

Univerzita Karlova
Fakulta sociálních věd

Dizertační práce

2017

Karel Hlaváček

Univerzita Karlova
Fakulta sociálních věd
Institut sociologických studií

Od Adorna k Habermasovi
Studie ke vztahu kritické teorie a
náboženství

Vypracoval: Ing. Mgr. Karel Hlaváček

Školitel: PhDr. Jan Balon, Ph.D.

2017

Tato práce byla vypracována samostatně za použití uvedené literatury.

V Praze dne 23. 6. 2017

Autor práce by chtěl poděkovat rodině a přátelům za vytvoření zázemí a vedoucímu za zaštitění práce a pomoc při jejím dokončování.

Obsah:

Úvod	2
Theodor W. Adorno: filosofie, nebo teologie?	9
Předběžné poznámky: neidentita jako „vědomí neochočenosti“	9
Sekulární interpretace Adorna a kritické teorie: obecné úvahy	13
Sekulární interpretace „jádra“ kritické teorie: Axel Honneth	15
První četba: Adornova sekulární teologie	20
Další typy četby Adornovy „teologie“	30
Druhá četba: vědomí aporie	30
Třetí četba: pozitivní prvky Adornovy negativní „teologie“	35
Vlastní četba: Adornova kontemplativní eschatologie	51
Shrnutí: Adornova minimální teologie	69
Jürgen Habermas a náboženství: k dialogu mezi rozumem a vírou	72
Předběžné poznámky	72
Fáze Habermasova vztahu k náboženství	75
Habermasova obhajoba odlišnosti víry a sekulárního rozumu	79
Habermasovo „vědomí toho, co chybí“	82
Kritika Habermasova vztahu k náboženství	86
Shrnutí: Habermasův program dialogu	92
Komparativní perspektiva: k proměnám vztahu k náboženství u Habermase	93
Obsahová sekularizace utopie: od vykoupění k dorozumění	93
Sekularizační pohyb s epistemologickými důsledky	102
Sekularizační pohyb s ontologickými konotacemi	112
Světónázorové aspekty	121
K debatě o (post)sekularismu	132
Debata o (post)sekularitě jako „proces vyrovnání“	133
K pojmu (post)sekularismu	140
Od Adorna k Habermasovi: od sekularismu k postsekularismu?	142
Závěr	145
Abstract	159
Použitá literatura:	159

Úvod

Náboženství se v několika posledních desetiletích začalo v humanitněvědním světě těšit obnovené pozornosti. Zatímco ještě před půl stoletím byla běžně sdílána tzv. sekularizační teze, tj. přesvědčení, že náboženství pomalu vymírá (empirická rovina), případně by dokonce vymírat mělo (programatická rovina), od 90. let 20. století je tento verdikt postupně přehodnocován, a to jak na empirické rovině, tak na rovině programatické.

Sociologie začala hovořit buď o zvrácení trendu sekularizace, popř. začala analyzovat fenomén náboženství jako jev s daleko širší variabilitou projevů, než za jaký je sociologové považovali dříve.¹ Korelativně k tomuto vývoji se posunovaly i filosofické postoje k náboženství. S postmoderní kritikou rozumu se silná racionalistická kritika náboženství, která tento jev jako celek odsouvala jako iracionální, neurotický, politicky nebezpečný, kognitivně méněcenný, zastaralý, přebytečný atp., začala jevit jako neudržitelná.² Filosofický rozum, zdá se, postupně opouští půdu, z níž vedl silné

¹ Začalo se mluvit o “pomstě Boží” (Gilles Kepel), desekularizaci světa (Peter Berger), deprivatizaci náboženství (José Casanova) atp. Souběžně s tím se začaly objevovat funkcionální rozbory, které objevily náboženský přídech ve fenoménech dosud považovaných za sekulární – např. v politických ideologiích (Emilio Gentile), ale i antropologických konstantách jako je způsob výstavby lidského světa, který má být “neviditelným náboženstvím” (Thomas Luckmann), a mnoha dalších jevech od konzumu přes užívání drog až po sportovní fanouškovství. Užitečný přehled jevů, které je možno z funkcionálního hlediska považovat za náboženské či kvazináboženské přináší Halík v seriálu *Prolínání světů*, dílu *Nová náboženství?*, přístupno online: <http://www.ceskatelevize.cz/porady/10084714986-prolinani-svetu/306298380050017-prolinani-svetu-nova-nabozenstvi/> (rev.: 16. 2. 2017). Za zmínku stojí i analýzy, které se zmíněným trendem opouštění sekularizační teze nejsou v souladu. Zřejmě nejvýznamnější z nich představuje studie *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* od Norrisa s Inglehartem. Ta podporuje tezi, že posilování náboženství se týká zejména oblastí s menší úrovní zajištěnosti a bezpečnosti lidí, zatímco v západních společnostech vliv institucionalizovaného (církvního) náboženství klesá. Tato studie však není v rozporu s pojetím “postsekularity” v předkládané práci. I Jürgen Habermas ostatně hovoří o postsekulární době, aniž by vylučoval, že trend sekularizace v západních zemích nadále pokračuje. “Postsekulární” doba se i u Habermase týká především změny v pohledu na náboženství, nikoli toho, zda sekularizační trend v nějakém smyslu přetrvává. Avšak i onen “sekularizační” trend je sporný – týká se totiž poklesu vlivu tradičních institucionalizovaných forem náboženství, tj. v zásadě vlivu církví na život lidí (zkoumá se návštěvnost kostelů, vliv oficiálních nauk na názory a chování lidí – zejména v oblasti sexuální etiky – atp. Takové pojetí náboženství je sice mimořádně vlivné, ale autor této práce ho považuje za reduktivní; sám hledá jádro jevu náboženství daleko spíše v náboženské zkušenosti, která ovšem nemusí být striktně vázána na nějakou církevní instituci, ortodoxii nebo světonázor. Zde stojí za zmínku teze o “privatizaci” náboženství, kterou popisuje vývoj v západních společnostech Thomas Luckmann: i když může klesat význam tradičních institucí, náboženství nachází novou formu, a to v souladu s celkovým trendem individualizace. Luckmann, *Shrinking Transcendence, Expanding Religion?* Charles Taylor pak hovoří o “hledáčích” a “zabydlených”. Taylor, *A Secular Age*, 522. Norrisova a Inglehartova teze se týká “zabydlených”, avšak nezachycuje “hledáče”. Pojmat “sekularizaci” jako “odcírkevnění” je redukcí složitějšího problému; autor této práce tenduje k tomu, hledat “sekularizaci” spíše v uzavírání se vůči subjektivní (a potenciálně náboženské) zkušenosti než v oslabování církví.

² Typickým představitelem tohoto posunu je např. Richard Rorty (Rorty, Vattimo, *Budoucnost náboženství*), ale i Jürgen Habermas. Hlasitě výjimky typu Richarda Dawkinse nelze dle mého mínění brát filosoficky vážně. Ostatně i Habermas říká, že „scientistická víra, že věda nahradí osobní

kritické výpady proti náboženské víře. Současně se ve filosofii objevil tzv. „obrat k náboženství“, tj. pokusy založit filosofii nábožensky, nikoli sekulárně.³

Korelativní vývoj ve smyslu opuštění silné kritiky náboženství nastal i v případě kritické teorie frankfurtské školy. Byl to ostatně její nejvýraznější zástupce uplynulého půlstoletí Jürgen Habermas, kdo spolu s příchodem třetího milénia ohlásil přechod od doby „sekulární“ k době „postsekulární“, tj. k době, v níž se společnost „vyrovná s trvalou existencí náboženských komunit ve stále se sekularizujícím prostředí.“⁴ Sám Habermas vychází z tohoto předpokladu a snaží se naplnit program v tomto pojetí postsekularismu obsažený: snaží se svoji filosofii reflexivně přizpůsobit tomu, že náboženství již nelze považovat pouze za reliktní dob minulých, nýbrž představuje současnou a živou podobu lidského ducha. To představuje zásadní rozdíl oproti jeho předchůdci Theodoru W. Adornovi, který se netajil tím, že víru ve zjevení považuje za „obětování intelektu“,⁵ a náboženství podroboval silné racionalistické kritice.

Zdálo by se tedy, že vývoj myšlení zástupců frankfurtské školy „kopíruje“ výše nastíněnou tezi o opuštění silné racionalistické kritiky náboženství. Takové je koneckonců i sebeporozumění „postsekulárního obratu“ v kritické teorii, s níž přišel Habermas. Přesto je toto pochopení vývoje kritické teorie frankfurtské školy natolik zjednodušené, že je zřejmě označitelné přímo za chybné. Tato práce se věnuje bližšímu rozboru povahy „chybnosti“ přesvědčení, že kritická teorie s Habermasem vstupuje do fáze postsekulární, zatímco dříve byla ve fázi sekulární.

Abych tuto tezi podložil, věnuji se analýze vztahu dvou výše zmíněných hlavních představitelů frankfurtské školy, Adorna a Habermase, k fenoménu náboženství. Adorno a Habermas v určitém smyslu představují frankfurtský „mainstream“; pokus o pochopení vývoje od Adorna k Habermasovi je tedy současně nástínem toho, co se se vztahem k náboženství stalo spolu s přechodem od myslitelů první generace frankfurtské školy, jako byli nejen Adorno, ale i Horkheimer, Benjamin nebo Fromm,

sebe porozumění, není věda, ale špatná filosofie“. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 118. Bližší rozbor tohoto posunu ve filosofii přináší kapitola „K debatě o postsekularismu“.

³ V této souvislosti lze zmínit např. Richarda Kearneyho, Johna D. Caputa, Gianni Vattima, Jean-Luc Mariona, Henta De Vriese, Tomáše Halíka nebo Johna Milbanka. Někteří z těchto autorů jsou podrobněji zmiňováni v textu dále, zejména v kapitole „K debatě o postsekularismu“.

⁴ Habermas, *Glaube und Wissen*, 10.

⁵ Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle II*, 22. Spojení „obětování intelektu“ (*Opfer des Intellekts*) v souvislosti s náboženskou vírou zřejmě pochází od Maxe Webera, na což upozornil Charles Taylor. Taylor, *Sekulární věk*, 247.

k druhé (Habermas), ale i třetí generaci frankfurtských myslitelů (Honneth, Seel). Tato práce tedy sice systematictěji rozebírá pouze vývoj od Adorna k Habermasovi, ale nakonec vznáší poněkud širší nárok: nárok na jednom příkladu poukázat k obecnější vývojové tendenci frankfurtského myšlení. To neznamená, že si nárokují schopnost vypovídat podrobně nejen o Adornovi a Habermasovi. Můj nárok je slabší: chci tuto práci pochopit jako předložení teze, že vývoj od Adorna k Habermasovi je v širokém slova smyslu analogický k vývoji např. od Horkheimera k Honnethovi nebo od Adorna k Seelovi; že se zkrátka jedná o trend, který nelze omezovat pouze na Adorna a Habermase, jakkoli teprve konkrétní hloubkový rozbor by odhalil variace tohoto trendu.

Základní myšlenka, s níž přicházím, přitom zní, že Adorno se sice na jednu stranu prezentuje jako nesmiřitelný kritik náboženství, na stranu druhou je ale vlastně pochopitelný jako téměř náboženský myslitel v tom smyslu, že jeho dílo je interpretovatelné jako forma „teologie“, konkrétněji „minimální teologie“, jejímž obsahem je „kontemplativní eschatologie“.⁶ Pojmy jako „náboženství“ nebo „teologie“ je přitom ve vztahu k Adornovi chápat poněkud specificky – proto je ostatně uvádím v uvozovkách. Je třeba mít neustále na mysli, že Adorno nebyl teologem v tradičním smyslu; takovou tezi se doklázat nesnažím, proti ní ostatně svědčí už to, že Adorno nevěřil v Boha. Namísto toho se věnuji rozboru paradoxu, na který upozornil Habermas, že totiž „[Adorno] ví, že neexistuje žádný Bůh, a přece v něj věří“.⁷ V průběhu analýzy tohoto paradoxu se pak nakonec přikláním k pozitivně teologické interpretaci Adornova díla.

Vzhledem k tomuto mimořádně úzkému vztahu k náboženským tradicím u Adorna je pak dílo Habermasovo – a to i ve své pozdní, postsekulární fázi – pochopitelné jako sekularizace Adornovy „teologie“, a v tomto smyslu jako odklon od náboženství. V této souvislosti je tak možno porozumět Habermasovu „postsekulárnímu obratu“ paradoxně spíše jako „obratu sekulárnímu“. Vzhledem k „náboženské“ interpretaci Adorna tedy Habermasovo dílo představuji jako důslednou sekularizační tendenci, která kritickou teorii nevede do fáze „postsekulární“, nýbrž spíše do fáze „sekulární“.

Jedním z centrálních pojmů užívaných v této práci je pojem náboženství. Autor si je vědom existence rozvětvené diskuse ohledně jeho významu, od jeho

⁶ Viz kapitolu „Theodor W. Adorno: filosofie, nebo teologie?“.

⁷ Touto větou popisoval Horkheimer celý projekt kritické teorie. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 123.

substancialistických vymezení (např. Peter Berger) přes vymezení funkcionální (např. Thomas Luckmann) až po odmítání pojem „náboženství“ vůbec užívat (s tímto názorem v českém kontextu přišel Milan Fujda).⁸ Adorno a Habermas však pojem náboženství neproblematizují – víceméně ho identifikují s jeho tradičními projevy v západní společnosti – s křesťanstvím, judaismem a v případě Habermase i s islámem.

Takový přístup nepovažuji za správný, a to zejména v tom smyslu, že identifikaci náboženství s jeho tradiční formou v západní společnosti považuji za reduktivní. Jakkoli pro účely analýzy Adorna a Habermase jejich pojem náboženství předběžně přijímám, bylo by lze se na základě analýzy pojmu postsekularismu (provedené v příslušné kapitole) pokusit o kritiku tohoto pojmu a sestavení pojmu vlastního. To sice dalece překračuje horizont této práce, aby ale bylo zabráněno nedorozumění, je přesto třeba můj přístup v tomto bodě krátce objasnit.

Spojení náboženství s jeho tradičními západními projevy se u analyzovaných autorů projevuje zejména jako tendence k jeho ztotožnění s vírou ve zjevení (Adorno), popř. s církevními pospolitostmi (Habermas). Autor této práce ale vychází z „postsekulárního“ pozadí, které s takovými tendencemi nemůže být zajedno. Vůči tradičně náboženskému kontextu je autor této práce – podobně jako Adorno a Habermas – podezřívavý, a jeho práce by proto neměla být čtena jako plošná obhajoba náboženských tradic. Daleko spíše než cokoli jiného, je tato práce obhajobou individuální (a potenciálně náboženské) zkušenosti jako něčeho, co je epistemologicky relevantní. Autor chová podezření, že důvod nenáboženskosti současného člověka spočívá mimo jiné v odsuzování individuální zkušenosti jako „pouze subjektivní“,⁹ a proto irelevantní, popř. dokonce v neschopnosti hlubokou individuální zkušenost vůbec ještě prožívat.¹⁰ Tam, kde by individuální zkušenost byla otevřeně prohlášena za náboženskou, se podle autora této práce nachází „centrum“ jevu náboženství, nikoli

⁸ Fujda, *Proč nestudovat náboženství. K sociologickému uspořádání skutečnosti*. S aktuálním shrnutím různých přístupů včetně přístupů sociologických přichází např. Denisa Červenková. Červenková, *Náboženství jako teologický fenomén*.

⁹ S tím zřejmě souvisí Taylorův postřeh o „zkreslení“, které pojímá jako situaci, kdy „je něčí pohled zastřen či zastíněn mocným obrazem, který zabraňuje spatřit důležité aspekty skutečnosti.“ Taylor, *Sekulární věk*, 247. Je otázkou, zda individuální zkušenost, která je interpretovatelná jako náboženská, není často „pěchována“ do naturalistického výkladového rámce, a to i z toho důvodu, že převládající epistemologie nám praví, že subjektivní zkušenost je právě „pouze subjektivní“, a tudíž z hlediska poznání irelevantní.

¹⁰ To je ostatně Adornův postřeh, když hovoří o „subjektu, který nezná zkušenost“. Adorno (ed.), *Positivismusstreit*, 69. V této souvislosti se pak soustředím na analýzu Adornovy estetické zkušenosti (Adorno hovoří o „nezreglementované zkušenosti“ nebo „duševní zkušenosti“), která, jak naznačuje jeho užití pojmů jako je „vykoupení“, sousedí se zkušeností náboženskou.

v příslušnosti k nějaké církvi nebo v heteronomním přijetí dogmat.¹¹ Tradiční náboženství přitom z jevu náboženství nelze vyjímát, avšak jejich vzájemné ztotožňování považuje autor práce za nepřijatelné.

Předložená práce je přitom opsáním určitého hermeneutického kruhu. Na jeho začátku stojí nejasné tušení, že náboženský prvek obsažený v Adornově díle je jakýmsi způsobem cenný a zaslouží bližší pozornost; práce je pak postupným objasňováním tohoto základního předpokladu.¹² Proto také volím odlišný přístup k analýze obou autorů: zatímco u Adornova díla v první řadě provádím pokus o svébytnou interpretaci, tj. snažím se v první řadě pochopit, co se také skrývá v jeho poněkud hádankovitém díle, a kritiku jeho postoje provádím pouze v dílčích aspektech, Habermasův postoj, který náboženský prvek důsledně odbourává, oproti tomu podrobuji kritice, jež je vedena právě z prostoru onoho předporozumění, které jsem výše označil za výchozí bod hermeneutického kruhu. Výsledkem opsání kruhu je konkrétnější pochopení náboženského prvku u Adorna s důrazem na jeho nosné elementy, hlubší pochopení charakteru posunů frankfurtského myšlení u Habermase včetně ocenění jeho silných momentů a slabých míst, a první náznaky uchopení toho, jak by mohl vypadat „postsekulární“ pohled na lidskou realitu.

Centrum pozornosti tedy leží ve snaze svébytně pochopit Adornovo dílo (první kapitola); v kritice Habermasova postoje k náboženství (druhá kapitola) a v analýze charakteru a důvodů posunu, který v kritické teorii nastává spolu s „postsekulárním obratem“, tj. s posunem od Adorna k pozdnímu Habermasovi (třetí kapitola). Na konci textu je pak diskuse o Adornovi a Habermasovi uvedena do širšího kontextu současné diskuse o postsekularismu a je provedeno orientační zařazení Adornova a Habermasova

¹¹ S tím souvisí i použití pojmu „sekularizace“ v práci. Jestliže označuje Habermasovo pojetí kritické teorie vzhledem k Adornovi za sekularizující, je v pozadí právě toto pojetí náboženství. Habermas Adorna sekularizuje, protože jako epistemologický podklad myšlení do určité míry odstraňuje individuální zkušenost, která, relativně nezávislá na materialisticko-agnostickém pojetí světa, představuje pro sekulárního člověka potenciální „průhled“ do náboženství skrze sekularitu.

¹² Čtenář bude v průběhu textu samozřejmě pátrat po tom, z jakého úhlu pohledu je text psán, tj. jaké je osobní stanovisko autora k náboženské víře. To je nutné poněkud vyjasnit už vzhledem k tomu, že se autor textu bude v průběhu nutně jevit jako zarytý obránce náboženské víry. I zde je ale nutno pojmy „náboženství“ i „víry“ chápat v uvozovkách, s výhradou, že dosud nevíme, o co se vlastně jedná. Autor rozhodně neobhajuje žádný tradicionalistický premodernismus, který může být s „náboženskou vírou“ asociován. Snaží se obhajovat spíše zásadní relevanci prostoru náboženské víry a nutnosti jeho racionální reflexe, a to nikoli pouze „zvnějšku“, nýbrž i „zevnitř“, z prostoru náboženské víry samotné. Pokud by se autor měl sám zařadit z hlediska náboženské víry, pak může prozradit, že je mu sympatické např. liberálně-postmoderní pojetí náboženské víry Johna D. Caputa, avšak vlastní osobní postoj k věci si autor teprve postupně vyjasňuje – a to i v rámci této práce.

díla z hlediska tohoto pojmu (čtvrtá kapitola). Přitom autor navrhuje vlastní pojem postsekularismu, což představuje počátek „přechodu“ od snahy popsat a pochopit, jak s problematikou zacházejí Adorno a Habermas, k náznaku vlastního pojetí.¹³ Přesto text tím, že pojem „postsekularismu“ je koneckonců pojmem, který v akademické sféře zpopularizoval Habermas, zůstává neustále v bezprostřední blízkosti obou zmíněných autorů.¹⁴

Text nemá představovat vyčerpávající studii k tématu vztahu Adorna, Habermase a náboženství. Mnohé motivy, které se v práci vyskytují pouze náznakově, by mohly být dále rozvedeny, jiné chybí téměř zcela. To je např. případ Adornova vztahu ke Kierkegaardovi, o němž Adorno napsal habilitační práci, která by se možná sama mohla stát námětem pro celou kapitolu nebo dokonce celou dizertaci.¹⁵ Bez podrobného zmapování tohoto vztahu bezesporu nelze aspirovat na to, aby tato práce byla komplexní studií na dané téma. Podobně je tomu v případě pouhého úvodu do nejnovějších diskusí Habermase s širokou paletou ostatních akademiků.¹⁶ Interpretace obou autorů je přitom provedena na základě selektivní četby, nikoli na základě vstřebání celého korpusu jejich díla.¹⁷ V tomto smyslu práce zůstává fragmentární a jistě by mohla být doplňována, rozšiřována a prohlubována. Autorovi této práce ale nejde o předložení vyčerpávající studie, spíše předkládá několik motivů, které mají svoje gravitační centrum ve snaze pochopit Adornovu „minimální teologii“ a povahu a důvody proměny, které Adornova „teologie“ doznává u Habermase.

Z hlediska logického postupu – jak již bylo řečeno výše – předkládám určitý hermeneutický kruh, nepřicházím ale s žádnou konkrétní apriorní metodologií. Nakonec

¹³ Předložený text je v první řadě pokusem o porozumění tomu, co k věci říkají Adorno s Habermasem, tedy sekundární studii; současně ale chce poukazovat k překročení horizontu sekundární studie. Na příslušných místech všech kapitol – na místech, které k tomu autora „provokovaly“ – proto předkládám své vlastní úvahy, které se neváží na dané autory striktně, ale spíše na ně volně navazují. Ke kritice postojů obou autorů či rozvádění vlastních volnějších úvah příležitostně přikračuji v průběhu celé práce.

¹⁴ Habermase lze považovat za akademika, který svou „agenda setting power“ pojem postsekularismu vyzvedl na výsluní mezinárodní pozornosti; pojem nicméně existoval už předtím. V roce 2001, kdy Habermas s pojmem přichází (Habermas, *Glaube und Wissen*), již např. existoval rozpracovaný pojem postsekularismu z pera amerického filosofa náboženství Johna D. Caputa. Caputo, *On Religion. Thinking in Action*.

¹⁵ Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*.

¹⁶ Viz kapitolu „Jürgen Habermas a náboženství: k dialogu mezi rozumem a vírou“.

¹⁷ U Adorna vycházím z *Dialektiky osvícenství*, *Minima Moralia*, částí *Negativní dialektiky* a *Estetické teorie* a některých esejů, u Habermase se soustředím na jeho pozdní filosofii, tj. na texty publikované po roce 2000; dřívější texty využívám pouze fragmentárně. U Adorna je fragmentárnost četby ospravedlnitelná logickou sevřeností jeho díla, u Habermase tím, že analyzuji „postsekulární fázi“ jeho tvorby, tj. období, ve kterém se vztah k náboženství u Habermase dostává do popředí jeho zájmu a ve kterém rozpracovává svůj program dialogu s náboženstvím.

se – spíše jako výsledek zkoumání – v zásadě stavím za Adornem inspirovaný pojem „kontemplativního“ ponoření do věci, korigovaný habermasovským motivem otevřenosti intersubjektivní přístupnosti ve smyslu diskurzivního dialogu.¹⁸ Jedná se o subjektivistický poznávací postoj, který intersubjektivitu uznává jako korekci nebezpečí subjektivní svévole, staví se ovšem za adornovskou snahu proniknout neproniknutelné, tedy za snahu pojednávat i ty oblasti, kde všeobecná intersubjektivní přístupnost i jednoznačná argumentační sdělitelnost zažívané zkušenosti selhává.¹⁹ Na první místo má tedy v návaznosti na Adorna být postavena subjektivní zkušenost, která se v „neprůhledných“ oblastech nebojí spolehnout na sebe samu; na rozdíl od Adorna ale ve sporných momentech, kdy subjektivita nemůže už být plně sdílena, nechci přijmout zjednodušení, které sklouzává až k napadání těch, kteří takovou subjektivní zkušenost nemohou sdílet.²⁰ Na druhou stranou jsou tato práce a její „metodologie“ jednoznačnou obranou poznávající subjektivity tváří v tvář absolutizaci intersubjektivní ověřitelnosti jako kritéria relevance řečeného výroku vůbec, ať už se taková absolutizace staví jako „vědeckost“ nebo „všeobecná přístupnost řečeného“.²¹

¹⁸ Jedná se o aporetický postoj, protože „kontemplativní“ vhléd je „subjektivní“ povahy, zatímco dialog je „intersubjektivního“ charakteru. Oba principy nelze zcela smířit, nicméně vědomí aporie zde zajišťuje snahu vyjít vstříc oběma principům. Pro hlubší porozumění „kontemplativnímu“ postoji je nutno pročíst první kapitolu, která rozebírá pojem „kontemplace“ u Adorna.

¹⁹ S tímto, snad jen v uvozovkách „metodologickým“ postojem (jestliže má přístup této práce navazovat na Adorna, pak je třeba se upamatovat, že první „rozpravu proti metodě“ nenapsal Feyerabend, nýbrž Adorno, který chtěl negovat Descarta a postupovat „metodicky nemetodicky“. Adorno, *Essay als Form*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 18.), který je sám teprve ve stavu zrodu, souvisí i postoj práce k oborovému dělení – v souladu s tím, že Adornova „kontemplace“ oborové dělení nikdy neznala a frankfurtský projekt byl vždy bytostně interdisciplinární, i tato práce volně překračuje hranice mezi obory, a to zejména mezi sociologií, filosofií a teologií. I když je práce zřejmě převážně identifikovatelná jako filosofická, nechce se vzdát ani přesahu do sociologie, ani do teologie.

²⁰ Takové výpady u Adorna nacházíme častěji – autorovi této práce se zdají poukazovat na popudlivou a nesnášenlivou povahu svého nositele. Adorno např. prohlašuje, že jeho interpretace jsou principiálně „reinterpretacemi po zautomatizovaném verdiktu onoho bdělého rozumu, který se jako dráb zaprodaný hlouposti staví proti duchu“ (Adorno, *Essay als Form*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 6.) a důkazů tohoto poněkud „namyšleného“ postoje nalezneme roztroušených po jeho díle vícero. Např. v rámci *Positivismusstreitu* se Adorno vymezuje proti „projektům, u nichž se irrelevance jejich předmětu šťastně snoubí s tupostí výzkumného technika“ (Adorno, *Positivismusstreit*, 130.) atp. Jay k tomu s ironií poznamenává, že „přehnaná skromnost nepatřila k jeho výraznějším osobnostním nedostatkům“. Jay, *Adorno*, 11.

²¹ „Všeobecnou přístupnost“ nacházíme jako kritérium relevance výroku u Habermase, „vědeckost“ v užším slova smyslu pak nalezneme zejména u empiricky se vymezujících humanitních disciplín. Bližší analýza tématu je k dispozici zejména v komparativní kapitole „Komparativní perspektiva: k proměně vztahu k náboženství u Habermase“, tématu se dotýkám i v závěru práce.

Theodor W. Adorno: filosofie, nebo teologie?²²

Předběžné poznámky: neidentita jako „vědomí neochočenosti“

Adornova filosofie a sociální teorie zůstávají i po mnoha desetiletích po svém vzniku předmětem neutichajících diskusí. Jeho dílo totiž jako by se vzpíralo jednoznačným interpretacím a nechtělo zapadnout do žádné přehledné typologie či „škatulky“. Tento postřeh není jen úvodní banální frází mající navodit téma, nýbrž skutečností, kterou Adornovi interpreti důvěrně znají, a to včetně prominentních postav jako je Honneth.²³ Např. Habermaier k tomu píše: „Neexistuje žádná průprava nebo úvod do Adornovy filosofie.“²⁴ Příznačné ovšem je, že Habermaier tuto poznámku uvádí ve svém úvodu (!) do Adornova myšlení. Tím se přiznává k paradoxu: jestliže totiž neexistuje žádný úvod do Adornovy filosofie, pak nemůže existovat ani onen úvod, o jehož napsání se sám pokouší. Habermaier se tento paradox pokouší obhájit tak, že se má jednat o přípravu pro vlastní četbu Adorna, že se tedy má jednat jen o jakýsi průhled do díla, dveře, skrze které můžeme jednodušeji vkročit tam, kde by nás bez takových dveří mohla čekat frustrace neprostupné složitosti. Ale stejně tak jako je paradoxů plné Adornovo dílo, je nevyhnutelně paradoxem už i snaha o sekundární interpretaci jeho díla, jež ho vždy nějak zploští.²⁵

Adornovy texty nemají obvyklý charakter – často se jedná o „eseje“, které Adorno programově podporoval. Dokonce ani jeho vrcholná díla *Negative Dialektik* a *Estetická teorie* v sobě přes svůj velký rozsah nezapřou fragmentární povahu eseje; argumenty v nich nejdou po linii, nýbrž se spíše točí ve spirále; celkově je Adornovým esejům

²² Kapitola je rozpracováním studie *K centrálnímu paradoxu Adornovy minimální teologie. Adornovo dílo jako kontemplativní eschatologie*, která vychází v *Reflexi* 1/2017.

²³ Stačí si přečíst Honnethovu snahu o interpretaci Adornova díla – při takové četbě se nelze zbavit dojmu, že Honneth je vlastně bezradný. Tomu odpovídá zdouhavý úvod, který na jednu stranu Adornovy texty oceňuje, na druhé straně se k nim staví distancovaně až odmítavě, ovšem s jakousi výhradou, že je totiž možné, že Adornovy texty jsou něčím, pro co možná není připraven nebo čemu nelze dostat. Honneth např. říká: „Nedosti na tom, že zde chybí jakákoli vzestupná argumentační linie, graficky je proud textu téměř nepřerušen.... nepodobá se [text] ani tak vědeckému textu jako spíše moderní próze; věty neustále opakují jen pár stejných základních myšlenek, obměňují je stále novými odstíny, aniž zdůvodňují tezi nebo posouvají argument o krok dále. Text takovýchto vlastností je pro komentář výzvou, která se dá jen těžko zvládnout. Jakmile se poušíme z kompozičního tkaniva vypreparovat nějaký argument, ztrácí se spolu s povahou výrazu i nemalá část podstaty toho, co se prezentuje; a naopak každý pokus dostat v komentáři také stylu textu by nakonec vyústil v pouhou parafrázi.“ Honneth, Axel. *Patologie rozumu. Dějiny a současnost kritické teorie*, 105.

²⁴ Habermaier, T. W. *Adorno: Die Rettung des Individuellen*, 160.

²⁵ Nemusíme zůstat jen u Habermaiera. O daném problému vědí i další autoři, např. Martin Jay. Ten při ospravedlňování existence své sekundární interpretace mimo jiné argumentuje, že existují nevyhnutelné impulsy k osvojení si textů – nemůžeme přece uniknout potřebě texty donutit, aby nám dávaly smysl. Jay také, stejně jako Habermaier, doufá, že existenci úvodu ospravedlňuje naděje, že čtenáře přivede k četbě originálních textů. Jay, *Adorno*, str. 12-13.

vlastní hádankovitý charakter, který on sám nakonec připisoval umění.²⁶ Netajil se ostatně tím, že jeho eseje považují za „svoji sestru“²⁷ báseň. To pak vede k celkově nejistotě o tom, co Adorno vlastně chtěl říci. Jak píše on sám: „Za svůj sklon k otevřenosti duševní zkušenosti platí esej nedostatkem jistoty, kterého se norma tradičního myšlení bojí jako smrti. (...) pravdivým se esej stává ve svém průběhu, kterým se dostává nad sebe, ne v obsesi základy.“²⁸ Při tvorbě interpretací je tedy třeba počítat s problémy, které vyplývají z tohoto nedostatku jistoty, který je u Adorna přímo programový.

Zmíněná nejistota je dále prohloubena nutností selektivního čtení: nikdo totiž nemůže s vážností očekávat, že Adornovo dílo lze nějak plošně přečíst. Moje interpretace vychází z četby *Dialektiky osvícenství*, *Minima Moralia*, částí *Negativní dialektiky*, úryvků *Estetické teorie*, a některých esejů. Množství nepřečtených Adornových textů je tak značné. Ovšem vzhledem k „sevřenosti“ Adornova díla, které stále obíhá okolo svého „gravitačního centra“, považuji možnost hovořit o Adornově díle jako celku za obhajitelnou. Mírně hyperbolicky řečeno – Adorna lze pochopit na dvaceti stranách textu a nepochopit na tisíci; jde zejména o přiměřené uchopení onoho „gravitačního centra“ jeho díla.²⁹

Na porozumění tomuto jádru Adornova díla se soustředí následující stránky. Naopak se nepokouším napsat úvod nebo průpravu do Adornova díla jako Habermaier. Nechci vytvořit průhled k vlastní četbě Adornova díla jako text Habermaierův; takovou četbu už totiž předpokládám. Habermaierův paradox tím ale nemizí: to, o co se tato práce

²⁶ Honneth k tomu při rozboru úvodu do *Negativní dialektiky* poznamenává: Kdo čte „Úvod“ do *Negativní dialektiky*, velmi rychle zjistí, co to znamená, když Adorno mluví o svém textu jako o „tkanivu“ nebo „kompozici“ v hudebním významu. Honneth, *Patologie rozumu*, 105.

²⁷ Adorno, *Essay als Form*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 5. Přitom je samozřejmě třeba mít na paměti, že Adorno uznává rozdíl mezi diskurzivním rozumem a uměním. Hranice mezi nimi však nesmí být absolutizována, a tak se udržuje neoddiskutovatelná příbuznost mezi filosofií a uměním. Adorno říká: „S úplným oddělením vědy a básnictví zasahuje dělba práce, prosazená s jejich pomocí, i jazyk. Jako znak přechází slovo na vědu; jako tón, jako obraz, jako vlastní slovo se rozděluje mezi různá umění, aniž lze jeho jednotu znovu vytvořit jejich adicí, synestézií či uměním *Gesamtkunst*... Oddělení znaku a obrazu je nevyhnutelné. Jakmile se však s nic netušícím sebeuspokojením ještě jednou hypostazuje, dohání každý z obou izolovaných principů k ničení pravdy.“ Adorno, *Horkheimer, Dialektika osvícenství*, 30.

²⁸ Adorno, *Essay als Form*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 19.

²⁹ To, že u Adorna lze nalézt jakýsi „střed“ jeho myšlení, okolo kterého se „točí“ vše další, je zřejmě více výzkumníkům. I Honneth říká: „...při čtení jsme samozřejmě zjistili, že se tu nepostupuje obvyklou formou přímého předkládání argumentů, nýbrž specifickou formou elipsy, takže se zdá, že všechny předložené úvahy mají stejně blízko k určitému duševnímu středu.“ Honneth, *Patologie rozumu*, 123.

pokouší, je nezbytně redukcí tematiky, která se redukcí vzpírá, je určitým proviněním na tématu. Jak takovou redukcí ospravedlnit?

Argumentem, proč se pokoušet redukovat a zjednodušovat něco, co samo sebe chápalo jako neredukovatelné, může naprosto jednoduše být to, že člověk chce rozumět a že rozumění je vždy zjednodušením, jak tvrdí Martin Jay.³⁰ Adorno sám by to zřejmě vyjádřil tak, že každá interpretace, kterou předložíme, bude mít své „neidentické“, před kterým musíme mít respekt. Adorno koneckonců staví „neidentické“ do centra svého díla. V *Negativní dialektice* říká: „Dialektika je konsekvantním vědomím neidentity.... K té myšlenku přivádí její nevyhnutelná nedostatečnost, její vina na tom, co myslí.“³¹

Vědomí nemožnosti adekvátně interpretovat Adornovo dílo je tedy vlastně vědomím neidentity, kterou Adorno chápal jako centrální. Vědomí neidentity je ale samozřejmě obecnější: něco myslet znamená – jak lze vyčíst z Adornovy poznámky o nevyhnutelné nedostatečnosti a vině myšlení – se na tom provinovat. Interpretace, kterou předkládá následující kapitola dizertační práce, lze chápat jako snahu pojmenovat část neidentického běžných či mainstreamových interpretací – totiž všech interpretací, které Adorna explicitně či implicitně chápou jako ryze sekulárního nebo antináboženského autora. Předkládaná interpretace je totiž pro běžný pohled na Adorna neobvyklá. Jedná se o formu tvrzení, že Adornova filosofie a sociální teorie je pochopitelná jako forma „teologie“ a že je v určitém smyslu „religiózní“ či „náboženská“. Má interpretace navazuje na Kaufmanna, který říká: „Celkově vzato bychom měli číst Adorna a Benjaminu v kontextu [jejich] „teologie“. Takový kontext by mohl zmírnit jejich marxismus (i když ne jejich kritiku kapitalismu) i jejich domnělý postmodernismus. Tyto pokusy je situovat do známého terénu jsou ale apologetické a mohou se minout se skandálem Adornovy a Benjaminovy relevance pro nás.“³²

Neobvyklosti této teze z hlediska mainstreamových interpretací si autor delší dobu nebyl vědom, a to zejména kvůli tomu, že v akademickém světě už existuje poměrně rozvětvená debata na toto téma, a právě jejímu studiu se autor věnoval.³³

³⁰ Jay, *Adorno*, 12-13.

³¹ Adorno, *Negative Dialektik*, 17.

³² Kaufmann, *Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology*, 173.

³³ Autorů a publikací, které zmiňují Adornovo dílo jako „teologii“, je v zásadě nepřehledné množství. Pro komplexní přehled téměř kompletního seznamu literatury k tématu do roku 2010 viz Brittain, *Adorno and Theology*. Brittain nicméně nevyužívá brilantní studii z pera Schillera, což se pak promítá do jednostrannosti jeho interpretace. Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik*

Mainstreamové typy četby ale chápou interpretaci Adornovy filosofie coby „teologie“ někdy bezmála jako herezi. Tento fakt si autor tohoto textu uvědomil v květnu 2016 na *IX. International Critical Theory Conference in Rome*, kde v rámci své prezentace zmínil možnost takové interpretace, a setkal se s nesouhlasem některých kolegů, z nichž někteří se Adornově filosofii věnují celý život. Takový přístup považují za provinění na Adornově filosofii, kterou – jak prokáži dále – rozhodně nelze „vtěsnat“ do svěřací kazajky materialistického ateismu.

Předkládaná interpretace Adornova díla tedy nechce nic menšího než umenšit vinu, kterou se na jeho díle dopouštějí mainstreamové interpretace. Mezi mainstreamové interpretace počítám i ta díla kritických teoretiků, která Adorna explicitně neinterpretují, ale dále na něho navazují v ryze sekulárním duchu. Takový způsob navázání totiž nakonec organicky vychází z implicitní či explicitní interpretace Adorna jako výlučně sekulárního myslitele, anebo alespoň vede k implicitnímu či explicitnímu potlačování „religiózního“ momentu v tradici kritické teorie. Je však výchozím bodem hermeneutického kruhu, který tímto textem autor zamýšlí opsat, že takové potlačení je kontraproduktivní.

Z toho, že se tento text chce doplnit to, co je při analýze Adorna běžné vynechávat, ovšem plyne, že není absolutní, nýbrž kontextuální: předloženou interpretaci nelze chápat tak, že autor tvrdí „Adorno je jen a pouze toto“. Autor totiž namísto toho tvrdí, že „Adorno je také toto“. Interpretace je doplňkem stávajících interpretací, nikoli jejich vyvrácením. To se z logického hlediska může jevit jako paradoxní; vždyť některé interpretace se mohou zdát předkládaným textem vyloučeny. Tak tomu může být, je ovšem nutno vzít v potaz paradoxní a aporetickou povahu Adornova díla samotného; vždyť právě on tvrdil, že „žádná nauka o logickém absolutismu,..., nemůže přinutit fakta, aby poslouchala principy logiky“³⁴ – a toto jeho přesvědčení se v jeho díle bohatě odráží. Nechci se proto tvářit, že vyvracím všechny interpretace Adorna jako sekulárního myslitele. Adornovo dílo je silně aporetické; předkládaná teze spíše chce

bei Adorno. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*. K dalším zásadním studiím patří zejména objemná monografie De Vriesova, De Vries, *Minimal Theologies, Critiques of Secular Reason in Adorno&Lévinas*. Výše zmínění autoři otevřeně hovoří o Adornově „teologii“. Existují nicméně i autoři, které Adornovu příslušnost k „teologii“ zpochybňují a tvrdí, že ho nelze řadit vztahovat k náboženskému obratu ve filosofii nebo postsekulárnímu myšlení. Mezi ně patří např. Waggoner, *Giving up the Good. Adorno, Kierkegaard, and the Critique of Political Culture*.

³⁴ Adorno (ed.), *Positivismusstreit*, 129.

spíše navodit rovnováhu tím, že proti sekulárním interpretacím postaví interpretaci teologizující.

Samotný text se tedy přiklání k pozitivně teologické interpretaci díla; domnívám se, že to je obdobně legitimní a obdobně jednostranný postup jako interpretace mainstreamové. Cílem je poukázat na „nechočenost“ či „divokost“ Adornova díla, která ale může být popřena interpretací, která sama sebe prosadí jako převládající. To neznamena, že za tím účelem chce „ohýbat“ Adornovo dílo. Znamená to, že chce pustit ke slovu to, co mainstreamové interpretace Adorna vytěsňují, ale co v jeho díle rovněž je přítomno.

