výrobní proces v celkové souvislosti čili jako proces reprodukce vyrábí tedy nejen zboží, nejen nadhodnotu, ale vyrábí a reprodukuje sám kapitalistický vztah – na jedné straně kapitalistu, na druhé straně námezdního dělníka“ [tamtéž: 563].

Jak již tato stať předeslala, Adorno přejímá Marxův argument *cum grano salis*. Stejně jako Marx nalézá i Adorno v existenci kapitalistických abstrakcí, skrze něž člověk historicky a sociálně specificky realizuje svůj metabolismus s přírodou, obecnou pojmovou maticí produkce a reprodukce moderní společnosti. Během subsumpcie lidské práce pod specifické abstrakce kapitálu získává jednotlivec určitou identitu. Výsledná podoba tohoto sociálního prostředkování lidské subjektivity pak závisí na konkrétním způsobu,

jímž jednotlivec do kapitalistického konceptuálního univerza vchází (např. je odlišná podle toho, jestli jednotlivec vstupuje na trh práce jako dělník nebo jako kapitalista). Tržní směna v tomto sociálním procesu funguje *qua* nástroj sociální validace individuální ekonomické aktivity. Směnný princip je proto univerzálním modelem společenské produkce partikulárních identit. „Ve směně (...) se neidentičtí jednotlivci a činnosti stávají souměřitelnými, identickými. Rozšíření tohoto principu přidružuje celý svět k identickému, k totalitě“ [Adorno 1990d: 149]. V aktech tržní směny se tedy prakticky stvrzuje sociohistoricky zvláštní *pojmový systém moderního panství*, který není jen pomocnou myšlenkovou konstrukcí kritické teorie, nýbrž jako takový *reálně existuje jako určitá povaha sociální mediace* jednotlivého: jde o specifickou povahu kapitalistické konceptuality. Kritická reflexe tržní empirie se tak propracovává za kulisy jejích jevových forem, čímž proniká k její esenci. Na rozdíl od tradiční, více či méně pozitivistické sociologie proto kritická teorie nepracuje s „konceptem“ jako s nástrojem, jež výzkumník používá k tomu, aby si usnadnil orientaci v esenciálně chaotické sociální realitě – kvalitativně založená analýza konceptuální determinace sociálního světa *v jeho sociohistorické určitosti* disponuje kritickou teorií k tomu, aby traktovala *pojmy*, k nimž v průběhu analýzy sociální reality dospívá, *jako reálné momenty jejího poznání*. Všeprůstupující společenský éter má povahu sociálně objektivizující ideje. Sekularizovaný Duch kapitálu, jenž se zahalil do pláště neviditelnosti – pročež se analýze jevových forem sociální reality, čistě empiricky založenému rozboru, který setrvává u fenomenologické bezprostřednosti sociálních fenoménů, nedaří tohoto fantoma vypátrat – pevně zakořenil v sociální materii: jde o „objektivitu konceptu inherentní předmětu samému“¹⁰ [Adorno 2000: 32].

Adorno tedy v pozměněných historických podmínkách rozvíjí Marxův projekt sociální vědy coby kritického rozboru empirických forem, v nichž se kapitalistická společnost jeví. Nástrojem jejich kritické analýzy je usouvztažnění kapitalistické empirie a esenciální pojmové determinace kapitalistické sociální reprodukce. Tato kritická expozice (*Darstellung*) dává vyniknout mystifikovanosti jevových forem moderní společnosti: realita sociohistoricky zvláštní, *sociální vztah prostředkování* partikulárních společenských entit univerzální kapitalistickou konceptualitou, *se v kapitalismu jeví* jako skutečnost sociálně