Stejně jako mainstream potlačoval to, co nazývám Adornovou „religiozitou“, potlačila by moje interpretace – stala-li by se nakonec mainstreamovou – jeho antireligiozitu a vyhrocenou kritiku tradičních forem náboženství. Adornovy antireligiozity jsem si ale vědom a podrobně ji analyzuji; vzniklou aporii mezi antireligiozitou a religiozitou pak nicméně řeším pozitivním příklonem k „religiozitě“; v tom spočívá podobnost interpretace Adorna s derridovskou dekonstrukcí – nejedná se nakonec ani o „čistou“ interpretaci, ani o kritiku.³⁵ Jedná se odhalení jedné, dosud opomíjené stránky u Adorna, stránky, která nemusí být zcela v souladu s celkem jeho díla – v hloubce Adornových předpokladů, úvah a závěrů si mnohé předpoklady vzájemně odporují. V této práci nechci jen odhalit tyto rozpory: chci se jednoznačně postavit na jednu stranu tohoto rozporu. K tomu se uchyluji jednak proto, že některé aporie skryté v Adornově díle nepovažuji za udržitelné, jednak proto, že právě tím se tento text stává pojmenováním toho, co mainstreamové interpretace chtějí vynechat. Jednostrannost v takovém příklonu skrytá má být vyvažujícím závažím na vahách, které dosud byly jednostranně zatíženy exkluzivně sekulárními interpretacemi.

Sekulární interpretace Adorna a kritické teorie: obecné úvahy

Debaty o Adornově „teologii“ se – jak již bylo naznačeno výše – dosud odehrávají ve stínu celkových debat o jeho filosofii a sociální teorii. Ty ho nejčastěji interpretují

³⁵ Znamená to, že moje interpretace v posledku má tendenci rušit dialektiku mezi náboženským a nenáboženským v Adornovi stejně tak, jako ji ruší interpretace mainstreamové. V Adornovi nacházíme neusmířený protiklad mezi náboženským a nenáboženským, který je ve většině interpretací Adorna řešen vynecháním/potlačením/kritikou/opuštěním náboženského prvku. Moji interpretaci je třeba chápat v tomto kontextu: na pomyslných vahách stojí „mainstreamové“ četby Adorna, které jsou jednostranné. Abych je vyvážil, „dopouštím“ se jednostrannosti opačné: snažím se ukázat, kam až lze jít, kdybychom Adorna interpretovali s ohledem na náboženský prvek obsažený v jeho díle.

marxisticky, avšak někdy rovněž v postmoderním duchu.³⁶ Přitom v obou těchto případech může být „teologický“ rozměr Adornova díla zcela vynechán či přehlédnut. Jak poznamenává Hans Ernst Schiller, jako kdyby „iritovalo, že Adorno...se nepopíratelně drží centrálních teologických motivů“.³⁷ Kdyby se nicméně jednalo pouze o dějiny myšlení, nejednalo by se o žádný větší problém. Má-li něco pouze historický význam, pozbývá to přímého praktického významu pro současnost. Byly-li by Adornovy myšlenky pouhou historií, nepředstavovaly by reduktivní četby jeho díla zásadní problém. Kritická teorie nicméně existuje i nadále – a to, jakou má podobu, odvozuje od interpretací svých podob minulých. To znamená, že způsob četby Adorna má vliv na to, jak chápeme kritické myšlení dnes. Tím získává Adornovo myšlení svoji aktualitu pro současný kontext.

Za problém lze proto považovat, promítnou-li se reduktivní interpretace do způsobu, jakým se na Adorna a myslitele první generace frankfurtské školy dále navazuje. Mezi Adornovy interpretace je tudíž nutné zařadit nejen explicitní uchopení jeho díla, ale i snahy o vypracování nových koncepcí kritické teorie, které na něj tak či onak navazují. Vycházejí-li totiž z reduktivních typů četby Adorna, mají často tendenci oslabit právě onen teologický prvek, který „jako by iritoval“. V zásadě zde jde o to, co je všeobecně považováno za „jádro“ či základ kritické teorie – to je poté kritickými teoretiky rozvíjeno dále. A „teologický“ prvek, který je možno najít v díle první generace frankfurtských myslitelů do tohoto „jádra“ většinou nepatří.

Tato dizertační práce se věnuje tomuto problému u nejvlivnějšího Adornova nástupce – Jürgena Habermase. Je nicméně příznačné, že Habermas nečte Adorna redukcionisticky – spíše se domnívá, že „náboženský“ či „teologický“ prvek obsažený v jeho díle je nutno opustit, protože rozum je na takovou zátěž, jakou je „perspektiva vykoupení“, příliš slabý. S takovým způsobem navázání můžeme nesouhlasit, ale nemůžeme ho označit za redukcionistický ve výše zmíněném smyslu. Adornův teologický prvek je zde opouštěn vědomě a cítí potřebu toto opouštění argumentativně ospravedlnit (blíže k tomu v příslušné části textu); horší ovšem je, jsou-li tyto momenty u Adorna „prostě

³⁶ Pro postmoderní interpretaci Adorna viz Wellmer, *K dialektice moderny a postmoderny: kritika rozumu po Adornovi*. Marxistická interpretace je k dispozici i v českém kontextu – z pera Michaela Hausera, viz Hauser, *Adorno: Moderna a negativita*. U Hausera jsou také více rozebrány poststrukturalistické interpretace Adorna. Hauser, *Adorno: moderna a negativita*, 17-19 a 22-25.

³⁷ Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*, 71.

vynechány“ nebo dokonce odbyty s naturalizovaným vědomím údajné převahy rozumu nad náboženstvím.³⁸ Tento přístup k věci, kořenící v dojmu, že existuje ostrý rozdíl mezi rozumem a vírou, přičemž víra je méněcenná, je, domnívám se, implicitně přítomen v mnoha analýzách Adorna – v dalších částech textu poukazuji na pozůstatky toho přístupu u Habermase.³⁹ Texty pojednávající o Adornovi náboženský prvek často „prostě vynechávají“, pojednávají o něm jako o sekulárním autorovi, aniž by tato četba byla nějak problematizována.⁴⁰ Přitom, jak se pokusím ukázat, je tento prvek konstitutivní pro Adornovo dílo vůbec.

Jak již ale bylo naznačeno výše, snahy o pouhou interpretaci Adornova díla nejsou samy o sobě snad ani tak důležité – důležité je, jakým způsobem se v tradici kritické teorie na tohoto myslitele (stejný problém se ale může objevovat i u Horkheimera či Benjamina, u nichž je náboženský prvek rovněž velmi výrazný) navazuje. Abychom na tomto místě podložili tvrzení o „vynechávání“ náboženského prvku ve způsobu navazování na první generaci frankfurtských myslitelů, podívejme se krátce, jak „jádro“ dědictví kritické teorie interpretuje – a jak na něj z toho důvodu i navazuje – Axel Honneth, po Habermasovi snad druhá nejvýraznější postava současné kritické teorie vůbec.

Sekulární interpretace „jádra“ kritické teorie: Axel Honneth

Honneth představuje pro doložení teze o vynechávání náboženského prvku dokonalý příklad – předkládá totiž jasnou a stručnou interpretaci dědictví první generace filosofů frankfurtské školy, která je založena na identifikaci „jádra“ kritické teorie, tj. prvků, jež považuje za klíčové. Mezi tyto klíčové prvky pak u Honnetha náboženský či teologický prvek nepatří.

³⁸ S takovým přístupem se autor tohoto textu setkal na již zmiňované mezinárodní konferenci ke kritické teorii ze strany akademika, který publikoval o Adornovi několik monografií a mnoho odborných statí. Jeho závěrečné prohlášení, které znělo „a stejně musí zvítězit rozum [nad vírou]“ lze chápat jako inkorporaci toho, co v příslušné kapitole označuji za „sekularismus“, naturalizovaný názor hlásající méněcennost náboženské víry.

³⁹ Nutno ovšem současně předeslat, Habermas v této souvislosti současně zasluhuje mimořádné uznání – jeho velikost se projevuje právě v tom, že postupně reflektuje a přepracovává svůj původně jednostranně odmítavý postoj k náboženství.

⁴⁰ Jako příklad takovéto reduktivní četby je možné označit např. četbu Martina Seela, kterou rozebírám dále v textu a začleňuji ji do teologického kontextu Adornova díla. Tato má kritika nijak nemusí umenšovat zajímavost či dokonce objektivnost způsobu četby. To platí právě pro Seela, jehož četbu považuji za převratnou a dále na ni navazuji.

Kritická teorie podle Honnetha vychází z myšlenky „historicky účinného rozumu“, jehož rozvoj je „blokován nebo přerušen kapitalistickým zřízením společnosti“.⁴¹ Říká: „Dějinná minulost má být chápána v praktickém záměru jako vzdělávací proces, jehož patologické deformování kapitalismem se dá překonat pouze iniciováním procesu osvěty všech zúčastněných. Tím, co zakládá jednotu kritické teorie, je myšlenkový model křížení teorie a dějin (...) stále tvoří pozadí různých návrhů představa, dějinný proces vzdělávání byl deformován společenskými poměry, a to způsobem, který se dá napravit pouze praxí.“⁴² V tomto Honnethově rozvrhu lze identifikovat tři základní prvky kritické teorie: rozum, který se v dějinách rozvíjí v rámci společenského vzdělávacího procesu; narušení vzdělávacího procesu kapitalismem; snaha prakticky překonat tuto obtíž.

Kritická teorie přitom musí ospravedlnit, na základě čeho je vůbec schopna stávající společnost kritizovat, tj. specifikovat, odkud se vůbec berou standardy racionality, která ve společnosti údajně chybí. Jinými slovy – centrálním problémem kritické teorie je, jakým způsobem vytvořit měřítka vzdělávacího procesu, o který ve společnosti jde. Zde Honneth přichází s typologií způsobů tvorby kritiky. Prvním typem je kritika skrze „konstrukci“ procesů, jimiž se lze dostat k zamýšleným kritériím racionality (Rawls). Druhým typem je „rekonstrukce“ kritérií, které jsou zakotveny ve společnosti samé (kritická teorie). Třetím typem je genealogie, která poukazuje na obrat společenských normativních ideálů v praktiky, které stabilizují panství (Foucault).⁴³

V tomto bodě se Honneth poprvé dotýká problematiky náboženství. Když sestavuje výše zmíněnou typologii, podotýká, že Michael Walzer zařazuje do obdobné typologie také „odhalování“. Tím jsou myšleny „všechny ty společenskokritické přístupy, které se odvolávají na zkušenost náboženské nebo kognitivní evidence ve snaze postoupit k sociálně dosud uzavřené řici obecně závazných hodnot“.⁴⁴ Walzer sám odhalování popisuje takto: „...náboženský vůdce (boží služebník) je jako objevitel, který nám přináší radostnou zvěst o existenci tohoto kontinentu a první mapu o jeho podobě a rozsahu.“⁴⁵ K takto chápaného odhalování Honneth dodává: „I když se dnes rýsují intelektuální tendence, které dávají takovému platonismu nový impulz, nechci

⁴¹ Honneth, *Patologie rozumu*, 34.

⁴² Tamtéž, 35.

⁴³ Tamtéž, 72.

⁴⁴ Tamtéž, 69.

⁴⁵ Walzer, *Interpretace a sociální kritika*, 12.

v následujícím textu tento typ společenské kritiky zohledňovat, neboť ho nepokládám za filosoficky dostatečně relevantní.“⁴⁶

Náboženství je tedy dáváno do souvislosti primárně s filosoficky zastaralým platonismem a tím odehráno do autu.⁴⁷ To spolu s výše zmíněnou identifikací jádra frankfurtské školy vede Honnetha k náčrtu sekulárního typu kritické teorie: chce vypracovat „etické jádro, jež je v kritické teorii obsaženo v myšlence nedostatečné racionality společností“, ukázat „do jaké míry lze kapitalismus chápat jako příčinu takového deformace společenské racionality a vytvořit „vazbu k praxi, jejímž cílem je zrušení sociálního utrpení, k němuž dochází v důsledku nedostatečné racionality“.⁴⁸

Na základě této četby dědictví první generace frankfurtské školy potom Honneth staví svoji známou teorii uznání. V ní jsou identifikovány tři rozměry uznání (uznání skrze lásku ve vztahu, uznání v rámci právního řádu a uznání za pracovní výkon) a za nespravedlnost je bráno „to, co dotčení cítí jako sociální porušení odůvodněných nároků na uznání“.⁴⁹ Honneth rekonstruktivně identifikuje jako standard kritiky „uznání“ a směřuje ke kritice kapitalismu na základě jeho nespravedlnosti, tj. na základě neposkytnutí odpovídajícího uznání členům společnosti. To, co přitom má zajišťovat transcenci stávajícího stavu, musí podle Honnetha být „imanentní transcendence“: „transcendence by měla být vlastností samotné imanence“.⁵⁰

Proti takové identifikaci dědictví kritické teorie a proti rozvoji takového programu z hlediska autora tohoto textu nelze prakticky nic namítat. Honneth neobyčejně jasným způsobem vyzdvihuje to, co na kritické teorii považuje za nejdůležitější, a činí to základem vlastního kritického programu. Navíc lze zřejmě jen obtížně tvrdit, že jeho identifikace „jádra“ kritické teorie je nějak špatně – ona je totiž, jak se zdá autorovi tohoto textu, oprávněná. Dějinně účinný rozum, kritika kapitalismu a snaha změnit praxi, to vše u autorů frankfurtské školy nacházíme – a dost možná je to skutečně „jádro“ toho, k čemu směřovali a co chtěli. Honneth toto dědictví identifikuje a snaží se ho dále rozvádět, a to navíc – z hlediska autora tohoto textu – velice podnětným způsobem.

⁴⁶ Honneth, *Patologie rozumu*, 69.

⁴⁷ Autor této práce netvrdí, že nyní popsal celek Honnethova přístupu k náboženství. Popsal pouze to, že v popisu „jádra“ kritické teorie pro Honnetha náboženství nemá místo.

⁴⁸ Honneth, *Patologie rozumu*, 36.

⁴⁹ Fraserová, Honneth, *Přerozdělování, nebo uznání?*, 149.

⁵⁰ Tamtéž, 304.

Jde ale o to, že právě v takovémto „silném“ způsobu vytyčení podstaty problému a programu navázání se cosi vytrácí – cosi, co autor tohoto textu nakonec sám považuje za klíčové a navázání hodné; a je to samozřejmě právě onen nábožensko-teologický prvek, který u autorů kritické teorie nalezneme nejen u Adorna, ale i u Benjamina či Horkheimera. Ten nemusel být ani těmito autory samými vnímán jako naprosté jádro jejich snah – zde jde spíše o to, co se odehrává třeba i za jejich zády anebo v rozporu s některými jejich předpoklady. Jak koneckonců říká Adorno: „Rozumění pak není nějakým vyjádřením toho, co autor údajně tehdy chtěl říci... Není možno nalézt nic, co by současně nebylo uvnitř. Kritérii pro to je sjednotitelnost interpretace s textem samým a se sebou samou, a její schopnost, nechat prvky předmětu promlouvat.“⁵¹ Interpretace textu pro Adorna nespočívá v identifikaci toho, co jeho autor něco chtěl nebo nechtěl říci, nýbrž hovoří v této souvislosti o „objektivní bohatosti významů, které jsou ukryty v každém produktu ducha“.⁵²

Na tomto místě tedy nejde o kritiku toho, že by Honneth těmto kritériím nedostával nebo že by chybně identifikoval jádro dědictví kritické teorie. Jde o to, že část „objektivní bohatosti významů“, o které jde autorovi tohoto textu, se ztratila. Řečeno tvrdě, v Honnethově způsobu četby, který lze označit za mainstreamový, je skryta „normalizace“ těžko ochočitelných momentů u autorů první generace frankfurtské školy. Adorno, jak chci ukázat v následujících kapitolách textu, se ve skutečnosti nevejde do „krabičky“, kterou Honneth staví jako jádro dědictví kritické teorie – a která je klíčová právě proto, že ji Honneth využívá jako základu, na kterém dále staví. Nejde ani tak o to, jak Honneth interpretuje Adorna samého, jde totiž o to, jakým způsobem na něho navazuje, o to, jakým směrem jeho neobyčejně vlivné koncepce vedou kritickou teorii dnes.⁵³ Vedou ji směrem, který nebere dostatečně v úvahu náboženský prvek u první generace frankfurtské školy.⁵⁴

⁵¹ Adorno, *Essay als Form*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 7.

⁵² Tamtéž.

⁵³ Ryze sekulární interpretaci Adorna a její kritice se věnuji zejména v případě (jinak mimořádně inspirativní) interpretace, kterou předložil Martin Seel.

⁵⁴ V českém kontextu na Honnetha navazuje Marek Hrubec. Ten se snaží honnetovskou kritickou teorii převést na globální úroveň. Vzhledem k Adornovi Hrubec uchopuje kritickou teorii pragmatictěji než Adorno, tj. ruší její negativivu – směřuje ke kritické teorii globální spravedlnosti, která by nastiňovala i pozitivní teorie změny. Hrubec a kol., *Kritická teorie společnosti*. Aniž bych chtěl kritizovat Hrubcovo směřování, které rovněž považuji za důležité, vyslovuji se v tomto textu pro odlišné pojetí, které se vydává spíše náboženským směrem.

To se zde pokusím ukázat na příkladu Adorna, domnívám se nicméně, že Benjaminovo nebo Horkheimerovo dílo by poskytovalo podobný prostor. Lze ukázat, že u Adorna nalézáme určité „stopové množství“ toho, co Honneth odehrává do autu jako „odhalování“. Nejedná se přitom o „odhalování“ ve smyslu monologické prezentace poselství od Boha či andělů, která vylučuje diskusi tím, že něco prohlásí za božskou pravdu – jak je možné si představit ve vulgárně interpretovaném „odhalování“. „Odhalování“ zde souvisí spíše se dvěma rysy Adornova myšlení: s jeho tendencí přiznávat realitě její vlastní autonomii a s jeho spoléháním se na individuální zkušenost.

První prvek znamená, že lidé v určitém smyslu nemají realitu vytvářet, nýbrž mají se z ní stáhnout a čekat, až ona se jim „odhalí“ (viz kapitolu o principu „kontemplace“). Druhý prvek pak uchovává možnost, že lidé si nemusí být kognitivně rovni, že totiž některý člověk může vidět více než druhý. A jestliže vidí více, pak pro druhého něco „odhaluje“. Tento „druhý“ se přitom může vyskytovat i v množném čísle – mohou to být druzí, jejichž intersubjektivně sdílené domněnky mohou být sdílenou mýlkou. Uznání takové eventuality je zásadní pro zachování hledání pravdy – a právě tato eventualita je spolu s „filosoficky irrelevantním odhalováním“ vylučována; snad z důvodu, že tvrzení o kognitivní nerovnosti lidí odporuje neobyčejně silně se prosazující doktríně o lidské rovnosti, a může proto být chápána jako „elitářství“. Jestliže ale kritická teorie pouze rekonstruktivně přebírá od společnosti její vlastní měřítko kritiky, není možné, že se spolu s určitým intersubjektivně sdíleným omylem mýlí rovněž? Adorno, jak se pokusím ukázat, nepoužívá čistou rekonstrukci, jakkoli jeho kritika samozřejmě rekonstruktivní z velké části je. Adornova kritika v sobě zachovává stopy „odhalování“, které současně zajišťuje možnost transcendence intersubjektivně sdílených omylů. Zajišťuje možnost vůbec ještě kritizovat názory či přesvědčení lidu, který je v rámci chybně zobecněné doktríny o lidské rovnosti někdy považován za nekritizovatelný.

Stejně tak Adornovi nejde pouze o kritiku kapitalismu – jeho kritika se nevztahuje pouze na kapitalismus, dialektika osvícenství je míněna daleko širěji – tak široce, až vzbuzuje rozpaky, zda založení kritiky nepřerůstá až do roviny antropologické. A nakonec a hlavně – Adornova kritika nenalézá transcendenci ryze imanentního typu; namísto toho je Adornova transcendence zařaditelná po bok náboženských „eschatologií“, z nichž vychází a jejichž některé kvality uchovává: není z „tohoto

světa“. Podaří-li se tyto teze prokázat a vezmeme-li je vážně – a ne pouze jako pozůstatky metafyziky a „odhalování“, které je třeba odbourat –, začne se pak ono dědictví kritické teorie jevit problematičtěji a nejednoznačněji, než tento problém staví Honneth.

Následující text je řazen následujícím způsobem: vychází od četby Adornovy „teologie“, kterou pokládá za nejpříjemnější z hlediska „mainstreamových“ interpretací jeho filosofie, a postupně pokračuje k vlastnímu typu četby. Četba přitom směřuje k identifikaci „jádra“ Adornovy filosofie. Toto jádro v návaznosti na frankfurtského teoretika Martina Seela vidí v „kontemplaci“, kterou ovšem na rozdíl od Seela dává do souvislosti s náboženskými prvky Adornova díla. U kontemplanace pak text setrvává a táže se po její povaze, přičemž se dotýká i otázek souvisejících s výše zmíněnou Honnethovou interpretací jádra kritické teorie.

První četba: Adornova sekulární teologie

Adornova kritika „iracionalismu“ zjevení a negativní náboženství

Adorno – ale ani další autoři první generace frankfurtské školy – nejsou nijak snadno identifikovatelní jako ryze „sekulární“. Tento vývoj nastal až později, s Habermasem, Honnethem a dalšími, kteří jádro toho, na co je třeba navázat, přečetli sekulárně. To nicméně je – jak chci ukázat – reduktivní typ četby.

U Adorna totiž nejsou „teologie“ či „náboženský prvek“ žádnou druhořadou otázkou, která by byla adekvátně popsitelná krátkou poznámkou pod čarou. Naopak jsou pochopitelné jako centrum Adornovy filosofie. Snad s nejpříznačnějším popisem vztahu Adorna k náboženství a teologii přišel ve své monografii k tomuto tématu Brittain, který tvrdí, že „teologie se nachází těsně pod povrchem všech Adornových spisů a proniká každým slovem“.⁵⁵ Toto tvrzení implikuje, že vztah k náboženství u Adorna není jen „vnější“, tj. není zde jen postoj k náboženství, které se nachází někde vně jeho díla. Je i „vnitřní“, tj. náboženství či teologie jsou nějakým způsobem přítomny v díle samotném – podle Brittaina „pronikají každým slovem“. To je závažné tvrzení, jeho oprávněnost se nicméně může zdát sporná, a to zejména na základě četby Adornova zásadního eseje *Rozum a zjevení (Vernunft und Offenbarung)*.

⁵⁵ Brittain, *Adorno and Theology*, 7.

Adorno v tomto eseji přichází se silnou kritikou náboženství založených na zjevení. Domnívá se, že dříve bylo možno věřit, protože víra ještě odpovídala všeobecnému stavu vědění. V současné době (tj. na počátku druhé poloviny 20. století) se ale víra stala neudržitelnou – alespoň co se víry v „pozitivní náboženství“ týká. Obrátíme-li se k víře ke zjevení za současného stavu vědění, dosahujeme toho podle Adorna za cenu „oběti intelektu“,⁵⁶ která ale leckdy není obtěžována „bázní a chvěním“ tak jako u Kierkegaarda či Pascala, kde byla víra doprovázena „nejpokročilejším vědomím“.⁵⁷

Adorno vychází z toho, že se zásadně změnila intelektuální situace. Není tak možné bezproblémově stavět ontologie založené na „o sobě jsoucím světě idejí“, není možné „z nominalistické situace bezprostředně přeskočit do realismu“, protože se v tu chvíli jedná o produkt subjektivní „zvůle“.⁵⁸ Tento Adornův argument je založen na vývoji novější filosofie, která byla postupně nucena opouštět metafyzické představy, jež se nadále začaly jevit jako naivní produkty subjektivních představ. Adorno se tedy domnívá, že náboženství pochopené ve smyslu metafyziky již nelze znovu vzkřísit – a děje-li se tak, pak je takový krok obětí intelektu, která je ale méněcenná oproti oběti, kterou podporoval Kierkegaard.

Náboženství má ale ještě druhou cestu, kterou Adorno zmiňuje též. Jedná se o snahu oprostít náboženství od metafyziky a převést ho na symbolickou rovinu (zde zřejmě Adorno naráží na teology jako byli Bultmann a Tillich). Adorno zde říká: „Jakmile se [náboženství] vzdá svého věcného obsahu, hrozí vyprchat do pouhé symboliky, a to připravuje jeho pravdivostní nárok o život.“⁵⁹ Adorno tedy odporuje Tillichovu názoru, že symbol může být více než doslovná skutečnost. Podle něho stojí náboženství před neřešitelným dilematem: buď zůstane metafyzickým (a stane se intelektuálně nepřijatelným), anebo se sebevražedně stáhne na symbolickou rovinu (v níž samo, nepodepřené „skutečností“, „vyprchá“). Náboženství stojí ve slepé uličce.

To, že existují snahy náboženství „udržet“, dává Adorno do souvislosti s některými lidskými potřebami, které potřebují být uspokojeny, zejména s potřebou orientace, jistoty a smyslu. Říká, že náboženská víra vyplývá z „potřeby orientace, ulpění na pevně daném“, z marné naděje, že můžeme „rozhodnutím vdechnout odkouzlenému světu

⁵⁶ Adorno, *Vernunft und Offenbarung*. In: Adorno, *Stichworte, Kritische Modelle II*, 22.

⁵⁷ Tamtéž.

⁵⁸ Tamtéž, 21.

⁵⁹ Tamtéž, 27.

onen smysl, jehož nedostatkem tolik trpíme, když jako pouzí diváci civíme na bezesmyslné.“⁶⁰

Přítom se Adornova kritika zaměřuje především na víru ve zjevení. Zde Adorno naráží na paradox, který považuje za nepřekročitelný a který vede k tomu, že Adorno hovoří otevřeně o „iracionalismu“: „Abych mohl víru ve zjevení přijmout, musela by k mému rozumu přistoupit autorita, která by zajistila, že jsem ho přijal – nevyhnutelný kruh.“⁶¹ Zde Adorno nekritizuje ani metafyzický, ani symbolický rozměr náboženství, nýbrž to, že jsme-li vůči zjevení „venku“, nemůžeme se dostat „dovnitř“, aniž bychom se nevzdali autonomního rozumu.

To ostatně odpovídá Adornovu racionalistickému přesvědčení. Zatímco z izolované četby *Dialektiky osvícenství* můžeme získat dojem, že Adorno s Horkheimerem zoufají nad rozumem jako takovým, v eseji *Rozum a zjevení* nás Adorno nenechává na pochybách, že dialektika osvícenství v žádném případě nemá vyústit v obrát k pozitivnímu náboženství. Naopak, Adorno kritizuje snahy najít východisko z regresivních momentů osvícenství v náboženské víře: „Křečovitě ... se popírá, že přílišná racionalita, na níž si vzdělaná vrstva stěžuje,...., je ve skutečnosti racionalita nedostatečná, totiž vzestup všech kalkulatelných ovládajících aparatur a prostředků na úkor účelu, rozumného uspořádání lidstva.“⁶²

Zde je jasně postulován racionalistický postoj, z něhož Adorno náboženství kritizuje: jde o rozumné uspořádání lidstva, je to rozum, kdo musí „vyhrát“, nikoli víra. Víra se jeví spíše jako regresivní nebezpečí, které by se mohlo postavit proti rozumu. Ať už se jedná o víru ve zjevení, o víru v metafyzickou existenci Boha nebo o snahu náboženství stáhnout do symbolické roviny, všechny tyto cesty Adorno zavrhuje a místo nich staví – přes jeho regresivní tendence – rozum. Je tedy přesto možné, že u Adorna „teologie proniká každým slovem“, jak to tvrdí Brittain?

V eseji *Rozum a zjevení* nacházíme momenty, které naznačují směr možných dalších úvah. Zaprvé, Adorno svoji kritiku směřuje vůči „pozitivním náboženstvím“;⁶³ to jakoby nechávalo prostor pro něco, co by mohlo být označeno za „náboženství

⁶⁰ Tamtéž, 22.

⁶¹ Tamtéž, 25.

⁶² Tamtéž, 23.

⁶³ Tamtéž, 25.

negativní“, jakkoli Adorno tento pojem v eseji neužívá. K tomu poukazuje zejména závěr daného eseje, v němž Adorno říká: „Nevidím žádnou jinou možnost než nejvyšší askezi vůči každé víře ve zjevení, nejvyšší věrnost zákazu zobrazení, daleko za to, co znamenal kdysi.“⁶⁴ Zde je tedy „askeze vůči víře ve zjevení“ dáována do souvislosti s „věrností zákazu zobrazení“, tj. židovskému zdráhání se zobrazit božské (*Bilderverbot*). To ale rovněž znamená následování původně náboženského motivu, a to následování, které opět ponechává prostor pro cosi jako „negativní náboženství“.⁶⁵ Motiv zákazu zobrazování ostatně nacházíme už v *Dialektice osvícenství*:

„Židovské náboženství nestrpí žádné slovo, které by všechno smrtelné utěšilo v jeho zoufalství. Naděje se váže jedině na zákaz obracet se k falešnému jako k Bohu, ke konečnému jako k nekonečnému, ke lži jako k pravdě. Zárukou záchrany je odvrácení od každé víry, která by tuto záchranu nahradila, poznání spočívá v denunciaci klamu. Sebeuspokojení z předem známých odpovědí a proměna negativy ve spásu jsou nepravé formy odporu proti klamu. Právo obrazu je zachováno ve věrném dodržování jeho zákazu. Takové dodržování, "určitá negace",⁶⁶ suverenita abstraktního pojmu nechrání před zavádějícím smyslovým nazíráním, jakým je skepse, která považuje falešné i pravé za stejně nicotné. Určitá negace zavrhuje nedokonalé představy o absolutnu, modly, ale nikoli jako rigorismus, který proti nim staví ideu, již nemohou uspokojit. Dialektika spíše interpretuje každý obraz jako písmo. Ukazuje, jak z jeho rysů vyčíst přiznání jeho falešnosti, které obrazu vytrhává moc z rukou a dává ji pravdě.“⁶⁷

Adorno se inspiroje v židovském zákazu zobrazování a nadále ho využívá ve svém díle; stejně jako zákaz zobrazování znamenal kritiku model, chce Adorno i nadále kritizovat ulpění na falešných představách. Vztah k židovskému náboženství zde přitom má být sekularizující, tj. vytrácí se pozitivní náboženství a zůstat má negativita. Adorno píše: „Jen bez obrazu by bylo možno myslet celý objekt. Tato bezobraznost konverguje s teologickým zákazem zobrazování. Materialismus ho sekularizoval, čímž nedovolil, aby utopie byla vykreslována pozitivně.“⁶⁸ Adorno tedy chce být sekulárním filosofem; jeho program kritiky nicméně zásadně konverguje s negativním smyslem judeokřesťanské tradice, tj. s kritikou idolatrie.

⁶⁴ Tamtéž, 28.

⁶⁵ Habermas hovoří o tom, že Adorno staví „negativní metafyziku“, což je alternativní vyjádření téhož. Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, 28. Adorno se nevzdává úrovně myšlení, které je příznačné pro metafyziku či reflexi náboženství: krouží okolo „absolutna“; ovšem vzdává se snahy vystavět jeho pozitivní pojem.

⁶⁶ Zde Adorno s Horkheimerem navazují nejen na židovské náboženství, ale rovněž na Hegela.

⁶⁷ Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, 36.

⁶⁸ Adorno, *Negative Dialektik*, 205.

Tomu odpovídá i Adornův „teologický“ program, který on sám popisuje následovně: „Nic z teologického obsahu nebude moci přetrvat bez proměny; každý jeden se bude muset vystavit tomu, že bude začleněn do profánního.“⁶⁹ Toto je programatická věta, jež se netýká pouze zákazu zobrazování, nýbrž i dalších teologických motivů. Adorno tedy *de facto* chce postavit sekulární „teologii“ stavící i (ale nejen) na zákazu zobrazování. Právě v tomto smyslu pak Brittain hovoří o tom, že u Adorna teologie „proniká každým slovem“.

Základní prvky Adornovy teologizující utopie

Sekularizační program, který Adorno zastával, neznamená, že by náboženství jako celek bylo u Adorna odmítnuto: současně v sobě nese pozitivní následování náboženských motivů. Jedná o jakýsi „korelační“ projekt, v němž má sekulární filosofie do sebe náboženství jakoby vtáhnout, aby nadále nesla jeho pochodeň. Má tak vlastně náboženství nahradit tím, že do sebe včlení jeho nosné prvky.

To, o co Adornovi v celém jeho díle jde, není nic menšího než – jak sám říká – „vykoupení“ (*Erlösung*). Např. v často citovaném posledním aforismu díla *Minima Moralia* Adorno píše se sobě vlastní nekompromisní radikalitou, že není myslitelná jiná filosofie než ta, která operuje právě se směřováním k vykoupení: „Filosofie, kterou lze tváří v tvář zoufalství jediné ospravedlnit, by byl pokus pojímat všechny věci tak, jak by se ukazovaly z hlediska vykoupení. Poznání nemá žádné jiné světlo než to, které dopadá na svět z vykoupení: vše ostatní se vyčerpává v dodatečné konstrukci a zůstává kusem techniky.“⁷⁰

Adornova „teologie“ tedy hledí na společnost z hlediska „vykoupení“. Jedná se nicméně o „stažení nebe na zem“, tj. náboženská představa o vykoupení je radikálně postavena do „tohoto světa“ a má nadále sloužit jako nástroj, který vytrhává to, co je, ze statického stavu. Poznání pak čerpá z dialektiky mezi vykoupením a současným stavem; společnost se Adornovi jeví tak, jak ji popisuje, protože hledí z úhlu pohledu společnosti vykoupené. Přitom se obává, že odlišné úhly pohledu nedokážou zachytit rozpor mezi vykoupením a skutečností, a tím se stanou falešným závojem, který bude *de facto* ospravedlňovat stávající stav.

⁶⁹ Adorno, *Vernunft und Offenbarung*. In: Adorno, *Stichworte, Kritische Modelle II*, str. 22.

⁷⁰ Adorno, *Minima Moralia. Reflexe z porušeného života*, 244.

Vykoupení přitom u Adorna nemá charakter vykoupení jednotlivce, nýbrž charakter vykoupení celospolečenského, které se promítá i do vykoupení jedince. Říká: „Štěstím by bylo teprve vykoupení jednotlivce jako všeobecného principu, což je nesmiřitelné se štěstím jednotlivce tady a teď“.⁷¹ Tím se ovšem Adorno distancuje nejen od vykoupení jednotlivce bez závislosti na společenském kontextu (což je figura, kterou můžeme nalézt u Kierkegaarda), ale i od psychologizace pojmu vykoupení. Vykoupení u Adorna leží jinde: vykoupením by byl onen „rozumný stav společnosti“, o němž hovoří v eseji *Rozum a zjevení* a který by podle něho mohl mít za následek i vykoupení individuální.

Nutno ovšem říci, že takové rozumové vyjádření ideálu Adorno právě pociťuje jako nedostatečné – a právě proto zřejmě volí užití náboženských pojmů. Kromě pojmu „vykoupení“ u něho nalezneme i další pojmové figury s náboženským příděchem, které krouží okolo konečného dokonalého stavu. Zejména se jedná navýsost náboženské „zmrtvýchvstání těla“ (*Auferstehung des Fleisches*) a sekulárněji znějící „usmíření“ či „smíření“ (*Versöhnung*).

Co se týká zmrtvýchvstání těla, Adorno říká: „S teologií se [materialismus] shoduje tam, kde je nejmaterialističtější. Jeho touhou by bylo zmrtvýchvstání těla; idealismu, říší absolutního ducha, je zcela cizí. Úběžníkem historického materialismu by bylo jeho vlastní zrušení (*Aufhebung*), osvobození ducha od primátu materiálních potřeb ve stavu jejich naplnění. Teprve s utišeným pudem k životu by se duch smířil a stal by se tím, co tak dlouho jen přislíbujeme, když v zakletí materiálních podmínek odpírá uspokojení materiálních potřeb.“⁷²

Adornovu pojmu vykoupení je tedy vlastní tělesný moment. Vykoupení by mohlo být dosaženo ve chvíli, kdy by bylo odstraněno „zakletí materiálních podmínek“. Pojmová figura „zmrtvýchvstání těla“ je opět myšlena sekulárně, tj. nepočítá s nějakým „zásvětím“, které by zajišťovalo tělesnou obnovu po smrti; jedná se o předjímání okamžiku, kdy by společnost již neovládala instrumentální racionalita, která podle Adorna vládne ve vazbě na „reálný“ strach člověka, který musí obhajovat svůj život tváří v tvář první či druhé (společenské) přírodě.

⁷¹ Adorno, *Negative Dialektik*, 344.

⁷² Adorno, *Negative Dialektik*, 205.

Zmrtvýchvstání těla by, jak Adorno říká ve výše citované pasáži, znamenalo „usmíření“ těla a ducha v tom smyslu, že by tělo uvězněné v současných materiálních podmínkách nad duchem již nevládlo. „Tělesný pud“ (*leibhafter Drang*),⁷³ který je třeba „utišit“, je třeba chápat jako zdroj „chtíče po objektu“ (*Drang zum Objekt*),⁷⁴ který zakládá vztah subjektu k objektu. Tento vztah v sobě fixuje násilí na objektu; proto Adorno hovoří o nutnosti usmíření. Usmíření by „osvobodilo neidentické, zbavilo se ještě i zduchovnělého nátlaku (*Zwang*), otevřelo by mnohost různého, nad kterým by již neměla žádnou moc dialektika. Usmíření by bylo uvědomění si (*Eingedenken*) mnohosti, která již není nepřátelská...“⁷⁵

U Adorna je možné najít výše zmíněné i další kroužení okolo toho, co „vykoupení“ znamená, nenalezneme nicméně žádné systematictější pozitivní vykreslení toho, oč má vlastně jít. To vyplývá právě z výše zmíněného zákazu zobrazování, o němž bylo řečeno výše, že se Adorno snaží využít jeho negativní stránku – tj. kritiku idolatrie. Aby bylo možné tuto stránku využít, je podle Adorna nutno co nejpřísněji zapovědět přesnější popis „vykoupení“.

Lze říci, že vzhledem k základní úloze „vykoupení“ je struktura Adornovy „teologie“ označitelná jako „utopická“ či, uijeme-li pojmu s teologickým kontextem, „eschatologická“.⁷⁶ Jde o pohled na současnou společnost z úhlu pohledu negativně pojatého „vykoupení“: střet mezi současným společenským stavem a perspektivou nezobrazitelného vykoupení má přinést plodný podnět pro změnu současného stavu. To je ostatně právě způsob, kterým interpretuje Adornovo dílo výše zmíněný Brittain (viz dále).

Filosofie, nebo teologie? Utopie, nebo eschatologie?

Výše nastíněná „základní struktura“ Adornovy utopie (či eschatologie) představuje jakousi „první četbu“ toho, co může Adornova „teologie“ znamenat. V tomto způsobu čtení se nicméně zdá být silně diskutabilní, zda skutečně hovořit o „teologii“. Adorno sice užíval teologické pojmy, ale v sekulárním slova smyslu. Nemělo by se tedy mluvit spíše o filosofii než o teologii, spíše o sekulární utopii než o eschatologii, což je pojem naznačující příbuznost s náboženstvím?

⁷³ Adorno, *Negative Dialektik*, 205.

⁷⁴ Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 156-157.

⁷⁵ Adorno, *Negative Dialektik*, 16.

⁷⁶ K diskusi okolo tohoto oprávněnosti užití pojmu viz níže.

Je zajímavé, že i ve výše zmíněném sekulárním pochopení Adornových textů se udrželo označení „teologie“. Toto ospravedlnění jeho zastánci hledají v Adornových textech samých. V dopisech Benjaminovi Adorno píše: „Pokud mohu něčím přispět aspiracemi své práce k Tvým, jednalo by se o toto: že tato práce by měla bez okolků směřovat k realizaci teologického obsahu ve vší doslovnosti jeho nejextrémnějších požadavků.“⁷⁷ A v jiném dopise témuž mysliteli asociuje Adorno své dílo s teologií ještě úžeji: „Zdá se mi o to důležitější, aby obraz teologie, v níž bych velice rád viděl se rozpustit naše dílo, nebyla ničím jiným než tím, co zde utváří Tvoje myšlení – a mohlo by to vskutku být označeno za inverzní teologii.“⁷⁸ To, že Adorno sám označuje své dílo za „inverzní teologii“, pak interpreti Adornova díla užívají jako argumentu, proč toto označení udržet i do budoucna.

Nejvýraznějším interpretem tohoto typu je výše zmíněný Brittain, který se v návaznosti na Adorna staví za název „inverzní teologie“, přičemž se podle něho jedná o teologii sekulárního charakteru: Brittain obhájí jednak tezi o sekulárním charakteru Adornovy „teologie“, jednak tezi o její „negativitě“. Její sekularita spočívá v tom, že se týká „tohoto světa“ (nikoli nějakého zázemí), její negativita v tom, že slouží k otevření světa pro možnost změny (nikoli ale skrze příslib nějaké pozitivní náboženské transcendence nebo jiných pozitivních obsahů). Brittain říká: „Teologický element v Adornově práci je využit, aby rozlomením uvolnil existující život; aby vytvořil prostor pro nové náhledy“.⁷⁹ V Adornovi tedy nenacházíme nějaký pozitivní teologický element, nýbrž využití negativní stránky teologie k sekulárně založené kritice současné společnosti. Podle Brittaina klade Adorno důraz na „...negativní kritiku existujícího života, motivovaný zájmem o utopické potenciality...“, aniž by ovšem předpokládal „pozitivní, ale absentující realitu“.⁸⁰

Pro Brittaina je Adorno „ateista a marxistický materialista, který je přesvědčen, že progresivní myšlení se neobejde bez teologického prvku“.⁸¹ Přítomnost a roli tohoto prvku pak Brittain dává do souvislosti s Adornovým radikálním odmítnutím reduktivní racionality (např. v kritice pozitivismu), která zapomíná na svůj vztah k přírodě, tím jí zůstává podřízena a dostává se pod její nadvládu. Okleštěná racionalita je pro Adorna

⁷⁷ Adorno, Benjamin, *The Complete Correspondence*, cit. podle Brittain, *Adorno and Theology*, 2.

⁷⁸ Tamtéž.

⁷⁹ Brittain, *Adorno and Theology*, 8.

⁸⁰ Tamtéž, 95.

⁸¹ Tamtéž, 17.

stejně tak pověrou a mýtem jako jimi byla přesvědčení kouzelníků a obsahy starých mytologií, říká Brittain, narážející na *Dialektiku osvícenství*. Šamani se snažili ovládnout přírodu, totéž dnes dělá reduktivní racionalita: „Instrumentální racionalita je mimetickou aktivitou stejně jako šamanské aktivity“.⁸² Jestliže pak rozum nechce klesnout na úroveň pouhého napodobování toho, co pouze je, potřebuje utopický moment, který lze plodně vyzískat z teologické tradice. Brittain shrnuje: „Adorno není postmarxista a kritické ostří jeho myšlení se nepodobá tomu, co je někdy označováno za postsekulární či postmoderní myšlení. Jeho kritika marxovského materialismu je zamýšlena tak, aby se konkrétněji zaměřila na emancipační cíle marxismu, nikoli, aby je opouštěla.“⁸³

V tomto svém pojetí se Brittain shodne s mnoha dalšími analytiky. Pritchardová se s ním shodne jak v užívání názvu „inverzní teologie“, tak v jejím materialistickém směřování: „Tvrdím..., že Adorno užívá zákazu zobrazování pro účely konstruktivní materialistické kritiky a strategie.“⁸⁴ Má se jednat o negaci (tj. kritiku) negace (tj. poškozeného života) za účelem materialistického „zmrtvýchvstání těla“.⁸⁵ Nejvyostřeněji tento postoj staví Waggoner, který o interpretaci dávající Adorna do souvislosti s „obratem k náboženství“ ve filosofii říká: „Ke karikaturám kulturní arogance a politické pasivity...si nyní přidejme přisvojení Adorna jako otce obratu k náboženství. To přehlíží [Adornův] sekulární modernismus...“.⁸⁶

Oproti tomu David Kaufmann volí přímo označení „sekulární teologie“ a ospravedlňuje tento pojem židovskou tradicí, která se v protikladu k teologii křesťanské nesoustředí tolik na spekulaci o Bohu, ale spíše na člověka a jeho vztah ke světu, což Adorno činí rovněž. Adorno je pro Kaufmanna „teologický“, i když neuznává zjevení, protože se snaží (v protikladu k Heideggerově fundamentální ontologii) postavit vykupitelskou ontologii.⁸⁷

⁸² Tamtéž, 31.

⁸³ Tamtéž.

⁸⁴ Pritchard, *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adornos Inverse Theology*, 294.

⁸⁵ Tamtéž.

⁸⁶ Waggoner, *Giving up the Good. Adorno, Kierkegaard, and the Critique of Political Culture*, 63.

⁸⁷ Kaufmann, *Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology*, 154. S tím lze zřejmě souhlasit, je nicméně třeba si uvědomit Adornovu skepsi ohledně výstavby pozitivních ontologií; Adornovu ontologii by bylo možno popsat buď Kaufmannovými slovy (vykupitelská ontologie), nebo slovy Martinsonovými (ontologie pekla); věci jsou podle Adorna rozepjaty mezi tím, jaké jsou (v kontextu holocaustu blízké peklu) a jaké být mohou (vykoupení), to je základní schéma Adornovy

Výše uvedené příklady četby Adornova díla jako ryze sekulárního tedy ukazují, že pojem „teologie“ jako označení Adornova díla lze udržet i za předpokladu, že Adorno je skutečně pouze sekulárním myslitelem – a toto označení lze opřít o Adornovo vlastní označení svého díla, obecnější charakter židovské teologie či Adornovo užití teologických pojmů, tj. jde o poměrně silný základ.

Podobně tomu je i v případě označení Adornovy utopie za „eschatologii“. I tento pojem je nutno brát s určitou rezervou – nejedná se o klasickou judeokřesťanskou eschatologii spojenou s apokalypsou, posledním soudem atp., nýbrž o „eschatologii“ v širším slova smyslu nauky o posledních věcech s judeokřesťanským pozadím. Jednalo by se o sekularizovanou nezobrazitelnou eschatologii vykoupení. Jejím smyslem by bylo vypracování radikální kritiky společnosti, aby se otevřela pro změnu, vystavení jejích vnitřních tenzí – její „dialektiky“ – tak, aby mohlo dojít ke společenskému přerodu. Tak např. Houseman se staví proti nesekulárním typům četby Adorna, ale přesto se domnívá, že se jedná o přepracování náboženské eschatologie, a tudíž by se toto označení mělo nadále užívat: „Adornova eschatologie,..., má vtisknutu negativitu, je oproštěna od teismu, teleologie a příslibů spásy, které charakterizují a poskytují odlišná pojetí eschatologické tradice.“⁸⁸ Označení „eschatologie“ užívá i Paul R. Mendes-Flohr, který toto označení považuje za možné v souvislosti s tím, že Adorno hovoří o své perspektivě jako o perspektivě vykoupení světa.⁸⁹ I v sekulárních typech četby se proto označení „eschatologická teologie“ jeví jako stejně ospravedlnitelné jako „utopická filosofie“.

Jak chci nicméně ukázat dále, ryze sekulární četba Adorna je sporná – v jeho díle ve skutečnosti zůstává výrazná náboženská stopa. To pak v důsledku vede ke kvalitativně odlišné legitimizaci užití pojmů jako je „eschatologie“ nebo „teologie“. Podle teze, kterou obhajují, je Adornovo dílo pochopitelné jako eschatologie a teologie v daleko doslovnějším smyslu, než jak se domnívají Brittain, Pritchardová nebo Houseman. Nejedná se o ryze sekulární adaptaci teologických pojmů a náboženských motivů. Jedná se o adaptaci, v níž zůstává nábožensko-teologický prvek.

ontologie. Martinson, *Ontology of Hell. Reflections on Theodor W. Adorno's reception of Søren Kierkegaard*. *Literature&Theology*, 2014 (1), 45.

⁸⁸ T. Houseman, *Auschwitz as Eschaton: Adorno's Negative Rewriting of the Messianic in Critical Theory*, 155.

⁸⁹ P. R. Mendes-Flohr, *To Brush History against the Grain: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch*.

Další typy četby Adornovy „teologie“

Existující interpretace náboženského prvku u Adorna lze rozdělit na tři skupiny. První z nich Adorna interpretuje jako ryze sekulárního a materialistického myslitele a teologii v jeho díle pak považuje za nástroj, kterým chce Adorno dosáhnout otevření toho, co je, pro to, co by být mohlo. K interpretům tohoto typu patří např. výše zmínění Brittain, Pritchardová, Houseman či Waggoner; tato interpretace již byla předložena jako nárys „první četby“ (viz výše), neboť se v tradici sekulárních filosofů spoléhajících na rozum nejvíce nabízí.

Existují nicméně i interpretace, které berou náboženský prvek vážněji; nesnaží se ho interpretovat výlučně v rámci materialismu a sekularity, ale odhalují Adornův aporetický postoj k věci. Takto k Adornovi přistupuje ve své hluboké analýze např. Hans Ernst Schiller.⁹⁰

Ještě o krok dále pak míří teologické interpretace Adorna, které se pokoušejí o zrcadlový postup vůči interpretacím sekulárním: zatímco sekulární interpretace Adorna uzavírají do materialismu, pokoušejí se teologické interpretace o nacházení souvislosti mezi Adornem a obratem k náboženství. Nejvlivnější interpretaci tohoto typu předložil Hent De Vries; podobným směrem jdou ale např. i studie předložené Ulfem Liedkem nebo zmínky Benedikta XVI.⁹¹

Druhá četba: vědomí aporie

Výše rozvedený typ četby Adorna jako sekulárního teologa, jehož nejvýraznějším představitelem je Brittain, má své „mezery“. To ostatně jako její nejvýraznější zástupce uznává i sám Brittain, který ve svých „slabších“ chvílích říká, že vztah Adorna a teologie je vlastně nevyjasněný: „Adorno nikdy zcela nevyřešil napětí ve svém vlastním postoji, ani nevyjasnil, do jaké míry materialistická a ateistická přisvojení teologie otevírají dveře tradici a diskurzům křesťanství a judaismu“.⁹² Touto větou Brittain udržuje – na rozdíl např. od Waggonera, který militantně vylučuje příbuznost Adorna s obratem k náboženství – svoji interpretaci otevřenou a odmítající militantní přístup.

⁹⁰ Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*.

⁹¹ Liedke, *Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik*. Benedikt XVI, *Enzyklika Spe Salvi*.

⁹² Brittain, *Adorno and Theology*, 88.

Domnívám se, že to je správný postoj, protože Adorno jako by se nechtěl vejít do předpřipravené škatulky materialistického marxismu a ateismu.

Na to, jak reduktivní je interpretace, která Adorna jednoznačně řadí jako ateistu a materialistu, poukazuje Schiller.⁹³ Ten v první řadě konstatuje, že Adorno navzdory své kritice náboženství nevyklučuje autentickou náboženskou zkušenost a ve svých studiích k autoritářské osobnosti oceňuje schopnost nonkonformistické rezistence, kterou zvnitřnělá náboženská víra dokáže vyvolat.⁹⁴ To nicméně není hlavním poznatkem, s nímž Schiller přichází. Tím je vykreslení „teologického“ rozporu, který u Adorna nacházíme. Podle Schillera se Adorno domnívá, že existenci Boží v metafyzickém smyslu nejen nepotvrzuje vývoj myšlení, ale je přímo v rozporu s tragédií Osvětami. Na druhou stranu je ale pro Adorna transcendence nepostradatelná pro myšlení pravdy.⁹⁵ Tento rozpor pak není v Adornově díle jen něčím vedlejším, co by bylo lze nějak neutralizovat. Jedná se, jak tvrdí Schiller, o základní rozpor Adornova díla.

Adorno se domnívá, že bez absolutního (v náboženském či metafyzickém smyslu) by nebylo možné myšlení a pravda; současně ale absolutní nelze myslet. K podložení těchto tezí Schiller na obou stranách tohoto paradoxu cituje přímo Adorna. Ten toto téma pojednává v kontextu tragédie Osvětami. Na jednu stranu zůstává radikálně pochybující o náboženských nadějích, které koření v absolutnu. Říká: „Poznání se přiklání hluboko na stranu absolutní smrtelnosti...“⁹⁶ Na druhou stranu se ale Adorno netají tím, že toto poznání smrtelnosti je pro něj nesnesitelné. Výše citovaná věta pokračuje takto: „Poznání se přiklání hluboko na stranu absolutní smrtelnost, k tomu, co je pro něj nesnesitelné a před čím se stává zcela lhostejným.“⁹⁷

A na jiném místě je Adorno ještě daleko explicitnější: „Kdyby byla smrt oním absolutnem, které filosofie marně zaklíná, pak je vše ničím, i každá myšlenka by mířila do prázdna, žádnou by nebylo možno myslet pravdivě. Neboť je nedílným momentem

⁹³ Podle názoru autora tohoto textu se jedná snad o nejlepší studii na toto téma vůbec, alespoň z těch, které autor četl. Schillerova interpretace nicméně vyšla pouze v německém jazyce, takže v převážně anglickojazyčné debatě víceméně chybí; např. Brittainova studie, která je o více než desetiletí novější, s ní očividně vůbec nepočítá – a to navzdory imponujícímu (až zahlcujícímu) množství zdrojů. To ovšem vrací jeho několikasetstránkovou studii o desetiletí nazpět a umožňuje reprodukci reduktivní četby Adorna. U Brittaina je přesto nutné ocenit šíři, se kterou tematiku uchopuje i vědomí, že problematika je nadále otevřená.

⁹⁴ Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*, 69.

⁹⁵ Tamtéž, 71.

⁹⁶ Adorno, *Negative Dialektik*, 391-392.

⁹⁷ Tamtéž.

pravdy, aby včetně svého časového jádra trvala; bez trvání by nebylo žádné pravdy, ještě i její poslední stopy by pohltila absolutní smrt. Její idea se myšlení vysmívá neméně než idea nesmrtelnosti.“⁹⁸ Zde Adorno tematizuje velice zvláštní – a zřejmě i velice těžko pochopitelný rozpor. Jednodušší je proto zřejmě se nejprve zabývat korelativním rozparem staženým z teoretické roviny (pravda) do roviny praktické (spravedlnost).

Tímto směrem – k odhalení praktické aporie u Adorna – směřuje v mírně odlišném kontextu papež Benedikt XVI. ve své encyklice *Spe Salvi*. Je příznačné, že Benedikt považuje Adorna za „velkého filosofa“, a i když kritizuje Adornův příklon k absolutnímu zákazu zobrazování, oceňuje právě teologizující prvek jeho díla – a upozorňuje, že Adorno chce kritizovat nejen teistické, ale i ateistické (!) pozice. Toto tvrzení je přitom doložitelné doslovnou citací z Adornových textů, jakkoli to Benedikt na tomto místě nečiní.⁹⁹ Namísto toho uvádí jako příklad kritiky teismu přísnost Adornova zákazu zobrazování, který vylučuje i obraz milujícího Boha. Jako příklad kritiky ateismu pak v přímé citaci *Negativní dialektiky* uvádí, že Adorno požaduje svět, „v němž by bylo zrušeno nejen současné utrpení, ale odvoláno také utrpení neodvolatelně minulé.“¹⁰⁰

Na tomto místě zůstává aporie: Adorno požaduje „odvolání neodvolatelného“, tj. doslova něco nemožného – teistická transcendence se tak jeví současně jako nutná i nemožná. Tento rozpor Adorno nijak nezahazuje, nýbrž naopak dramaticky vyhrocuje. Na stejném místě *Negativní dialektiky* totiž tvrdí, že „myšlenka, která sama sobě nechce utnout hlavu (*sich enthaupten*), ústí do transcendence [světa, v němž je odvoláno neodvolatelné]“.¹⁰¹ V čem spočívá logika Adornova tvrzení?

⁹⁸ Tamtéž, 362. Cit. podle: Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Kritische Theorie und Religion*, 72.

⁹⁹ Benedikt XVI říká: „...velcí myslitelé Frankfurtské školy, Max Horkheimer a Theodor W. Adorno kritizovali stejnou měrou teismus i ateismus.“ Benedikt XVI, *Enzyklika Spe Salvi*, dostupné online: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html, rev.: 19. 4. 2016. Toto tvrzení lze doložit přímo citátem z Adornových dopisů Benjaminovi, kde Adorno píše, že jejich „inverzní teologie“ „by byla namířena proti naturalistickým i supernaturalistickým pozicím“. Op. cit. Adorno, Benjamin, *The Complete Correspondence*, cit. podle Brittain, *Adorno and Theology*, 2.

¹⁰⁰ Adorno, *Negative Dialektik*, 393. Cit. podle: Benedikt XVI, *Enzyklika Spe Salvi*, dostupné online: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html, rev.: 19. 4. 2016.

¹⁰¹ Adorno, *Negative Dialektik*, 393.

Benedikt XVI. otevírá Adornovo dílo právě v místě, kde je vůči teologii nejotevřenější. Adorno v sobě nezapře touhu po absolutním – požaduje „odvolání neodvolatelného“, zrušení utrpení těch, kteří již zemřeli. Pro Benedikta to naznačuje, že Adornovo se nakonec má tendenci otevírat pozitivním teologickým obsahům, jakkoli kritizuje i teistické pozice. Proč ale Adorno žádá anulování minulého utrpení, tedy formu absolutní spravedlnosti?

Tyto Adornovy úvahy je nutno vnímat v kontextu debaty první generace frankfurtské školy o obětech holocaustu. Jak upozorňuje Schiller, i Horkheimer v tomto kontextu tvrdí, že „mrtví jsou skutečně zavražděni“.¹⁰² Tím se ovšem zpochybňuje platnost snahy o negaci negace, o překonání společenského nepořádku – protože ten už vlastně překonán být nemůže. Debata se točí okolo toho, nakolik má vůbec smysl usilovat o spravedlnost a odstranění utrpení, jestliže pro mnohé – pro již mrtvé – je věc vlastně již předem ztracena. Každý pokus odstranit utrpení tak ztrácí velkou část své síly. Adorno se v tomto kontextu staví současně pro i proti absolutní spravedlnosti: požaduje ji, na druhou stranu ji ale považuje za nemožnou.

Jeho myšlení se dostává do aporie, v níž zůstává „vězet“. Schiller i Benedikt XVI ukazují právě k tomuto momentu Adornova díla: a sice k tomu, že ústí do aporie, v níž absolutní současně musí a nemůže být myšleno a v níž se tento rozpor „vysmívá“ myšlence. Vezmeme-li současně v potaz, že v dopisech Benjaminovi Adorno píše o „inverzní teologii“, že „tato pozice by byla namířena jak proti naturalistickým, tak i proti supernaturalistickým pozicím“¹⁰³, zdá se, že stojíme před problémem, který je třeba vykreslit jinak, než jak to činí ryze sekulární/materialistické/ateistické/naturalistické interpretace Adorna.

Schiller namísto toho interpretuje Adorna ve smyslu otevřenosti aporie, v níž absolutní musí a současně nemůže být myšleno – Adorno tak uchovává centrální teologický a metafyzický motiv, avšak zbavuje ho pozitivního obsahu, takže zůstává jakési torzo, v němž se podle Schillera zažehává naděje. Svoji skvělou analýzu Schiller končí takto:

„Adornovo stanovisko k centrálním motivům teologie zůstává ...aporetické. Z teologie nezůstává více než zdráhání zaplnit prázdné místo, které zanechala smrt Boha, idoly bezbožné

¹⁰² Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*, 83.

¹⁰³ Adorno, Benjamin, *The Complete Correspondence*, cit. podle Brittain, *Adorno and Theology*, 2.

profanity. Ale právě toto zdráhání udržuje teologické ideje naživu. Podmínky poznání, do něhož mají být sekularizujícím způsobem nasáty, se objektivně rozpadají. Je ale podmínkou veškeré záchrany, že musejí být samy zachráněny. Adornovo řešení není ani bezprostřední účastí na [náboženské] naději, ani jejich instrumentalizace pro profánní účely, byť by to byly účely pravé revoluce. Není ani afirmací, která by se stavěla proti rozumu, ani snížením jejího nároku.¹⁰⁴ Pokud vůbec může být řeč o řešení, bylo by takovéto: aporie sama, nebo spíše její reflexe, je pro Adorna formou naděje. Revoluční praxe je zahrazena... Nezbývá jiná transcendence než transcendence touhy“.¹⁰⁵ Jedině ve vědomí aporie se proto může zažehnout vědomí naděje, bez níž „není žádného dobra“¹⁰⁶, ani žádné spásné poznání.¹⁰⁷

Jedná se zřejmě o „adekvátní“ interpretaci toho, co Adorno skutečně dělá. Sporné nicméně je, zda lze něco takového skutečně udělat. Lze na základě úplného negativního uprázdňení pozitivních teologických idejí nacházet naději? Obávám se, že nikoli – a že „vědomí aporie“ zde ničemu nepomůže – naděje, kterou může takovéto vědomí zažehnout, se hrozí každou chvílí propadnout do beznaděje. Není-li jiné transcendence než transcendence touhy, pak tato touha hrozí zjistit, že míří do prázdna – a její prázdná slupka se hrozí zhroutit sama do sebe.

V tomto smyslu je zřejmě oprávněná Schillerova pochybnost, kterou lze najít v prohlášení komentujícím Adornovo „řešení“ problému: „Lze-li vůbec hovořit o řešení...“¹⁰⁸ Obávám se, že o řešení v této podobě hovořit nelze: existuje-li u Adorna pouze negace veškeré pozitivní teologie, pak lze naději, kterou si Adorno chce přisvojit, podezírat z vratkosti, která se hrozí propadnout do beznaděje.

Není u Adorna vskutku žádná pozitivita, jak to pojmají vesměs všichni zmiňovaní interpreti – od Brittaina a Pritchardové přes Housemana až k Schillerovi? Nenalezneme u Adorna pozitivní elementy jeho „teologie“? Adorno se vždy představoval jako negativní myslitel v tom smyslu, že jeho kritika má být negací stávajícího stavu – avšak sama nemá představovat pozitivní obsah, na základě kterého se kritizuje. To bylo

¹⁰⁴ Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*, 84- 85.

¹⁰⁵ Adorno, *Mahler. Eine musikalische Physiognomik*, 207. Cit. podle Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*, 85.

¹⁰⁶ Adorno, *Negative Dialektik*, 270, cit. podle Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*, 85.

¹⁰⁷ Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*, 84- 85.

¹⁰⁸ Tamtéž, 85.

koneckonců popsáno výše v pojmech Adornovy „teologie“: Adornova kritika je vedena z pozice „vykoupení“, které podléhá zákazu zobrazování. To Adorno považuje za nosný teologický moment, který jeho filosofie může vstřebat a poučit se z něho. Jak absolutní je ale u Adorna zákaz zobrazování?

Adorno sám říká, že jeho zákaz zobrazován chce jít mnohem dále než tradiční zákaz zobrazování v židovské tradici: „Nevidím žádnou jinou možnost než nejvyšší askezi vůči každé víře ve zjevení, nejvyšší věrnost zákazu zobrazení, daleko za to, co znamenal kdysi.“¹⁰⁹ Adorno chce, jak bylo nastíněno výše, zákaz zobrazování sekularizovat a v tomto smyslu zpřísnit: pozitivní teologie se rozplývá, nemůže být myšlena, ale současně ani sekularizovaná utopie nesmí být pozitivně vykreslena. Z toho se pak dovozuje, že Adorno je „negativní“ filosof.

Této sebezprezentaci Adornovy negativní dialektiky „podlehlo“ mnoho Adornových interpretů – a to dokonce včetně Schillera, když tvrdí, že u Adorna „nezůstává více než zdráhání se zaplnit prázdné místo, které zanechala smrt Boha, idoly bezbožné profanity“.¹¹⁰ Schiller ovšem přes toto své tvrzení sám odhaluje slabé místo svých závěrů a naznačuje, kudy by se mohla ubírat analýza, která odmítá předčasné závěry o Adornově negativitě – a to ve chvíli, kdy říká, že u Adorna objevujeme benjaminovský motiv „mesianistických střípků“ (*messianistische Splitter*), který se zdá odporovat údajné přísné negativitě jeho kritiky.¹¹¹ To je nosný motiv, protože je možné mít pochybnosti o tom, zda je možné, aby někdo kritizoval čistě „negativně“.

Třetí četba: pozitivní prvky Adornovy negativní „teologie“

Pozitivní teologický prvek?

Teze o Adornově „čisté“ negativitě je velice rozšířená. Podle Brittaina klade Adorno důraz na „...negativní kritiku existujícího života, motivovaný zájmem o utopické potenciality...“, aniž by ovšem předpokládal „pozitivní, ale absentující realitu“.¹¹² Podle Housemana „Adornova eschatologie, ..., má vtisknutu negativitu, je oproštěna od teismu, teleologie a příslibů spásy, které charakterizují a poskytují odlišná pojetí

¹⁰⁹ Op. cit. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*. In: Adorno, *Stichworte, Kritische Modelle II*, 28.

¹¹⁰ Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*, 84.

¹¹¹ Tamtéž, 83.

¹¹² Brittain, *Adorno and Theology*, 95.

eschatologické tradice.“¹¹³ Pritchardová zase tvrdí, že Adornova teologie chce „negovat negaci“, přičemž vykoupení je u Adorna jakoby negativní – negace je obrácenou stranou vykoupení.¹¹⁴

Co by ovšem znamenalo, že je Adornova filosofie „čistě negativní“? Kdyby u Adorna figuroval pouze čistý zákaz zobrazování, kdyby byla stopa toho, co se nesmí zobrazit, vyhlazena zcela, došel by Adorno k čistému pozitivismu, který sám tolik kritizoval. Pozitivismus je zřejmě pochopitelný právě jako absolutní zákaz zobrazování, který zapomněl na to, že vůbec bylo možné něco zobrazovat – a tak nakonec nezbylo, než implicitně zabsolutizovat obrazy „bezbožné profanity“, absolutizovat *status quo*. Vymažeme-li teologickou transcendenci, zbude pouze profánní realita. Její ideály je možné buď zobrazit, anebo vyhlásit zákaz zobrazování. Držíme-li se zobrazování, můžeme tvrdit, že transcendence zůstává uchována v nějaké imanentní transcendenci – v nějakém sebe překračujícím profánním prvku. Tuto cestu volí současní zástupci kritické teorie jako je výše zmíněný Honneth. Vyhlásíme-li ale absolutní zákaz zobrazování, vytrácí se možnost transcendenci nějak uchopit a pochopit – až nakonec může zůstat čistý popis stávajícího bez jakékoli transcendence. To by byl ideálnětypický pozitivismus, proti kterému se Adorno tolik vymezoval. Adornovu negativitu je tak třeba chápat jako odmítnutí pozitivismu; už v tomto smyslu nemůže být „čistou“ negativitou – ta totiž přímo přechází v čistý pozitivismus.

Adornova pozice má být tedy negací pozitivismu – a to bez pozitivního obsahu. Taková interpretace je ale jednostranná. Adorno zachovává ve svém díle pozitivní prvek – Schiller hovoří o benjaminovských mesianistických střípcích, jejichž motiv nacházíme i u Adorna, avšak nečiní tento postřeh pro svoji analýzu centrální. Jinak postupuje Hent De Vries - ten mluví o „stopě Jiného“ v teologickém smyslu. Mělo-li by totiž teologické zmizet beze stopy, vytratila by se ona radikální transcendence, po níž Adorno touží. Nebylo by na čem transcendenci postavit, domnívá se De Vries a tvrdí, že Adornovy pojmové modely indikují „... limity fenomenality, stopu Jiného, absolutního, nekonečného, ale také neidentického ...“.¹¹⁵ Využití „stopy Jiného“ je podle De Vriese smyslem Adornova pokusu být solidární s metafyzikou v momentě jejího pádu.

¹¹³ Houseman, *Auschwitz as Eschaton: Adorno's Negative Rewriting of the Messianic in Critical Theory*, 155.

¹¹⁴ Pritchard, *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adornos Inverse Theology*, 295.

¹¹⁵ De Vries, *Minimal Theologies*, 32.

Adornova filosofie je pak podle De Vriese pochopitelná jako „minimální teologie“, tj. teologie, která minimalizuje, ale nadále využívá teologické obsahy.

Domnívám se, že De Vriesova interpretace je přiměřenější než interpretace Schillerova: kdyby nezbývalo více než neochota zaplnit prázdné místo po náboženství „idoly bezbožné profanity“, pak by se celá konstrukce hrozila propadnout do prázdna čisté negativity. Teologické zde bylo minimalizováno do „stopy“, o níž hovoří De Vries. Adorno staví „minimální teologii“, jejímž ústředním motivem je „stopa“ teologického absolutna.

Jinými slovy by bylo možno mluvit též o „teologické výhradě“, kterou Adornova filosofie využívá a která spočívá v nepřijetí myšlenky absolutní smrtelnosti a v požadavku absolutní spravedlnosti. Jakkoli u Adorna nenacházíme konstatování skutečnosti absolutní spravedlnosti či nesmrtelnosti – spíše příklon k opaku –, nacházíme váhání, zda přijmout jejich neexistenci. Resp. „váhání“ je zde zřejmě slabé slovo – nacházíme spíše radikální a rezoltní odmítnutí přijetí jejich neexistence. Adorno si ponechává „teologickou výhradu“.

Úvahy k „teologické výhradě“. Proč je idea absolutní spravedlnosti nepostradatelná?¹¹⁶

Adorno tedy využívá určitý pozitivní teologický prvek, „stopu Jiného“, resp. „teologickou výhradu“, která spočívá v tom, že nepřijímá myšlenku absolutní smrtelnosti a žádá absolutní spravedlnost. Neobjasňuje ale, proč by smrtelnost a absence absolutní spravedlnosti měla mít takové důsledky, že by si myšlení, jak říká, „muselo setnout hlavu“, či že „by vše bylo ničím“ atp. Tuto Adornovu nerozvedenou intuici je, jak se pokusím ukázat, možno vzít vážně a pokoušet se ji dále rozvést.¹¹⁷

Na tomto místě jsme, jak se domnívám, v jednom nejhlubších míst u Adorna vůbec – a to, o čem je řeč, již možná nemusí být intersubjektivně přístupné pro všechny. Adorno

¹¹⁶ Tyto úvahy už nejsou striktně „adornovské“ (směřují směrem ke korelaci mezi hlubinnou psychologii a teologií a jsou existencializující – což jsou „neadornovské“ motivy) – spíše ukazuje směr autorových volně navazujících úvah (obdobně tomu je i dalších podkapitol nadepsaných „Úvahy k...“).

¹¹⁷ V tuto chvíli dochází k tomu, co už jsem popsal výše – ruším Adornovu dialektiku mezi náboženským a nenáboženským a přikláním se na stranu náboženského. To činím z toho důvodu, že tuto dialektiku nepokládám za udržitelnou. Je-li v případě absolutní povahy smrti „vše ničím“, jak tvrdí Adorno, pak zůstávání uvnitř aporie mezi nepřijatelností nesmrtelnosti a nepřijatelností absolutní smrtelnosti může znamenat ve svých důsledcích znamenat zhroucení celého Adornova díla. Krok, který provádím, má poukázat na nedostatečnost ryze sekulárních interpretací Adorna; je poukazem k tomu, kam až se můžeme dostat, jestliže vezmeme Adornovo radikální tvrzení vážně, a nebudeme ho pouze ignorovat.

se ostatně intersubjektivní přístupností své „argumentace“ příliš nezabýval – často u něho nacházíme konstatované intuice, které ostatním vůbec nemusí být jasné.¹¹⁸ Toto je jedna z nich. Pokusme se ale přesto o zamyšlení nad daným problémem. Proč je nutné požadovat absolutní spravedlnost, tedy požadovat nemožné? Proč by si myšlení, které by přiznalo, že taková spravedlnost neexistuje, „utínalo hlavu“? Proč by nemělo dávat smysl, bojovat alespoň za zrušení utrpení pro dosud žijící lidi? Proč by to, že někteří jsou již mrtví, mělo znamenat radikální negaci jakýchkoli snah o záchranu? A proč by smrtelnost měla zničit ideu pravdy?

Adornovo dílo je bezesporu pochopitelné jako protest proti utrpení. Tento protest u Adorna vychází z hlubokého přesvědčení, že lidé by neměli trpět. U Adorna je těžko hledat další zdůvodnění takového přesvědčení – toto přesvědčení je nicméně v naší kultuře natolik intersubjektivně přístupné, že jeho další ospravedlňování možná ani není třeba.

Je-li ovšem utrpení zakončeno konečnou a absolutní smrtí, pak je toto utrpení neodvolatelné – a neodvratným závěrem pak je, že vše, oč jsme bojovali, bylo nenávratně ztraceno. Je to tento závěr, s nímž se Adorno nedokáže smířit. Proto požaduje „odvolání neodvolatelného“ – protože z hlediska touhy po ukončení od utrpení znamená smrt konečnou a absolutní prohru. Co Adorno nakonec vlastně žádá, je absolutní spravedlnost ve smyslu vyrovnání/neutralizace minulého utrpení.

Na tomto místě je možno se tázat: je nutno udržovat takto absolutní požadavky? Proč bychom se nemohli smířit s neodvratným, tj. že utrpení smrtí skončilo, a tím je všemu konec? Nejedná se prostě o slepou uličku, do které Adorno zahnal sám sebe absolutizací svých požadavků?

Tento pohled je bezesporu možný – a je to pohled převládající. Koneckonců i výše zmiňovaný Honneth svoji ideu spravedlnosti oproti takovýmto absolutním požadavkům zásadně oslabuje; jde mu už pouze o splnění legitimních požadavků na uznání, nikoli o nějakou absolutní spravedlnost. Jedná se o cestu od maximalistických požadavků směrem k realistickým kompromisům. Domnívám se ovšem, že takový přístup možná podceňuje možnou hloubku Adornova vhledu – snad právě proto, že Adorno neustále

¹¹⁸ Problém intersubjektivní přístupnosti Adornova myšlení pojednávám v části o „kontemplaci“.

tendoval k tomu, vykročovat za prostor, ve kterém je možno vhledy jednoduše intersubjektivně sdělit.

Mojí hypotézou o tom, jakým směrem by bylo možno rozvést Adornovu intuici, zní následovně. Adorno neodděluje myšlení od života; myšlení u něj koreluje s životem. Vnímá utrpení na rovině života (včetně roviny somatické, tělesné – viz motiv „zmrtvýchvstání těla“) a myšlení je pouze nástrojem, který pak proti utrpení protestuje. Proč ale protestuje takto radikálně?

Adorno možná vytušil, že pro život může být myšlenka absence odvolání minulého utrpení nesnesitelná, že ji není možné přijmout tak, aby byl život nadále bezproblémově udržitelný. Myšlenka absolutní smrtelnosti by mohla znamenat zásadní divergenci mezi myšlením a životem: skutečně přijímá myšlenku absolutní smrtelnosti člověk jako celek, nebo se jedná jen o ulpění myšlenky v relativně povrchové racionální rovině, která cosi tvrdí, aniž by měla hlubší kontakt se sebou samým a s nadějemi, které pro lidský život mohou být nepostradatelné?

Vedení argumentu tímto směrem současně znamená změnu roviny, o níž je řeč. Znamenalo by to vykročení o jednu úroveň hlouběji, na rovinu, která může být velice problematická z hlediska své intersubjektivní přístupnosti, čehož se současné myšlení – v parafrázi Adorna – „obává jako smrti“.¹¹⁹ Naděje na absolutní spravedlnost formulovaná v teologické výhradě, o níž je zde řeč, by se totiž za normálních okolností u současného člověka nacházela v té oblasti, kterou psychoanalýza označila za nevědomí; obsahy nevědomí nicméně mohou „prosakovat“ do vědomí – a Adornovo tvrdohlavé trvání na absolutní spravedlnosti může znamenat právě takovýto „průsak“, který nicméně zůstal v rovině pouhé intuice – nebyl rozpracován do jasnějších kontur.

To by ovšem současně znamenalo, že mimo jiné právě tuto intuici celou dobu „strážila“ náboženská tradice, což by naznačovalo oprávněnost současných hypotéz o tom, že v průběhu přechodu k modernitě bylo „cosi“ ztraceno: že „propustné“ self dřívějších dob možná bylo schopno vycítit a nakonec i pojmově artikulovat skutečnosti, které jsou pro současné „oddělené“ self už z větší části nepřístupné¹²⁰ – jakkoli byla zřejmě

¹¹⁹ Adorno, *Essay als Form*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 18.

¹²⁰ Taylor, *Western Secularity*. In: Calhoun, C. Jürgensmeyer, M., Van Antwerpen, J., *Rethinking Secularism*, 31-53.

kontemplativně-estetická zkušenost Adornova emfatického rozumu schopna tuto sféru opět okrajově „zachytit“.

Nepříjatelnost smrtelnosti tváří v tvář utrpení může být místem, ve kterém Adorno svým kontemplativním vhladem sahá do vrstev psýché, která za normálních okolností nemusí být pro současný stupeň uvědomění přístupná; může zvědomovat obsah nevědomí a narážet v této prekérní oblasti na intuici, která ukazuje, že lidské bytosti chovají v hlubinách své psýché cosi jako metafyzickou formu důvěry, důvěry typu „se světem je vše v pořádku“, která může mít překvapivě blízko k existenciálnímu výroku typu „v tomto světě lze žít“.¹²¹ Jinak řečeno: je možné, že lidské bytosti chovají jakousi implicitně obsaženou a za normálních okolností nevědomou důvěru ve svět – a tato důvěra by, byla-li by rozpoznána a formulována teoreticky, mohla být vyjádřena v pojmech víry v absolutní spravedlnost, která musí překonávat smrt.

Metafyzický rozměr lidské důvěry ve svět působivě – i když pouze skicovitě – analyzuje Peter L. Berger, který ho dává do souvislosti právě s předracionálním lidským světem. Podle Bergera, utěšuje-li matka maličké vystrašené dítě (které pravděpodobně ještě ani nerozumí řeči, tj. verbálně-racionální rovina je zde minimalizována) převážně objetím, odpovídající slova, kterými by takové objetí doprovázela, by zněla např. „všechno je v pořádku“. Tato slova zajisté v dané situaci nejsou míněna filosoficky. Přesto může jejich filosofická analýza být nanejvýš zajímavá – zdá se totiž odkazovat na využití pozitivní v to, že v tomto světě je skutečně „všechno v pořádku“, a to včetně faktu smrti. Matka pronáší výrok, ve kterém stvrzuje svoji víru v metafyzický řád tohoto světa; „všechno je v pořádku“ je zřejmě existenciální výrok s metafyzickými předpoklady – předpokládá, že celý tento svět je koneckonců nějak smysluplně uspořádán, takže cokoli a vše, co se uvnitř tohoto světa děje, je nakonec označitelné jako „to je v pořádku“. Takové přesvědčení je zřejmě základní zbraní proti chaosu, který hrozí proniknout do lidského světa – zde skrze strach dítěte. Berger se ohledně

¹²¹ Výrok, který možná zní téměř banálně a naivně („se světem je vše v pořádku“), je zřejmě v posledku implicitně obsažen ve všech každodenních interakcích a činech, které směřují k obnově života a nikoli k jeho negaci, nejzřetelněji pak v aktu přivádění nových lidí do tohoto světa. S opakem tohoto postoje se lze seznámit u absurdně cynických postav z románů Milana Kundery; typicky např. u postavy, která se domnívá, že lidé by se neměli rozmnožovat, a pokládá Herodese za prvního osvíceného muže, který ale musel přebrat odpovědnost nejen za sebe, ale i za ostatní (případ Herodova „vraždění nevinátek“). U Kunderových postav nabývá korelace mezi myšlením a činem bizarních rozměrů; právě tím mohou být tyto postavy inspirující pro filosofy, kteří často neregistrují souvislost mezi životem a myšlením a vytvářejí pak neživotné abstrakce. To je, jak se domnívám, i případ Habermase, který se domnívá, že lze oddělit filosofii a světonázor (viz podkapitulu komparativní kapitoly nazvanou „Světonázorové aspekty“).

metafyzické zkušenosti dítěte, které je utěšováno matkou, jež tvrdí, že „vše je v pořádku“, následně sugestivně ptá: „Je tato zkušenost iluzí? Je ten, kdo ji představuje [matka] lhářem?“¹²²

Adorno se dle mého názoru ocitá v korelaci s Bergerem: není ochoten přiznat, že by matka dítěti svým výrokem „vše je v pořádku“ lhala. Kdyby to totiž přiznal, mohl by následkem být chaos – lidský svět jako takový by mohl hrozit rozpadem. To nicméně nemusí být jasné teoretizujícímu rozumu, který se nachází v jakémsi „metafyzickém závětří“, a tak na vědomé úrovni nemusí vnímat onen ledový metafyzický vítr, který může cítit ještě maličké dítě – anebo člověk konfrontovaný s naprostým hroucením běžného lidského řádu, jako byli např. židé během holocaustu. Daná úroveň analýzy se nachází jinde, než filosofování v křesle s dýmkou a sklenkou whisky. Teoretický rozum by se tak – Bergerovými slovy – stával jeskyní, ve které společně „bijeme na bubny, abychom přehlušili hyeny vyjící z temnoty“¹²³ tak dlouho, až zapomínáme na možnost existenci hyen. Názor, že je možné se obejít bez jakýchkoli metafyzických „iluzí“, by se sám jevil jako útěšná iluze teoretizujícího rozumu, který ztratil kontakt se sebou samým.

124

Tento motiv je pouhou spekulativní hypotézou obrysově rozpracovávající Adornův vhled – nemůže nabídnout žádné „intersubjektivní krytí“. Aby bylo možno ji intersubjektivně doložit, bylo by zřejmě nutno se zaobírat způsobem konstituce žitého světa, a ukázat, že metafyzický typ důvěry („se světem je vše v pořádku“) v této konstituci hraje zásadní roli. Současně by bylo nutno ukázat, že onen metafyzický typ důvěry v sobě vsutku obsahuje onen radikální požadavek překonání smrti. To by

¹²² Berger, *Rumour of Angels*, 74.

¹²³ Berger, *Invitation to Sociology*, 171.