¹⁰ Adornovo neortodoxní pochopení logiky, s níž Marx rozvíjí v *Kapitálu* svou *Kritiku politické ekonomie*, navazuje na dílo Sohna-Rethela, s nímž byl Adorno od druhé poloviny 30. let 20. století v písemném kontaktu. Ve své patrně nejznámější knize *Duševní a tělesná práce* provádí Sohn-Rethel [1972: 56] důslednou analýzu ontologického rozštěpení mezi objektivním sociálním procesem kladení „reálné abstrakce“ (*Realabstraktion*) v aktech směny a subjektivním ne-vědomím této reálné abstrakce, jež její sociální ustavování produkuje. Pro tuto stať je podstatné, že Adorno od Sohna-Rethela *přebírá koncepci směnného procesu jako reálné abstrakce*. Sohne-Rethelovo je ovlivněna i Adornova [1990d: 184–187] formulace primátu objektu před subjektem (*Vorrang des Objekts*) jako stěžejního momentu v průběhu kritické interpretace ustavených sociálních forem. Není ovšem náhodou, že se čtení Marxova *Kapitálu* jako kritické expozice (*Darstellung*) reálně existujících abstrakcí kapitalistické konceptuality, pod něž se subsumuje lidská práce, rodí v Německu, kde se poctivě studuje Hegelovo dílo. Sohn-Rethel a po něm i Adorno rekonstruují v Marxově metodě zásadní vliv Hegelova nároku na totalizované pochopení sociální reality, jež odhaluje *vnitřní souvislosti* duchovní skutečnosti, které zůstávají vědomí abstrahujícímu pouze na empirickém základě ukryté. Výsledkem jejich důsledné dialektické recepce *Kapitálu* je tematizace *konceptu kapitálu* čili zhodnocující se hodnoty jako *reálné abstrakce* kapitalistického sociálního procesu. (Sociologický čtenář, který nemá dostatek času či vůle k procházení temných zákoutí *Fenomenologie ducha* či *Velké logiky*, si může hrubou představou o tom, co znamená *dialekticky* vhlížet do sociální skutečnosti skrze její *Realabstraktion*, vytvořit z článku *Kdo myslí abstraktně?* a ze Sobotkova [1990] poučeného komentáře k němu. Hegelův [1990] text má pro sociology a socioložky i tu nespornou výhodu, že na jeho poměry jde o text neobyčejně přístupný.)

nezprostředkovaná, a tedy i jako realita v zásadě *nekonceptuální*. Nepravé zdání je však stejně iluzorní jako představa o totálním splynutí lidského subjektu se sociálně objektivizujícími principy kapitalistické společnosti. Pramen jejich „metodologického“ omylu vyvěrá u obou těchto vědeckých přeludů z toho, že ulpívají na staticky pojaté bezprostřednosti, v níž hledají pravdu – ať už toto dnes tak závazně znějící slovo používají, nebo se jej v zájmu pozitivistické cudnosti dávno zřekly – o společnosti. Kritická teorie tak odhalením neadekvátnosti pozitivistických koncepcí sociální objektivity, jež redukuje sociální jev na jeho bezprostřednost, ve vztahu k povaze zkoumaného objektu, jímž je kapitalistická společnost, důsledně narušuje „přírodovědnou“ představu o úplné identitě sociálních forem se sebou samými. Pro Marxe, stejně jako pro Adorna leží *telos* subsumpcce lidské práce pod kapitalistické sociální formy v reprodukci třídního panství. Jejich kritické, materialisticky vystavené analýzy společností založených na zbožní výrobě tak odhalují za individualistickou fasádou tržních interakcí reprodukci sociálního vztahu třídní nadvlády, jeho esenciálně antagonistický charakter. Ten se v sociální realitě projevuje jako konflikt, který tak či onak sype písek do hladkého chodu soukolí kapitalistické sociální reprodukce. Průvodním jevem dosahování moderní identity je však i společenská produkce dynamického prvku „negativní neidentity“ *uvnitř pozitivně ustavené existence* kapitalistických sociálních forem.

Kapitalismu je proto imanentní třídní boj, který je z pohledu, jenž implicitně nahlíží kapitalistickou sociální reprodukci optikou subsumpcce lidského jednání pod její určitou konceptualitu, jakýmsi nevídaným hostem, problematickým nezamýšleným důsledkem její existence. To je však nepřiznaná (a často i neuvědomělá) normativní perspektiva těch, kteří se s touto sebe-mystifikující, perverzní sebe-produkcí lidství v kapitalismu ztotožňují.¹¹ Kritická teorie stojí na pozici poznání pravdy uvnitř historického procesu, což ústí ve formulaci nároku na transparentní produkci sociálního světa. Právě proto vznáší kritická teorie požadavek na praktické zrušení oné mystifikující, vůči člověku nepřátelské konceptuální totality kapitalistických abstrakcí, v nichž, skrze něž a proti nimž se lidské jednání sociálně ustavuje. Kritická teorie tak píše svou *Prolegomenu k realizaci pravdy* – a to tak, že objektivitu sociálního světa vztahuje nazpět k člověku: požadavek kritického osvícení vyjadřuje formule „*reductio ad hominem*“, jež se v daných společenských podmínkách realizuje jako kritika kapitalismu [Adorno 1990i: 565].