¹²⁴ Zde (a možná i na jiných místech) se autor práce zřejmě blíží tomu, co Adorno nazýval žargonem autenticity. Autor práce má nicméně silné pochybnosti o Adornově kritice vznesené v *Žargonu autenticity* proti existencialismu. Adornovu tendenci převádět existenciální otázky úzkosti, smyslu atp. na zduchovnělé produkty ekonomické základny, považují za reduktivní, jakkoli může být částečně oprávněná. Hlavním problémem je ale celkový tón kritiky, který v sobě nezapře hlubokou osobní antipatii k Heideggerovi, Jaspersovi či Buberovi. Nelze se pak ubránit podezření, že Adornův pohled je až příliš často zastřen těmito antipatiemi vůči existencialistům. To je např. případ Adornovy kritiky „pózy existenciální vážnosti“ (kterou zde autor práce vlastně zaujímá též), jež je ovšem pózou pouze ve zvlgarizovaných verzích existencialismu. Adorno jako by kritizoval spíše vulgární obraz existencialismu než existencialismus samotný. Tím pak mohou být znejasněny momenty, ve kterých se Adorno s existencialisty může shodnout. Na to, že Adornova filosofie s existencialisty navzdory jeho ostré kritice v mnohém i koreluje, poukázal např. Hammond, *Tillich, Adorno and the Debate about Existentialism*. Autor práce tak své existencializující tendence z dizertace nevyjímá; je ovšem (přes výše zmíněné pochybnosti o Adornově kritice existencialismu) samozřejmě sporné, nakolik jsou tyto tendence „adornovské“.

nicméně žádalo hlubší studium některých psychoanalytických směrů stejně jako studium zásadních autorů spjatých s pojmem žitého světa – a takový podnik překračuje půdorys této práce.¹²⁵ Na tomto místě se tedy musíme spokojit s tím, na co upozorňuji již v úvodu práce – že tato práce se sice snaží vyjít vstříc intersubjektivitě, ovšem ve chvíli, kdy něco není intersubjektivně plně ověřitelné, odvažuje se přijít s důvěrou v sebe sama, resp. s „výhradou elitáře“.¹²⁶ Pro běžné pojetí se jedná o pouhou hypotézu – a autor této práce, přijal-li by všeobecné mínění, musí souhlasit.

Adorno sám svůj vhled nijak dále nekomentuje a nerozpracovává – ten tak zůstává ve formě nejasně formulované intuice; tato intuice ale orientuje celé jeho dílo. Nedává smysl, aby Adorno kategoricky prohlašoval, že by si jeho myšlení muselo „setnout hlavu“, kdyby se požadavku absolutní spravedlnosti vzdalo, kdyby jeho intuice nebyla hlubší, než se na první pohled může zdát. Snad právě onen kontext, ve kterém byla ona implicitní důvěra ve svět narušena tragédií druhé světové války, učinil židovské myslitele citlivější vůči její přítomnosti? Snad právě ve chvíli, kdy velký sekulární myslitel napnul sílu svého myšlení k protestu proti utrpení, intuoval nepostradatelnost náboženského typu naděje v absolutní spravedlnost, která nemusí být pouhou teoretickou konstrukcí naivních věřících, ale spíše typem teoretického zformulování naděje, která je beztak u člověka přítomna jako praktická podmínka žitelného života.

Je známo, že např. na přítomnost pravidla přijdeme ve chvíli, kdy je pravidlo porušeno; na tomto principu je v sociologii postaven „narušovací experiment“, v němž se poznává charakter existujících pravidel pomocí neobvyklého typu jednání, které pravidlo naruší, čímž umožní své poznání. Jakkoli to zní až obłudně, obdobný efekt mohl mít na židovské myslitele konfrontace s hrozbou vyhlazení, která negovala „pravidlo“ života. V tomto drastickým způsobem otevřeném prostoru poznání se těmto myslitelům mohla otevřít intuice, která byla naposledy zřejmá „propustným“ self dřívějších dob, kterými byla zformulována do podoby teologických teorií – které pak ovšem nejsou ani tak

¹²⁵ Na motiv jdoucí tímto směrem je možno narazit u Tomáše Halíka (bohužel se mi v mnohosti jeho knih nepodařilo zpětně najít danou pasáž), který dává víru v Boha do souvislosti s „pradůvěrou“ (pojem zavedený britskou psychoanalytickou školou „objektových vztahů“), tj. základní důvěrou vůči světu, která se u dítěte rozvíjí v raných fázích vývoje a je spojena se vztahem k matce. Tato důvěra pak má být „nosným“ elementem vztahu člověka ke světu. Prokázat nicméně souvislost mezi „pradůvěrou“ a důvěrou v metafyzický rozvrh světa, jak ho ve formě „posledního soudu“ a obrazů absolutní spravedlnosti líčí náboženské tradice, by žádalo daleko rozsáhlejší práci než je možno naznačit zde. Bylo by zřejmě nutno propojit Adornovu intuici o nepostradatelnosti absolutní spravedlnosti s teorií konstituce žitého světa a konceptem „pradůvěry“. V tuto chvíli tak tato intuice zůstává pouhou hypotézou, která naznačuje, jakým směrem by bylo možno jít, chtěli-li bychom Adornovu dále nerozpracovanou intuici vzít skutečně vážně.

¹²⁶ Viz dále v této kapitole.

„metafyzickými přízraky“ jako spíše formou teoretických formulací nadějí, které zdravý lidský život potřebuje a za normálních okolností je implicitně obsahuje.

Za „normálních“ okolností, tj. za okolností, kdy lidský život nečelí hrozbě naprostého vyhlazení, nemusí být případná nutnost absolutní spravedlnosti či nutnost odmítnutí absolutní povahy smrtelnosti „průhledná“. Život se jeví jako cosi „normálního“, stejně jako smrt. Normální okolnosti mohou představovat „metafyzické závětrí“, které umožňuje banalizaci smrti. Tu je pak možno odsunout jako víceméně teoretický konstrukt, netýkající se života vlastního. Je ovšem možné, že hluboké uvědomění současně znamená uvědomění nemožnosti existence snesitelného života tváří v tvář absolutní povaze smrti; stačilo by, kdyby se teoretický rozum odvážil pohlédnout do tváře důsledkům svých prohlášení na jiné než ryze logické rovině.¹²⁷

Na rovině praktické tedy Adorno přichází s následující aporií: na jednu stranu požaduje absolutní spravedlnost – absolutní v tom smyslu, že zrušeno musí být i minulé utrpení, tj. i utrpení již mrtvých. Současně ovšem Adorno říká, že minulé utrpení je skutečně „neodvolatelné“. Absolutní smrtelnost se tak sice jeví skutečná – avšak její skutečnost je radikálně nepřijatelná – tak nepřijatelná, že na ni Adorno s konečnou platností nepřistupuje.

Tato aporie má ale u Adorna i svoji teoretickou paralelu, která již byla zmíněna výše a která nenechává pochybnost o tom, že Adorno míní nepřijatelnost smrtelnosti zcela vážně. Netvrdí totiž ve skutečnosti nic menšího, než že v případě absolutní smrtelnosti by neexistovala pravda: „Kdyby byla smrt oním absolutnem, které filosofie marně zaklíná, pak je vše ničím, i každá myšlenka míří do prázdna, žádnou není možno myslet pravdivě. Neboť je nedílným momentem pravdy, aby včetně svého časového jádra trvala; bez trvání by nebylo žádné pravdy, ještě i její poslední stopy by pohltila absolutní smrt.“ Proč je tomu tak? Proč by smrtelnost měla znamenat zánik pravdy? Proč musí být pravda trvalá?

V tuto chvíli se opět dotýkáme nepřehledných míst, která je těžké domyslet. V paralele k výše rozvedené intuici praktické nutnosti absolutní spravedlnosti ale lze rozvinout

¹²⁷ Myslitelem, který byl ochoten domyslet své ateistické úvahy dál než k odtrženým abstrakcím teoretického rozumu, byl zejména Nietzsche, který ve svých všeobecně známých výrociích hovoří o „smazání horizontu“ nebo „řícení se pryč od všech sluncí“ atp. Domnívám se, že myslitelé ateismu – byť existencialisté jako Sartre sahali po některých důsledcích svých vývodů – nikdy nedokázali domyslet vlastní teze do konce. Ke konci dospěl právě Nietzsche, který zešílel.

obdobnou hypotézu v teoretické rovině. Adornova filosofie je v první řadě filosofií praktickou; jeho „první filosofii“ je etika – a to navzdory tomu, že žádnou etiku systematicky nerozpracovává.¹²⁸ Nemůže být naprosto žádných pochyb, že základní motivace i cíle jeho snah jsou především praktické – Adorno protestuje proti nespravedlnosti, proti násilí a proti utrpení. Tímto východiskem se pak u něho řídí i teoretická filosofie – nedochází u něho k rozštěpu na samostatnou teorii poznání a samostatnou etiku. Teoretická kategorie pravdy koreluje s praktickými kořeny jeho filosofie.

Teoretická kategorie pravdy tak nakonec musí respektovat nepostradatelnost absolutní spravedlnosti. V kategorii pravdy totiž nacházíme odlesk jeho praktické filosofie, jež přechází v teologii: je v ní myšleno i to, „co by mělo být“, i ono „ještě ne“ věcí, které Adorno činí základem svého myšlení ve formě nezobrazitelného vykoupení. Vykoupení je u Adorna součástí pravdy věcí – a neexistovalo-li by vykoupení, pak by neexistovala ani pravda. Kdyby smrt byla absolutní, pak vykoupení (minimálně pro již zmařené životy) neexistuje – a pak by nebylo skutečné ani ono „ještě ne“ věcí, ke kterému se Adorno vši silou upírá. „Pravda“ u Adorna zkrátka neznamena pouze teoretickou kategorii, nýbrž obsahuje praktickou komponentu.

Je-li součástí pravdy věcí i jejich „vykoupení“, pak by smrt trpícího, který nebyl „vykopen“ znamenala, že pro něho pravda neexistuje. Neexistuje-li ale pro libovolného jednotlivce, ničí ji to jako celek, protože jedinec má u Adorna vyšší postavení než celek. Proto Adornovo dramatické prohlášení, že „i poslední stopy pravdy by pohltila absolutní smrt“. Pravda věcí, která obsahuje i vykoupení, musí tedy přetrvávat smrt jednotlivce, musí ji být schopna překonat – jinak se hrouť jako celek.

Opět se můžeme ptát: je skutečně nutné kategorii pravdy zatěžovat silným požadavkem vykoupení? Není možné si vystačit se skromnějšími ideály? I kdybychom uznali, že pravda nemá být kategorií ryze teoretickou, ale má se řídit praktickými imperativy, je nutné tyto imperativy absolutizovat?

A opět není možno odpovědět než pouhou odvážnou hypotézou, která se snaží brát Adornovu intuici skutečně vážně. Adorno doslova tvrdí, že kdyby svůj požadavek neabsolutizoval, kdyby ho oslabil, pak by „i poslední stopu pravdy pohltila absolutní

¹²⁸ Více k základnímu Adornovu etickému principu v kapitolách věnovaných kontemplaci.

smrt“. Měla-li by být jeho intuice vsutku takto zásadní, pak opět nelze než hledat ve směru paralelním s výše rozvedenou hypotézou implicitní důvěry ve svět, která může být teoreticky formulována v pojmech absolutní spravedlnosti. Absence skutečnosti vykoupení by pak mohla opět znamenat divergenci implicitních forem naděje a důvěry přítomných v hlubině lidské psyché s teoretickým racionálním názorem; pokud by ale teoretický názor byl spjat s „uvědoměním“, tj. s vhladem do některých předpokladů konstituce lidského světa, mohlo by výsledkem být uvědomění, že v případě smrtelnosti nezachráněné vykoupení „by i poslední stopy pravdy pohltila absolutní smrt“ a „vše by bylo ničím“, jinak řečeno, že lidský svět by ovládl chaos.¹²⁹

Pozitivní etické obsahy: Adornova „filosofie kontemplace“

Nyní jsme ovšem hovořili o „stopě Jiného“ v teologickém smyslu; otázka po pozitivitě v Adornově filosofii ovšem nemusí být myšlena pouze v ryze metafyzicko-teologickém smyslu. Pozitivita, o níž hovoříme, může kořenit i v profánní realitě. Je ostatně otázkou, zda ona transcendence metafyzická není odvozena od „pozemské“ zkušenosti, pro kterou lidé nakonec nenašli lepší interpretaci než onu teologicko-metafyzickou.¹³⁰

Na cestě při hledání positivity u Adorna je proto třeba opustit ryze teologicko-metafyzickou rovinu a vydat se na rovinu „poškozeného života“, v němž snad přece jen nacházíme ony mesianistické „střípky“. Taková analýza se pak nakonec zdá odhalovat, že „střípky“ je příliš slabé slovo – u Adorna lze odhalit vsutku masivní pozitivní obsahy. K tomu ovšem došlo na poli interpretací, které Adorna pojímají jako ryze „sekulárního“ filosofa.

S převratnou četbou Adorna ve výše zmíněném smyslu přišel frankfurtský teoretik Martin Seel. Ten zcela odmítl tezi, že by Adornova dialektika byla skutečně „negativní“ a chce ukázat „pozitivní centrum jeho negativního myšlení“.¹³¹ Říká, že „by

¹²⁹ Zde je nutno znovu upozornit na „odstranění“ dialektiky mezi náboženským a nenáboženským, na které jsem upozorňoval již na počátku této práce. V tuto chvíli pracuji s náboženskou stranou dialektiky; funkcí tohoto popisu není co nejpřesnější interpretace toho, co Adorno chtěl dělat, nýbrž kontextuální doplnění jeho interpretací tak, aby byl „vypíchnut“ obvykle opomíjený prvek.

¹³⁰ V tomto smyslu je na místě pochybnost, s níž přichází Taylor, zda totiž jsou imanentní interpretace našeho života vůbec přiměřené naší zkušenosti a odpovídající problémům, před nimiž stojíme. Taylorovy pochyby o schopnosti přístupů založených v imanenci uchopit popsat naši zkušenost i řešit problémy nacházíme např. v jeho pojednání o násilí, kde souvislost náboženství a násilí klade jako nedokonalost stávajících forem náboženství a překonání násilí asociuje s obratem k transcendenci: „... To by ale mohlo znamenat, že jediný způsob, jak zcela uniknout puzení k násilí, spočívá v určitém obratu k transcendenci...“. Taylor, *Sekulární věk*, 401.

¹³¹ Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 2.

bylo na čase, osvobodit Adornovu filosofii od dogmatu a traumatu její negativity.“¹³² Adornův názor, že dobro může být vyobrazeno pouze negativně, Seel vidí jako jeho sebeklam: „[Adorno] vychází radikálně z pozitivních zkušeností, a navíc z radikálně pozitivních zkušeností“.¹³³

Tyto zkušenosti přitom podle Seela nejsou záležitostí nepřítomné utopie, nýbrž se nacházejí „uprostřed administrovaného světa (*verwaltete Welt*)“.¹³⁴ Pozitivní obsah Adornovy filosofie pak Seel nenalézá v enigmatických minimalizovaných konceptech jako je „stopa Jiného“ (De Vries), nýbrž v daleko masivnějším a jednoznačnějším principu, který Adorno odvodil ze zkušenosti neinstrumentálních vztahů a estetické zkušenosti a který by bylo možno nazvat „kontemplací“. Seel tvrdí: „Toto normativní jádro [Adornovy filosofie] leží v originální a svébytné teorii kontemplativní pozornosti, ve které se nerozlučitelně propojují motivy teoretické filosofie, etiky a estetiky.“¹³⁵ Kontempace, jak říká Seel, „je latinským překladem řeckého ‚theoria‘. Adorno přichází s teorií teorie. Je to ale současně teorie praxe. Kritériem pro správnou praxi je její otevřenost pro onen pohled kontempace, o kterém se v *Minima Moralia* píše, že teprve v něm se vyjasňují věci a lidé“.¹³⁶

Podle Seela je „kontempace“ jádrem Adornovy filosofie vskutku v základním smyslu: tvoří jeho teorii poznání, jeho etiku a koření v jeho estetice. Adornova teorie poznání je podle Seela „kontrolovaným subjektivismem“,¹³⁷ Adorno se pokouší, „vycházejeme z vlastní zkušenosti, nehovořit pouze o své zkušenosti“¹³⁸ a měřítko „objektivity a všeobecnosti, kterou Adorno tak energicky pro své poznání nárokuje..., nespočívá ve verifikaci hájených tezí opakovaným přezkušováním, nýbrž v individuální lidské zkušenosti, udržované nadějí a deziluzí“.¹³⁹ V kontemplativní pozornosti věnované objektu tak podle Adorna vzniká zkušenost, která je základem „objektivního“ lidské poznání.

Kontempace ale není pouze formou teorie poznání, nýbrž i specifickou etikou. To, aby byl lidské zkušenosti přiznán status objektivity, je u Adorna podmíněno etickým

¹³² Tamtéž, 29.

¹³³ Tamtéž, 34-35.

¹³⁴ Tamtéž, 35.

¹³⁵ Tamtéž, 2.

¹³⁶ Tamtéž, 7.

¹³⁷ Tamtéž, 31.

¹³⁸ Tamtéž, 30.

¹³⁹ Tamtéž, 31.

předpokladem nenásilí vůči objektu, tak, jak se vyjevuje právě v „kontemplaci“.¹⁴⁰ Jde o nenásilnou pozornost, v níž poznání už není pouhým „przněním“ obdobným znásilňování žen v dobytém městě z aforismu 54 *Minima Moralia*: „v dlouhém, kontemplativním pohledu, v němž se lidé a věci teprve vyjasňují, je zároveň reflektována již zlomená touha po objektu“.¹⁴¹ Stejný motiv, který tvoří Adornovu teorii poznání, je tak současně nosným etickým elementem jeho filosofie: „Ve vztazích k jiným a jinému, které jsou osvobozeny od účelu, vidí Adorno jádro zkušenosti, jež motivuje a nese jeho kritiku stavu společnosti.“¹⁴² Etický základ Adornovy filosofie tak pro Seela nakonec leží v osvobození od účelu, tj. v proražení instrumentálního jednání, které se děje právě v kontemplaci. Kategorický imperativ „kontemplace“ může být podle Seela vyjádřen následovně: „Chovej se tak, abys s přírodním i sociálním světem zacházel tak, jako by to bylo svébytné jiné, nikoli pouze prostředek.“¹⁴³ Adornova kontemplace přitom podle Seela koření v jeho přístupu k umění, v estetické zkušenosti. Jak říká Adorno, „pod trpělivou kontemplací se umělecká díla začínají hýbat“.¹⁴⁴

Četba Adorna, kterou předvádí Seel, je vskutku „revoluční“: náhle se hroutí dojem, že Adorno kritizuje společnost výlučně „negativně“. V jeho filosofii se nachází pozitivní centrum, které propojuje její tři rozměry: rozměr estetický, rozměr etický a rozměr poznávací. „Kontemplace“ je odvozená z estetické zkušenosti a představuje etickou podmínku poznání i jednání. Je pozitivním „jádem“ jeho díla.

Kontemplace má u Adorna, jak ukazuje Seel, zejména dva konkrétní zkušenostní zdroje. Prvním z nich jsou neinstrumentální vztahy, druhým je estetická zkušenost. „Gravitačním centrem celé Adornovy filosofie jsou stavy neinstrumentálního chování, které jsou popisovány jako stavy subjektivního a intersubjektivního bytí sebou bez donucení (*zwanglos*)... Tyto stavy jsou pro Adorna vše jiné než utopie. Existují

¹⁴⁰ Brittain přišel s postřehem, podle něhož pro Adorna „etické imperativy nepředstavují teorémy“. Brittain, *Adorno and Theology*, 74. Domnívám se, že takto tomu u Adorna skutečně je – že totiž zásadní etické imperativy nepředstavují rozumový konstrukt, ale jsou podle něho obsaženy ve věcech samých, je možné je z věcí vyčíst.

¹⁴¹ Adorno, *Minima Moralia. Reflexe z porušeného života*, str. 89. V daném úryvku Adorno kritizuje Fichtův pojem „Tathandlung“; uvádím ještě vlastní překlad, protože daný úryvek je v mnohém klíčový. Adorno v něm nekomplativní jednání přirovnává ke znásilnění ženy mužem: „Čisté jednání (*reine Tathandlung*) je prznění projikované na hvězdné nebe nad námi. Avšak dlouhý, kontemplativní pohled, v němž se lidé a věci teprve vyjasňují, je vždy tím pohledem, v němž je chťíc po objektu (*Drang zum Objekt*) zlomen, reflektován.“ Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 156-157.

¹⁴² Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 34.

¹⁴³ Tamtéž, 60.

¹⁴⁴ Adorno, *Aesthetic theory*, 79.

uprostřed „administrovaného světa“. Jsou to ony „stopy a střípky“, o nichž se v nástupní přednášce z roku 1931 říká, že garantují naději, že se jednou dostaneme ke správné a spravedlivé skutečnosti.“¹⁴⁵

Seel uvádí i konkrétní příklady, které u Adorna našel – paradoxně např. z jeho zkušeností života v Americe: „Podstatná a obšťastňující byla zkušenost substanciálních demokratických forem: že jsou v Americe součástí života... Za mořem jsem se naučil znát potenciál reálné humanity, která je ve staré Evropě sotva k nalezení.“ A Adorno pokračuje způsobem, který by u něho nikdo nečekal, oceněním společenského přizpůsobení: „Evropští intelektuálové jako já mají tendenci pojem společenského přizpůsobení vidět pouze jako negativum, jako vymazání spontaneity, autonomie jednotlivého člověka. Je to ale už od Goetha a Hegela kritizovaná iluze, že by se proces zlidšťování odehrával stále zevnitř ven. Děje se, jak to nazval Hegel, také a právě ve „zvnějšnění“ (*Entäußerung*)“. Nestáváme se svobodnými lidmi tím, že bychom se,..., vždy realizovali jako jednotlivci, ale tím, že vycházíme ze sebe, vstupujeme do vztahu k druhým a v určitém slova smyslu se vzdáváme sami sebe. Tím se stáváme individui, nikoli tím, že se jako kytičky zaléváme vodou, abychom se stali všestranně vzdělanými lidmi.“¹⁴⁶ Jak tvrdí Seel, toto není ani tak teoretická úvaha, nýbrž spíše „objasnění povedených mezilidských interakcí“.¹⁴⁷

Druhý zdroj „kontemplace“ lze u Adorna nalézt v jeho pojetí estetiky – právě kontemplativnímu pohledu se totiž umělecká díla „otevírají“. Říká např.: „Skrze kontemplativní vnoření je osvobozována procesuální kvalita díla“¹⁴⁸ nebo „čím více kontemplace investuje subjekt do objektu, tím úspěšněji, zapomínaje na sebe, si uvědomuje jeho objektivitu.“¹⁴⁹ Přístup Adorna k uměleckým objektům je tedy „kontemplativní“; skrze kontemplaci je subjekt teprve schopen umělecké dílo adekvátně vnímat.

Pro Seela je tedy kontemplace ústředním sjednocujícím motivem Adornovy filosofie: jedná se o praktický etický princip, který je současně teoretickým principem poznávacím i základním postojem při vnímání uměleckého díla. Autor tohoto textu se

¹⁴⁵ Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 35.

¹⁴⁶ Adorno, *Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika*. Cit podle: Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 27.

¹⁴⁷ Tamtéž, 27-28.

¹⁴⁸ Adorno, *Aesthetic theory*, 79.

¹⁴⁹ Tamtéž, 266.

domnívá, že Seelovi se skutečně podařilo pojmenovat základní gravitační centrum Adornovy filosofie. Jeho postřeh nelze nadále ignorovat. Diagnózu jádra Adornovy filosofie ve výše nastíněné podobě považuji za správnou. Rozbory náboženského prvku u Adorna dosud zásadním způsobem přeceňovaly Adornovu negativní orientaci a nedoceňovaly jeho ideál kontemplativní pozornosti. Adorno nezastává pouze negativní eschatologický mesianismus, je to rovněž pozitivní „filosof kontempace“.

Aporie kontempace a jednání

Adorno, jak Seel ukazuje, na jedné straně zdůrazňuje budoucnostní utopickou dimenzi, tj. v posledku revoluci, na straně druhé pak kontemplaci. Mezi těmito dvěma principy ale vládne nepřekonatelný rozpor. Utopie, která nakonec spočívá v revoluci, vyžaduje radikální jednání, a to v posledku jednání instrumentální. Vždyť jak by bylo možno provést revoluci bez toho, aby se sáhlo k strategickému jednání, jednání, v němž vše další bude instrumentálně využito k dosažení daného cíle? Princip kontempace ovšem instrumentální jednání neumožňuje; je totiž jeho přímým protikladem. Instrumentální jednání znamená využití věci nebo osoby k vlastním účelům. Kontempace ale záleží v proražení instrumentální souvislosti, aby se otevřel prostor pro to, co věc chce jakoby sama od sebe. Kategorický imperativ kontempace, jak bylo řečeno výše, zní: „Chovej se tak, abys s přírodním i sociálním světem zacházel tak, jako by to bylo svébytné jiné, nikoli pouze prostředek.“¹⁵⁰ Jak ale zachovat tento imperativ, chceme-li uskutečnit revoluci? Revoluce za podmínek kontempace je neuskutečnitelná.

Seel se v této souvislosti obává, že princip kontempace neznemožňuje pouze revoluci, ale v zásadě znemožňuje jednání vůbec. Bez instrumentálního jednání není v posledku možné ani si koupit rohlíky nebo nastoupit do tramvaje. To podle něho Adorno nedoceňuje, a dostává se tak do slepé uličky. Seel tvrdí: „Scestí, na němž se Adorno ocitá, nacházíme všude tam, kde Adorno pozvedá kontemplativní pozornost k všezahrnujícímu ideálu, místo aby důvěřoval její korektivní síle“.¹⁵¹ Adornova kritika je podle Seela nakonec bezzubá, protože jakmile postuluje zabsolutizovanou kontemplaci, je znemožněno jakékoli jednání. Adorno by tak nakonec propadl vlastnímu odsudku teorie bez praxe: „Introvertovaný architekt myšlenek bydlí za měsícem, který byl zkonfiskován extrovertovanými techniky“.¹⁵² To, že na základě

¹⁵⁰ Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 60.

¹⁵¹ Tamtéž, 38.

¹⁵² Adorno, *Negative Dialektik*, 13.

Adornovy kritiky se toho mnoho nemění, resp. že ideál revoluce je zde nedosažitelný, postrehli kromě Seela i další myslitelé. Už Sigfried Kracauer napsal, že nezná „žádný jiný příklad zdánlivě zasahující kritiky, která by měla tak málo síly“.¹⁵³ Stejným směrem míří i Žižek: „Říká [Adorno],..., že boj probíhá věčně, nebo že na konci je utopická vize míru? Zde podle mého vidíme Adornovu nemohoucnost a je to také důvod tragiky toho, jak celá frankfurtská škola nikdy ani minimálně nemohla politicky operacionalizovat tento projekt.... Adorno, Horkheimer zůstali v naprosté abstrakci. Je velmi tragické, někde to cituji, že když byl Adorno ke konci svého života tázán: „Dobře, kritizujete neustále buržoazní společnost, odcizení, totalitarismus, ale co máme dělat?“, Adorno řekl otevřeně ‚Nevím‘. Bylo to úplně prázdné.“¹⁵⁴

Domnívám se, že Seel i ostatní myslitelé zde tematizují jeden z centrálních paradoxů Adornova díla: jeho revoluce je neuskutečnitelná, jeho utopie nemůže být realizována, jeho kritika nebude nikdy v realitě tohoto světa zohledněna. Jaké východisko ale Seel nabízí?

Vydává se cestou, kterou by snad bylo možno označit za „klasickou“ – cestou oslabení principu kontemplanace, tj. současně cestou oslabení kritiky instrumentálního jednání. Říká: „Kontemplanace není exkluzivní chování, kterému je určeno, aby jednou nastoupilo místo dosavadní praxe. Vše zahrnující norma potom zní, že individuální jednání stejně jako společenské instituce otevřít co nejvíce a v co největší šíři pro kontemplanativní pozornost vůči jiným a jinému... Vůbec už nemusí být hlášáno světu odcizené odvrácení od strategického a instrumentálního jednání, do centra sociální kritiky může nastoupit vnitřní kvalita způsobů chování.“¹⁵⁵

Seelovo odvrácení od Adornovy neuskutečnitelné revoluce a příklon k reformismu představuje variantu mainstreamového přístupu k Adornově filosofie: není-li revoluce uskutečnitelná, opusťme ji. Podobnou cestou se vydali myslitelé udávající směr pozdější kritické teorie, zejména Habermas, ale i Honneth.¹⁵⁶ To je cesta ryze sekulárního pojetí

¹⁵³ Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 22.

¹⁵⁴ Žižek, Hauser, *Humanismus nestačí*, 21. Žižek věří tomu, že „kapitalismus má potenciálně příliš mnoho antagonismů, aby přežil, aspoň v tendenci“. Žižek, Hauser, *Humanismus nestačí*, 23.

¹⁵⁵ Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, str. 39.

¹⁵⁶ Habermas kritizuje Adorna za revoluční „přetížení“ rozumu: „Hegelovi žáci nechtějí už dále rušit a uchovávat náboženství v myšlence..., nýbrž chtějí solidárním úsilím realizovat jeho profanizované obsahy... Historický vývoj ovšem ukázal, že rozum je takovýmto projektem přetěžován“. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 122. Není v možnostech rozumu snažit se uskutečnit ráj na Zemi, tvrdí Habermas; je-li revoluce pro rozum neuskutečnitelná, musíme myšlenku revoluce opustit.

Adornovy kritické teorie – která ovšem nebere v úvahu, zda nemá smysl kritická teorie, která nakonec „revoluci“ transfiguruje do teologické dimenze.

Vlastní četba: Adornova kontemplativní eschatologie

Adornova eschatologie

Seel při popisu Adornova díla nehovoří o „teologii“, nýbrž o „filosofii“, a její jádro klade do sekulárně pojaté etiky. Je to ale právě Adornova etika, která přerůstá do teologie a nemůže proto být adekvátně uchopena pomocí sekulární etiky. V „obecných úvahách“ k sekulárním interpretacím Adorna tvrdím, že existuje jakási „normalizační“ cesta od ryze sekulární interpretace k typu navázání, které zcela ztrácí a opomíjí Adornovu „teologii“. Na této cestě se pak nakonec zcela ztrácí ona aporie, kterou se do středu pozornosti pokusil vyzvednout Schiller (aporie mezi nemožností opustit teologii a metafyziku a nemožností se jich držet) stejně jako De Vriesova „stopa Jiného“. Jako by měl pravdu Schiller, že Adornovo užití náboženských pojmů zřejmě „irituje“ – a proto je „normalizováno“. Příkladem takové četby a takového navázání může být právě Seel. Ten přes svoji hlubokou znalost náboženský prvek u Adorna opomíjí a nakonec orientačně navrhuje nárys ryze sekulární postadornovské kritické teorie, čímž se ztrácí potenciální nosnost Adornova přístupu.

Seel, jak jsem popsal výše, nazývá Adornovo dílo „filosofií kontempace“. V tomto názvu je již obsažen jeho záměr s Adornovým dílem. Domnívá se totiž, že je třeba zcela opustit jeho utopický charakter, a nadále z Adornovy filosofie převzít její důraz na kontemplaci, nikoli ale činit kontemplaci utopií. K tomu Seela vede hlubší úvaha, v níž správně rozeznává paradox, který v Adornově filosofii nacházíme – a sice výše zmíněný paradox kontempace a jednání. Domnívá se, že jestliže Adornovo zabsolutnění kontempace neumožňuje jednání, je třeba opustit utopii plně realizované kontempace a důvěřovat její korektivní síle.

Adornovo dílo samotné má ale odlišný charakter – jak se domnívám, jedná se o „kontemplativní eschatologii“. Seel má pravdu v tom, že kontempace je „jádrem“ Adornovy filosofie; stejným dílem je ale jejím „jádrem“ i jeho utopie. Ta se vzpírá plně

sekularizaci a je označitelná jako „eschatologie“.¹⁵⁷ K podepření této domněnky existuje několik důvodů.

Eschatologii pro účely této práce rozumím jako nauce o posledních věcech, která je v tomto (dějinném) světě nerealizovatelná – „Boží království není z tohoto světa“ – a jejíž smysl lze hledat právě v tom, že nepatří plně do dějinného světa. Na rozdíl od širšího pojmu utopie má přitom eschatologie zřetelné judeokřesťanské kořeny. Adornova utopie splňuje obě dvě tyto charakteristiky. Na judeokřesťanskou tradici navazuje zcela zřetelně, jak ukazuje využití pojmů této tradice (vykoupení, zmrtvýchvstání těla, zákaz zobrazování). Adorno sám ostatně o své představě usmíření doslova říká: „Ve správném stavu by všechno bylo tak jako v židovském theologúmenon, jen maličko jiné než to je, ale ani trochu si nelze představit, jaké by to potom bylo.“¹⁵⁸ Adornova utopie přitom splňuje i druhou charakteristiku – tj. „není z tohoto světa“, nepatří do dějinného světa. Na to ostatně naráží Seel, když přichází s postřehem, že absolutizovaná kontempace by znemožnila jednání obecně. To Seela vede k opuštění Adornovy utopie. Je ovšem otázkou, zda je takový krok krokem správným směrem – zda totiž v určité „nepraktičnosti“ Adornovy utopie nespočívá právě její síla.¹⁵⁹

Kontempace jako „vykoupení“ viny

Jedním z důvodů, proč může být teologizující charakter Adornovy utopie nosný, je jeho využití v kontextu viny a jejího překonání. O vině Adorno píše: „Vinu života, který již jako čisté faktum olupuje jiný život o dech, podle statistiky, která zahlcující počet zavražděných doplní minimem zachráněných, jako kdyby to bylo předpověditelné

¹⁵⁷ Pojem eschatologie se v literatuře o Adornovi příležitostně používá. Užívá ho např. P. R. Mendes-Flohr. Mendes-Flohr, *To Brush History against the Grain: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch*. Pojem „eschatologie“ uvažují i autoři, kteří výslovně zdůrazňují Adornovu negativitu – např. podle Housemana je Adornova „mesianistická eschatologie“ dezinterpretována, když je interpretována pozitivně. Jedná se prý o negativní eschatologii, v níž se nečerpá z příslibu vykoupení, ale z tragédie Osvětami, jež představuje negativní „eschaton“. Houseman, *Auschwitz as Eschaton: Adorno's Negative Rewriting of the Messianic in Critical Theory*.

¹⁵⁸ Adorno, *Negative Dialektik*, 292. Usmíření by představovalo vyprázdňení od „chtíče po objektu“; představovalo by stav, ve kterém subjekt vůči objektu už není nepřátelský. Taková představa zřejmě není daleko od Izajášova vidění: „Vlk bude pobývat s beránkem, levhart s kůzlem odpočívát. Tele a lvíče a žirny dobytka budou spolu a malý hoch je bude vodit. Kráva se bude popásat s medvědicí, jejich mláďata budou odpočívát spolu, lev jako dobytek bude žrát slámu. Kojenec si bude hrát nad děrou zmije, bazilišku do doupete sáhne rukou odstavěné dítě. Nikdo už nebude páchat zlo a šířit zkázu na celé mé stavě hoře, neboť zemi naplní poznání Hospodina jako vody pokrývají moře.“ (*Bible*, Iz 11, 6-10).

¹⁵⁹ Tato „nepraktičnost“ nicméně není totální; jestliže hovořím o „eschatologii“, nechci tím popřít, že v Adornovi nacházíme i uskutečnitelné části utopie – jako např. jeho známé vyjádření, podle něhož by nikdo neměl trpět hladem. Zde jde o to, že Adornova utopie nakonec tenduje k vyústění do eschatologie.

pomocí pravděpodobnosti, již nelze s životem smířit. Tato vina se reprodukuje neustále, protože nemůže být vědomí v žádném okamžiku plně přítomna. To a nic jiného nutí k filosofii“.¹⁶⁰

Je nejisté, jak interpretovat větu o „životě, který již jako čisté faktum olupuje jiné o dech“ – Adorno sice tuto větu v dané pasáži dává do souvislosti s dějinným během, se zavražděnými – avšak při čtení věty se až příliš dere na mysl instrumentální povaha života samého. Je totiž pravdou, že život, aby přežil, „olupuje jiné o dech“, a to ještě dlouho předtím, než mohl cokoli reflektovat. Zde lze myslet na přírodní svět, ale i na lidský život jako takový. Na tomto místě se až příliš nabízí možnost vyjít za dějinný svět. Adorno sám tak ale, zdá se, na tomto místě nečiní.¹⁶¹

Adorno nicméně tvrdí, že viny, kterou v sobě násilí vůči životu nese, se nelze zcela zbavit. To ovšem znamená, že vina se v dějinném světě permanentně a nevyhnutelně reprodukuje. Je skutečně otázkou, zda dávat takovou vinu do souvislosti výlučně s dějinnými událostmi typu holocaustu, které Adorna bezesporu velice ovlivnily, anebo jí interpretovat jako obecnější vinu života – která je pak právě vlastním pramenem filosofie, jež se jí snaží odčinit. To by ovšem současně mohlo znamenat, že Adornovo pojetí viny života, které ji klade do souvislosti s instrumentální povahou života, by dokonce mohlo být korelativní k určitému pojetí prvotního hříchu či „padlé“ přirozenosti.¹⁶²

Pokud bychom chtěli nechat prostor pro vinu u Adorna jako obecné vlastnosti života, uvidíme, že není třeba se na Adornově filosofii dopouštět jakéhokoli násilí; tato

¹⁶⁰ Adorno, *Negative Dialektik*, 355.

¹⁶¹ Otázka, zda Adorno vychází či nevychází za dějinný svět, zřejmě koření v tom, že Adorno chce svojí inverzní teologií směřovat „k realizaci teologického obsahu ve vší doslovnosti jeho nejextrémnějších požadavků“, tj. nepřistupuje na snížení teologických nároků. Adorno, Benjamin, *The Complete Correspondence*, cit. podle Brittain, *Adorno and Theology*, 2. I když je pak „stahuje“ do dějinného světa, jejich absolutní charakter se zdá tomuto stažení vzdorovat. „Usmíření“ či „vykoupení“ „ve vší doslovnosti jejich nejextrémnějších požadavků“ zkrátka „do tohoto světa“ stáhnout nelze. Tím, že Adorno zachovává absolutní charakter teologických pojmů, zůstává jeho filosofie jakoby „vykloněna“ za materialismus, aniž by ovšem toto vyklonění někdy pozitivně stvrdila. Nejexplicitnějším stvrzením tak zůstává to, co v tomto textu bylo nazváno „teologickou výhradou“.

¹⁶² Prvotní či dědičný hřích by musel být vykládán nikoli historizujícím způsobem, tj. nikoli jako události šerého dávnověku, které vrhly stín i na současného člověka, ale způsobem, který ho dává do souvislosti s lidskou přirozeností. Jestliže by „pojíst ze stromu poznání“ bylo vyloženo jako „uvědomit si sebe sama“, což má za důsledek vědomé (a tedy potenciálně hříšné) prosazování vlastní (z)vůle, pak by Adornovo pojetí instrumentálního nastavení života bylo pochopitelné jako osvětlení „hříšné“ povahy lidské (z)vůle a bylo by pojímatelné jako forma koncepce dědičného hříchu.

interpretace přichází sama. Např. Habermas tvrdí, že Adorno zvěcnění vědomí (a tím i vinu) zakotvuje „do antropologického základu dějin druhu“.¹⁶³

K podobnému výsledku se lze dobrat i rozbořem Adornovy etiky. Seel popisuje Adornovu pozitivní etiku následujícím „kategorickým imperativem“: „Chovej se tak, abys s přírodní a sociální svět zacházel vždy tak, jako by to plnohodnotný protějšek a nikoli pouze prostředek.“¹⁶⁴ Vydařená kontempace by znamenala jednání, které dostojí tomuto „kategorickému imperativu“. Jak ovšem sám Seel zjišťuje a popisuje, to vůbec není možné – a to nejen v minulosti, ale ani v přítomnosti. Souvislost instrumentálního jednání se totiž nachází všude: jdeme-li si koupit rohlíky do samoobsluhy, budeme se instrumentálně chovat k prodávajícímu i k rohlíku. A bez toho by nebylo možné si rohlíky koupit a sníst. Jinak řečeno: instrumentální jednání je vepsáno do lidského života daleko hlouběji než jen v podobě kapitalismu (který je ovšem souvislostí instrumentálního jednání *par excellence*) či osvícenství či vůbec dějinného běhu. Instrumentální je povaha lidského života – chovat se vůči věcem a lidem instrumentálně je neodmyslitelným projevem lidského života. Seel proto doporučuje vzdát se absolutizace kontempace, kterou v Adornovi nachází a navrhuje, že by se měla stát pouze korektivem. Autor této práce se kloní k jiné alternativě: vidět realizovanou kontemplaci jako eschatologický horizont překonání společenské souvislosti viny.¹⁶⁵ Pouze eschatologický horizont totiž může „vykoupit“ vinu, jejíž kořen je v posledku antropologický.

Kontemplativní eschatologie

Tendence k zabsolutňování kontempace u Adorna neplyne z nějakého nepochopení, že instrumentální souvislost je hlubší než tuší a že kontemplativní postoj by znemožnil jednání jako takové. Plyne z Adornovy touhy odčinit vinu za spáchané násilí, která tuší, že kontempace jako korekce jednání je vzhledem k takové úloze nedostatečná. Adorno tvrdí, že jeho filosofie vyplývá jen a pouze z vědomí viny a z touhy po jejím odčinění.¹⁶⁶ Je pro něj nesnesitelné, že by se proviňující povaha lidského jednání měla dále reprodukovat – proto sahá k absolutizaci kontempace.

¹⁶³ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I*, 507.

¹⁶⁴ Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 60.

¹⁶⁵ V tomto ohledu přichází na mysl pokusit se hledat paralelu mezi křesťanskou představou „dědičného hříchu“ a pojmem viny u Adorna. Stejně jako u dědičného hříchu je totiž vina u Adorna jaksi nevyhnutelná; člověk se ocitá uvnitř její souvislosti a snaží se ji odčinit.

¹⁶⁶ Op. cit., Adorno, *Negative Dialektik*, 355.

Výše uvedenými úvahami se ale dostáváme k velice odlišnému pojetí „jádra“ Adornovy filosofie než je tomu u Seela. Tímto jádrem sice zůstává „kontemplace“, ta je ovšem uvedena ze své korektivní úlohy v tomto světě do souvislosti s eschatologickou tradicí, kde je teprve hledán její plodný smysl. Adornovo dílo v této interpretaci zůstává nadále utopické, a to ve specifickém rozpracování nauky o posledních věcech, eschatologie. Její hlavní náplň je realizovaná kontemplace, která ovšem nespadá plně do dějinného světa, nýbrž v sobě nese funkce příslušející eschatologii – slouží jako horizont překonání společenské souvislosti viny. Jako gravitační centrum nebo „jádro“ Adornovy filosofie je tak označitelná nerealizovatelná a nezobrazitelná „kontemplativní eschatologie“.