V jednom podstatném ohledu se však Adornovo pochopení vnitřní skladby kapitalistických abstrakcí od Marxe přece jen odlišuje. Během Adornova života prochází kapitalismus významnými změnami, jež se vyznačují úsilím o vymýcení tržní anarchie a uzpůsobení ekonomického procesu různým politickým cílům. Společným rysem meziválečné transformace kapitalistické ekonomiky je v reakci na Velkou hospodářskou krizi snaha

¹¹ Tato studie však ani náznakem netvrdí, že existuje nějaký subjektivitu zbavený, nenormativně objektivní vědecký pohled: pojímáme-li kapitalismus (ale v zásadě i jakoukoli jinou třídní společnost) v *jeho konceptuální určitosti*, jsme ihned konfrontováni s určitými *normativními nároky*, jež moderní sociální objektivita na člověka klade: tato sociohistoricky zvláštní určitost, která reprodukuje buržoazní panství, je normativní už jen tím, že se konstituuje jako (mocenská) ontologie třídní nadvlády. Tyto normativní požadavky pak u různých jednotlivců a skupin generují jisté politické pozice – tato partikulární ideologická recepce sociální objektivitě se však sama replikuje z falešného a implicitně normativního sociálního substrátu. Sám Adorno odmítá ve slavném *Sporu o pozitivismus* Weberovu koncepci sociologie jako hodnotově neutrální vědy, kterou se Popper ochotně zaštiťuje. Podle Adorna [1990i: 560] jde ostatně o metodologické východisko pomýlené, neboť „oddělení hodnotového a hodnotově neutrálního jednání je falešné, dokud jsou hodnota a hodnotová neutralita zvěcněním“.

o eliminaci náhlých výkyvů, jež tržní hospodářství produkuje, zavedením jistých korektivních mechanismů. Mezi autory frankfurtské školy se věnoval analýze povahy „keynesiánské“ transformace kapitalismu Friedrich Pollock [1982], který publikoval roku 1941 esej *Státní kapitalismus: jeho možnosti a omezení*. Pollock zde z marxistické perspektivy diskutuje historicky novou skutečnost: intervence do ekonomiky se snaží omezit dosud všemocnou nadvládu neviditelné ruky trhu zavedením určité míry státního plánování hospodářství – ať už je jeho podobou smíšená ekonomika Nového údělu nebo cíleně militaristická orientace výroby v třetí říši. Stát se ovšem snaží regulovat ekonomiku nejen tím, že orientuje své kapacity na jistá výrobní odvětví, ale začíná významněji promlouvat do tržní tvorby mezd a cen, zasahuje i do míry dosahovaných zisků. Vycházejí z Pollockových analýz, Adorno [1990e: 385, 388] začíná již v roce 1942 přemítat o „mimoekonomické stabilizaci“ interní negativity ekonomického procesu: státní intervence do ekonomiky dělníkům namísto dalšího zbídačování přináší „mimoekonomické zlepšení jejich životních standardů“. I proto se později silně orientuje na kritickou analýzu masové kultury a s ní souvisejících fenoménů (jako např. film, rádio či televize).¹² Po této ose dochází k rekonstrukci pojmové stavby Marxovy kritiky politické ekonomie. Zatímco roku 1942 uvažuje o důsledcích státních zásahů do ekonomiky pro kritickou teorii, v roce 1968 jde mnohem dál: politický a ekonomický proces se v rozvinutých západních společnostech po druhé světové válce slil v amorfní totalitu. V Adornově [1990f: 369] diagnóze dané dějinné chvíle pohlcuje ekonomická logika všechny sféry sociálního života: „Všechno je jedno.“ Fúze ekonomiky, politiky a kultury jen prohloubila existující iracionalitu kapitalistické společnosti, a to dokonce do té míry, že zpochybnila základní principy, na nichž za Marxových časů stála sociální reprodukce. Poválečná rekonfigurace kapitalismu tak podryla samotný pilíř Marxova systému: teorii o zpředměťování lidské práce v hodnotové formě. Pojem hodnoty v sobě totiž obsahuje mediaci zbožní výroby společensky nutnou pracovní dobou – podle Adorna však evoluce kapitalismu směrem k fordismu či keynesiánství vyústila ve zhroucení tohoto základního konceptuálního sloupu Marxovy kritické teorie moderny. Tento vývoj vedl jednak ke zmizení dělnické třídy coby dějinného subjektu ze scény, na níž se mělo vykouknout ven z dosavadní historie nadvlády panství nad člověkem, a jednak ke vzniku nových teoretických otázek, na něž nelze podat uspokojivou odpověď. Konceptuálním motorem kapitalismu sice nadále zůstává produkce kvůli dosažení zisku, tu však již bez objektivní teorie hodnoty nelze adekvátně pojmově rozložit. Kapitalismus zkrátka ztratil i svou vlastní „racionalitu“, která se jevila ve fetišových formách, jejichž fenomenologickou „objektivitu“ kritická teorie demystifikovala jako odcizenou subjektivitu kreativního potenciálu lidské práce. Obraz společenských důsledků keynesiánského řízení ekonomiky, který Adorno ve své teoretizaci pozdního kapitalismu črtá, se v tomto ohledu nápadně podobá Debordově [2007] vizi ve *Společnosti spektáklů*.