Eschatologie tedy u Adorna obsahuje výrazný pozitivní moment „kontemplace“. To ovšem neznamená, že se ztrácí negativní smysl jeho kritiky – ten nadále spočívá zejména v onom Schillerem komentovaném zdráhání se naplnit prázdné místo po smrti Boha symboly bezbožné profanity. Tj. prvotní funkcí Adornovy nezobrazitelné eschatologie je nadále negativní kritika korelující s židovskou kritikou idolatrie, k níž se hlásí společně s Horkheimerem v *Dialektice osvícenství*. Adornova „teologie“ je nadále primárně teologií negativní a teologií minimální: pozitivní prvky teologie jsou minimalizovány do té míry, že není dovolena ani představa Boha, pro judeokřesťanskou tradici konstitutivní – zbývá z nich pouhá „stopa“. Je ovšem teologií, která nebyla plně sekularizována: „stopy Jiného“, „teologické výhrady“ – požadavek absolutní spravedlnosti a odmítnutí absolutní smrtelnosti – jsou příkladem této „neúplné“ sekularizace, stejně jako prakticky neuskutečnitelná utopie, jejíž smysl lze zřejmě neadekvátněji uchopit pomocí uvedení do souvislosti s teologickou tradicí – s její funkcí jako horizontu překonání společenské viny.

Kontemplace a myšlení

Seel necítí potřebu pojem „kontemplace“ zásadně vysvětlovat – má za to, že je jaksí samozřejmý. Autor tohoto textu o tom ale má své pochybnosti. Tento pojem totiž v západní tradici nachází minimálně dvě odlišná použití. Prvním z nich je ono na Řecko navazující užití – „kontemplace“ jako „teorie“; v tomto smyslu se jedná spíše o pojem související s pojmovým poznáním a přemýšlením; skrze „kontemplaci“ se tak v první řadě dobíráme „pravdy“ ve smyslu pravdivého náhledu věcí. V západní náboženské tradici ale byl a je pojem kontemplace užíván jinak – nejedná se v první řadě o nahlížení

pravdy ve smyslu pravdivého pojmového poznání; nýbrž o „bezeslovnou modlitbu“, tj. pokud možno nepojmové pohroužení do singulárního vjemu, v němž je dle mystiků možno zažít dotek Boha.

Kontemplace u Adorna zajisté neznamená bezeslovné pohroužení do mystické modlitby jako je tomu v západních náboženských tradicích. V návaznosti na řeckou tradici významu tohoto pojmu znamená spíše reflexi, tj. nakonec pojmové rozvažování – a koreluje tedy s „myšlením“ a se vztahem myslícího subjektu k myšlenému objektu.

Přesto by bylo předčasné Adornovu kontemplaci řadit čistě k tradici řeckého typu. Adorno je hluboce ovlivněn i západními náboženskými tradicemi a pozitivně se vymezuje i vůči židovské mystice, Kabale. A tak např. výslovně přiznává překryvy své filosofie s židovskou mystikou, reprezentovanou historikem Kabaly Gershomem Scholemem: „Stažení z mystiky do profánního, o kterém jsem před desetiletími z neznalosti věřil, že ho musím urgovat proti Scholemovi, se ve svém zájmovém směřování podivuhodně překrývá s antinomickými koncepcemi Kabaly.“¹⁶⁷ Hlavním Adornovým záměrem zde opět je náboženskou mystiku a její pravdu sekularizovat. Jedná se o historickou pravdu a Adorno Scholemovi vkládá do úst, že „takovou historickou pravdu lze uchopit pouze v co největší vzdálenosti od jejího původu, totiž v završené sekularizaci“.¹⁶⁸ Vztah Adornova myšlení a Kabaly by tak zasloužil hlubšího prozkoumání – lze se nicméně obávat, že závěr takového zkoumání by nakonec vyústil v onu výše zmíněnou Brittainovu skeptickou poznámku, že totiž Adorno nikdy zcela nevyjasnil, jak dalece k překryvu mezi jeho sekulárním myšlením a západními náboženskými tradicemi může v jeho případě docházet.¹⁶⁹

Není ovšem na místě předpokládat u Adornovy kontemplace nějaký jasný a jednoznačný příklon na stranu diskurzivního myšlení. Např. Seel ví, že „Adornova filosofie je pokus dostat se skrze pojem nad pojmy“.¹⁷⁰ Vždyť už ve svém programatickém eseji *Essay als Form* Adorno píše, že „esej se stává pravdivým ve svém průběhu, který ho vyvádí nad něho samého...“.¹⁷¹ Adorno chce skrze slova

¹⁶⁷ Adorno, *Vermischte Schriften II*, 485.

¹⁶⁸ Tamtéž.

¹⁶⁹ K této problematice nicméně existuje publikace od Reinharda Materna, kterou by bylo možno využít jako odrazový můstek takového zkoumání. Matern, *Über Sprachgeschichte und die Kabbala bei Horkheimer und Adorno*, AutorenVerlag Matern, 2000.

¹⁷⁰ Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 57.

¹⁷¹ Adorno. *Essay als Form*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 19.

poukázat na nevyslovitelné (tj. na nezobrazitelné „vykoupení“); nevyslovitelné je přitom daleko bezprostředněji přítomno v nediskurzivní „řeči“ umění; diskurzivní rovina pravdu ztrácí, i když je nutná pro objasňování roviny nediskurzivní. V *Estetické teorii* k tomu Adorno říká: „Díla hovoří jako víly v pohádkách: chceš něco nepodmíněného, máš to mít, ale nepoznáš to. Nezahalená je pravdivost diskurzivního poznání, a proto ji nemá; poznání, jakým je umění, ji má, ale jako něco s ním nesouměřitelného.“¹⁷² O Adornově touze dostat se k nediskurzivní pravdě ví i Habermas, podle kterého chce Adornův pojem vědění „prorazit žalář diskurzivního myšlení a vyústit v čistou intuici“.¹⁷³ Tímto ocenění nediskurzivního se ale Adorno dostává do oblasti estetiky, která, jak upozorňuje např. Taylor, představuje nejasnou hraniční oblast s náboženským.¹⁷⁴

Je tedy třeba se zbavit unáhleného zařazování Adorna jako jasného zástupce ryze diskurzivní racionality. V hloubce toho, co lze u Adorna nalézt, najdeme balancování na hraně nediskurzivního, které jedině může mít pravdu – i když „jako v hádance“. Ani „kontemplaci“ proto nemůžeme rozumět jednoduše jako diskurzivnímu „myšlení“; význam pojmu kontempace u Adorna zřejmě ještě čeká na bližší určení svého významu – svým kořeněním v nediskurzivní estetické oblasti je nicméně zpochybněna jednoduchá teze o „kontemplaci“ jako o přemýšlení a souvisejícím pojmovém nahlédnutí pravdy – pojmově totiž u Adorna koneckonců pravdu nahlédnout nelze.

Přitom ovšem nemá v žádném případě být popíráno, že „kontemplaci“ Adorno míní nakonec i pojmové myšlení. To je zřetelné už z toho, že „v dlouhém, kontemplativním pohledu, v němž se lidé a věci teprve vyjasňují, je zároveň *reflektována* již zlomená touha po objektu.“¹⁷⁵ Touha po objektu je zde „reflektována“, není přítomna nějak implicitně jako bezeslovný doprovod mystického pohroužení; to, co touhu po objektu (Adorno zde má jako ideálnětypický případ na mysli znásilňování žen muži, tj. spíše „chtíč“) láme, je právě ona reflexe, její uvědomění – a uvědomění jakožto převedení do rozumového je pojmové. Habermas k tomu říká: „Kritika, protože má co činit s pojmy, může pouze demonstrovat, proč pravda, která teorii uniká, nachází přístřeší

¹⁷² Adorno, *Estetická teorie*, 168.

¹⁷³ Habermas, *Postmetaphysical thinking*, 225.

¹⁷⁴ Taylor říká k možným reakcím na sekulární řád: „Zase další tíhnou k nějakému uznání transcendence nebo stojí v nejisté hraniční oblasti otevřené romantickým uměním.“ Přesně do této oblasti patří Adorno – ať už souhlasíme s tím, že by jeho pojetí umění mělo být označeno za „romantické“ nebo ne. Taylor, *Sekulární věk*, 239.

¹⁷⁵ Adorno, *Minima Moralia. Reflexe z porušeného života*, 89.

v nejpokročilejších dílech moderního umění, z něhož by ji ovšem bez estetické teorie nebylo možno vydobýt.“¹⁷⁶ Pojmové a nepojmové se tedy u Adorna komplementárně doplňuje, a to se samozřejmě promítá i do jeho pojmu kontempace.

Spíše než jednostranné interpretace, které by nyní Adornovu kontemplaci odsunovaly do ryze diskurzivní či nediskurzivní oblasti, je proto třeba kontemplaci pochopit jako způsob chování k věci, který koření v pojmově dosud nevyjasněném vnímání či zkušenosti (jež je sama již řečově ovlivněna), ale nakonec ústí v diskurzivní rozumění. Jak ostatně upozorňuje Honneth, pro Adorna „zůstává každý kognitivní výkon odkázán na médium řečové racionality“ a Adorno kritizuje „snahy postavit proces poznání na úplně jinou, na řeči nezávislou základnu“¹⁷⁷.

To, nakolik se u Adorna pojem kontempace blíží pojmu myšlení, lze dovodit právě z Adornova popisu myšlení, které, jak si všímá už Seel, silně koreluje s tím, co by u Adorna mohla „kontempace“ znamenat. Koneckonců základní popis „myšlení“ u Adorna se prakticky zcela shoduje s oním „kontemplativním pohledem, jemuž se lidé a věci teprve vyjasňují“, který již známe z *Minima Moralia*. V eseji *Anmerkungen zum Philosophischen Denken* Adorno píše, že myšlení je „dlouhý nenásilný pohled na předmět“¹⁷⁸ – zde nacházíme tak nápadnou shodu v popisu obou typů postoje, až vyvstává otázka, zda nakonec nejsou totožné. Z takového předběžného ztotožnění nadále budu vycházet.

Myšlení či kontempace je pro Adorna způsob chování (*Verhaltensweise*), nikoli nějaké z kontextu vytržené čisté a abstraktní „myšlení“: „Je to způsob chování, a pro ten je nepostradatelný vztah k tomu, vůči čemu chování probíhá.“¹⁷⁹ Jedná se tedy o určitý typ vztahu subjektu a objektu, a sice vztah nenásilný. Jen tehdy, bude-li vztah k věci kontemplativní, lze hovořit o poznání, které by bylo něčím jiným než „przněním“.

Kontemplativní vztah tedy nemá být násilný a znásilňující – právě tuto charakteristiku lze zřejmě prohlásit za jádro kontempace. Nenásilnosti se přitom u Adorna dosahuje reflexí chůče po objektu, respektem, který dává objektu přednost (*Vorrang des*

¹⁷⁶ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I*, 515-516.

¹⁷⁷ Honneth, *Patologie rozumu*, 116.

¹⁷⁸ Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle II*, 14.

¹⁷⁹ Tamtéž.

Objekts).¹⁸⁰ Seel v tomto smyslu mluví o „poznání, které uznává“ (*aner kennende Erkenntnis*).¹⁸¹ V myšlení se subjekt „k objektu přimkne“..., aby v něm „zmizel“.¹⁸²

Nenásilnosti se nicméně nedosahuje tím, že by se subjekt pokusil z objektu stáhnout, „odečíst“ sám sebe z poznání, aby zbyl „čistý“ objekt. Adorno nás v tomto bodě nenechává na pochybách: „Myšlení se nesmí redukovat na metodu, pravda není zbytek, který zbyde po upozadění subjektu. Ten spíše musí do pozorování věci přinést všechnu stimulaci a zkušenost.“¹⁸³ Snad paradoxně se tedy objektivitu myšlení u Adorna dosahuje zapojením veškeré subjektivity: to Adorno ospravedlňuje argumentem, podle něhož je subjekt současně objektem; tudíž, vnese-li tuto svoji objektivitu do poznání, dosahuje objektivního poznání.¹⁸⁴

Celý vztah subjekt-objekt je u Adorna jednou velkou etickou podmínkou poznání: jen, pokud subjekt zaujímá vůči objektu nenásilný postoj, je schopen poznání. Proto Adorno také někdy volí pro tuto etickou podmínku poznání přívlastky, které to naznačují. Hovoří např. o „nezúžené“ nebo „nezreglementované“ zkušenosti (*ungeschmälerte Erfahrung*,¹⁸⁵ *unreglementierte Erfahrung*¹⁸⁶), kterou subjekt do poznání vnáší. Ta je současně subjektivní spontaneitou myslícího.¹⁸⁷

Aktivní stranou myšlení (či kontemplace) je pro Adorna trpělivá pozornost, která je současně „ctností“: „Aktivním momentem postoje myšlení je koncentrace. Myšlení nepřátelská je chtivost, pohled odvedený k oknu, který by chtěl, aby mu nic neušlo; před tím varovaly teologické tradice jako Talmud... [Věc] se otevírá trpělivosti jako ctnosti myšlení.“¹⁸⁸ O centrální úloze „epistemické ctnosti“ u Adorna ví i Honneth: „Normativně zabarvené výrazy, které Adorno používá pro tuto epistemickou ctnost soustředění se na objekt, jsou „diferencovanost“, „nenásilnost“, „preciznost“ a „duševní zkušenost“.“¹⁸⁹

¹⁸⁰ Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 80-82.

¹⁸¹ Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 42.

¹⁸² Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle II*, 14. Tamtéž.

¹⁸⁴ To Adorno rozvádí v eseji *Zu Subjekt und Objekt*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 75-94.

¹⁸⁵ Adorno. *Zu Subjekt und Objekt*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 81.

¹⁸⁶ Adorno (ed.), *Positivismusstreit*, 69.

¹⁸⁷ Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle II*, 12.

¹⁸⁸ Tamtéž, 14.

¹⁸⁹ Honneth, *Patologie rozumu*, 116.

Pozornost ale jako by nakonec u Adorna nebyla jen určitou kvalitou myšlení, nýbrž myšlením samým: „ [Myšlení] by nejspíše bylo pojmenovatelné jako rozšiřující se koncentrace.“¹⁹⁰ Je-li pouhá koncentrace aktivní stranou myšlení a kontemplace, a je-li s nimi nakonec identifikovatelná, co je stranou pasivní? Zdá se, jako by u Adorna nebylo ničeho více třeba, jako by věc přicházela sama poté, co jí člověk věnuje onu trpělivou pozornost, onen dlouhý nenásilný pohled; Adornův postoj by proto měl být vyjádřen v pasivu a je, domnívám se, zhruba následující: „nechat se věcí oslovit“. Myslicí subjekt k věci přichází a upírá na ni nenásilnou pozornost; teprve takovému pohledu se pak „věci otevírají“.¹⁹¹ Věci přicházejí k myslícímu samy poté, co se jim otevírá v kontemplativním postoji.

Adornova kontemplace tedy zřejmě není převoditelná ani na bezeslovné vnímání, ani na diskurzivní myšlení. V tomto smyslu se tedy nejedná ani o „teorii“ ve smyslu pojmového uchopení věci, jak význam tohoto pojmu v návaznosti na jeho řecký význam chápeme dnes; ani o vjem, který se snaží pojmového uchopení pokud možno zcela vzdát, jako je tomu v náboženských tradicích. Spíše se jedná o kombinaci vjemu a z toho následně vyplývající pojmové uchopení (přičemž se ovšem nepopírá, že by vnímání bylo ovlivněno řečí, tj. vnímání u Adorna není nějakým „prvotnem“, nýbrž je zprostředkované¹⁹²); oba dva tyto prvky jsou pak sjednoceny ve specifickém postoji subjektu vůči věci. Tento postoj se vyznačuje zejména pozorností, která je objektu věnována, ulpívá na něm až do té míry, že v něm „mizí“. Subjekt je poté „odměněn“ tím, že se mu věc „otevírá“. Přitom subjekt zůstává kromě pozorného postoje pasivní: o nic se nesnaží, vjem věci a její pojmové uchopení přicházejí jakoby samy. Touto pasivitou se subjekt brání tomu, aby do objektu promítal svoji touhu se ho zmocnit.

Paradoxně ale tento postoj neznamená, že by subjekt sám sebe z objektu zcela stahoval – spíše nechává vjem věci skrze neredukovanou subjektivitu „projít“; věc je poznání dostupná skrze plně zapojenou subjektivitu; toto zapojení subjektivity ale „reflektuje“ svoji tendenci objekt znásilňovat a této tendence se zříká, čímž se uprazdňuje prostor pro adekvátní pochopení objektu, objektu se dává „přednost“. Kontemplativní postoj je

¹⁹⁰ Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle II*, 15.

¹⁹¹ Op. cit., Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle II*, 14.

¹⁹² O tom nás nenechává na pochybách Adornova kritika filosofii, které se opírají o (zdánlivý) prvotní základ, viz Adorno, *Kritik der Ursprungsphilosophie*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 33-73.

přítom pro Adorna jak způsobem, jak dospět k adekvátnímu poznání (teoretický motiv), tak etickým principem (praktický motiv).

Kontemplace jako forma *kenosis*?

Seel, jak již bylo naznačeno, Adorna interpretuje jako ryze sekulárního autora – necítí potřebu jeho filosofii uchopovat jako „teologii“. Nezkoumá proto ani vztah kontemplace a náboženství. Domnívám se nicméně, že právě kvůli tomuto opomenutí je taková četba přes všechnu svou objektivnost velice reduktivní.

Zde nemusí jít ani tak o to, jaký vztah Adorno sám připisuje kontemplaci a náboženským tradicím (výše byl naznačen pozitivní vztah Adornovy kontemplace a židovské mystiky), může jít i o nacházení korelací k určitým náboženským postojům či konceptům. A je-li Adornova kontemplace postojem koncentrované otevřenosti, která čeká, až k ní věci samy přijdou, pak se jedna taková paralela nabízí.

V tomto smyslu by bylo zřejmě možno mluvit o určité variantě *kenosis*, sebevyprázdnění subjektu, který, aby mohl poznat, musí nejprve vyprázdnit svůj pohled od násilí, které je v něm ukryto. Jednalo by se o *kenosis* přenesené ze sféry tradičně náboženské – kde představuje sebevyprázdnění, které svou přítomností má naplnit Bůh; tj. nachází se v praktické rovině života – do praktické i teoretické filosofické roviny. „*Kenosis*“ by u Adorna znamenalo vyprázdnění se od subjektivního sklonu znásilňovat věci. Stejně jako v křesťanské *kenosis* se dosahuje svatého života sebevyprázdněním, u Adorna se sebevyprázdněním dosahuje morálně správného postoje ke světu a současně pravdivého poznání.

Subjekt, jak už bylo řečeno výše, se při adornovské kontemplaci nemusí nijak stahovat v tom smyslu, že by z objektu zbýval jen objekt sám: subjekt sám sebe do objektu v aktu poznání vnáší (Adorno zde hovoří o „neredukované subjektivitě“¹⁹³); ovšem vnáší se do něj nenásilným způsobem. Ani v křesťanské formě *kenosis* nicméně nejde o stažení subjektu jako celku: spíše se předpokládá, že Boží vůle vstupující do uprázdněného prostoru po lidském egocentrismu subjektivitu rozvine podle jejích vlastních možností. V obou případech subjekt stahuje některé své „nesprávné“

¹⁹³ Adorno. *Zu Subjekt und Objekt*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 86.

charakteristiky – násilí, nebo egocentrismus. Skrze to pak má přijít buď svatost, nebo nenásilné (pravdivé) poznání a jednání.¹⁹⁴

Zde je samozřejmě možno uvádět mnoho námitek.¹⁹⁵ Jedna z nich by zněla: nemá Adorno odlišnou antropologii než náboženské tradice? V křesťanství se předpokládá, že lidská přirozenost je kromě své dobré stránky i „padlá“; nepředpokládá Adorno naopak ve variantě marxistické antropologie, že člověk je od přirozenosti dobrý a pouze společenské podmínky ho znevolňují? Tato námitka otevírá velkou otázku – otázku po tom, kde Adorno nachází kořen násilí. Nachází ho ve společenských podmínkách, nebo je pro něho antropologickou konstantou?

Je zřetelné, že Adorno se v první řadě věnuje společenským podmínkám: jsou to společenské podmínky, které člověka svazují. Zdůraznění tohoto momentu nacházíme, když Adorno s určitým pesimismem hovoří o možnostech kontemplativního postoje v současné době. Domnívá se, že subjekt možná už kontemplativního postoje, s ním spojené „nezúžené zkušenosti“ a spontaneity není schopen. O tom hovoří ve své předmluvě k *Positivismusstreitu*, kde zmiňuje „ducha, který již nezná zkušenost“¹⁹⁶ a příčinu vidí ve společenské situaci: „Imanence sebe sama uzavírajícího se systému netoleruje kvalitativně jiné, které by bylo možno zakoušet, ani neuschopňuje přizpůsobené subjekty k nezreglementované zkušenosti. Zvěcnění sabotuje objektivní možnost specifické zkušenosti věci...vyražuje zakoušející subjekt.... Korelátum lhostejnosti vůči objektu je odstranění subjektu, bez jehož spontánní receptivity ale

¹⁹⁴ Možnou bližší příbuznost by bylo třeba porovnávat vzhledem ke konkrétním autorům. Je nicméně možné domnívat se, že komplexní porovnání není možné, protože Adorno se nikdy nevěnoval systematictějšímu vyjasnění svého pojmu kontemplace, který tak zůstává nevyjasněně otevřený. Podrobnější rozbor Adornovy kontemplace jako *kenosis* by nicméně zřejmě bylo možno provést na základě analýzy Adornovy habilitační práce vztahující se ke Kierkegaardovi. Na tomto místě je možné uvést několik hypotéz a postřehů. Radikální varianty křesťanské *kenosis* – jako je nejen Kierkegaardovo „být rytířem víry“, ale třeba i „stát nahý před Bohem“ mistra Eckharta nebo „chceš-li být tím, co nejsi, musíš jít cestou, kde nejsi“ sv. Jana od Kříže –, jsou přece jen oproti Adornovu pojetí kontemplace daleko silněji existenciálně zabarveny a mají silnější obsah související s „revolucí“ ve věci vlastní identity; u Adorna nacházíme oproti tomu větší důraz na adekvátnější poznání, které má *kenosis* přinášet. Adorno rovněž zcela jistě nabízí více sociologizující pohled zdůrazňující kolektivní povahu revolučního překonání „hříšného“ stavu, zatímco křesťanští autoři zdůrazňují osobní existenciální revoluci. Zásadním rozdílem samozřejmě je, že v křesťanském pojetí *kenosis* má člověk stát před Bohem jakožto „ubožák“, který tím, že si uvědomí vlastní „nahotu“ či „ubohost“, současně se nad ni, naplněn Boží vůlí, povznesne (jako u-božák je „u Boha“). Tuto zásadní roli Boha samozřejmě u Adorna jako ateisty nenalezneme.

¹⁹⁵ Zásadní námitku může představovat to, že v křesťanství člověk *kenosis* nemůže dosáhnout sám (rolí má hrát i „milost Boží“). U Adorna je přitom nejasné, jestli člověk může *kenosis* dosáhnout sám; Adorno jako podmínku klade správný společenský stav. Je ale zřetelné, že u Adorna nenalézáme žádnou „milost Boží“. V tomto smyslu Adornova kontemplace a *kenosis* korelativní nejsou. Bylo by bezesporu lze uvádět i další divergentní rysy Adornovy kontemplace a *kenosis*. Jednou z nich je Adornův sociologický důraz: to, že lidé nejsou kontemplace schopni, nevidí tolik v individuu jako ve společenských podmínkách.

¹⁹⁶ Adorno (ed.), *Positivismusstreit*, 69.

neexistuje nic objektivního.“¹⁹⁷ Adorno se tedy domnívá, že „kontemplace“ či „myšlení“ lidé za stávajících společenských podmínek nejsou schopni. Zdá se tedy, že násilí situuje do společenských podmínek.

Takový dojem ale může být šalivý. Společnost ve své kapitalistické podobě je pro Adorna „druhou přírodou“, před ní ovšem existuje „příroda první“. A zde se otevírá prostor pro interpretaci, která dává do souvislosti lidský pud po přežití, a nedostatek kontemplativního postoje. Adorno koneckonců, jak již bylo zmíněno výše, hovoří o „tělesném pudu“ (*leibhafter Drang*), který je třeba „utišit“, aby byl zlomen „chtíč po objektu“ (*Drang zum Objekt*) a mohlo být dosaženo usmíření. Není to tedy jen společenská negativita, kterou je zde třeba překonávat, nýbrž v první řadě pud. Jak podotýká Honneth, když komentuje promítání násilí do našeho poznání: „...zdroj všech našich přesvědčení a idejí leží, jak Adorno stále znovu tvrdil,..., v předracionální vrstvě pudového obsazení, strachem v raném dětství a tužeb.“¹⁹⁸ Ještě jednoznačnější je v tomto směru Hauser, který konstatuje, že Adorno pracoval s principem sebezáchovy, který „se neobjevuje až se vznikem racionality“ a „není člověku nadiktován osvícenstvím“, nýbrž „je v různé míře vlastní všem živým bytostem“ a „je projevem volní stránky lidských bytostí“.¹⁹⁹

U Adorna společenské představuje spíše nenaplněnou potencialitu – je podle něho v moci společnosti postavit sebe sama na něčem jiném než na násilném vztahu k věcem. Tento násilný stav k věcem je nicméně fixován hlouběji než pouze ve stávající společenské praxi – v ní je pouze ještě jednou potvrzen a povýšen na „normální“. Rovina, na které se přitom násilný vztah k věcem nachází, je antropologická.

Lidský pud k životu, který je pro Adorna zřejmě vlastním kořenem násilného vztahu mezi subjektem a objektem, se negativně projevuje buď jako chtíč po věci, nebo jako strach. První motiv jsme našli v *Minima Moralia* a rozebrali již výše, druhý nacházíme např. v *Dialektice osvícenství*. Adorno a Horkheimer tuto dialektiku stopují vlastně až na samotný „počátek dějin“, když hovoří o prvotních formách náboženství a strachu, který se v nich měl projevovat. Říkají: „To, co ... prehistorický člověk zakouší jako nadpřirozené, není žádná duchovní substance jako protiklad substance materiální,

¹⁹⁷ Tamtéž.

¹⁹⁸ Honneth, *Patologie rozumu*, 118.

¹⁹⁹ Hauser, *Adorno: Moderna a negativita*, 23.

nýbrž komplexnost přírody v kontrastu k individuálnímu prvku. Jeho jménem se stává výkřik děsu, s nímž se zakouší neobvyklé.“²⁰⁰

Strach tedy jako by kořenil ve vztahu slabého a konečného člověka, který ovšem chce přežít, k přírodě, která je silnější než on. Tento kořen strachu je ale hlubší než společenský proces osvícenství; je přírodní či přirozený. Osvícenství je pouze způsobem, kterým člověk se strachem v dalším průběhu dějin „pracuje“: „Člověk se domnívá, že tohoto strachu se zbaví tehdy, když už nezůstane nic neznámého. To určuje dráhu demytologizace, osvícenství, které živé ztotožňuje s neživým, stejně jako mýtus ztotožňuje neživé s živým. Osvícenství je zradikalizovaný mytický strach.“²⁰¹

Měli-li bychom u Adorna stopovat jeden jediný základní negativní motiv, mohl by to být protest proti násilí. To pro něho koření v pudu po přežití, který se projevuje chťič po věci a jako strach. To je u Adorna „reálný“ kořen narušeného – konkrétněji řečeno násilného – vztahu mezi subjektem a objektem. Člověk chce přežít, a to se projevuje jako strach – ten pak člověka vede k touze ovládat okolní svět.²⁰² Dialektika osvícenství spočívá v tom, že u kormidla dějin zůstal tento strach – a narušený vztah subjektu a objektu, projevující se již na „úsvitu dějin“, se následně reprodukoval do vztahu moderního subjekt-objektového vztahu, např. do vztahu vědce a zkoumaného předmětu: „Osvícenství se chová k věcem jako diktátor k lidem. Zná je do té míry, nakolik s nimi může manipulovat. Muž vědy zná věci do té míry, nakolik na ně může působit. Tím se jejich bytí o sobě stává bytím pro něho. V této proměně se podstata věcí odhaluje vždy jako jedna a táž, jako substrát panství.“²⁰³ To ovšem fixuje celé osvícenství od praktické činnosti po osvícenského myšlení²⁰⁴ do niterně nepřátelského, násilnického vztah k realitě, do „souhrnu veškerých kořistných možností“.²⁰⁵

To, co Adornovo na vývoji osvícenství vadí, je, že podle něho s technickým rozvojem vznikly podmínky, za nichž již není nutno násilný postoj k věcem reprodukovat; podle

²⁰⁰ Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, 27-28.

²⁰¹ Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, 28.

²⁰² Je otázkou, zda se motivace strachu vztahuje i např. v případě znásilnění ženy mužem, což Adorno v *Minima Moralia* staví jako prototypický přístup subjektu k objektu. V tuto chvíli se motivací zdá spíše pozitivní touha zmocnit se objektu než strach o přežití. Otázka je nicméně sporná, protože sexuální pud má blízký vztah k touze po přežití – a možná tedy může být odvozen od stejného kořene jako strach o přežití.

²⁰³ Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, 23.

²⁰⁴ Habermas k tomu dodává, že úkolem kritiky je u Adorna „rozpoznat panství jako nesmiřenou přírodu ještě i uvnitř myšlení“. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I*, 514.

²⁰⁵ Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, 23.

něho je ale nadále reprodukován. Ze společnosti se tak stává „druhá příroda“, veliká a mocná vnější realita, která fixuje poškozený subjekt-objektový vztah a ustavuje ho v podobě institucionalizace instrumentálních vztahů, kterým je např. kapitalismus, jako vůdčí princip společenské organizace. Nejde tedy jen o to, že by všechno zlo – všechen strach a z něj vyvěrající násilí, kořenilo ve stávajících společenských podmínkách. I předosvícenské společenské stavy v sobě nesly násilí – jde spíše o to, že by podle Adorna dnes již násilí mohlo být společensky vykořeněno.

„Reálný“ kořen násilí – touhu po přežití a související strach – lze proto u Adorna v určitém považovat za analogii „prvotního hříchu“ v křesťanské náboženské tradici. Násilí má u Adorna hlubší příčiny než jen současný společenský stav – koření v pudu po přežití a v souvisejícím strachu, který byl v dosavadních dějinách vždy přítomen. Stav kontempace by bez ohledu na takový rozdíl představoval stav, v němž se subjekt vyprázdnil od násilí, a uschoptil se tak k pravdivému pohledu na objekt. V tomto pohledu by se jednalo o specifickou formu *kenosis*. Subjekt se u Adorna vyprazdňuje od svého násilí a své zvůle, čímž se ovšem u Adorna neuprazdňuje prostor pro Boží vůli jako je tomu v křesťanské teologii, nýbrž pro respektovaný objekt, který nadále není znásilňován a může tak být poznán ve své pravdě.

Kontempace jako stopa „odhalování“

Epistemologické stanovisko koření v „reflektovaném subjektivismu“, v prostoru možné kognitivní nadřazenosti současně znamená, že Adornovo dílo nemusí být nutně a vždy ve své konstituci závislé na intersubjektivním kontextu. Když Honneth hovoří o typech kritické teorie (viz výše), zavrhuje kritickou teorii založenou na náboženském „odhalování“, které si zřejmě lze ideálnětypicky představit jako biblickou scénu Mojžíšova sestoupení z hory s deskami Božích přikázání, a vyslovuje se pro „rekonstruktivní“ cestu: kritiku je podle něho třeba provádět na základě rekonstrukce už existujících společenských hodnot. Tuto cestu podle něho volí právě i kritičtí teoretici včetně Adorna – konkrétněji Honneth hovoří o rekonstrukci s genealogickou výhradou, tj. s přezkoumáním, zda rekonstruované hodnoty v průběhu dějin neztratily svůj nosný význam.

Zcela jistě nelze tvrdit, že by Adorno nepostupoval rekonstruktivně – vždyť jeho „kontemplativní eschatologie“ je zajisté rekonstrukcí obsahů, které ve společnosti existovaly již před ním. Jak motiv nezobrazitelného vykoupení, tak motiv kontempace,

tak i jejich propojení – a snad zejména jejich konkrétní obsah, který je bojem proti násilí – jsou rekonfigurací hodnot, které společnost nějakým způsobem uznávala i tak. Avšak ztotožňovat Adornův přístup s „rekonstrukcí“ plně přesto není přiměřené. U Adorna lze totiž nalézt příměs toho, co by bylo lze označit jako „odhalování“ – a tuto příměs můžeme nalézt jak v konkrétním obsahu Adornovy filosofie, tak ve způsobu, jakým vzniká.

Co se týče obsahové stránky, rekonstrukce znamená rekonstruování toho, co už je. Byl to ale právě Adorno, který se ze všech sil stavěl proti tomu, co chápal jako „neúnavné duševní zdvojování toho, co už beztak existuje“.²⁰⁶ Lze namítnout, že sílu transcendentující to, co beztak už existuje, lze nalézt imanentně – a že rekonstruktivní cesta kritiky chce jít právě touto cestou. Kritika může být „imanentní“ ve dvou smyslech: imanentní jakožto čerpající při kritice z již existujících ideálů a imanentní jakožto nikoli transcendentní v náboženském smyslu. A Adornova kritika nespadá ani do jednoho z těchto typů imanence.

Adornova kritika není imanentní jakožto nenáboženská, protože v sobě uchovává obraz nezobrazitelného a nerealizovatelného vykoupení a „teologické výhrady“ – výhradu nepřijatelnosti absolutní smrtelnosti, výhradu nutnosti odvolat neodvolatelné, tj. utrpení již zemřelých. To znamená, že po obsahové stránce zůstává u Adorna „stopa“ odhalování či stopa „zjevení“.

Ještě zřetelnější je ale to, jak Adornova filosofie nezapadá do „rekonstruktivního“ ideálu po stránce způsobu svého vzniku. Adornova kritika není ryze imanentní jakožto čerpající z již existujících ideálů, protože si uchovává to, co by bylo možno se Seelem označit za „subjektivismus“ nebo – poněkud hanlivě – za „výhradu elitáře“. Adornova cesta kritiky často elitáře připomíná – tento filosof přichází se svojí kritikou, kterou dialogicky neobhájí; jeho pojetí tenduje k tomu, tvrdit, že lidé jsou v zajetí kolektivního typu iracionality, kterou právě on prohlédl, a nyní to ostatním sděluje – podobně jako Mojžíš sestupující z Hory s deskami přikázání. Jeho přístup je subjektivismem, který v posledku obhájí tezi, podle které má právě on pravdu.²⁰⁷

²⁰⁶ Adorno, *Gesellschaft*. In: Adorno, *Soziologische Schriften I*, 18.

²⁰⁷ Toto vyjádření je vulgarizující či přehánějící – Adorno do své filosofie začleňuje „brzdy“, kterými svůj nárok na pravdu oslabuje, např. „neidentické“ vztahy k jeho vlastní filosofii znamená, že ani tato nedokáže věci pojmenovat tak, jak jsou; jeho tvrzení, že filosofie připomíná „klauniádu“ v tom smyslu, že

Adorno se netají tím, že místo popisu toho, co už beztak existuje, se snaží vyjít z pojetí „věci samé“ (*die Sache selbst*), které to stávající překračuje – z pojetí toho, „čím by věc chtěla být podle své vlastní intence“.²⁰⁸ Tento kontemplativní obrat k „věcem samým“ je onou „výhradou elitáře“ a koneckonců i pozůstatkem „odhalování“ – věc sama včetně své intence může být něčím jiným, než co je běžně intersubjektivně sdíleno. To neznamena, že by se poznávající dostával do pozice Božího oka, znamená to ale možnou transcendenci kompletního ponoru do společenského kontextu.²⁰⁹

Snad nejvýraznějším aspektem, který přináší do sféry „odhalování“, je ale to, že pro Adorna mají věci status zvláštní ontologicko-etické samostatnosti; realita sama v sobě obsahuje ontologický status a etický impulz, které my nekonstruujeme ani nerekonstruujeme; je na nás, abychom se vzdali svého násilí a naslouchali „věci samé“. Pravdu nekonstruujeme, nýbrž objevujeme – a věci se nám tak mohou „odhalit“. To znamená, že „odhalování“ u Adorna nemá charakter „heteronomního“ odhalení, jemuž se ostatní musí podřídít, čehož se na „odhalování“ zřejmě obává Honneth; kontemplativní „odhalování“, jak ho nacházíme u Adorna daleko spíše vůbec nelze plně vyjádřit v opozici heteronomní-autonomní, dokud se tyto přívlastky vztahují k subjektu. Autonomní jsou totiž u Adorna předměty samy – a člověk k nim přichází, aby v aktu *anerkennende Erkenntnis*²¹⁰ (poznání, které respektuje) čekal, až se mu věc odhalí.²¹¹

Poznání, jak ho vnímá Adorno, se tedy nakonec vymyká klasické osvícenské opozici autonomní-heteronomní a vykračuje směrem ke třetí kategorii, která je respektem k autonomii objektu. Tento typ autonomie výrazně ohraničuje to, co je klasicky považováno za autonomii subjektu: ta není ničím více než násilím, a to do té míry, do jaké nedokáže respektovat autonomii objektu. Objektu náleží „přednost“ (*Vorrang des*

nedokáže pojmenovat to, oč jde; jeho lpění na nezobrazitelnosti (a tedy vlastně i nepoznatelnosti) vykoupení atp.

²⁰⁸ Adorno, *Sociologie a empirický výzkum*. In: Adorno, Habermas, Friedeburg, *Dialektika a sociologie*, 20.

²⁰⁹ Je zajímavé, že Habermas Adornovi vyčítá přesně užití perspektivy „Božího oka“. Habermas, *Postmetaphysical thinking*, 144. Domnívám se nicméně, že tato výtka je přehnaná. Jak říká Seel, Adornův subjektivismus je „kontrolovaný“, koncepty jako „neidentické“ mají zajistit omezení pozice Božího oka. I tak má ale Habermas zřejmě pravdu v tom, že Adornův pojem poznání je zřejmě příliš silný; z úhlu pohledu autora tohoto textu by bylo nutno přezkoumat nárok poznávat věci „objektivně“; takový nárok se jeví být příliš silný ve chvíli, kdy postmoderní kritika rozumu ukázala jeho radikální podmíněnost.

²¹⁰ Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 42.

²¹¹ K tomu také viz komparativní kapitulu, podkapitolu *Od jednoty objektivní reality k rozrůzněné realit*.

*Objekts*²¹²) a „pravá“ autonomie subjektu záleží v tom, že ani nepřijímá žádné heteronomní pravdy, ale ani nikam nepromítá svoji nekultivovanou autonomii – ta by totiž nebyla než „przněním“ objektu. Domnívám se, že tento prvek Adornovy „kontemplace“ při svém domyšlení – které Adorno, pokud jsem si vědom, neprovedl –, ústí do prohlášení opozice heteronomní-autonomní za neúplné. Heteronomie subjektu by musela nadále být považována za méněcennou v tom smyslu, že je znevážením rozumu, avšak podobně negativně by musela být ohodnocena autonomie subjektu, která není ničím více než znásilňováním reality; tyto dva „falešné“ stavy by pak musely být doplněny o poměr subjektu k věcem, který není ani heteronomní, ani autonomní, nýbrž daleko spíše „respektující autonomii věci“.²¹³

Biblická figura lásky a nenávisti: Adorno a Kierkegaard

Adornova filosofie bývá někdy dávána do vztahu s filosofií Kierkegaardovou. Zmiňována bývá radikální kritika, kterou ve své habilitační práci Adorno Kierkegaard zahrnul.²¹⁴ Tato práce nechce do této diskuse výraznějším způsobem vstupovat a podrobně ji analyzovat.²¹⁵ Chce k ní nicméně přinést jeden dílčí postřeh.

Při četbě Adorna a Kierkegaard se nelze ubránit dojmu zásadní příbuznosti či alespoň podobnosti obou děl. Na to upozorňuje např. Martinson, který říká, že „Adornovo estetizující myšlení bylo formováno literárním a teologickým profilem Kierkegaardovým.“²¹⁶ Domnívám se, že tuto podobnost lze shrnout pod biblický protiklad milovat versus nenávidět, tj. upřednostňovat a dávat na druhé místo v silném smyslu. Tento protiklad užívá např. evangelista Matouš: „Nikdo nemůže sloužit dvěma

²¹² Tento pojem Adorno užívá, když hovoří o vztahu subjektu a objektu a způsobu, jak objekt přiměřeně poznávat. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 80-82. Jedná se o pojem, který v sobě chová jak epistemologický, tak etický rozměr.

²¹³ Zde by bylo možno přemýšlet o vytvoření neologismu, např. „pragmonomní“, avšak řecký pojem „pragma“ (věc, objekt, látka) je v západní tradici natolik spjat s filosofickým směrem zvaným „pragmatismus“, že prakticky nelze použít, protože jeho význam by v návaznosti na Adorna byl vším jiným než pragmatismem. Věc by se totiž neměřila vzhledem k člověku, využitelnosti pro něho atp., nýbrž sama vůči sobě.

²¹⁴ Základní rozdíl mezi Adornem a Kierkegaardem lze zřejmě situovat, jak to činí např. Kaufmann, do Adornovy výtky „idealismu“ vůči Kierkegaardovi. Kierkegaard podle Adorna nenachází žádné bytí mimo myšlení – a tím zůstává ve vleku Hegela, proti němuž tolik bojoval. Kaufmann, *Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology*, 170.