Dějiny na sklonku 60. let 20. století možná opustily cestu sebeafirmativního směřování, jehož největšími teoretiky byli Hegel a Marx, ale rozhodně si i nadále zachovaly svůj ironický humor. Roku 1969, tedy jen rok poté, co proslovil své úvahy o konceptuální neproniknutelnosti pozdního kapitalismu, Adorno umírá. A jen dva roky po jeho skonu se uvnitř oné myšlením neproniknutelné, absurdně eklektické sociální konfigurace, jež snad měla modernu jednou provždy zbavit přízraku *ratia*, začíná opět *viditelně projevovat* imanentní

¹² Tento Adornův zájem mocně podnítila jeho osobní zkušenost z emigrace v USA.

neidentita uvnitř její aktuálně existující podoby. Co víc, negativním proudem, jenž začal rozkládat keynesiánskou formu kapitalismu, se nestalo nic jiného než překážky, které začalo samo keynesiánství klást procesu akumulace kapitálu. Keynesiánství stimulovalo poptávku jejím deficitním financováním ze státních rozpočtů, což se v období po druhé světové válce, kdy byla ve válkou zničeném světě velká poptávka po pracovní síle, prokázalo jako funkční nástroj kapitalistické produkce a reprodukce. Míra zisku, kterou byla tato správa kapitálu spolu se sociálním smírem s to generovat, však začala koncem 60. let v západních zemích povážlivě klesat a americké hospodářství, jehož vývoj je v poválečném období určující pro všechny západní země, se postupně dostává do stagnace. Kapitál proto roku 1971 prokázal svou konceptuální determinaci nikoli změnou diskurzu, nýbrž skutky. Nixonova administrativa odpoutala dolar od zlatého standardu. Tím došlo k demontáži poválečného ekonomického uspořádání, tzv. brettonwoodského systému, který omezoval vzájemnou konkurenci mezi jednotlivými státy. O dva roky později je tento krok následován ukončením fixní návaznosti směnných kurzů ostatních měn na dolar, což otevřelo prostor pro zhodnocování hodnoty na finančních trzích. Problémy zhodnocování kapitálu v procesu zbožní výroby (obecná formule $P-Z-P'$) tak má vyřešit spekulace s plovoucími kurzy jednotlivých měn (obecná formule $P...P'$, tedy akumulace kapitálu, která se obejde bez výroby zboží, je typická např. pro zhodnocování obchodního kapitálu či pro lichvu) [Bonefeld 1996; Holloway 1996]. Tento vývoj posléze vede k celosvětové financionalizaci kapitálu, která jej vyvazuje z hranic národních států. Ekonomická globalizace dláždí cestu spekulativním investicím kapitálu v očekávání budoucího zisku i tam, kde se jeho dosažení brzy ukáže neuskutečnitelným. Motorem evoluce globální ekonomiky od 70. let až dodnes je snaha o obnovení či alespoň o přiblížení se k poválečné míře zisku. Krize kapitalistické ekonomiky jsou stále krizemi zhodnocování hodnoty [Kliman 2012]. Zákon hodnoty se v historickém vývoji ukázal jako validní explanační nástroj, který je nadále s to v základních rysech objasňovat nutnost permanentní rekonpozice globálního kapitalismu.

Zákon hodnoty stále ovládá fatalitu lidstva – a ironií osudu je skutečnost, že se začal otevřeně manifestovat v konkrétních empirických jevech takřka ihned poté, co Adorno věštil jeho ústup. Adornův omyl má však pro tuto metodologicky založenou studii značný heuristický význam – a ze všeho nejméně přínosný je nálezkem, že se studovaný autor ve své prognóze dalšího vývoje kapitalismu zmýlil. Pro orientaci dalšího adornovského bádání je mnohem důležitější poznatek, že se Adorno na sklonku svého života *bona fide* dopustil stejného metodologického pochybení, za něž káral tradiční sociologii modernity. Adorno *reifikoval* jistou sociohistoricky podmíněnou sociální formu, keynesiánskou správu kapitalismu. Teoretizoval ji nedialekticky, jako *plně konstituovanou identitu se sebou samou*. Jelikož ve své konceptualizaci keynesiánské konfigurace kapitalismu potlačil její ontickou imanentní negativitu,ivil se mu horizont jejího zániku „*ad Calendas Graecas*“, čímž její existenci absolutizoval – podobně jako „zvěčnil“ Hegel počátkem 19. století pruskou státní formu [Adorno 1990f: 355]. I proto se analýzy vývoje kapitalismu v rámci některých přístupů uvnitř kritické teorie, konkrétně jde o proudy nového čtení Marxe v Německu a otevřeného marxismu v anglosaském prostředí, spíše než k Adornovi seriózně navracejí k Marxovu dílu [viz Nový 2013; Nový 2014b: 67–70].

Závěr

*Není správného života ve špatném.*¹³

Tato historickosociologická studie pojednala o Adornově pochopení určité povahy moderní společnosti. Adornův příspěvek do diskuze o modernitě uchopila ze stránky metodologické, obrátila proto svou pozornost na *konceptuálně určité* předpoklady existence partikulárních společenských jevů. Moderní společnost je podle Adorna založena na principu subsumpce partikulárního jednání pod určité socializující abstrakce. V tomto procesu si jednotlivci osvojují své pozitivní identity, společenské role, které jsou funkčními prvky sociálně objektivizující totality určitých abstrakcí. Základní charakteristikou společnosti je proto určité univerzální sociální zprostředkování jednotlivého, existence sociální reality se proto u Adorna projevuje jako *sociální mediace*. Získávání pozitivní identity je však v moderní společnosti bolestnou zkušeností, během níž živého člověka konfrontuje násilí pojmového systému panství. Uvnitř identity tak vzniká neidentita, která je nutným dynamickým protějškem sociální statiky. Neidentita člověka a panství ustavené sociální formy destabilizuje, a uvádí je tak do pohybu. Adornova ontologie moderny je proto v jádru negativní. Adorno uchopuje sociální změnu jako skutečnost imanentní společenské reprodukce; jak sociální změna, tak i reprodukce pramení z existence týchž určitých abstrakcí. Důležitým úkolem se mu proto stává vyjasnění charakteru těchto abstrakcí – zejména pak pojmu sociální esence.

Společenskou podstatou je směnný princip, jenž převádí partikulární kvality lidské práce, reálné tvorby společenského světa v boji o přežití s přírodou, na jednotnou, univerzální metriku sociálních abstrakcí. Adorno odvozuje pojem směny jako sociální esence z Marxova *Kapitálu*, avšak s jednou důležitou odchylkou. Adorno zpochybňuje validitu Marxova zákona hodnoty v keynesiánské formě kapitalismu. V důsledku mimoekonomických zásahů do hospodářství se západní společnost po druhé světové válce stala natolik iracionální totalitou, že zpochybnila dokonce i svou vlastní „racionalitu“, kterou Marx teoretizoval jako zpředměťňování lidské práce v hodnotové formě a jako tržní mediaci individuální produkční činnosti abstraktní prací. Ironií dějin a osudu však je, že se keynesiánská správa kapitálu, již Adorno prorokoval předlouhou budoucnost, začala rozkládat prakticky vzápětí po jeho smrti. Proces restrukturalizace kapitalismu, který probíhá od počátku 70. let až dodnes, je veden snahou o restauraci míry zisku, jež bude dostačovat k tomu, aby kapitál byl s to se nadále zhodnocovat. Adornova teze o irelevanci zákona hodnoty v keynesiánství se tedy ve světle historického vývoje ukázala jako teoretická reifikace panujících podmínek, před níž jinak Adorno důsledně varoval.