²¹⁵ Této práci nejde v první řadě o podrobný rozbor vztahu Adorna k nábožensky orientovaným autorům a křesťanské tradici; spíše se pokouší o identifikaci základních náboženských motivů uvnitř Adornova díla samého, pokouší se porozumět jemu samému, jeho jádru, a následně zhodnotit posun tohoto jádra u Habermase. Neaspiruje na to, stát se nějakým konečným souhrnem k tématu vztahu Adorna a náboženství. Adornova monografie o Keirkegaardovi ale samozřejmě představuje další logickou kapitolu ke vztahu Adorna a náboženství. Může představovat další směr výzkumu.

²¹⁶ Martinson, *Ontology of Hell. Reflections on Theodor W. Adorno's reception of Søren Kierkegaard*, 45.

pánům. Neboť jednoho bude nenávidět a druhého milovat, k jednomu se přidá a druhým pohrdne“.²¹⁷

V dějinách myšlení se lze setkat zřejmě jen s velmi málo autory, které by tolik charakterizovalo přijetí obdoby výše zmíněného protikladu jako Kierkegaarda a Adorna. Kierkegaard militantně bojuje o spásu jednotlivce v niterném smyslu; vše u něho směřuje k „rytíři víry“. Není ničeho, co by Kierkegaardovo jednomyslné následování tohoto cíle odvádělo stranou; vše, co směřuje jinam, Kierkegaard „nenávidí“. V Kierkegaardově *Bázni a chvění* je obsaženo neochvějné a nebázlivé hledání spásy; vše ostatní je kladeno na druhé místo. Kierkegaard nesnese nic než to, co miluje; vše ostatní jde stranou.

Úplně stejnou figuru nacházíme u Adorna, pouze posunutou do roviny společenské. Když Brittain píše, že teologie u Adorna „proniká každým slovem“,²¹⁸ vyjadřuje zcela přesně, oč jde. Jednotlivcem prvkem veškerého Adornova díla je neochvějné hledání „vykoupení“; vše, co za tímto cílem nesměruje, je „nenáviděno“ obdobným – až freneticky vyhoceným – způsobem jako u Kierkegaarda. Adorno i Kierkegaard hledají vykoupení – a nehledají nic jiného. Milují vykoupení a vše ostatní nenávidí.

V určitém smyslu jsou tedy Kierkegaard a Adorno silně korelativní, navzájem se doplňují: zatímco Kierkegaard radikálně hledá vykoupení jednotlivce, Adorno neméně radikálně hledá vykoupení společnosti. Oba autoři milují a nenávidí v biblickém smyslu: neslouží „dvěma pánům“, nýbrž pouze jednomu – a vše ostatní „nenávidí“, a to snad až v příliš doslovném smyslu.

Shrnutí: Adornova minimální teologie

Adornova filosofie, orientovaná předností etických zájmů, začíná u vědomí viny za spáchané násilí na jednotlivém, kterou chce odčinit. V tomto svém úsilí chce být a je důsledná: a při realizaci této důslednosti zjišťuje, jak nosné jsou teologické pojmy a náboženské motivy.

Odčiněním násilí má být „vykoupení“ (*Erlösung*), „zmrtvýchvstání těla“ (*Auferstehung des Fleisches*) či „smíření“ (*Versöhnung*) podléhající zákazu zobrazování (*Bilderverbot*). „Vykoupení“ zde neznamena tradiční záchranu světa Bohem, ale spíše

²¹⁷ Bible, Mt 6, 24.

²¹⁸ Op. cit. Brittain, *Adorno and Theology*, 7.

osvobození od současného stavu, v němž nadále nacházíme násilí a utrpení. Vykoupení u Adorna se podobá izajášovským obrazům, v nichž je násilí a utrpení negováno: „beránek lehá vedle lva“ a „dítě sahá ručkou do skrýše jedovatého hada“.²¹⁹

Adorno náboženské motivy sice „stahuje do tohoto světa“ a víru ve zjevení považuje za neudržitelnou. To, co někdejší představy situovaly do „zásvětí“, se u Adorna má odehrávat v tomto světě. Ale toto „stažení“ není úplné; protože konsekventní odčinění viny za násilí není v „tomto světě“ reálné, dostává se Adorno do daleko bezprostřednějšího vztahu s teologií než by se mohlo zdát na první pohled. Jeho „vykoupení“ lze pochopit jako eschatologický horizont jeho snah, nikoli jako něco, co by mělo být v tomto světě realizováno, jakkoli sám Adorno zůstává v tomto bodě aporetický.

Touha po „vykoupení“ ale Adorna vede ke dvěma jednoznačným motivům, k formulaci „teologických výhrad“ – výhradě nepřijatelnosti absolutní povahy smrti a výhradě nutnosti absolutní spravedlnosti. Tyto dvě „výhrady“ spolu nakonec souvisí tak úzce, že by bylo možno hovořit o jediné: jelikož pro lidské životy, které byly násilím zničeny, by v případě absolutní povahy smrti a chybějící absolutní spravedlnosti nebylo vykoupení reálné, Adorno odmítá přijmout, že by smrt mohla mít absolutní povahu. Tento prvek Adornova myšlení jsem se pokusil myslet jinak než pouhé *wishful thinking*; předložil jsem hypotézu, podle níž by přijetí absolutní povahy smrti, které by nebylo myšleno jen jako odtržená racionální úvaha, mohlo mít za následek propadnutí lidského života do chaosu ve smyslu destrukce žitého světa. Pokusil jsem se navrhnout, že náboženské naděje, které se Adorno pokouší tvrdohlavě držet, mohou být podmínkou konstituce žitého světa, která je za normálních okolností implicitně přítomna.

Četba, s níž v textu přicházím, přitom odmítá tvrzení o ryze negativní povaze Adornovy negativní dialektiky, a spolu se Seelem odhaluje pozitivní centrum Adornovy filosofie jakožto „kontemplaci“, která je současně etickou podmínkou poznání a poznávacím principem překonávajícím násilím. V dlouhém kontemplativním pohledu se subjekt „vyprazdňuje“ od svého násilí vůči objektu, a čeká, až se mu objekt otevře. Jedině takto lze podle Adorna adekvátně poznávat. Vzhledem k tomu, že právě kontempace má u Adorna překonat souvislost násilí a s ním i viny, stavím se za názor, že realizovanou kontemplaci lze současně vidět jako jádro Adornova utopického směřování.

²¹⁹ Op. cit. *Bible*, Iz 11, 6.

Jelikož je ale u Adorna vina života chápána antropologicky – snad až k možnosti pojímat narušení vztahu subjektu a objektu subjektivní zvlášť jako analogii k „prvotnímu hříchu“ – nelze vinu v „tomto světě“ překonat. To znamená, že Adornova utopie je nerealizovatelná a jeho kritika se tak jeví jako „bezzubá“. Na to už narazilo mnoho Adornových kritiků, kteří vesměs navrhuji opuštění takto silně založeného pojetí viny lidského života. Moje četba se vydává odlišnou cestou: navrhuji pojímat Adornovu kontemplaci jako eschatologický horizont, který jako jediný umožňuje překonání viny: je-li vina potenciálně přítomna v každém instrumentálním jednání, které, místo aby bralo věci jako svébytný protějšek, manipuluje s nimi za svými účely, pak je totiž vina v „tomto světě“ nepřekonatelná.

Adornův způsob myšlení je korelativní vůči náboženství i proto, že předpokládá, že mimo člověka existuje vnější typ autority, kterou člověk musí respektovat. Překonání viny by totiž bylo umožněno jedině bezpodmínečným respektem k věci, což znamená, že věc si osobuje autoritu, kterou člověk musí respektovat. Věc přistupuje u Adorna k člověku na jednu stranu jako cosi slabého, co je možno „zprznit“²²⁰ (a podle Adorna jsou lidské dějiny víceméně dějinami takového znásilňování), na druhou stranu ale přichází k člověku s etickým imperativem typu „neznásilníš“.

Způsob chování, který v první řadě respektuje věc, se nicméně nemůže vejít do klasické osvícenské opozice mezi autonomním a heteronomním. Subjekt se nemá chovat ani heteronomně, ani autonomně, nýbrž má respektovat autonomii věci. Příbuznost s teologií zde může jít možná ještě dál než k analogii: teologie by jen těžko mohla přijít s tezí, podle které Bůh k lidem zpravidla hovoří přímo (pak by se totiž nejspíš musela velice rychle proměnit v ateismus); může tudíž hovořit skrze autonomii věci. V takovém pojetí by pak Adornova *anerkennende Erkenntnis* mohla být k určitým typům teologického myšlení v užší „korelaci“, než se dosud předpokládalo.

Adornova společenská kritika je tedy prováděna na základě jeho „kontemplativní eschatologie“, na základě částečně sekularizované teologické struktury se zachovanou oblastí teologických obsahů nesekularizovaných. Přitom se jedná o tak jednoznačné, tvrdohlavé a výlučné směřování, že je označitelné za „gravitační centrum“ celé Adornovy kritické teorie: Adorno „miluje“ „vykoupení“ a „nenávidí“ vše ostatní.

²²⁰ Op. cit. Adorno, *Minima Moralia. Reflexe z porušeného života*, 89.

Četba, s níž přicházím, nemá být sama čtena jako výzva k úplné transfiguraci kritické teorie do „onoho světa“. Vykreslením Adornovy kritické teorie jako teologie chci nicméně poukázat k tomu, že teologická úroveň kritiky může být její nedílnou součástí. Je ale třeba pečlivěji než Adorno odlišit oblast, která je v tomto světě nerealizovatelná, a oblast, která může být i politicky realizovatelná. Nejen ve směřování k tomuto rozlišení přitom může být nápomocna varianta kritické teorie, s níž přišel Jürgen Habermas (viz dále).

Jürgen Habermas a náboženství: k dialogu mezi rozumem a vírou²²¹

Předběžné poznámky

Jestliže v případě Theodora W. Adorna byla položena otázka, zda je jeho dílo filosofií, nebo teologií, u Habermase jako by taková otázka dávala málo smyslu. U Adorna „náboženství“ nacházíme nejen „vně“ jeho díla, tj. jako něco, k čemu sekulární nenáboženské myšlení hledá vztah jako k něčemu zásadně jinému, nýbrž i „uvnitř“ – nacházíme ho, jak říká Brittain, hned pod povrchem jeho spisů a ono „prolíná každým slovem“.²²² Je tomu tak i u Habermase?

Bezesporu není. To, co je zřetelné už při první a relativně povrchní četbě Habermase, je důkladná sekularizační tendence, k níž v Habermasově díle oproti dílu Adornovu (ale i třeba Horkheimerovu nebo Benjaminovu) dochází. U Habermase už nenacházíme pojmy jako je „vykoupení“, „zmrtvýchvstání těla“, „zákaz zobrazování“ atp. Ty vystřídaly „střízlivější“ či „slabší“ pojmy jako je zejména „dorozumění“ (*Verständigung*) nebo lidská práva. U Habermase už nenacházíme onu adornovskou solidaritu s metafyzikou v době jejího pádu, Habermasova filosofie chce být striktně „postmetafyzická“.

To posouvá celou otázku po vztahu kritické teorie a náboženství: u Adorna jsou totiž „náboženské“ či „teologické“ motivy přímo v centru jeho filosofie a tvoří nakonec kritérium jeho kritiky. U Adorna se proto centrum otázky nachází ve zkoumání toho, jak je jeho filosofie utvořena; centrum otázky leží „uvnitř“ jeho filosofie. U Habermase je

²²¹ Kapitola vychází z článku *Habermas a náboženství*, který byl přijat k publikaci ve *Filosofickém časopise*.

²²² Op. cit., Brittain, *Adorno and Theology*, str. 7.

tomu jinak: centrum otázky se nutně posouvá „vně“ jeho filosofie; do nového hledání vztahu rozumu a víry, filosofie a náboženství jako jevů, které jsou nakonec daleko striktněji odlišeny než v případě Adorna.

Pohyb z „vnitřku“ do „vnějšku“ s sebou nese i posun v úhlu pohledu tohoto textu. U Adorna byla otázka položena primárně jako snaha porozumět způsobu, jak lze Adornovo dílo vztáhnout k náboženství, tj. text se v zásadě neodvažoval kritiky jeho přístupu. Takovou kritiku by totiž bylo nutno vést z hlediska určité pozitivní teologie, kterou ale autor tohoto textu nedisponuje. U Habermase tomu je jinak. Jádrem mé analýzy Habermasova vztahu k náboženství je kritika jeho přístupu. Tuto kritiku lze rozdělit na dvě části, z nichž první je kritika imanentní: Habermas chce přijmout náboženství jako rovnocenného partnera dialogu. Do jaké míry se mu to daří? To je první poloha následující analýzy. Druhou polohou je kritika, která vychází z pozitivního ocenění Adornova otevřeného přístupu k náboženství a z položení otázky, zda vývoj od Adorna k Habermasovi je vskutku nosný, resp. zda se nevytrácí cosi, co může potenciálně být velmi důležité. I když mají tedy kapitoly o Adornovi a Habermasovi odlišný charakter, jsou psány ze stejné perspektivy.

Přesunutí centra otázky, které respektuje dílo obou daných autorů, by ovšem nemělo znamenat, že se vytratí paralelní a srovnatelná povaha obou rozborů – aby bylo dosaženo komparativní perspektivy, je nutno prozkoumat nejen vztah Habermasova sekulárního myšlení a náboženství jako čehosi vnějšího, nýbrž je třeba se držet i analýzy toho, jakou transformaci prošly v Habermasově díle centrální náboženské motivy, které nacházíme ještě u Adorna.

Tím se dostáváme na poměrně horkou půdu: tvrdit, že Adornovo „vykoupění“ se u Habermase transformovalo v „dorozumění“ neznamena vlastně jen popis toho, co se stalo s centrálními „utopickými“ motivy kritické teorie, jedná se současně i o navržení paralely mezi „vykoupěním“ a „dorozuměním“; znamená vyvolání dojmu, že totiž Habermasovým „vykoupěním“ je „dorozumění“. Znamená implicitní návrh, že „náboženství“ je nějak přítomno v Habermasově díle nadále. Tím, že „vykoupění“ a „dorozumění“ mohou ležet vedle sebe jako paralelní a nějak srovnatelné návrhy hlavního kritéria či cíle kritické teorie, znamená, že oba jevy jsou z určitého úhlu pohledu na stejné úrovni.

Tomuto návrhu se předložená analýza nemůže a nechce vyhnout: chce zastávat Lutherovo stanovisko, že to, co je pro člověka nejdůležitější, je jeho Bohem. Není ovšem třeba se obracet k Lutherovi – stačí znovu a znovu ukazovat k negativnímu smyslu zákazu zobrazování božského, jak ho nacházíme u Adorna s Horkheimerem: má sloužit k tomu, aby prázdné místo po náboženských představách nenaplnily nějaké a jakékoli „symboly bezbožné profanity“.²²³

V tomto smyslu znamená analýza Habermasových nejzazších „ideálů“, které jeho dílo orientují, analýzu jeho „náboženství“. Autor této práce nicméně současně nechce jeho dílo „znásilňovat“ tím, že by jeho sekulární rozum plošně prohlásil za náboženský; takový přístup nepovažuji za oprávněný. Hrozil by se proměnit v *abusive definition*, v plošné zařazení všeho, co se nám zrovna hodí, do jedné škatulky a nedokázal by respektovat Habermasovu sofistikovanost: Habermas věnuje velikou pozornost tomu, aby sekulární myšlení od náboženské víry oddělil, a jeho sekulární rozum skutečně nelze jednoduše prohlásit za náboženský.

Osten výše zmíněného přístupu, který s podezřením hledí na jakákoli kritéria hodnotové správnosti – a nejvíce na ta, která sama sebe prohlašují za řeč rozumu – se nicméně rovněž nesmí vytrátit. Poukázat na nevyhnutelnou paralelu s náboženskými ideály, je v tomto případě manévrem nadsázky, která chce rozum uchránit před *hybris*, ke které osvícenský rozum vždy znovu a znovu tenduje.²²⁴

Bylo-li tedy třeba v části o Adornovi vnímat pojmy jako je teologie nebo náboženství v uvozovkách, pojem „teologie“ u Habermase by se nacházel ve dvojitých uvozovkách – a tak ho nakonec nepoužívám. „Teologie“ by tu už neznamovala jakoukoli přímou paralelu k tradičnímu náboženství, nýbrž týkala by se ho pouze ve smyslu přeneseném zákazem zobrazování: Habermas představuje určité „ideály“, z nichž jeho filosofie vychází. Ty představují to, okolo čeho se centruje jeho filosofie, představují jejího „Boha“.

²²³ Op. cit., Schiller, *Zergehende Transzendenz. Theologie und Gesellschaftskritik bei Adorno*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Kritische Theorie und Religion*, 84.

²²⁴ Zdá se to až ironické, ale právě ve chvíli, kdy se objeví byt' jen stín přesvědčení, že my jsme nějak racionálnější či pokročilejší než jsme byli dříve, že my jsme prorazili zdi temnoty, za nimiž byli uvěznění naši předkové, právě v této chvíli jsme svůj souboj o rozumnost prohráli: každý náznak triumfalismu už je sám prohrou. Modernita prohrála svůj souboj o rozumnost ve chvíli, kdy rozum prohlásila za pokročilejší než je náboženská víra. Pád namyšleného rozumu z piedestalu sekulárního vyvrcholení dějin zachytila dramaticky *Dialektika osvícenství*, která, jakkoli rozumu chce zůstat věrna, „nebere si s ním servítky“.

To, že se vzdávám označení „teologie“ pro Habermasovo dílo, znamená, že současně upouštím od tvrzení, že by Habermas navrhoval paralelní náboženství – na to je Habermas sám příliš sofistikovaný. Vymezuje vedle své filosofie místo i náboženským přesvědčením, a tím vyjímá svoji filosofii velice úspěšně ze zóny náboženského – brání jejímu sklouznutí do sféry „idolů a model“, které chtěli kritizovat ještě Adorno a Horkheimer. Idol, aby se stal idolem, by musel vytlačit „Boha“; Habermas ale svoje ideály neprohlašuje za absolutní. Tím se diskuse posouvá ze silné diskuse o idolech a modlách našeho žitého světa do slabé diskuse o idolech a modlách filosofie. Otázka už nezní: co „miluji“ a co „nenávídím“, nýbrž, co „miluje“ filosofie a co „nenávídí“? Co klade na první místo, co upozaduje a proč?

Tento rozdíl ještě u Adorna neexistoval: pro něho existovala jednoduchá korelace mezi životem a filosofií; filosofie měla být reflexí života. To Habermas mění: jeho filosofie už nechce být „silná“ v tom smyslu, že by měla orientovat životní praxi v jejím morálním rozměru. Proč dochází k tomuto vývoji a co tento vývoj přináší? To jsou otázky, kterými se zabývá analýza Habermasovy pozdní filosofie.

Fáze Habermasova vztahu k náboženství

Habermas otevřel téma dialogického vztahu sekulárního státu a náboženství, rozumu a víry ve své řeči nazvané „Víra a vědění“ z roku 2001 (po teroristickém útoku na budovu WTC v New Yorku), která jasně vyznačila trajektorii jeho směřování v celých příštích 15 letech, a to ve smyslu snahy přijít s programem dialogu mezi rozumem a vírou.²²⁵ Téma Habermas současně rozvíjí v textu *Budoucnost lidské přirozenosti* (2001, česky 2003), v diskusi s kardinálem Ratzingerem a pozdějším papežem Benediktem XVI (2004),²²⁶ v objemném svazku esejů *Zwischen Naturalismus und Religion* (2005, anglicky 2008),²²⁷ téma dále silně rezonuje v publikaci *Kritik der Vernunft* (2009)²²⁸ a *Nachmetaphysisches Denken II* (2012).²²⁹ V reakci na tyto texty se rozpoutala celosvětová debata a vznikla řada sekundárních textů, ale i sborníků, v nichž Habermas reaguje na námitky, které vůči němu byly vzneseny, ať již ze strany teologů či

²²⁵ Habermas, *Glaube und Wissen*.

²²⁶ Vydáno jako Habermas, Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*.

²²⁷ Habermas, *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*.

²²⁸ Habermas, *Philosophische Texte: Studienausgabe in fünf Bänden, Band V. Kritik der Vernunft*.

²²⁹ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*.

sekulárních filosofů a sociologů.²³⁰ V těchto diskusích Habermas postupně upřesňuje své představy o tom, jak spolu víra a rozum mohou pokojně a ve vzájemném uznání koexistovat.

Cesta k uznání náboženství jako rovnoprávného partnera dialogu, což je pozice, kterou Habermas chce zastávat dnes, přitom vůbec nebyla samozřejmá. Např. Maureen Junker-Kenny rozeznává tři stadia Habermasova vztahu k náboženství: v první, jejíž dozvuky nalézáme ještě v textech z 80. let, Habermas zastává verzi sekularizační teze, podle níž jsou (a měly by být) archaické náboženské víry postupně nahrazovány komunikativní racionalitou.²³¹ Ještě v druhém díle *Teorie komunikativního jednání* tak např. Habermas otevřeně říká: „Sociálně integrační a expresivní funkce, které byly dříve naplňovány rituální praxí, jsou v zásadě přenášeny na sekularizovaný komunikativní rozum; autorita posvátného je postupně nahrazována autoritou dosaženého konsensu.“²³²

Habermas však v 80. a 90. letech sekularizační tezi postupně opouští; toto období Kenny nazývá „zdrženlivou koexistencí“²³³ mezi rozumem a vírou. V novém tisíciletí pak Habermas přechází do třetího stadia, fáze „opravdové spolupráce ohledně úkolu udržet projekt univerzalistické modernity tváří v tvář jejím patologiím“²³⁴ a projekt této spolupráce se stává jedním z ústředních motivů jeho práce.

Poněkud odlišnou typologii Habermasova vztahu k náboženství uvádí Harrington, podle něhož je první fází evoluční nahrazování náboženství rozumem, které je v marxistické tradici pochopeno jako méněcenné, druhou fází přechod sakrálna na jazyk ve smyslu přenášení funkcí posvátna na komunikativní rozum (*Versprachlichung des Sakralen*) vyjádřené ve výše uvedené citaci z *Teorie komunikativního jednání* a třetí je fáze postsekulární.²³⁵

Tezí této kapitoly textu je, že výše vymezené „fáze“ není možno brát doslovně; prolínají se a v pozdějších fázích nalezneme „stíny“ přístupu předchozího. A tak přecházení funkcí sakrálna na jazyk, tak názor, že náboženství je jaksí méněcenné, nacházíme u

²³⁰ Mezi tyto sborníky patří např.: Habermas, J. et al. *An Awareness of What is Missing. Faith and reason in a Post-Secular Age*. Calhoun, Mendieta, Van Antwerpen, *Habermas and Religion*. Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.), *Postsäkularismus. Zur Definition eines umstrittenen Begriffs*.

²³¹ Junker-Kenny, *Habermas and Theology*, 4.

²³² Cit. podle Reder, Schmidt, *Habermas and Religion*. In: Habermas, J. et al., *An Awareness of What is Missing*, 4.

²³³ Junker-Kenny, *Habermas and Theology*, 4.

²³⁴ Tamtéž.

²³⁵ Harrington, *Habermas and the Post-Secular Society*, 543-544.

Habermase znovu a znovu, i když v post-sekulární fázi je mírně prohlášením o racionalitě náboženství a výzvami k oboustrannému procesu učení se mezi sekulárním rozumem a vírou (viz dále).

Jaké motivy má Habermasova snaha o navázání spolupráce s náboženstvími?²³⁶ Výše uvedená Junker-Kennyho charakterizace Habermasova projektu spolupráce mezi náboženstvím a sekulárním rozumem ukazuje velice přesně jeden ze dvou hlavních motivů Habermase: snahu zapojit náboženství konstruktivně do procesu boje proti patologiím moderní doby. Habermas ve svých textech opakovaně vyjadřuje silné znepokojení nad tím, že zdroje mezilidské solidarity se zdají tváří v tvář postupující ekonomizaci vysychat, a náboženství vidí jako možný zdroj, z něhož solidarita může vyvěrat. Podle Habermase v současné společnosti existuje „...trend k směřující k upadání solidarity v různých segmentech společnosti. Ten zesiluje tím nesmiřitelněji, čím hlouběji imperativy trhu – v masce *cost-benefit* analýz nebo konkurence – prostupují stále více sfér života a nutí jednotlivce při vzájemném jednání k přijetí objektivizačního hlediska. Na úrovni elementárních interakcí se tak, jak se zdá, rozevírá propast mezi neodbytným morálním vědomím a bezmocí tváří v tvář strukturálně naordinovanému přechodu ke strategickému jednání.“²³⁷

Jinak řečeno, Habermas se obává toho, čemu říká také kolonizace žitého světa systémem, a v souvislosti s tím vyslovuje obavy o osud celého projektu modernity. Chce sice založit sekulární stát na bázi praktického rozumu, není si však jist, zda tento základ je postačující. Ve své diskusi s kardinálem Ratzingerem říká, že tento problém považuje za otevřenou empirickou otázku.²³⁸ Jeho pozdější výroky (včetně toho výše citovaného) ale poukazují k tomu, že o dostatečnosti imanentní síly rozumu není přesvědčen.²³⁹ I Habermasova filosofie sama, protože se vzdala možnosti specifikovat

²³⁶ Habermas konkrétně projevuje zájem zejména o spolupráci s náboženstvími, které mají dlouhou teologickou tradici, tj. jsou „racionalizované“; v praxi se samozřejmě vztahuje v první řadě ke křesťanství, a to zejména katolickému (viz Habermasův dialog s kardinálem Ratzingerem). Jeho pojetí je proto někdy kritizováno za eurocentrismus. Viz např. Adams, *Habermas and Theology*.

²³⁷ Habermas, *A Reply*. In: Habermas (et al.), *An awareness of What is Missing*, 74-75.

²³⁸ Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates*. In: Habermas, Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, 28.

²³⁹ Habermas hovoří o motivačním deficitu sekulární modernity. Ten analyzuje podrobněji v textu Habermas, *A Reply to My Critics*. In: Habermas et al., *Habermas and Religion*, 618-621. Současně platí, že ani za situace motivačního deficitu není solidarita mezi občany právně vynutitelná. Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 3. Moderní liberální stát tak závisí na podmínkách, které sám nekontroluje. To Habermas zdůrazňuje v návaznosti na Böckenferdeho, který varuje před proměnou občanů „v sebestředně jednající monády, které svá subjektivní práva nasměrovávají jen proti sobě“. Habermas, *Vorpolitische*

koncepti „dobrého života“, může pouze doufat ve „vstřícnost socializačních postupů a politických životních forem“.²⁴⁰ V této situaci může sekulární modernitě podle Habermase pomoci právě náboženství, jehož intuice a normy vždy obsahovaly výzvy ke vzájemné solidaritě.

Bylo by nicméně chybou Habermasovu snahu o spolupráci vnímat pouze jako volání topícího se, který v kritickém okamžiku žádá o pomoc i opovrhovaného nepřítele. Habermas zajisté vidí náboženství ze své perspektivy, a náboženství tak funkcionalizuje²⁴¹ jako pomocníka moderního sekulárního státu, jeho snaha ale směřuje mnohem dále. Je za ní třeba vidět rozšíření jeho dialogické filosofie i na náboženství: i náboženství je třeba vidět jako rovnocenného partnera diskuse. Habermas nevidí důvod, proč by jeho hlavní celoživotní filosofický zájem – ustavení pravidel dialogu – nemohl být rozšířen i na dialog mezi sekulárním rozumem a vírou. Ve svých formulacích přitom Habermas někdy připomíná zaníceného obránce racionality náboženství:²⁴² „...obhajují Hegelovu tezi, podle níž hlavní světová náboženství patří k dějinám rozumu samého... Kdo může tvrdit, že neobsahují zakódované sémantické potenciály, které by mohly inspirovat, jestliže by byly přeloženy do racionálního diskurzu a jejich obsah uvolněn?“²⁴³

Habermas se domnívá, že náboženství může potenciálně poskytnout cenné inspirace (konkrétně zejména ve výše zmíněné podpoře mizející solidarity), a vycházejíce ze základního předpokladu potenciální racionality náboženství, snaží se ho uznat jako rovnocenného partnera v diskusi, jehož náhledy musí být brány v úvahu. Hovoří přitom o oboustranném procesu učení, kdy se moderní sekularita může učit z náboženských intuic přeložených do sekulárního, či jak říká Habermas, „všeobecně přístupného“ jazyka.

Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates. In: Habermas, Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, 26. Habermas, J. *Budoucnost lidské přirozenosti*, 12.

²⁴⁰ Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 12.

²⁴¹ Blíže ke kritice a obhajobě Habermasovy funkcionalizace náboženství viz Habermas, *A Reply*. In: Habermas, *An Awareness of What is Missing*, 79. Na kritiku tu Habermas odpovídá, že je pochopitelná, ale z hlediska státu (a zprostředkovaně tady i Habermasovy filosofie, která je filosofií státu) je funkcionalizace náboženství nutná.

²⁴² Snad nejzřetelněji tento prvek vystupuje při Habermasově obraně judaismu a křesťanství proti nařčením z masochistického vztahu k Bohu, viz Habermas, *A Reply to My Critics*. In: Calhoun, Habermas, Mendieta, Van Antwerpen, *Habermas and Religion*, 640-644.

²⁴³ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 6-7.

Zlom, který je v předpokladu racionality náboženství (oproti Habermasovým raným fázím a jeho racionalistickým předchůdcům) obsažen, vychází z Habermasova pochopení možností rozumu vůbec. Jak říká Junker-Kenny: „...změny ve vztahu k náboženství jsou indikativní ve vztahu k přehodnocení síly a vnitřní mnohotvárnosti rozumu“.²⁴⁴ Habermas rozum chápe jako rozum „detranscendentalizovaný“: zatímco Kantův rozum se snaží vymezit možnosti poznání vůbec, Habermas se omezuje na vymezení možností dialogu. Habermas tak stahuje rozum z výšin, ve kterých si troufal určovat podmínky možnosti poznání vůbec, a spokojuje se s daleko skromnějším úkolem.

Habermas označuje svůj pojem rozumu za „postmetafyzický“ (*nachmetaphysisch*). Aniž by bylo možno na tomto místě podrobně specifikovat, čím přesně se takový rozum vyznačuje, jedním z jeho důležitých aspektů je posun směrem ke skromnosti v oblasti praktické filosofie: postmetafyzický rozum není schopen a ochoten se vyslovovat ke koncepci dobrého života a morální úvahy v zásadě omezuje na otázku spravedlnosti.²⁴⁵ Z této pozice již ale rozum není schopen určit, jestli náboženské tradice mají pravdu, či nikoli. Nemůže tak nadále setrvávat na pozici silné racionalistické kritiky náboženství.

Habermasova obhajoba odlišnosti víry a sekulárního rozumu

Dogma, rituál a všeobecná přístupnost jazyka

Habermasův příklon k náboženství ale neznamená, že by Habermas (byť jen potenciálně) tendoval k nějaké osobní religiozitě nebo přestupoval ke katolictví, jak naznačují někteří komentátoři jeho směřování.²⁴⁶ Nadále svojí filosofii považuje za výspu sekularity. Hovoří o tom, že i v pozdní fázi jeho myšlení je jeho centrálním motivem „tvrdohlavé postmetafyzické naléhání na normativní význam detranscendentalizovaného rozumu“.²⁴⁷ To v praxi znamená také, že jakkoli se

²⁴⁴ Junker-Kenny, *Habermas and Theology*, s. 3.

²⁴⁵ Blíže k tomuto důsledku viz např. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 9-13. Jednoduchou specifikaci „postmetafyzického rozumu“ nabízí např. Schmidt, který hovoří o tom, že „vcelku je postmetafyzické myšlení určeno základním předpokladem, že filosofie již nedosahuje na celek světa. Filosofie již nedodává žádný jednotný obraz světa, ale stává se metateorií, reflexivní instancí užití racionality, které provádíme v každodenním životě a vědě.“ Smidt, Pitchmann, (Hrsg). *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. 2014, 27.

²⁴⁶ K vyvozování důsledků tohoto typu tenduje např. McLennan, který hovoří o Habermasových „dialogických sentimentech, které by mohly ohrozit...sociologický sekularismus/naturalismus“. McLennan, *Towards Postsecular Sociology?*, 857. McLennan má nicméně v určitém smyslu pravdu, neboť i tento text využívá ony Habermasem otevřené dveře, aby prezentoval stanovisko mnohem radikálnější než Habermas.

²⁴⁷ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 7.

sekularita může a chce od náboženství učít, je sekulární „detranscendentalizovaný“ rozum považován za zásadně odlišný od víry. Hranice mezi rozumem a vírou, na nichž u Habermase mohou určité obsahy v procesu překladu přejít z oblasti víry do oblasti rozumu, zdaleka nezaniká. Naopak, Habermas „tvrdohlavě naléhá“ na to, že rozum je od víry odlišný.

Odlíšnost rozumu a víry chápe Habermas několika způsoby. Za prvé, víra se vyznačuje uznáváním pravdy zjevení, což rozum nemůže přijmout. Za druhé, rozum představuje instanci, která je nositelem vědění formulovatelného ve všeobecně přístupném jazyce, tj. jazyce, který má přesvědčovací sílu i partikulární skupiny vyznavačů určité víry. Z pozice víry je možno pronést určitou věroučnou jistotu v náboženském jazyce a na ní trvat, rozumu je ale taková pozice nepřístupná a vyžaduje, aby argumenty založené na věroučných jistotách byly přeloženy a argumentovány tak, aby bylo možno je přijmout všeobecně. Za třetí, náboženství v sobě nese kolektivní rozměr, který zastánci autonomie rozumu nemůže bez problémů přijmout. Tento kolektivní rozměr náboženské víry je obsažen nejen v diskurzivních výpovědích vyznání víry, dogmatech atp., ale zejména v rituální praxi.²⁴⁸

Odlíšnost mezi rozumem a vírou a potenciálně obohacující obsahy náboženství si žádají, aby náboženské obsahy byly překládány do „všeobecně přístupného“ jazyka. Konkrétně řečeno Habermas trvá na tom, že např. v návrzích zákonů nebo v parlamentních diskusích nemohou figurovat a jako důvody platit obsahy víry typu „Bůh tomu tak chce“.²⁴⁹ Takový „argument“ není všeobecně přístupný – chce-li tedy nábožensky založený občan ospravedlnit nějakou normu, musí argumentovat

²⁴⁸ Jakkoli Habermas zdůrazňuje odlíšnost rozumu a víry, není jednoduché v jeho díle najít nějaké jasné a zřetelné vymezení této odlíšnosti. Zmíněné body jsou spíše výsledkem dlouhodobějšího pročitání Habermasových textů. Současně je zřetelné, že právě koncept vzájemné dialogické spolupráce a učení mezi rozumem a vírou tuto hranici relativizuje. U Habermase lze dokonce najít pasáže, ze kterých vyplývá jednak to, že hranici za jasnou nepovažuje (hovoří např. o „hraniční oblasti mezi filosofií a náboženstvím“, což naznačuje neexistenci jednoduché linie. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 123.), případně otevřeně přiznává, že vztah víry a rozumu je nevyjasněný. Doslova říká: „...[Sekulární rozum] je zneklidněn neprůhledností svého vztahu k náboženství, který je vyjasněn jen zdánlivě.“ Habermas, *Philosophische Texte: Studienausgabe in fünf Bänden, Band V. Kritik der Vernunft*, s. 408.

²⁴⁹ Hlavní Habermasova argumentační linie je nakonec vedena nikoli mezi abstraktním rozumem a vírou, ale mezi veřejnou rozumnou debatou a náboženskými komunitami. V Habermasově filosofii existuje určitá korelace mezi státem a filosofií: zdá se, že to, co platí pro veřejnou sféru, má u Habermase tendenci platit i pro filosofii. Existuje tedy úzký vztah mezi relací rozum-víra a stát-náboženství. Tato korelace je, domnívám se, mimořádně zajímavý jev hodný další pozornosti.

v sekulárním jazyce – např. biblické „Bůh stvořil člověka k obrazu svému“ převést na sekulární „lidskou důstojnost“ atp.²⁵⁰

Od obrazu světa k žitému světu

Habermas nicméně nevymezuje sekulární rozum vůči víře jen a pouze skrze odlišný přístup k dogmatu, rituálu a všeobecné přístupnosti jazyka, ale také skrze vymezení role filosofie vůbec, a to skrze opuštění snahy vytvářet obrazy světa a příklon ke skromnější reflexi žitého světa. Říká: „Když převedeme naše porozumění světu a sobě na pojmy, hovoříme o obrazech světa (*Weltbilder*) či o světonázorech (*Weltanschauungen*). Oba výrazy zahrnují existenciální význam orientace v životě. Orientují nás v celku našeho života.... Filosofie, dokud se vztahuje na celek světa, na kosmos, dějiny světa a spásy, stále plní funkci světonázoru.“²⁵¹ Takovou funkci ale podle Habermase filosofie musí opustit, a to poté vytváří podstatnou součást její odlišnosti od náboženství. K opuštění snahy o vytváření obrazů světa vede Habermase několik důvodů. Hlavním z nich ale je, že se nacházíme v pluralitním světě – a ukazuje se, že nějaký jednotný obraz světa již nelze zkonstruovat: „I filosofie udělá dobře, když v podobě postmetafyzického myšlení zaujme distanci od pouhého vytváření obrazů světa.“²⁵²

Filosofie podle Habermase nastupuje „cestu od obrazů světa ke konceptu žitého světa“.²⁵³ Žitý svět je pro Habermase v návaznosti na Husserla „vždy nepřekročitelný, pouze intuitivně přítomný horizont zkušenosti“ a „nepředmětně přítomné pozadí zážitku osobní, dějinně situované, tělesné a komunikativně zespolečenštělé všední existence“.²⁵⁴ V tomto prostoru se chce pohybovat Habermasova dialogická filosofie, když následně pojímá žitý svět konkrétněji jako „prostor symbolicky ztělesněných důvodů“.²⁵⁵ Habermasova filosofie se stahuje z oblasti tvorby světonázoru a snaží se vyjasnit a zanalyzovat komunikativní povahu žitého světa. Právě tím se jeho filosofie chce lišit od metafyzických podob filosofie i od náboženství: „Jako sekulární podoba ducha se

²⁵⁰ Toto je jeden ze základních Habermasových kooperativních projektů či snah. Jeho argumentaci v *Budoucnosti lidské přirozenosti*, kde se staví proti možnosti genové manipulace, lze pochopit právě takto: jako snahu o sekularizaci představy o člověku jako Božího obrazu do lidské důstojnosti. K této interpretaci viz Junker-Kenny, *Habermas and Theology*, 115-131.

²⁵¹ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 19.

²⁵² Tamtéž, 19-20.

²⁵³ Tamtéž, 20.

²⁵⁴ Tamtéž.

²⁵⁵ Tamtéž, 54.

filosofie obrací zády k náboženství a současně se vzdává silných metafyzických nároků“.²⁵⁶

Filosofie tak vlastně zaujímá místo reflexe žitého světa, čímž uvolňuje prostor pro obrazy světa (sekulární i náboženské), které mohou pluralitně koexistovat vedle ní. Z druhé strany pak filosofie uvolňuje místo rovněž pro vědění o objektivním světě, které zprostředkovávají empirické vědy.²⁵⁷ Tak nachází místo ve světě, které je poznamenáno jak pluralitou obrazů světa, tak silným úspěchem dílčích empirických věd.

Habermasovo „vědomí toho, co chybí“

Habermasovým cílem je uznání náboženství jako racionálního partnera v dialogu tak, aby nebyl vystaven implicitním či explicitním nařčením z iracionality (což si rozum ze své současné postmetafyzické pozice již nemůže a nechce dovolit). To má ústit v situaci, v níž náboženští a sekulární občané (resp. rozum a víra) mohou vstoupit do diskuse a navzájem se obohatit. Obsahy náboženské víry přitom mohou do oblasti rozumu vstupovat díky překladu do všeobecně srozumitelného jazyka. Prvotní věc, kterou přitom Habermas u náboženství hledá, je obrana před postupující kolonizací žitého světa, a záchrana vytlačované občanské solidarity, která je předpokladem liberálního státu, již si ale tento stát nedokáže vynutit.

U Habermase lze totiž nalézt vědomí, že sekulárnímu rozumu něco chybí, z něhož rovněž vyvěrá jeho zájem o náboženství. To, co Habermas postrádá, je v první řadě výše zmiňovaná občanská solidarita. Sekulární stát závisí na vstřícnosti životních forem, kterou si nemůže vynutit; Habermasova filosofie se nedokáže vyslovovat k otázce dobrého života, a tak je rovněž odkázána na stejnou vstřícnost. Avšak tato vstřícnost není samozřejmá; a Habermas vidí, že to, co jeho filosofii a jeho koncepci státu chybí – schopnost účinně vybídnout k solidaritě – je přítomno mimo jiné (a snad zejména) v náboženských tradicích. Jejich etické směřování k solidaritě je v judaistické i křesťanské formě mimořádně silné.

²⁵⁶ Tamtéž, 21.

²⁵⁷ Habermas využívá triády „žitý svět“, „všední svět“ a „objektivní svět“. Žitý svět je teoretický koncept a má povahu neuchopitelného horizontu, všední svět je svět našeho běžného porozumění, na základě něhož v něm jednáme, objektivní svět zahrnuje empiricky zjistitelné stavy věcí zjistitelné vědami.

Chybějící solidarita pro Habermase představuje problém – proto Habermas zdaleka nemůže představovat nikoho blahosklonně povýšeného; daleko spíše se k náboženstvím obrací s žádostí o pomoc v něčem, s čím si sekulární rozum nedovede poradit. Zde probleskuje uznání náboženství jako něčeho, co může být jen těžko nahrazeno a co disponuje něčím, čeho se sekulárnímu rozumu nedostává. Přitom se ale nejedná o to, že by Habermas nějak automaticky očekával, že rozum je bezmocný a náboženství pomůže: spíše se chce otevřít potenciálním inspiracím ze strany náboženství.