Author stati považuje za největší substanciální přínos Adornovy konceptualizace moderny kritickou analýzu třídního panství, jehož *modem vivendi* je určitost sociálně objektivizujících abstrakcí a mechanismů. Adorno v tomto ohledu navazuje na ty části Marxova díla, jež marxistická ortodoxie systematicky vytěšňovala. Adorno [1967: 28] je s to nahlédnout existenci ustavených třídních identit jako fundamentálně falešné, špatné sociální skutečnosti, když poněkud enigmaticky píše o „pojmu ‚charakterové masky‘“, který nejlépe zachytil onu hořkou, vůči člověku nepřátelskou stránku moderního života, že

¹³ Věta z Adornova [1980: 43] díla *Minima Moralia*.

„individuum, slepě podrobené obecnému, je právě v individualistické společnosti diskvalifikováno“. Ač to v právě citovaném eseji *Sociologie a empirický výzkum* neuvádí, navazuje Adorno na Marxovu teoretizaci ustavené třídní identity jako na výsledek subsumpce lidské produktivní činnosti k sociální objektivitě.¹⁴ To Adorno disponuje k interpretaci fetišismu jako objektivního sociálního procesu produkce falešného individuálního vědomí. Konkrétní mystifikované obsahy lidského vědomí je pak třeba analyzovat v rámci jejich vnitřní společenské souvislosti. Mystifikované vědomí reálných sociálních podmínek je imanentní všem entitám v těchto podmínkách vyprodukovaným – dělníkovi, stejně jako kapitalistovi. Dělník i kapitalista vstupují do výrobního procesu na určité pozici, která jim odhaluje pouze jeho část, jde tedy o dvě rozdílná hlediska – obě však charakterizuje pouze parciální pochopení sociální totality, obě ulpívají na bezprostřednosti toho, co se jim z jejich pozice jeví. Ani jedno hledisko proto není pravdivé, obě jsou falešná, neboť afirmují bezprostřední empirii své parciální zkušenosti. Z tohoto hlediska pak vede Adorno [1977, 1990b] polemiku proti Mannheimově (novo)kantovské kritice marxistického pojmu ideologie a (což považuje autor studie za důležitější) inspiruje teoretiky druhé a třetí generace kritické teorie k prohloubení kritického pochopení třídy [Nový 2014a].

Adorno konceptualizuje modernu jako sociální formu historickou, a proto i přechodnou. Její existenci charakterizuje totalita určitých abstrakcí, do níž se člověk kontradiktorně socializuje. Kapitalistická konceptuální určitost moderní společnosti je vpsledku nadvládou pojmů třídního panství, kterou kritická teorie denuncuje jeho redukcí *ad hominem*. Imanentní negativitou moderny je třídní boj.

Literatura

- Adorno, Theodor W. [1967]. Sociologie a empirický výzkum. In. Adorno, Theodor W. – Habermas, Jürgen – von Friedeburg, Ludwig. *Dialektika a sociologie*. Praha: Svoboda, s. 19–35.
- Adorno, Theodor W. [1977]. Das Bewußtsein der Wissenssoziologie. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 10.1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 31–45.
- Adorno, Theodor W. [1980]. Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 4*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 11–300.
- Adorno, Theodor W. [1990a]. Anmerkungen über sozialen Konflikt heute. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 177–195.
- Adorno, Theodor W. [1990b]. Beitrag zur Ideologienlehre. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 457–477.
- Adorno, Theodor W. [1990c]. Gesellschaft. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 9–19.
- Adorno, Theodor W. [1990d]. Negative Dialektik. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 7–412.
- Adorno, Theodor W. [1990e]. Reflexionen zur Klassentheorie. In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 373–391.
- Adorno, Theodor W. [1990f]. Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? In. Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 354–370.

¹⁴ Marx [1978: 98] píše v prvním dílu *Kapitálu* o tom, že „charakterové ekonomické masky osob jsou jen personifikací ekonomických vztahů, jejichž nositelé jako tyto osoby vůči sobě vystupují“. V kapitole *Trojediná formule* druhé části třetího dílu *Kapitálu* pak Marx [1980: kap. 48] pojednává tato zosobnění v jejich konkrétních podobách, aby empiricky uchopitelné, v realitě ustavené třídy nadále kritizoval jako produkt mystifikované, sociohistoricky určité sebeprodukce člověka, tedy jako fetišismus kapitálu.

- Adorno, Theodor W. [1990g]. Thesen über Bedürfnis. In: Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 392–396.
- Adorno, Theodor W. [1990h]. Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien. In: Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 217–237.
- Adorno, Theodor W. [1990i]. Zur Logik der Sozialwissenschaften. In: Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften, Band 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, s. 547–565.
- Adorno, Theodor W. [2000]. *Introduction to sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max [2009]. *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*. Praha: OIKOYMENH.
- Backhaus, Hans-Georg [2011]. *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marx'schen Ökonomiekritik*. Freiburg: Ça ira.
- Bonefeld, Werner [1996]. Monetarism and Crisis. In: Bonefeld, Werner – Holloway, John (eds.). *Global Capital, National State and the Politics of Money*. Basingstoke: Macmillan Press & New York: St. Martin's Press, s. 35–68.
- Bonefeld, Werner [2009]. Emancipatory Praxis and Conceptuality in Adorno. In: Holloway, John – Matamoros, Fernando – Tischler, Sergio (eds.). *Negativity and Revolution: Adorno and Political Activism*. London: Pluto Press, s. 122–147.
- Bonefeld, Werner [2012]. Negative Dialectics in Miserable Times: Notes on Adorno and Social Praxis. *Journal of Classical Sociology* 12 (1): 122–134.
- Bonefeld, Werner [2014]. *Critical Theory and the Critique of Political Economy: On Subversion and Negative Reason*. New Delhi, London, Los Angeles, New York: Bloomsbury Academic.
- Braunstein, Dirk [2011]. *Adornos Kritik der politischen Ökonomie*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Cook, Deborah [2013]. Adorno, Foucault and Critique. *Philosophy and Social Criticism* 39 (10): 965–981.
- Coser, Lewis A. [1964]. *The Functions of Social Conflict*. New York: Free Press.
- Debord, Guy [2007]. *Společnost spektáklů*. Praha: INTU.
- Dews, Peter [1994]. Adorno, Post-Structuralism and the Critique of Identity. In: Žižek, Slavoj (ed.). *Mapping Ideology*. London, New York: Verso, s. 46–65.
- Freud, Sigmund [1990]. Nespokojenost v kultuře. In: Freud, Sigmund. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, s. 316–380.
- Gadamer, Hans-Georg [2010]. *Pravda a metoda I: Návys filosofické hermeneutiky*. Praha: Triáda.
- Habermas, Jürgen [1995a]. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen [1995b]. *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen [2005]. Modernity – An Incomplete Project. In: Hier, Sean P. (ed.). *Contemporary Sociological Thought: Themes and Theories*. Toronto: Canadian Scholars' Press, s. 163–174.
- Hauser, Michael [2005]. *Adorno: Moderna a negativita*. Praha: Filosofia.
- Hauser, Michael [2007]. Adornova mimetická teorie společnosti. In: Hauser, Michael. *Prolegomena k filosofii současnosti*. Praha: Filosofia, s. 81–98.
- Hauser, Michael [2013a]. Adornův katalog exteriority. *Filozofia* 68 (1): 175–186.
- Hauser, Michael [2013b]. Instrumentální rozum. In: Hrubec, Marek, a kol. (eds.). *Kritická teorie společnosti: Český kontext*. Praha: Filosofia, s. 497–548.
- Hegel, Georg W. F. [1960]. *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství ČSAV.
- Hegel, Georg W. F. [1975a]. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hegel, Georg W. F. [1975b]. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Teil*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hegel, Georg W. F. [1990]. Kdo myslí abstraktně? *Filosofický časopis* 38 (1–2): 177–181.
- Holloway, John [1996]. The Abyss Opens: The Rise and Fall of Keynesianism. In: Bonefeld, Werner – Holloway, John (eds.). *Global Capital, National State and the Politics of Money*. Basingstoke, New York: Macmillan Press, St. Martin's Press, s. 7–34.
- Horkheimer, Max [1988]. Traditionelle und kritische Theorie. In: Horkheimer, Max. *Gesammelte Schriften, Band 4: Schriften 1936 – 1941*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, s. 162–216.
- Honneth, Axel [2011]. *Patologie rozumu: Dějiny a současnost kritické teorie*. Praha: Filosofia.
- Hrubec, Marek [2003]. Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie. *Filosofický časopis* 51 (4): 593–616.