To nicméně není vše, co Habermas postrádá. Habermas vidí, že jeho koncepce sekulárního rozumu postrádá naději: chybí jí příslib vykoupení. Zde Habermas hovoří o „princiální bezútěšnosti filosofického myšlení“.²⁵⁸ Jakkoli se Habermas současně domnívá, že filosofie něco takového přislíbit nemůže a ani nemá – vždyť proto Habermas opustil „vykupitelské“ tendence první generace myslitelů frankfurtské školy – uvědomuje si, že se jedná o potenciální nedostatek filosofie. Habermas neupřesňuje, nakolik závažný problém pro něho bezútěšnost filosofie představuje, avšak existenci problému uznává.

Zmiňuje se o tom už ve své řeči z roku 2001, v níž v narážce na diskuse o vykoupení mezi členy první generace frankfurtské školy v kontextu hrůz holocaustu říká, že „ztracená naděje ve vzkříšení zanechává citelnou prázdnotu“ a ani skepse vůči obsahům víry „nevyvrací bezmocné nutkání přece jen něco změnit na tom, co se změnit nedá“. K tomu pak dodává: „Nevěřící synové a dcery moderny, zdá se, v takových okamžicích věří, že si navzájem dluží více a že sami mají zapotřebí více než to, co je jim v překladu přístupné z náboženské tradice – jako kdyby její sémantické potenciály ještě nebyly vyčerpány.“²⁵⁹

V tomto kontextu Habermas naráží na Benjamina, Horkheimera a Adorna. I Adorno je oním „nevěřícím synem moderny“, jehož má Habermas zřejmě na mysli. Byl to koneckonců právě Adorno, kdo nekompromisně postuloval nutnost absolutní spravedlnosti i se zpětnou platností pro již ztracené životy (tzv. „teologickou výhradu“, rozebráno v příslušné kapitole), což má možná Habermas na mysli. Zde není jasné, do jaké míry Habermas tento nedostatek sekulárního rozumu, tolik pocíťovaný frankfurtskými mysliteli první generace, vnímá i sám a za jak vážný problém ho

²⁵⁸ Habermas, *Kritik der Vernunft*, 46.

²⁵⁹ Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 121.

považuje – přinejmenším o něm ale zprostředkovaně ví a vidí ho jako neuzavřenou záležitost.

Habermasovi tedy chybí nejen solidarita v každodenních interakcích občanů, kterou rozum nemůže vynutit, ale uznává i existenci nedostatku naděje na vykoupení či vzkříšení, která je současně nadějí na konečnou absolutní spravedlnost a která detranscendentalizovanému postmetafyzickému rozumu není přístupna.

Když Habermas hovoří o „vědomí toho, co chybí“, odkazuje mimo jiné na pohřeb Maxe Frische. Ten, ač nevěřící, si přál mít pohřeb v kostele (jakkoli bez rituálu). Habermas k tomu dodává, že Frisch „vnímal trapnost nereligiózních forem pohřbu a volbou místa veřejně zdokumentoval skutečnost, že osvícená moderna nenalezla žádný odpovídající ekvivalent posledního, životní příběh ukončujícího *rite de passage*.“²⁶⁰ Podle této pasáže se zdá, že Habermasovi chybí i rituální posvátné místo, které se dosud jako jediné jeví být přiměřeným tomu, co smrt pro člověka obnáší. V souznění s Maxem Frischem Habermas cítí, že sekularita dosud nedokázala nahradit rituální rozměr vztahu k posvátnu, i když rituál jinak chápe jako důkaz raného stadia rozvoje rozumu.

Je přitom opět nejasné, do jaké míry Habermas postuluje nutnost obrátit se k náboženství a rituálu; spíše konstatuje, že sekulární modernita se s touto věcí dosud nedokázala vyrovnat nebo ji nedokázala patřičně uchopit. Na druhé straně Habermas o náboženském pohřebním rituálu mluví právě v kontextu možných inspirací sekulární modernity u náboženství, tj. směrem k náboženství ukazuje – jde nicméně spíše o blíže nevyjasněnou otevřenost než o logickou nutnost nebo nevyhnutelné směřování.

Filosofie, jak ji pojímá Habermas, se nemůže zabývat etikou chápanou ve smyslu koncepce „dobrého života“ – filosofie „ponechává na každém, jak naložit s časem svého života“.²⁶¹ Filosofie se nemusí vzdávat normativních úvah, omezuje se ale na otázku spravedlnosti. Habermas říká: „Naše existenciální sebeporozumění zřejmě i nadále čerpá z těchto tradic, ale filosofie už nemá vlastní právo zasahovat do sporu samotných mocností víry. Právě v těch otázkách, které jsou pro nás nejdůležitější, se uchyluje na

²⁶⁰ Habermas, *Kritik der Vernunft*, 408.

²⁶¹ Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 10.

metarovinu a zkoumá už jen vlastnosti formy procesů sebeporozumění, aniž by zaujímala postoj k samotným obsahům.“²⁶²

Toto sebeomezení postmetafyzické filosofie, která odhlíží od obsahu etické otázky po dobrém životě, aby pouze stanovila pravidla toho, jak se v diskusi můžeme odpovědí na otázky dobrat, se ale v určitých okamžicích jeví jako zásadně nedostatečné: „Postmetafyzická zdrženlivost, což je zajímavé, však naráží na své meze, jakmile jde o otázky „rodové etiky“. Jakmile je ve hře etické sebeporozumění subjektů schopných řeči a jednání jako celku, nemůže se už filosofie obsahovým stanoviskům vyhýbat.“²⁶³

Důvodem tohoto – striktně vzato – překročení vlastních kompetencí se Habermas dopouští proto, že se obává možné manipulace s lidstvím jako takovým: chce se vyslovit k zásadní otázce, zda je etické, aby bylo na základě znalosti genetiky manipulováno s lidskou přirozeností, ať již „autonomně podle pravidla normativních zvážení, anebo libovolně podle subjektivních zálib, které jsou uspokojovány trhem.“²⁶⁴

Nutnost tohoto úkroku za hranice postmetafyzického rozumu, proražení toho, co Habermas jinak nazývá „odůvodněnou zdrženlivostí“ postmetafyzického rozumu, vyvstane, jakmile si uvědomíme, že celá Habermasova filosofie stojí na předpokladu nemanipulovatelnosti lidské přirozenosti: má-li dialog být svobodný, nesmí mít ani jedna strana mít možnost druhou manipulovat, a to ani ve chvíli, kdy tato ještě neexistuje. Dialog by se stal mocensky diktovaným monologem současné generace. Habermasovou noční můrou by pak byla eugenická manipulace s budoucí generací na základě „libovolných“ požadavků trhu. Budoucí generace by zde totiž byla okradena o své právo na odpověď ještě předtím, než vůbec může odpověď formulovat. Filosofie dialogu by se rozpadla; v dystopickém případě si lze představit pěstování klonů s vylepšenými fyzickými parametry a otupeným morálním vnímáním pro válečné účely. Ať již Habermas má na mysli tuto možnou dystopii genetické manipulace, nebo ne, nebezpečí si uvědomuje, a z etických důvodů vstupuje do debaty tam, kde by přísně vzato jeho filosofie měla mlčet a zůstat onou „smutnou vědou“, která po rozpadu metafyziky už nedokáže komentovat etické otázky.

²⁶² Tamtéž, 11. Toto Habermasovo prohlášení je sporné, protože jestliže filosofie čerpá své porozumění z náboženských tradic, stane se po opuštění zásahů do sféry víry jakoby odtrženou od svých kořenů. To s sebou samozřejmě nese riziko možného nepochopení vlastní minulosti a nejistotu ohledně budoucnosti, která bude postrádat zakotvení.

²⁶³ Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 20.

²⁶⁴ Tamtéž, 20.

U Habermase lze nakonec identifikovat minimálně čtyři oblasti „vědomí toho, co chybí“: občanská solidarita, záležitosti pojící se s důstojným zakončením lidského života, potenciálně i naděje na absolutní spravedlnost (související s nadějí na vzkříšení či vykoupení) a nedostatek plynoucím z nemožnosti vyslovovat se k otázkám „dobrého života“.²⁶⁵

Kritika Habermasova vztahu k náboženství

Stíny sekularizační teze u Habermase

Už z popisu „fází“ Habermasova vztahu k náboženství je zřetelné, že tento vztah se dynamicky vyvíjí směrem od sekularizační teze (zahrnující přesvědčení o iracionalitě náboženství) k uznání náboženství jako racionálního partnera v dialogu. Mou tezí je, že tento proces u Habermase zdaleka nebyl dokončen, že totiž v jeho díle zůstávají „stíny“ přesvědčení, že náboženství jsou iracionální, archaická, překonaná, kognitivně méněcenná atp. Jinak řečeno: fáze Habermasova díla neexistují nějak odděleně od sebe, ale spíše se navzájem prolínají. To přitom představuje problém, protože z logického hlediska nemůže bezproblémově koexistovat teze o racionalitě náboženství a o jeho iracionalitě.

Toto prolínání je možné hledat více způsoby: jedním z nich je procházet Habermasovy pozdní texty a nacházet v nich místa, kde se Habermas stále o náboženství vyjadřuje pejorativně, nadřazeně nebo kde implicitně podřadnost náboženství předpokládá. V následující pasáži se pokusím některá z těchto míst identifikovat a vyvodit z nich, na jakém podkladě spočívají, co je jejich příčinou.

Mezi místa, z nichž je možno usuzovat na „stíny“ sekularizační teze u Habermase, patří zejména ta, kde specifikuje, v čem je „vědění“ odlišné od „víry“. Rozlišuje např. „jistoty víry“ od „falibilních přesvědčení sekulárního rázu“.²⁶⁶ Náboženství jsou podle

²⁶⁵ V tomto smyslu – ve vědomí radikálního vědomí toho, co chybí – se odhaluje, že Habermasovo směřování nakonec jde dále než tvrdí někteří jeho interpreti. Např. Schmidt tvrdí, že Habermasův posun v pojetí náboženství a sekularity je třeba chápat jako „konsekventní rozvedení projektu, který je v celku založen postmetafyzicky a agnosticky“. Schmidt, Pitchmann, (Hrsg). *Religion und Säkularisierung*, 20. Je sice zřetelné, že Schmidt má pravdu v tom, jaké jsou Habermasovy úmysly, nicméně „vědomí toho, co chybí“ jde daleko za hranice jeho původního projektu a skutečně hrozí, vzato do důsledku, ohrozit svůj vlastní materialismus a agnosticismus. Tento důsledek se nemusí projevit u Habermase, ale je pravděpodobné, že někteří z jeho následovníků tomuto vědomí přiloží větší váhu než Habermas a celý jeho projekt budou posouvat směrem, který už agnostický a materialistický být nemusí. Tímto směrem konečkonců chce ukazovat tento text.

²⁶⁶ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 129.

něho pro rozum „neprůhledným jádrem“,²⁶⁷ jsou „diskurzivně exiteritoriální“²⁶⁸ a jsou ospravedlněny „referencí k dogmatické autoritě nedotknutelného jádra nefalibilních zjevených pravd“.²⁶⁹ Náboženské jádro proto „pro diskurzivní myšlení zůstává zásadním způsobem cizí...může být filosofií nanejvýš ohraničeno, nikoli ale proniknuto filosofickou reflexí“.²⁷⁰

Z výše uvedených citací vyplývá nejen to, že rozum a jeho obsahy (vědění) jsou nějak zřetelné, zatímco víra je spíše nezřetelná; vědění je kritizovatelné a změnitelné, zatímco víra je spíše dogmatická; vědění je spíše autonomní, zatímco víra je spíše autoritativní. Vyplývá z nich i to, že rozum je víře nadřazen. Zmíněné opozice je totiž v tradici sekulárního myšlení velice obtížné vnímat nějak „neutrálně“; jsou nevyhnutelně prosyceny negativním hodnocením těch stran opozic, které se vztahují k víře.²⁷¹

Tato skutečnost vyvstává tehdy, když z Habermasových slov vyplyne, že „rozum“ a „víra“ nakonec nejsou dvě odlišná stanoviska, která ale v příslušných situacích zaujímá každý člověk. Habermas totiž modus víry a vědění chápe jako odlišné stavební kameny, z nichž je možno postavit celý světonázor. Říká: „[...reference k dogmatické autoritě] se vyhýbají bezvýhradnému diskurzivnímu přezkušování, jemuž jsou ostatní etické orientace a světonázory, tedy sekulární koncepce dobra, vystaveny.“²⁷² Zatímco tedy

²⁶⁷ Tamtéž, 143.

²⁶⁸ Tamtéž, 130.

²⁶⁹ Tamtéž, 129.

²⁷⁰ Habermas, *Between Naturalism and religion*, 143. Habermasovy výroky napovídají o jeho bytostném odcizení vůči náboženství. Ryzí racionalitě jako by byl odcizený žitý svět spojený s tím, co je vůči rozumu externí, ať už je to tělo a sexualita, emocionalita či religiozita.

²⁷¹ Jedná se o příklad toho, co je v kapitole “K debate o postsekularismu” označeno jako “sekularismus”, tichý předpoklad proti náboženství, který přešel do běžného užití jazyka.

²⁷² Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 129. V diskusích okolo Habermasova postoje k náboženství již byl problém podcenění racionality náboženství diskutován; např. Friedo Ricken se v dialogu s Habermasem snaží rozvést rozumové pojetí náboženské víry. Viz Ricken, *Postmetaphysical Reason and Religion*. In: Habermas, et al. *An Awareness of What is Missing*, 59-71. Celkově lze říci, že Habermas se dopouští té chyby, že „náboženství“ chápe jako jeho běžnou komunitní formu. V této chvíli se nemusí obtěžovat diskusí s rafinovanými zákrutami teologie, ale odkáže na běžnou praxi náboženských komunit. To sice lze ospravedlnit tím, že mu jde o praktickou spolupráci mezi náboženskými komunitami a sekulárním státem, ale z hlediska filosofické sebereflexe se jedná o nepřijatelnou zkratku. Bylo by snadné ukázat, jak neúplné jsou z hlediska rozumu názory běžného „nevěřícího“ občana, a poté z toho učinit závěr, že sekulární rozum je iracionální. Čehosi podobného se zde dopouští Habermas v opačném gardu. To má příležitostně za následek bezmála pohrdavou díky ze strany některých teologů, kteří jednoduše poukážou na to, že Habermas nevykazuje znalost jimi preferovaného teologického směru, a vymezuje se vůči slaměnému panákovému abstraktnímu „náboženství“. Tuto díky lze zřetelně nalézt zejména u Adamsa. Adams, N., *Habermas and Theology*, Cambridge, New York, Cambridge University Press 2006. Je nicméně třeba říci, že Habermas vykazuje vysokou míru sebereflexe a svoji pozici postupně rozvíjí; jestliže mu Adams v roce 2006 vyčítá neznalost postliberální teologie (např. John Milbank), v roce 2013 už Habermas vede s Milbankem diskusi. Viz Milbank, J. *What Lacks its Feeling. Hume*

náboženské světonázory, postavené na víře, nejsou plně vystaveny kritice, sekulární světonázory ano, domnívá se Habermas.

Zde nacházíme náhlý Habermasův přechod od filosofie, která se z oblasti světonázoru stahuje, k výrokům o sekulárních světonázorech obecně. To, co mělo být původně vztažené jen na filosofii, která je pouze reflexí žitého světa (a nikoli světonázorem), se náhle vztahuje i na světonázor. Je ovšem zřetelné, že ani sekulární světonázory nepodléhají nepodmíněnému diskurzivnímu přezkušování. Náš „světonázor“ je do velké míry nereflektován a přítomen je jen jako performativní vědomí umožňující čin; jeho nejzazší předpoklady jsou pak umožněny metafyzickými volbami, které nepodléhají žádnému „falibilnímu“ procesu v Habermasově smyslu, protože není možné nějak jednoznačně přezkoumat faktickou správnost „materialismu“ nebo „agnosticismu“ atp. Jedná se volby stejně málo průhledné jako volba náboženské víry; dojem větší průhlednosti zde může vznikat zřejmě jen z toho, že tato volba je v našem prostředí naturalizována a odpovídá „vědeckému světonázoru“.²⁷³ To ale sekulární světonázory nečiní o nic více průhledné než náboženské světonázory.

V Habermasově prohlášení zůstávají obsaženy zbytky onoho přesvědčení, které je ve své nejkryštalitější postaveno na tvrzení, že zatímco sekulární člověk (či světonázor) musí „myslet“, náboženský člověk (a náboženství) nikoli, ten totiž musí „věřit“. Sekulární pojetí „dobra“ jsou proto „racionální“, zatímco náboženská „iracionální“. Takto tvrdě se sice Habermas v současné době již nevyjádří, ale směřování jeho výroků je zřetelné.

Ještě zřetelnější je toto směřování v okamžiku, kdy Habermas tvrdí, že výše zmíněný rozdíl mezi vírou a věděním není jediný. Hlavní rozdíl nakonec totiž spočívá v náboženských rituálních praktikách. Habermas i ve třetí fázi svého vztahu k náboženství doslova říká: „Rituální praktiky dosvědčují rané stadium vývoje lidského ducha. Je to tato okolnost, která náboženství – ještě nekompromisněji než autorita zjevení – odděluje od všech sekulárních podob ducha.“²⁷⁴ Jedná se v zásadě o jasné

versus Kant and Habermas. In: Calhoun, Habermas, Mendieta, Van Anverpen, *Habermas and Religion*, 561-604.

²⁷³ Paradox existence „vědeckého světonázoru“, který spočívá v tom, že věda (a u Habermase i filosofie) se od světonázoru chtějí oddělit a neovlivňovat ho, je blíže rozebírán v komparativní kapitole, podkapitole „Světonázorové aspekty“. „Vědecký světonázor“ není než neoprávněným zobecněním vědeckých zjištění na světonázorovou úroveň.

²⁷⁴ Habermas, *Kritik der Vernunft*, 32.

vyjádření přesvědčení, že lidem konajícím rituály chybí „autenticita“ myšlení, protože lidský duch se rituálem jakoby od této autenticity odděluje, aby v kolektivním sebeztracení našel jistotu, která by mu na diskurzivní úrovni mohla chybět. Habermas se ostatně netají tím, že je to právě kolektivní a nediskurzivní rozměr rituálu, který je pro individualistický a diskurzivní rozum nepřijatelný, a i v nejnovějších textech tento postoj obhajuje.²⁷⁵

U Habermase tedy přežívá stadiální koncepce rozvoje lidského ducha, která stadiem náboženské „víry“ považuje za ranější a primitivnější fázi než je stadium sekulárního „rozumu“. Jeho snaha získat u náboženství nové sémantické potenciály tak v sobě nese stopu představy „vyloupenutí“ racionálního jádra z iracionálního náboženského obalu. Jeho prohlášení o racionalitě náboženství je proto třeba číst velice opatrně: Habermas nakonec doslovně netvrdí, že náboženství jsou racionální, ale spíše, že náboženství jsou součástí dějin rozumu. V tomto tvrzení je ale obsažen stín přesvědčení, že současný sekulární rozum náboženství překonává: není totiž dogmatický a neutvrzuje se o své pravdě v kolektivních rituálech. Něco takového ovšem znamená, že Habermas jen těžko může uznávat náboženství za rovnocenného partnera k dialogu. Jeho snaha se přes všechnu svou zjevnou upřímnost jeví také jako krok vstříc z pozice, která je v jádru stále formována sekularizační tezí.²⁷⁶

Bezmoc překladu: může to, co chybí, být doplněno?

Nedostatečnost postmetafyzického rozumu vyjádřená ve vědomí toho, co chybí, si Habermas sám příležitostně uvědomuje natolik bolestně, že sám překračuje hranice, které mu jeho postmetafyzická koncepce rozumu stanovuje. Přesně k takovému kroku Habermas sahá v souvislosti s etickou otázkou po možné manipulaci lidské přirozenosti: Jedná se o otázku, ke které by se Habermas vlastně neměl vyslovovat, on tak ale přesto činí.²⁷⁷

Habermas tedy nakonec uznává možnost svoji vlastní filosofii a její omezení překročit: ve chvíli, kdy to, co tato filosofie pokládá za svůj vlastní cíl, je ohroženo, filosofie opouští „odůvodněnou zdrženlivost“, a spěchá na pomoc tomu, co chápe jako ohrožené.

²⁷⁵ Habermas tento svůj postoj znovu obhajuje proti kritice v roce 2013. Habermas, *A Reply to My Critics*. In: Calhoun, Habermas, Mendieta, Van Anverpen, *Habermas and religion*, s. 608-609.

²⁷⁶ Toho se obává např. i Pritchardová, která tvrdí, že výzvy k tomu, aby se náboženství bralo vážně, „se více týkají prevence konfliktů než vážného zacházení s náboženstvím“. Pritchard, *Seriously, What Does „Taking Religion Seriously“ Mean?*, 1087.

²⁷⁷ Viz podkapitolu „Vědomí toho, co chybí“.

Vzniká tedy zásadní otázka: jak vážné musí být „vědomí toho, co chybí“, aby Habermas překročil svoji vlastní koncepci a intervenoval v oblasti, která jeho filosofii nepřísluší? Je myslitelné, že by za určitých okolností nakonec ustoupil z ryze sekulárních pozic a otevřel se náboženskému úhlu pohledu natolik, že by se jeho filosofie stala náboženskou?

Habermas, zdá se, takovou možnost spíše vylučuje: na více místech u něho nalezneme varování před takovou filosofií, která se chce „blouznivě pokoušet překročit metodickou hranici mezi filosofií a náboženstvím“.²⁷⁸ Vzato do důsledků, představuje Habermasova filosofie zřejmě nejen konec náboženské filosofie, ale zřejmě i konec filosofie náboženství: vždyť jak by ještě filosofie mohla reflektovat náboženské obsahy, když si netroufne ani na reflexi obsahů dobrého života? Ať už by tomu ale s budoucností filosofie náboženství u Habermase bylo jakkoli, rozhodně znamená konec náboženské filosofie, která padá za obět' Habermasovu vytyčení hranice mezi rozumem a vírou. Filosofie se tak hrozí uzavřít před potenciálními inspiracemi ze strany náboženství.

Tuto nevýhodu své filosofie se Habermas snaží kompenzovat skrze svůj koncept překladu: chce, aby to, co sekulárnímu rozumu chybí, bylo doplněno skrze překlad. Je ale takový překlad možný? Může postmetafyzický rozum absorbovat obsahy víry, aby do sebe dokázal začlenit to, co mu chybí?

Je zřetelné, že v některých případech je třeba odpovědět pozitivně: např. překlad stvoření k obrazu Božímu do lidské důstojnosti je bezesporu úspěšným příkladem tohoto druhu. Zde rozum dokáže těžít z obsahu víry, aniž by se nutně musel zaplést do vyznání víry, která jsou mu nepřístupná. Stejně tak, domnívám se, může sekulární rozum těžít z výzev k solidaritě, v náboženstvích obsažených: koncept lidské důstojnosti v sobě koneckonců obsahuje implikace pro mezilidskou solidaritu.

Existují nicméně i další oblasti překladu, v nichž, domnívám se, je překlad z definice nemožný. V těchto případech můžeme myslet na výše zmíněné vědomí toho, co chybí: jak doplnit mezeru po rituálu, jestliže se rozum domnívá, že rituál je důkazem raného stadia rozvoje lidského ducha? Jak zvrátit onu principiální bezútěšnost filosofie, kterou si Habermas uvědomuje, jestliže imanentnímu agnostickému přístupu není přístupná

²⁷⁸ Habermas, *Kritik der Vernunft*, 32.

naděje na něco, co je mimo imanenci? Z čeho čerpat naději na konečnou spravedlnost, když měkký naturalismus Habermasovy filosofie nedovoluje vystoupit za fakt smrti?

Existenci oblastí „bezmocnosti“ Habermasova konceptu překladu lze dokumentovat na jeho pokusu o překlad Kierkegaardova konceptu „bytí sebou samým“. Kierkegaard ve své radikálně náboženské filosofii žádá, aby se lidé snažili překonat zoufalství, a tak se stali sami sebou. Toto bytí sebou samým pak podmiňuje vztahem k Bohu: „...jen tehdy je já zdravé a prosté zoufalství, když po překonání zoufalství se, samo sobě zprůhlednělé, zakládá v Bohu.“²⁷⁹ Kierkegaard žádá radikální transcendenci tohoto světa, a tuto podmínku pro něho splňuje koncept Boha. Dokud je člověk závislý na čemkoli v tomto světě, a nespočívá průhledně v „moci, která ho určila“ (tedy v Bohu), jedná se vždy o zoufalství, nikoli o bytí sebou samým.

Habermas se tento Kierkegaardův koncept pokouší využít v rámci svého postmetafyzického rozumu. Souhlasí s Kierkegaardovou fenomenologickou analýzou „bytí sebou samým“ a v mnohém mu dává za pravdu: „Jistě, i sókratovský myslitel, který se nemůže opřít o zjevené pravdy, bude moci souhlasit se sugestivní fenomenologií *Nemoci k smrti* a přijmout to, že konečný duch je závislý na umožňujících podmínkách, které se vymykají jeho kontrole... Sókratovský myslitel bude s Kierkegaardem souhlasit i v tom, že závislost na moci, s níž se nedá disponovat, nemá být chápána naturalisticky, nýbrž že se týká především interpersonálního vztahu.“²⁸⁰

Avšak ve chvíli, kdy Kierkegaard postuluje jako moc, která člověka určila, Boha, Habermas nesouhlasí: „Ale ono nedisponovatelné, na němž jsme – jakožto subjekty schopné řeči a jednání v starosti nepromarnit svůj život – závislí, nemůžeme za předpokladu postmetafyzického myšlení identifikovat s Bohem v čase.“²⁸¹ A Habermas nabízí svůj vlastní překlad: „Lingvistický obrat dovoluje deflacionistický výklad „zcela jiného“. Jakožto dějinné a sociální bytosti se vždy již nacházíme v řečově strukturovaném žitém světě (*Lebenswelt*). Již v komunikativních formách, jimiž se spolu dorozumíváme o něčem ve světě i o nás samých, jsme konfrontováni s transcendentující mocí. Jazyk není soukromé vlastnictví.... V logu jazyka se ztělesňuje

²⁷⁹ Kierkegaard, *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, 137.

²⁸⁰ Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 18.

²⁸¹ Tamtéž.

moc intersubjektivního, která je předpokladem a základem subjektivity mluvčích.²⁸² Habermas tak přichází se „slabou proceduralistickou“²⁸³ interpretací Kierkegaardova „Jiného“. Bytí sebou samým u Habermase neumožňuje Bůh, ale jazyk.

Domnívám se, že v tomto bodě Habermasův pokus o osvojení náboženského obsahu do velké míry selhává.²⁸⁴ Ano, jazyk jakožto určitá transsubjektivní moc skutečně umožňuje naše bytí lidmi, avšak rozhodně ne v tomtéž smyslu, který měl na mysli Kierkegaard. Kierkegaard měl na mysli transcendenci všeho v tomto světě, jeho „Jiné“ umožňuje transcendenci společnosti i s jejím jazykem, zatímco Habermasovo „jiné“, které v procesu překladu ztratilo velké „J“, nechává jedince bez možného vztahu k něčemu mimo tento svět, a tedy i v zajetí zoufalství, jak je Kierkegaard chápal. Jedinec zde zůstává jakoby bez zakotvení: není odkud zoufalství překonat. Oklikou se tedy dostáváme opět k tomu, co Habermas nazývá „bezútěšností“ své filosofie: nakonec nezbyvá než zoufalství, alespoň z kierkegaardovského úhlu pohledu. Osvojování náboženských obsahů pomocí překladu tak má své zřetelné meze.²⁸⁵

Shrnutí: Habermasův program dialogu

Habermas v pozdní fázi své tvorby opouští domněnku o iracionální povaze náboženství, pozitivně oceňuje některé jeho aspekty (zejména potenciál pro podporu vzniku solidarity) a přichází s kooperativního projektem, kdy náboženské obsahy mohou přecházet do sekulárního (či „všeobecně přístupného“) jazyka překladem, a tak obohacovat veřejnou i odbornou debatu. Habermas doufá, že náboženství, které dokáže reflektovat a přizpůsobit svoje epistemické nároky pluralitnímu prostředí, se může stát cenným spojencem při podpoře moderního projektu, a tak se snaží otevřít prostor dialogu s náboženstvím – zejména doufá, že náboženství mohou pomoci kompenzovat to, co sekulárnímu státu a sekulárnímu rozumu chybí, tj. poskytovat silný zdroj

²⁸² Tamtéž, 19.

²⁸³ Tamtéž.

²⁸⁴ Zmíněná snaha o překlad nakonec není překladem, ale spíše oním přechodem funkcí sakrálna na jazyk (*Versprachlichung des Sakralen*), které jako druhé stadium Habermasova vztahu k náboženství označil Harrington. Jedná se o příklad toho, čemu se Habermas chce vyhnout, reduktivní převzetí náboženských obsahů. Problém zde nespočívá v tom, že Habermas převádí pojem „bytí sebou“ na významovou rovinu, která je mu bližší. Problém spočívá spíše v tom, že tato významová rovina kierkegaardovské „bytí sebou“ nezaručuje, a také v tom, že filosofie se zde opět dostává do paralelního postavení vůči náboženství a de facto ho vytlačuje; snaží se ho nahradit. To nicméně odpovídá záměrům Habermase 80. let 20. století, nikoli Habermase 21. století.

²⁸⁵ Kriticky hodnotí Habermasův překlad Kierkegaardova bytí sebou např. Junker-Kenny, podle něhož Habermasova snaha „nezachycuje, proč Kierkegaard předkládá alternativu mezi zoufalstvím a vírou“ a domnívá se, že je možné tento moment zachytit jen v rámci teistické filosofie. Junker-Kenny, *Habermas and Theology*, 130.

solidarity, ale i poskytnout inspirace ohledně pojetí smrti a zacházení se smrtí, nebo se vyslovovat k otázkám dobrého života.

Habermasův projekt, jak ukazují, se nicméně zastavil jakoby „na půli cesty“: v Habermasově postoji nacházíme „stíny“ jeho původního přesvědčení, že náboženství je jaksi podezřelé či archaické a jeho kooperační projekt vykazuje zřetelné omezení v tom, že mnohé náboženské obsahy není schopen „přeložit“ či absorbovat, aniž by tyto nebyly zbaveny svého původního obsahu. Nejzřetelnější slabinou je přitom přetrvávající tendence spojovat sekulární světonázory s racionalitou a náboženské světonázory s dogmaticností, ale i tendence „převést posvátno na jazyk“ (*Versprachlichung des Sakralen*), tj. skutečnost, že místo, které v náboženství hraje Bůh, má tendenci být ve filosofii obsazeno jazykem. To je znepokojivé do té míry, do jaké filosofie není pouze reflexí dialogického procesu, ale i světonázorovou komponentou.²⁸⁶ Jestliže by se ukázalo, že skutečně tenduje k tomu, se světonázorovou komponentou stát (a jak ukáží v dalším průběhu, je tomu vskutku tak), pak musí být taková tendence podrobena negativní kritice analogické ke kritice idolatrie, a to bez ohledu na to, jestli věříme či nevěříme v Boha; negativní smysl teologické tradice může zůstat platný i pro „nevěřící syny moderny“, jak bylo ukázáno v případě Adorna.

Komparativní perspektiva: k proměnám vztahu k náboženství u Habermase

Obsahová sekularizace utopie: od vykoupení k dorozumění

Snad nejviditelnější změnou, na níž narazíme, máme-li srovnávat Adornovu a Habermasovu filosofii, je proměna „utopie“, na jejímž základě se děje kritika. Adornova „utopie“ byla výše identifikována jako hlavní vztažný bod jeho vztahu k náboženství vůbec a byla učiněna centrem celé analýzy Adornova vztahu k náboženství – došel jsem k závěru, že Adornovu utopii je možno identifikovat jako „eschatologii“, jejímž hlavním obsahem je „kontemplace“. Náboženství zásadním způsobem formuje už východiska Adornovy kritické teorie – právě tím, že ovlivňuje jeho pojetí utopie. Jaké proměny se Adornova kontemplativní eschatologie dočkala u Habermase?

²⁸⁶ Blíže k tomu viz komparativní kapitulu, podkapitulu „Světonázorové aspekty“.

Již při povrchním pohledu na obě filosofie je zřetelné, že Habermasova filosofie se od Adorna vydává sekularizačním směrem. Habermas říká: Profánní, avšak nedefetistický rozum, má až přílišný respekt před žhoucím jádrem, které se vždy znovu rozněcuje v souvislosti s otázkou teodiceje, ..., než aby se příliš přiblížil náboženství.²⁸⁷ Adorno hledí na svět z perspektivy vykoupení; ne tak Habermas. Ten posun od Adornovy kvazináboženské filosofie ke své verzi kritické teorie popisuje následovně: „Patos desublimačního uskutečnění Boží říše na zemi je charakteristický pro kritiku náboženství od Feuerbacha a Marxe až k Blochovi, Benjaminovi a Adornovi.... Protože si ale takto přetěžovaný rozum zoufá sám nad sebou, vypomohl si Adorno, byť jen z metodických důvodů, mesiášským stanoviskem“.²⁸⁸

Opouštění „uskutečňování Boží říše na zemi“, které rozum „přetěžuje“, není ale typické pouze pro pozdního Habermase; jasně se od něho distancoval již mnohem dříve.²⁸⁹ Celý jeho projekt je postaven – z hlediska vztahu k náboženství – zcela odlišně než Adornův. Kromě toho, že je rozum u Adorna podle Habermase přetěžován, je důvodem pro posun od Adorna především ideál „jasnosti“, konkrétně snaha dosáhnout srozumitelné diskurzivní argumentace, jež by dostála nárokům na kritizovatelné poznání: „...Horkheimer a Adorno se nechávají vést ideou smíření; ale raději se úplně vzdávají jejího objasnění, než aby propadli do metafyziky usmíření. To je vede... do aporie kritiky, která se v určitém smyslu vzdává nároku být teoretickým poznáním.“²⁹⁰ Habermas chce svoji kritiku převést z nejasné či neprůhledné hraniční oblasti k náboženství, kde řeč nakonec umlká, do oblasti plně diskurzivní argumentace.

Když tento vývoj hodnotí Münz-Koenen, říká: „Zatímco se za Adornovým radikálním odepřením utopie skrývá téměř mystické ocenění utopického jako imaginárního místa „zcela Jiného“, nemůže u Habermase být o něčem podobném ani řeči. U něho dochází daleko spíše k návratu utopického myšlení do tohoto světa, do praktikovaných forem života. Tak můžeme základní otázky jeho tvorby utopie diskutovat na příkladu teorie komunikativního jednání.“²⁹¹ Münz-Koenen nachází Habermasovu utopii v jeho pojmu komunikativního rozumu. Jedná se bezesporu o správný směr uvažování. Habermasova

²⁸⁷ Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 123.

²⁸⁸ Tamtéž, 122.

²⁸⁹ Habermas se od „vykoupení“ a podobných konceptů jasně distancoval již v roce 1972, a sice ve svém textu *Walter Benjamin. Bewusstmachende oder rettende Kritik?* In: Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, 336-376.

²⁹⁰ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I*, 518.

²⁹¹ Münz-Koenen, *Konstruktion des Nirgendwo*, 143.

teorie komunikativního rozumu se točí okolo ideálu dorozumění, jde jí o to, „se o něčem ve světě dorozumět“.²⁹² Z tohoto základního ideálu je tedy nakonec vyvoditelný i konkrétnější obsah Habermasovy utopie.

Současně ale Habermasovo hledání utopie takto jednoduché není. Habermas při svém vymezení utopie hledá střední cestu mezi dvěma extrémy: odmítá cestu „nezávazného idealismu“ i „cynickou pózu realisty“.²⁹³ Adornova teorie na sebe podle Habermase „bere rysy kontemplace, která je spíše tradiční a popírá vztah k praxi“,²⁹⁴ tj. v důsledku tenduje k „nezávaznému idealismu“. Habermasovo dílo se proto vyznačuje příklonem k praxi, což vidíme i na jeho „utopii“. Habermas hledá cosi, co označuje za „realistickou utopii“,²⁹⁵ v posledku se snaží odlišit to, co je realizovatelné, od toho, co je pouze ideálem, a vyhnout se tak nerealizovatelnému snílkovství. Chce jednat „realisticky a přitom nezradit utopický impuls“.²⁹⁶ V tomto smyslu lze „dorozumění“ jako touhu komunikativního rozumu těžko označit za Habermasovu utopii; „dorozumění“ jako takové totiž určitě nelze nějak vynutit a realizovat, a v tomto smyslu proto utopii není.

Za realistickou utopii současnosti Habermas prohlašuje lidská práva. V realitě současného světa nacházíme občanská práva, která jsou uplatňována pouze v rámci států; jsou ovšem překračována univerzalistickou ideou lidských práv obecně. Idea lidských práv tak v současném světě vytváří ono napětí mezi ideou a realitou, o které utopii jde. Habermas říká: „Deklarace lidských práv stanovila standard, jenž inspiruje uprchlíky, lidi uvržené do bídy, vyloučené, uražené a ponížené a může jim pomoci uvědomit si, že jejich strádání nemá povahu přirozeného osudu. Spolu s pozitivizací prvního lidského práva se vytvořila právní povinnost k realizaci přesahujících morálních obsahů, která se vryla do paměti lidstva.“²⁹⁷

Při uvažování o Habermasově utopii je třeba vzít současně v úvahu postřeh Münz-Koenen o utopii skryté v pojmu komunikativního rozumu, tak kritické ostří vymezující se vůči „nezávaznému idealismu“. Jestliže se pokusíme o kombinaci těchto dvou prvků, dospějeme snad k úplnějšímu obrazu Habermasovy utopie.

²⁹² Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 59.

²⁹³ Habermas, *K ustavení Evropy*, 39.

²⁹⁴ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I*, 489.

²⁹⁵ Habermas, *K ustavení Evropy*, 37.

²⁹⁶ Tamtéž, 39.

²⁹⁷ Habermas, *K ustavení Evropy*, 36.

S navázáním na postřeh Münz-Koenen přišel Finlayson, který tvrdí, že už u raného Habermase *Strukturální přeměny veřejnosti* můžeme najít „ideál všeobecně přístupného, svobodného společenství soukromých osob, které se scházejí jakožto rovné a zapojují se do neomezované diskuze hledající pravdu a společné dobro.“²⁹⁸ Takové tvrzení se může v kontextu antiutopického ostří Habermasova díla zdát poněkud odvážné – přesto se domnívám, že je platné, a to i pro pozdní Habermasovu filosofii. Je ale ve smyslu výše naznačeného rozlišení mezi realizovatelným a nerealizovatelným identifikovat utopii ve dvou rovinách: na utopii, která má být ve světě realizována a má sloužit k vyvolání napětí mezi ideou a realitou v politickém světě, a utopii, která tuto roli hraje při vytváření filosofické teorie, a kdyby se trvalo na její politické realizaci, hrozila by se stát oním „nezávazným idealismem“, který Habermas kritizuje.

Zatímco první rovinu utopie u Habermase nacházíme v utopii realizovaných lidských práv, druhou rovinu, blízkou onomu výše zmíněnému „ideálu svobodného společenství, nacházíme skrytou v idealizujících podmínkách komunikativního jednání. Habermas v tomto smyslu rozpracovává „formální pragmatiku“,²⁹⁹ která se zaměřuje na identifikaci předpokladů, které musí být splněny, aby mezi aktéry mohlo dojít k dorozumění. Z nich je možno „extrahovat“ rysy Habermasovy utopie dorozumění.³⁰⁰ Tímto způsobem by bylo možno Habermasovo dílo procházet a dále a postupně jeho „utopii“ dále upřesňovat.

Takový podnik ale zřejmě není nutný, protože základní obrysy jeho utopie jsou již zřetelné: Habermasovu utopii je třeba chápat dvouúrovňově – jako politickou a filosofickou utopii. Politická úroveň by měla být „realistická“, tj. prosaditelná v praxi politickou mocí, a obsahuje zejména ideál lidských práv. Filosofická úroveň vytváří gravitační centrum či jádro Habermasovy filosofie vůbec a točí se okolo ideálu dorozumění, a zahrnuje specifikaci struktury podmínek, které dorozumění umožňují.

²⁹⁸ Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction*, 44.

²⁹⁹ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 27.

³⁰⁰ Habermas stanovuje čtyři idealizující podmínky komunikativního jednání: sdílený předpoklad světa nezávisle existujících objektů; reciproční předpoklad racionality či odpovědnosti (accountability); nepodmíněnost kontextu transcendentních nároků na platnost jako je pravda nebo morální správnost; náročný požadavek argumentace, která nutí účastníky k decentrování jejich interpretačních perspektiv. Např. v případě podmínky sdíleného objektivního světa utopii nenacházíme; jedná se o předpoklad umožňující dialog o něčem společném, nikoli o nějaký ideální stav společnosti. V podmínce racionality aktérů ale utopii bezesporu nacházíme – ta totiž není samozřejmá, ale je žádoucí – a bez ní by bylo těžko možné dosáhnout plnohodnotného dorozumění. Z tohoto příkladu má vyplývat, že podmínky komunikativního jednání nejsou s Habermasovou „utopii“ v přímém vztahu, nýbrž utopie by z nich musela být „vyextrahována“.

Tyto podmínky se odvozují z teorie komunikativního jednání a kladou nároky buď na aktéry samé, nebo na prostředí, v němž se tito aktéři pohybují. Zavedení či vynucení této úrovně utopie přitom není realistické, což Habermase vede k tomu, že se zcela vzdává jejího přímého označení jako „utopie“.³⁰¹

Habermas tedy Adornovu utopii jednak sekularizuje (namísto „vykoupení“ nadále hovoří o „dorozumění“), jednak ji diferencuje (rozlišuje na rovinu realizovatelnou a nerealizovatelnou). Na rovině „realizovatelné“ prosazuje lidská práva, na rovině „nerealizovatelné“ se upíná k dorozumění.