- Jay, Martin [1984]. *Adorno*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kliman, Andrew [2012]. *The Failure of Capitalist Production*. London: Pluto Press.
- Kreuzzieger, Milan [2013]. Mezi kulturním a transkulturním obratem. In: Hrubec, Marek, a kol. (eds.). *Kritická teorie společnosti: Český kontext*. Praha: Filosofia, s. 115–159.
- Krochmalný, Ondřej – Siostrzonek, Pavel [2013]. Surrealistické myšlení. In: Hrubec, Marek, a kol. (eds.). *Kritická teorie společnosti: Český kontext*. Praha: Filosofia, s. 575–643.
- Marcuse, Herbert [2009]. The Concept of Essence. In: Marcuse, Herbert. *Negations*. London: MayFly Books, s. 31–64.
- Marx, Karel [1978]. *Kapitál: Kritika politické ekonomie. Díl první*. Praha: Svoboda.
- Marx, Karel [1980]. *Kapitál: Kritika politické ekonomie. Díl třetí, část druhá*. Praha: Svoboda.
- Nový, Martin [2013]. K rekonstrukci „kapitalismu“ u autorů otevřeného marxismu. *Sociologický časopis* 49 (4): 603–623.
- Nový, Martin [2014a]. Nástin kritického konceptu třídy. *Sociológia* 46 (5): 554–578.
- Nový, Martin [2014b]. Spor o abstraktní práci: Ke konceptuálnímu založení kritiky politické ekonomie. *Sociální studia* 1/2014, s. 61–79.
- Nový, Martin [2015]. Realita konceptu a iluze reality: Ke kritickému založení Adornovy sociologie. In: Gerbery, Daniel – Hofreiter, Roman (eds.). *Ekonomika a spoločnosť: sociologické perspektívy*. Bratislava: Stimul, s. 108–127.
- Petrusek, Miloslav [2013]. Stalinova verze marxismu jako jeho „ortodoxní“ model. Dějiny VKS(b) po pětasedmdesáti letech: kapitola z historické sociologie. *Historická sociologie* 1/2013, s. 33–54.
- Pollock, Friedrich [1982]. State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In: Arato, Andrew – Gebhardt, Eike (eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, s. 71–94.
- Reichelt, Helmut [2008]. *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik der sozialwissenschaftlicher Logik*. Hamburg: VSA-Verlag.
- Reifová, Irena [1999]. Adorno a Lazarsfeld: setkání skeptika a těšitele. *Sociologický časopis* 35 (2): 181–191.
- Simmel, Georg [1964]. *Conflict & The Web of Group-Affiliations*. New York: Free Press.
- Siostrzonek, Pavel [2007]. Česká recepcí frankfurtské školy: Ohlédnutí za třicátými, šedesátými a sedmdesátými léty. *Filosofický časopis* 55 (5): 691–707.
- Sobotka, Milan [1990]. Hegelův článek: Kdo myslí abstraktně? *Filosofický časopis* 38 (1–2): 182–187.
- Sohn-Rethel, Alfred [1972]. *Geistige und körperliche Arbeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Spinoza, Benedikt [1932]. *Spisy filosofické II*. Praha: Česká akademie věd a umění.

Martin Nový (1986) je doktorandem na katedře sociologie Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně, kde absolvoval i magisterské studium. V ohnisku jeho odborného zájmu se dlouhodobě nalézají kritická a marxistická sociální teorie. V současné době pracuje na dizertaci, jejímž tématem je Adornova sociologická metoda.*