Úvahy k lidské důstojnosti jako základu lidských práv

Jak Adornovu, tak Habermasovu filosofii orientuje primát praktické filosofie. Jedním z nejradikálnějších vyjádření tohoto primátu je u Adorna jeho „teologická výhrada“, požadavek „odvolání neodvolatelného“, tj. zejména odvolání smrti již zemřelých v kontextu holocaustu. Adornova filosofie hledá spravedlnost. Habermas takto vyhrocené požadavky opouští, ale primát praktické oblasti zůstává, když následuje „realistickou utopii“ lidských práv, která se opírá o předpoklad lidské důstojnosti.³⁰² Zde se nicméně úvahy Adorna s Habermasovými protínají: holocaust totiž současně představoval zásadní porušování lidských práv a spolu s tím zásadní narušení lidské důstojnosti. Lze proto položit otázku, jakým způsobem Adornova a Habermasova utopie zakotvuje lidskou důstojnost.

Habermas se domnívá, že idea lidských práv nestojí sama o sobě, nýbrž že kořeni v přesvědčení o lidské důstojnosti osoby. Představa lidské důstojnosti pak má svůj původ v nábožensko-metafyzických zdrojích. Jedná se o sekulární překlad biblického „Bůh stvořil člověka k obrazu svému“, které bylo převedeno na sekulární „lidskou

³⁰¹ Je samozřejmě možné položit otázku po vztahu politické a filosofické utopie u Habermase – odpověď přitom musí znít, že ona filosofická utopie politickou dimenzi zahrnuje a současně překračuje. Např. všeobecné dodržování lidských práv jako hlavní obsah politické úrovně Habermasovy utopie je současně filosofickým nárokem vzneseným na prostředí, v němž se aktéři komunikativního jednání nacházejí. Bez dodržování lidských práv by koneckonců komunikativní jednání nebylo možné; stačí si představit komunikativní jednání za podmínek porušování shromažďovacího práva nebo práva na svobodné vyjadřování názoru. Podmínek vztahených k prostředí ale u Habermase samozřejmě najdeme více než pouze dodržování lidských práv. Např. Habermasova sociální teorie klade na prostředí nárok, že toto nesmí být ovládnuto systémovými imperativy, které by vedly k převaze strategického jednání a destrukci jednání komunikativního. Přitom ovšem „zadržování“ systému nepředstavuje lidské právo. Habermasova utopie je utopíí „dorozumění“ – filosofická i politická rovina se kolem centrují a otáčejí jako okolo gravitačního centra.

³⁰² Habermas, navzdory tomu, že koncept lidské důstojnosti se začal používat až později než koncept lidských práv říká: „Dovolávání se lidských práv žije z rozhořčení ponížených nad tím, že je ponížována jejich lidská důstojnost.“ Habermas, *K ustavení Evropy*, 19.

důstojnost“, v níž pak koření lidská práva. Tento původ konceptu lidské důstojnosti Habermas velmi dobře vidí.³⁰³

Od tohoto svého náboženského původu se ale u Habermase lidská důstojnost emancipuje, a nadále se zdůvodňuje výhradně ze zdrojů praktického rozumu. K odkazu k božskému stvořiteli v americké ústavě tak Habermas dodává: „Ve světonázorově neutrálním státě... takovéto predikáty mají především roli zástupných znaků; připomínají kognitivní modus, s nímž už stát nemůže volně disponovat, modus zdůvodnění přesahujícího morální obsah těchto práv, takového zdůvodnění, které může dosáhnout všeobecného souhlasu.“³⁰⁴ Náboženský původ lidské důstojnosti je tak opuštěn a lidská důstojnost je zakotvena v možnosti, že se lidé, zaujmou-li perspektivu „my“, tj. když nebudou uvažovat, „co je dobré pro mě“, ale „co je dobré pro nás“, na tomto obsahu shodnou. Lidská důstojnost je u Habermase zakotvena v možnosti, že se o ní lidé dorozumí, že se na ní shodnou.³⁰⁵

To vzhledem k Adornovi představuje sekularizační posun. Adorno totiž kotví lidskou důstojnost skrze svoji „teologickou výhradu“ vyloženě „teologicky“ či „nábožensky“: požaduje „odvolání neodvolatelného“, tj. chce si ponechat „stopové množství“ metafyzického zázemí, odmítá konečnou povahu holocaustu. Domnívá se totiž, že jinak by „vše bylo ničím“, že všechen boj za lidskou důstojnost by byl marný, že došlo ke konečné prohře. Pro Habermase je tato rovina úvah nepřístupná a on ji opouští; nepouští se do diskuse, zda by ke konečné prohře došlo nebo ne, nýbrž se pragmaticky stahuje do oblasti „realistické utopie“, která tuto úroveň úvah nedokáže a nemůže zahrnout.

Adorno vyhláší „teologickou výhradu“ tváří v tvář hrůzám holocaustu; lze ji pochopit jako „ukotvení“ lidské důstojnosti, které má čelit extrémním podmínkám: lidská

³⁰³ Toto je jeden ze základních Habermasových kooperativních projektů či snah. Jeho argumentaci v *Budoucnosti lidské přirozenosti*, kde se staví proti možnosti genové manipulace, lze pochopit právě takto: jako snahu o sekularizaci představy o člověku jako Božího obrazu do lidské důstojnosti. K této interpretaci viz Junker-Kenny, *Habermas and Theology*, 115-131.

³⁰⁴ Habermas, *K ustavení Evropy*, 25.

³⁰⁵ U Habermase jsou takto zakotveny univerzalizovatelné normy obecně. Rozdíl mezi normou, která platí pouze v rámci nějaké komunity (oblast etiky), a normou, která platí univerzálně (oblast morálky a spravedlnosti), spočívá u Habermase v tom, že univerzální norma je při zaujetí perspektivy „my“ odsouhlasitelná všemi: „Otázky spravedlnosti mohou vznikat pro členy kolektivity zanořené do specifických sociálních a historických kontextů; ale i poté, jakožto morální otázky, se odlišují od otázek dobrého života...v tom, že se týkají rovného posouzení zájmů všech zúčastněných... Všichni zúčastnění musí opustit perspektivu, v níž soudí podle toho, co je dobré pro mě nebo pro nás, a zaujmout inkulzivní perspektivu „my“.“ Habermas, *A Reply to My Critics*. In: Calhoun, Mendieta, Van Antwerpen, *Habermas and Religion*, 662.

důstojnost má zůstat realitou, i když je v lidské realitě pošlapávána. Zde Adorno zachovává „stopu“ metafyzickou-náboženského obsahu: realitu lidské důstojnosti zaštiťuje „torzo“ náboženské naděje, která u Adorna zůstává v podobě radikálního odmítnutí možnosti, že by ji takto nebylo možno ukotvit; Adorno se obává, že pak „by vše bylo ničím“, tj. lidská důstojnost by byla zničena.

Adorno tedy spoléhá v posledku na „stopu“ silného ukotvení lidské důstojnosti. Habermas ji oproti tomu ukotvuje abstraktně-formálním způsobem: lidská důstojnost zůstává přítomna i ve chvíli, kdy je pošlapávána, nikoli ale jako naděje, že existuje metafyzické ukotvení důstojnosti, nýbrž jako možný obsah konsensu, který zůstává, i když je konsensus aktuálně narušen.

Přesto, že Habermasovo ukotvení lidské důstojnosti transcenduje její možné aktuální narušení, Adornův postulát nutnosti „odvolání neodvolatelného“ vyvolává otázku, zda je abstraktně-formální přítomnost tohoto morálního obsahu jeho dostatečným ukotvením. Pochybnost zde vyvolává zejména tušení, že ve chvíli, kdy se pošlapání lidské důstojnosti stává v tomto světě definitivním (člověk umírá), nejedná se už jen o „pošlapání“ důstojnosti, nýbrž o její konečné „zničení“, a to přinejmenším vzhledem k danému lidskému jedinci. Abstraktně-formální přítomnost možnosti shody na lidské důstojnosti, která i v takovou chvíli může být přítomna jako ukotvení konceptu důstojnosti, se v takové chvíli zdá být zoufale „prázdná“; zdá se, jako by mohla být postulátem abstraktního praktického rozumu, nikoli ale postulátem, který pronáší konkrétní živý člověk v krizové existenciální situaci. To, co bylo založeno v možnosti dosažení konsensu, domnívám se, se ve chvíli naprostého rozpadu tohoto konsensu nejspíše samo rozpadá; a lidská důstojnost se jeví být nejen pošlapána, nýbrž „zničena“.

Habermas odlišuje své postmetafyzické myšlení od myšlení metafyzického a od náboženství tím, že odmítá „vytvářet obraz světa“ a namísto toho se snaží provést reflexi žitého světa pojatého jako „prostor symbolicky ztělesněných důvodů“.³⁰⁶ To ho také vede k odmítnutí Adornovy teologické výhrady. Součástí horizontu žitého světa nicméně může být implicitní, předracionální „teologická výhrada“, o které jsme hovořili v kapitole věnované Adornovi a která nemusí v první řadě patřit do oblasti metafyzických představ, ale do oblasti, která představuje prostor podmínek, které musí být naplněny, aby se prostor symbolicky ztělesněných důvodů vůbec mohl ustavit.

³⁰⁶ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 54.

Taková „teologická výhrada“ by se samozřejmě nevztahovala v první řadě konkrétně na lidskou důstojnost, nýbrž měla by spíše obecnou formu zahrnující přesvědčení, že ať už se ve světě děje cokoli, je to nakonec nějakým způsobem v pořádku.³⁰⁷

Habermasovo založení lidské důstojnosti takové přesvědčení na rozdíl od Adornovy teologické výhrady nemůže poskytnout. U Habermase se mrtví jeví jako definitivně mrtví a jejich důstojnost jako zničená. Tvrdohlavé lpění na tom, že tomu tak nesmí a nemůže být, které nacházíme u Adorna, nemusí v první řadě směřovat k metafyzické představě; Adorno při formulaci teologické výhrady ostatně hovoří o „zkušenosti“, nikoli o světonázoru. Může se jednat o zkušenost, která napovídá, že ono „mrtví jsou skutečně mrtví“ přijmout nelze.

Pokud by byla tato hypotéza byla pravdivá, znamenalo by to, že otázka týkající se případné nutnosti teologické výhrady při ukotvování lidské důstojnosti se vrací jako následující otázka: Je možné, aby se žitý svět jakožto prostor symbolicky ztělesněných důvodů vůbec ustavil, aniž by současně nebylo – alespoň na předracionální úrovni – přitakáno teologické výhradě? Není ustavení žitého světa závislé na „normálních podmínkách“, které klasicky vedou žitý svět k přijetí takové výhrady, aniž by ovšem byla nutně racionálně formulována?

Pokud tomu tak je, pak by spoléhání na možnost shody na existenci lidské důstojnosti, které podporuje Habermas, jevílo jako příliš vzdálené a abstraktní právě ve chvíli, kdy jsou „normální podmínky“ narušeny nebo se hrouť. Habermasova pozice by v současné podobě nebyla udržitelná. Udržitelná by ale zřejmě nebyla ani pozice Adornova, která sice nekompromisně postuluje teologickou výhradu, postrádá ovšem „metafyzické krytí“; zůstává u vzdorovitého postulování nemožnosti absolutní povahy smrti, ale schází jí cokoli, co by této absolutnosti zabránilo: Adornovo „myšlení se hluboce přiklání na stranu absolutní smrtelnosti“.³⁰⁸ Jak Habermasova, tak Adornova pozice tedy žádají další reflexi tváří v tvář otázce po způsobu konstituce žitého světa a roli, kterou v této konstituci může hrát „teologická výhrada“.

Od touhy po nemožném ke stažení do oblasti možného

Adornův projekt kritické teorie, který je snahou dostat se skrze pojmy nad pojmy, je v zásadě neproveditelný, a tuto neproveditelnost má v sobě hluboce „zakódovanou“.

³⁰⁷ Viz podkapitolu *Úvahy k teologické výhradě* v kapitole o Adornovi.

³⁰⁸ Adorno, *Negative Dialektik*, 391-392.

Tato nemožnost pak nespočívá jen v tom, že pojmy, kterými se filosofie snaží věci objasňovat, jsou pro Adorna z definice nedostatečné. Tato neproveditelnost spočívá také v tom, že u Adorna je rozum chápán jako narušený, a cesta osvobození narušeného rozumu narušeným rozumem se zdá být z principu nemožná.

Je to i tento charakter Adornovy filosofie, který Habermas podrobuje kritice. Adornovu filosofii chápe jako filosofii dějin, která konstatuje antropologicky založené narušení rozumu, ze kterého potom opět pomocí rozumu hledá cestu ven. Taková cesta je ale předem uzavřena, protože narušený rozum nemůže mít prostředky, aby se ze své narušenosti dostal ven: „Dialektika osvícenství je ironická záležitost: ukazuje kritice rozumu cestu pravdě a současně popírá možnost, že by na dosaženém stupni odcizení byla pravda ještě přístupna.“³⁰⁹ Kolem pravdy, ke které se Adorno s Horkheimerem vztahují, se pak dá „nanejvýš kroužit v pojmech židovsko-křesťanské mystiky“.³¹⁰ Habermas proto opouští rovinu antropologicky založeného narušení rozumu a sám rozvíjí slabší teorii, která spoléhá na teorii narušení rozumu systémovými imperativy, narušení komunikativní racionality strategickým jednáním.³¹¹

Tento posun je v zásadě pokusem o stažení se z oblasti „nemožného“ směrem k oblasti „možného“, jde o pragmatizaci a oslabení Adornova založení kritiky. Není přitom zřetelné, jakým způsobem Habermas řeší věcnou rovinu problému, tj. jakým způsobem se vymezuje proti možné pravdivosti Adornova postřehu o vině myšlení a jednání, která je založena v zásadě antropologicky. Argumentem u Habermase je především odmítnutí aporie: Adorno se dostává do neřešitelného paradoxu, v němž podle Habermase nelze zůstat. Neřeší se ani tak možná pravdivost toho, že člověk zůstává uvězněn v paradoxu, jako spíše to, na jakou úroveň stáhnout kritiku, aby se v paradoxu neocitala.³¹²

³⁰⁹ Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 513.

³¹⁰ Tamtéž, 512.

³¹¹ Tato Habermasova kritika je v zásadě korelativní ke kritice Seelově, podle něhož princip kontempace znemožňuje jednání, protože téměř každé jednání je jeví být násilné. Tuto „narušenost“ lidského jednání nachází u Adorna svůj odraz v narušenosti rozumu: „nakaženo“ je jak jednání, tak myšlení. Jak Seel, tak Habermas tak hledají cestu ven z bludného kruhu hledání nerealizovatelné nápravy v určitém smyslu analogicky. Seel ji hledá v kontemplaci jako zeslabené, pouze korektivní síle jednání, Habermas ve spolehnutí se na to, že narušenost rozumu lze překonat otevřením se komunikaci nenarušené systémovými imperativy.

³¹² Je ale možná příliš zjednodušené hovořit o Habermasově komunikativním jednání, které není narušeno systémovými imperativy, jako o čemsi „možném“. Ve skutečnosti totiž takové jednání zřejmě možné není: a zde u Habermase nacházíme korelaci k Adornově „nemožnému“ projektu. Habermas ostatně o tomto problému ví, a proto nevymezuje „dorozumění“ nebo nenarušené komunikativní jednání jako

Motiv stažení se z oblasti nemožného do oblasti možného se nicméně jeví být z určité perspektivy nosným; Adorno jako by se v nemožnosti „ztrácel“, když nedokázal dobře odlišit mezi „nemožným“ a „možným“, což ho právě vedlo k tomu, na co poukázal Habermas, že totiž nad sebou Adornův rozum zoufal. Adorno se pokoušel teologii vskutku „sekularizovat“, tj. stáhnout do tohoto světa, avšak neuspěl, protože stanul před „nemožným“. Rozpoznání této „nemožnosti“, se kterým přišel Habermas, je proto výrazným obohacením Adornova myšlení. Ne tak ovšem opuštění roviny „nemožného“ jako celku, které spíše připomíná defétistický ústup z oblasti, kterou Adorno zřejmě myslel pravdivě (např. co se týká antropologického založení narušení vztahu subjektu a objektu). Řešením „nemožného“ by spíše mělo být uznání, že se jedná o oblast „nemožného“, kterou nakonec nelze plně sekularizovat; že totiž kritická teorie by měla pracovat i s rovinou eschatologickou, aniž by v ní ovšem uvízla a trvala na její politické realizaci. Namísto toho by od „nemožného“ měla odlišit „možné“ – a usilovat o politickou realizaci možného.

Sekularizační pohyb s epistemologickými důsledky

Habermasova utopie vzhledem k Adornovi prošla obsahovou sekularizací: kontemplativní eschatologie je nahrazena dorozuměním, „teologická výhrada“, která u Adorna chtěla střežit metafyzickou realitu lidské důstojnosti, je opuštěna a byla založena na možnosti konsensu při úspěšném zaujetí perspektivy „my“. Tím se vytrácí i ono „stopové množství“ metafyziky a náboženství, které bylo v kritické teorii obsaženo, a tato se definitivně stává „postmetafyzickou“.

Obsahová sekularizace má nicméně svůj korelát v oblasti, která se vyznačuje epistemologickými důsledky. Jak upozorňuje Seel, pro Adorna je epistemologickým principem již mnohokrát zmiňovaná kontemplace: právě v ní „se vyjasňují věci a lidé“, teprve v ní je zlomeno násilí, takže je možno objekt adekvátně poznávat. Poznávající člověk se musí na objekt dlouze zahledět, aniž by přitom podlehl svému inherentnímu sklonu se věci zmocnit. To ovšem znamená z hlediska současného porozumění pojmu „objektivita“ „subjektivismus“. Honneth k tomu říká: „Pokus dospět k obecně platným výpovědím o faktech a normách artikulací čistě individuálních zkušeností je pro Adorna

„utopii“, nýbrž pouze vymezuje jejich idealizující podmínky. Svůj projekt brání před upadnutím do „nemožnosti“ tím, že nadále reflektuje nedosažitelnost nenarušené komunikace, a užívá ho jako ideálu v rámci své filosofie, aniž by ho přenášel do oblasti praktické politické realizovatelnosti.

snad už od počátku ideálem jeho vlastní filosofické metody“.³¹³ Seel kontemplaci u Adorna označuje za „reflektovaný subjektivismus“,³¹⁴ protože obsahuje zábrany subjektivní zvůli (jako zejména respekt vůči neidentickému). Kritéria objektivnosti takového typu poznání přesto zůstávají poněkud vratká: „Měřítkem takové objektivnosti není verifikace přinášených tvrzení, ale lidská zkušenost, která je formována nadějí a deziluzí.“³¹⁵ Adorno staví na předpokladu, že „se podstatné kvalitativní vlastnosti skutečnosti dají uchopit tím zřetelněji, čím silněji jsou pocíťovány jejich rezonance v individuálním pocíťování“.³¹⁶ Jak Seel podotýká, „jako základ normativní teorie společnosti je to jistě křehké – a kromě toho riskantní.“³¹⁷

Tento „riskantní“ moment Adornovy kritické teorie je problémem rovněž pro Habermase. Ten naléhá na „všeobecnou přístupnost“ argumentů, a jako filosofii počítá jako relevantní pouze argumenty, které mohou být vyjádřeny ve všeobecně přístupném jazyce. Říká: „Filosofové se dnes již nemohou zdržovat v kruhu básníků a myslitelů. Mudrci a jasnovidci, kteří – jako ještě Heidegger – reklamovali privilegovaný přístup k pravdě, již nemohou být. Filosofie je dnes i vědeckou disciplínou: kdo neprojde sítem profesionální kritiky, je právem podezírán z šarlatánství. Jenom v tomto ...kontextu zásadně falibilního vědění můžeme hledat úzkou cestu, na níž filosofické důvody ještě platí.“³¹⁸

Habermas tedy filosofii ztotožňuje s dialogickým procesem: aby bylo něco uznáno jako „filosofie“, musí být argumenty vyjádřeny ve všeobecně přístupném jazyce. V tomto smyslu kritizuje zejména Heideggera, ale nelze se zbavit dojmu, že stejnou kritiku by bylo možno vztáhnout i na Adorna.³¹⁹ To znamená výrazný posun s epistemologickými důsledky: subjektivní kontemplace, která se nadále může zdát být elitářská a neprůhledná, je opouštěna ve jménu co největší intersubjektivní přístupnosti toho, o čem

³¹³ Honneth, *Patologie rozumu*, 107.

³¹⁴ Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 31.

³¹⁵ Tamtéž.

³¹⁶ Honneth, *Patologie rozumu*, 119.

³¹⁷ Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 31.

³¹⁸ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 7.

³¹⁹ V jedné svojí publikaci Habermas vysloveně spojuje Adorna s „obratem k iracionalitě“ ve filosofii: „V tomto převleku měla filosofie zachovat svůj přístup k totalitě za cenu vzdání se kritizovatelného vědění. Filosofie se v této formě objevila jako existenciální osvícení a filosofická víra (Jaspers), jako mytologie, která doplňuje vědu (Kolakowski), jako mystické myšlení bytí (Heidegger), jako terapeutické zacházení s jazykem (Wittgenstein), jako dekonstruktivní aktivita (Derrida) nebo jako negativní dialektika (Adorno).“ Habermas, *Postmetaphysical thinking*, 37.

je řeč. Za poznání má být nadále považováno pouze to, co je součástí všeobecně přístupného diskurzivního uchopení.

Adornova filosofie je samozřejmě – stejně jako Habermasova – diskurzivním podnikem. Dochází ale k několika důležitým posunům: Adorno klade jádro své teorie poznání do vnitřní kvality vztahu mezi subjektem a objektem; pouze kontemplativní poznání má nárok na to, být považováno za relevantní. To ovšem znamená, že lidé mohou být považováni za kognitivně nerovné. Mohou existovat „jasnovidci“ i „hlupci“. Honneth v tomto smyslu Adorna přímo cituje: „Je na těch, kteří měli to štěstí, že se ve své duševní skladbě nemuseli tak úplně přizpůsobit platným normám, aby s morálním úsilím, takřka v zastoupení, vyslovili to, co většina, které to říkají, není schopna vidět... Kritérium skutečného není jeho bezprostřední sdělitelnost každému.“³²⁰ Jinak je tomu u Habermase: ten přichází s plošným předpokladem racionality aktérů, který odmítá jak existenci „jasnovidce“, tak existenci „hlupce“. Filosofie se demokratizuje: nadále má být záležitostí sobě rovných.

Dalším posunem je to, že Adornova filosofie má nakonec centrum svého zájmu mimo jazyk – v kontemplativním ponoru do objektu, který není diskurzivně vyjasněný a vyjasnitelný. Tento charakter Adornova díla již byl objasněn v kapitole pojednávající o kontemplaci, zde lze zopakovat zásadní výrok Adorna z *Estetické teorie*: „Díla hovoří jako víly v pohádkách: chceš něco nepodmíněného, máš to mít, ale nepoznáš to. Nezahalená je pravdivost diskurzivního poznání, a proto ji nemá; poznání, jakým je umění, ji má, ale jako něco s ním nesouměřitelného.“³²¹ Tímto ocenění nediskurzivního se ale Adorno nejen dostává do hraniční oblasti s náboženstvím, ale současně svoji filosofii činí neustálým pokusem vyjít skrze pojmy nad pojmy. Centrum jeho zájmu je mimo jazyk; filosofie je pak permanentním pokusem o nemožné, o diskurzivní zachycení „lemu“ pravdy, která je zakoušena v kontemplativním setkání s věcí, je permanentní snahou o „transcendenci jazyka“. Pojmy jsou u Adorna považovány za nedostatečné médium poznání; věc nedokáže adekvátně zachytit a negativní dialektika chce „ukázat, co vše zbývá mimo vševládu pojmu“³²², přičemž „utopií poznání by bylo, otevřít nepojmové pomocí pojmů, aniž by na ně bylo redukováno“.³²³

³²⁰ Adorno, *Negative Dialektik*, 51. Cit podle: Honneth, *Patologie rozumu*, 120.

³²¹ Adorno, *Estetická teorie*, 168.

³²² Adorno, *Negative Dialektik*, 10.

³²³ Tamtéž, 19.

Jinak je tomu u Habermase. Zde filosofie přestává být snahou o transcendenci diskurzivního skrze diskurzivní a stává se diskurzivní imanencí. Habermas na Adornově teorii kritizuje právě její „vybíhání“ do oblasti, která není diskurzivně jednoznačně schůdná. To podle Habermase znemožňuje, aby kritická teorie objasnila a obhájila vlastní normativní základy: „...jak je možno vysvětlit ideu smíření, když *Negativní dialektika* má být jedinou, diskurzivně neschůdnou cestou rekonstrukce?“³²⁴

Přítom prvotní oblastí, která je tímto posunem zasažena, není oblast náboženství, ale oblast estetiky. Pro Adorna je estetika centrem jeho zájmu; i princip kontempace, který tato práce uvažuje jako jádro jeho díla, je odvozen právě z estetické zkušenosti. Jinak je tomu pro Habermase, podle něhož lze kolem estetické zkušenosti „pojmově kroužit a osvětlovat ji, ale není možno ji beze zbytku převést do explicitních soudů“,³²⁵ což vede k tomu, že u Adorna, pro kterého je primární umění, je „rozum vzýván jen nepřímou“.³²⁶ Estetická zkušenost pro Habermase kvůli své neprůhlednosti již nemůže tvořit základ filosofie – a to má epistemologické důsledky: jako neprůhledná (tj. nepoznatelná) je opuštěna právě ona diskurzivně nezachytitelná část estetické zkušenosti, kterou se Adorno pokoušel zachytit náboženskými pojmy jako je „vykoupení“.

Od „vnímání“ pravdy k jejímu intersubjektivnímu sdělování

Příčinu tohoto posunu ale nemusíme hledat v obecných vlastnostech rozumu, jak se to pokouší zdůvodnit Habermas. Autor tohoto textu se domnívá, že rozdíl v obou filosofických lze do velké míry převést na odlišné založení osobností Adorna a Habermase. Je až jakousi posedlostí snažit se v oblasti myšlení o nalezení obecné pravdy v kognitivním slova smyslu, přičemž se velice často opomínají, nakolik je nejen forma, ale následně i obsah hledané pravdy ovlivněn ryze kontingentními faktory – jako může být např. hudební sluch.

Habermasova „náboženská nemuzikalita“ může mít původ v tom, že je oproti Adornovi „nemuzikální“ v doslovném smyslu. Habermas pravdu „neslyší“ v téže oblasti jako jeho předchůdce; zřejmě proto, že se jí nesnaží ani tak „slyšet“ jako spíše ji v první řadě komunikovat.³²⁷ Metafora slyšení, která zřejmě ovlivňuje Adornovo pojetí pravdy,³²⁸

³²⁴ Habermas, *Theorie des kommunikativen Denkens, Band I*, 500.

³²⁵ Habermas, J., *Nachmetaphysisches Denken II*, 75.

³²⁶ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Denkens, Band I*, 490.

³²⁷ Je otázkou, nakolik je filosofické hledání pravdy v evropské tradici omezeno mocnou metaforou, která pravdu pojímá ve smyslu „vidění“. Před námi se pak vynořuje pravda, jejímž ideálem je jasně viděný objekt. Habermasovo pojetí „pravdy“ zcela zřetelně čerpá zejména z metafory vidění. Jinak tomu je u

nikoli však Habermasovo, je velice blízká rozšíření na komplexní „zkušenost“: ideál pozorně naslouchajícího má tendenci velice rychle přejít od pouhého „naslouchání sluchem“ k „vícerozměrnému naslouchání“, které by bylo lze označit spíše jako „empatické vcítění“.³²⁹ Adornovo pojetí pravdy, které se dosahuje kontemplativním zanořením do věci, je zřejmě ovlivněno jeho „muzikalitou“. V kontemplativním vcítění se domnívá moci „zaslechnout“ ještě i to, „čím by věc chtěla být podle své vlastní intence“.³³⁰

Pro Habermase – u něhož se vše otáčí okolo gravitačního centra dorozumění – je klíčová intersubjektivní přístupnost řečeného, a v souvislosti s tím by kontemplace byla považována za subjektivní vnitřní proces, který může nárokovat platnost ve smyslu vnitřní opravdovosti, nikoli však „pravdivost“. Adorno by opuštění diskurzivně nezachytitelné oblasti, kterou se pokouší spíše „slyšet“ či „vnímat“ a okolo níž se jeho filosofie točí, považoval za obdobné „obětování intelektu“ jako kdyby byl nucen přijmout víru ve zjevení. Pro Habermase se ale jedná o logický krok, protože pro něho je třeba se o věcech v první řadě dorozumět.

To má závažné epistemologické důsledky: jako epistemologická báze je odmítnuta „nezřetelná“ estetická zkušenost a jako základ jsou postavena fakta týkající se reality a shoda na sociálních normách, které se dosahuje argumentativně. Současně, domnívám se, dochází k opuštění hlubší formace pojmu pravdy metaforou slyšení či empatického vnímání, které lze nalézt u Adorna, a pravda se nadále definuje svojí intersubjektivní sdělitelností. Pojem pravdy (či související pojem platnosti) je u Habermase pragmatizován, podřízen primární funkci dorozumění. Pro Adorna má vztah k pravdě

Adorna, který jako „muzikální“ muž vnímal do velké míry sluchem. Zřejmě lze tvrdit, že Adornovo pojetí pravdy je silně ovlivněno i metaforou slyšení, což v evropské tradici není obvyklé. Jeho „kontemplace“ hodně připomíná ideál pozorně naslouchajícího; „díla hovoří“ a poznávající se musí uschopnit k tomu, aby jejich řeč zaslechl. Adornovo pohrdání „jasným a zřetelným“ poznáním má svůj původ zřejmě zde: „slyšet“ nelze „jasně a zřetelně“, sluch má jiný charakter než zrak.

³²⁸ Adorno s touto metaforou pracuje, jak už bylo uvedeno s motivem „díla hovoří“ atp. Adorno. *Estetická teorie*, 168. Ovlivnění Adornova pojetí pravdy metaforou slyšení ale asi není třeba rozsáhle dokládat vzhledem k tomu, nakolik se tento myslitel orientoval k hudbě.

³²⁹ To neznamená, že by Adorno nepracoval s rovněž s metaforou vidění. Spíše se jeho pojetí poznání na tuto metaforu neomezuje.

³³⁰ Adorno, *Sociologie a empirický výzkum*. In: Adorno, Habermas, Friedeburg, *Dialektika a sociologie*, 20.

primárně to, co je kontemplativně vnímáno, pro Habermase to, o čem komunikujeme a jsme schopni komunikovat s druhými.³³¹

Od dialogu s věcmi k dialogu s lidmi

Habermas by Adornově kontemplaci, jak jsme viděli výše, vyčítal především neprůhlednost. Jeho vlastní filosofie se upíná především k dialogu, Adornovi by tudíž vyčítal monologickou povahu jeho filosofie. „Reflektovaný subjektivismus“ zůstává subjektivismem, který může být podezřelý ze „šarlatánství“;³³² podle Habermase je zásadně třeba „intersubjektivismu“. Adornova filosofie dostatečně nectí druhého člověka jako kognitivního partnera.

Věc ovšem není tak jednoduchá, že by se kritická teorie posouvala od „monologu“ k „dialogu“. Adorno by mohl svoji filosofii obhajovat tak, že se ve skutečnosti pokouší vést dialog s věcmi.³³³ Jeho postřeh, že kontemplativní pozornosti se „věc otevírá“, je až nápadně blízko tvrzení, že „věc hovoří“, a poznávající se ocitá v dialogu. Tím, že se poznávající subjekt při pohledu na věc „vyprázdňuje“ od inherentní potřeby se věci zmocnit, uvolňuje prostor, ve kterém může věc „slyšet hovořit“.

Jedná se samozřejmě o metaforický pokus zachytit, co se v kontemplaci děje. Nejde o diskurzivní rozhovor jako s člověkem. Jde spíše o trpělivé vnímání věci, ze kterého vzchází nejprve určité intuitivní poznání věci, kolem něhož je možno následně kroužit pojmy a pokoušet se ho vyjasňovat. Už ale to, že takový „dialog s věcmi“, které nás „oslovují“, je nejlépe popsitelný právě pomocí metafor, je něčím, co je pro filosofii, která chce být součástí vědecké obce, obtížně přijatelné. Okolo vyjádření typu „díla hovoří jako víly v pohádkách“, která Adorno pro vyjádření kontemplativní zkušenosti užívá, se vznáší onen opar „šarlatánství“, před nímž Habermas varuje. Proto se vydává na půdu diskurzivního dialogu, která je jistější než nediskurzivní dialog kontempace.

³³¹ Tento posun interpretuje Morris jako cestu od „aporii a paradoxů“ ke „hledání pravdy“ (Morris, *Rethinking the Communicative Turn*, 95), a i když jeho interpretace nakonec vyznívá ve prospěch Adorna, je v jeho způsobu užití jazyka jasně rozpoznatelný tichý jazykový příklon k Habermasovi. Jak bude rozebráno dále, došlo v posunu od Adorna k Habermasovi zejména k „pragmatizaci“ – a pragmatizován byl i pojem pravdy. Pragmatizace ale znamená odklon od hledání pravdy směrem k praktické využitelnosti, a to platí i o posunu od Adorna k Habermasovi. Nazývat posun k Habermasovi posunem k „hledání pravdy“ není než příklonem k Habermasově pojetí pravdy.

³³² Op. cit., Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 7.

³³³ Adorno v určitém smyslu nečiní rozdíl mezi věcmi a lidmi; stejně jako lidé i věci mají svoji vnitřní intenci, kterou lze zachytit v diferencované subjektivní zkušenosti.

Diskurzivní a nediskurzivní dialog spolu zajisté nemusejí být v příkrém rozporu. Konekců i Adornova filosofie je vynášením zkušenosti na pojmovou úroveň, tj. permanentním vstupováním do prostoru racionální diskuse. A kontemplativně lze vnímat i diskurzivní dialog s lidmi, nikoli pouze nediskurzivní dialog s věcmi. Zatímco ale Habermasův diskurzivní dialog logicky vždy zůstává na diskurzivní úrovni, Adornova kontempace vychází za ni – a tam má svoje centrum.

Právě na této okolnosti – že totiž Adornova filosofie koření mimo striktně diskurzivní oblast, zatímco Habermasova filosofie nediskurzivní úroveň opouští jako neprůhlednou – leží základní rozdíl mezi Adornovou a Habermasovou kritickou teorií: zatímco Adorno se v kontemplativním dialogu s věcmi domnívá rozpoznávat sklouznutí lidí do určitého druhu iracionality či odcizení, Habermas tento radikální závěr opouští, a namísto toho předpokládá racionálního aktéra. Adornův závěr je totiž nebezpečný pro význam diskurzivního dialogu mezi lidmi: jestliže lidé propadli iracionalitě, nemusí být jejich argumenty a důvody vůbec platné. To ale narušuje samotné základy Habermasovy dialogické filosofie, která se zakládá na respektu k individuálnímu rozumu jednotlivce. Jen tehdy, předpokládáme-li racionalitu jednotlivce, můžeme s ním vážně vést dialog. Adorno striktně vzato vůbec nemusí poslouchat, co mu někdo říká; jako by mu z výšky své kognitivní nadřazenosti říkal, jak to s ním vlastně je. Toho se Habermas neodvažuje; místo toho opouští prostor možné kognitivní nadřazenosti a vstupuje do prostoru kognitivní rovnosti, která je předpokladem diskurzivního dialogu s lidmi.

Opouštění „dialogu s věcmi“ je přitom možno interpretovat jako součást sekularizační tendence: věci jsou u Habermase oproti Adornovi „odkouzleny“. Zatímco u Adorna mohou věci nakonec „hovořit jako víly v pohádkách“,³³⁴ přičemž použití aktiva zde naznačuje autonomní charakter věcí, u Habermase žádné „hovořící víly“ nenacházíme: věci se zde dostávají do pasiva, jsou „diskurzivně objasňovány“. Habermas se snaží ze své filosofie vypudit všechny víly, byť by byly sebemenší; pro ducha toho, co Habermas chápe jako „vědu“, totiž ani ta nejprůhlednější víla není dost průhledná.

Od rekonstrukce se stoupou odhalování ke konstrukci podmínek dialogu

Adorno, jak jsem ukázal výše, postupuje ve své kritice rekonstruktivně – ovšem s tím, že v jeho postupu zůstává stopa odhalování ve dvojím smyslu. Jednak u něho nalézáme obsahovou stopu odhalování či zjevení v podobě teologických výhrad, jednak je u něho

³³⁴ Op. cit. Adorno, *Estetická teorie*, 168.

přítomen „metodologický“ prvek odhalování skrytý v „elitářském“ či subjektivistickém způsobu vzniku jeho filosofie. Adorno tedy nevolí ryze imanentní cestu kritiky – jeho „vykoupení“ a jeho teologické výhrady nejsou „z tohoto světa“ a jeho „kontemplace“ není plně převoditelná na intersubjektivně sdílený jazyk.

Oproti tomu Habermas kombinuje rekonstrukci s konstrukcí: ideál dorozumění je intersubjektivně sdílenou hodnotou existující immanentně ve všech liberálních demokraciích, ale je i podkladem každodenních interakcí. Habermas tedy tento ideál „neodhaluje“ ani „nekonstruuje“, nýbrž rekonstruuje: vyzvedává ho jako něco, co tu už bylo a co pouze vyzvedává do popředí. Habermasova kritika v sobě ale nese i prvky „konstrukce“: Habermas „konstruuje“ formální podmínky a pravidla dialogu, skrze něž lze k dorozumění dospět.³³⁵

Kde ovšem oproti Adornovi dochází k zásadnímu posunu, je opuštění prvku „odhalování“. Obsahový prvek „odhalování“ skrytý v Adornově eschatologii a jeho teologických výhradách je opuštěn, protože se jedná o hraniční oblast k náboženství, v níž je rozum přetěžován, a protože Adornovo zdržování se v této oblasti je plně rozporů a aporií, prvek „metodologický“ skrytý v Adornově kontemplaci, která není plně převoditelná na intersubjektivitu nebo jazyk, je opuštěn z důvodu příklonu k intersubjektivitě a jazyku. Tím se kritická teorie stahuje plně do oblasti „imanentní transcendence“ a je nadále ztotožnitelná s intersubjektivitou a jazykem.

Úvahy k rekonstrukci a odhalování

Rekonstruktivní cesta volí imanentní cestu kritiky i proto, že nechce postupovat „elitářsky“. Nemůže nějakou hodnotu nebo ideál „odhalit“ či „vynalézt“, protože takovou tvorbu měřítka kritiky by bylo možno napadnout jako elitářskou, nedemokratickou, monologickou atp. Připustíme-li ovšem, že společnost jako taková může žít v nějakém typu bludu, který se nestává o nic pravdivějším tím, že je tento blud

³³⁵ Pro Walzera by Habermasova variant kritiky byla konstrukcí (vynalézáním) v minimalistické verzi: „Autentickou morálku (přirozené právo, zjevení) už máme a potřebujeme jen zkonstruovat její model, který nám dá jasný obraz kritické síly jejích principů“. Walzer, *Interpretace a sociální kritika*, 24. Adornova teorie v sobě uchovává prvek odhalovací „exekutivy“ (Adorno poněkud autoritativně přichází s tím, jak se věci mají), zatímco Habermasův postup je postupem konstrukce legislativy (Habermas konstruuje model dialogu, na kterém se máme shodnout, a tím ho ustavit jako jakýsi všeobecně platný zákon).

sdílen, pak rekonstruktivní cesta stojí před nebezpečím, že přece jen bude „neúnavně duševně zdvojit to, co existuje i beztak“, ³³⁶ a sice převládající blud.

Předpoklad, že někteří lidé stojí kognitivně nad ostatními, je v současnosti z velké části nepřijatelný. Existují k tomu dobré důvody – po zkušenostech s autoritativně předepisovanými normami, které mohly být často jedincům „házeny z výšky na hlavu“ bez respektu k jejich jedinečnosti, se zdá být nepřijatelné, že by ještě někdy mohl někdo něco pro druhého „odhalovat“. „Odhalování“ jako by představovalo popření toho, o čem šlo celému projektu osvětlení – o povýšení jednotlivého lidského autonomního rozumu na něco, před čím máme respekt.

Přesto je současná vláda názoru o kognitivní rovnosti lidí – jak s ní ve formě předpokladu racionality aktérů počítá Habermas ve své filosofii dialogu – riskantní, a to v tom smyslu, že hrozí vyloučit cokoli, co není intersubjektivně jednoduše sdělitelné, to, co by se pro druhého mohlo stát „odhalením“. Je ovšem samozřejmým faktem, že někteří lidé stojí kognitivně nad ostatními. To sice neznamená, že „vzdělanec“ má pravdu a „sedlák“ mu má zbožně naslouchat, ovšem řešení, které kvůli tomu, aby se vyhnulo tomuto extrému, všechny prohlašuje za kognitivně rovné, se jeví jako druhý extrém.

Cesta kritiky, kterou podporuje Habermas a která se chce plně spolehnout na racionalitu aktérů a jejich vzájemný dialog, by měla zahrnout „výhradu elitáře“, tj. přijmout hypotetickou možnost, že to, co není jednoduše intersubjektivně sdělitelné, a nemůže se tedy jednoduše stát součástí dialogu, může být pravdivé i tak. Mojžíš přicházející z hory s deskami mohl mít pravdu i přesto, že přikázání Boží přinesl jakožto „přikázání“ a nikoli jako věc otevřenou dialogu. „Elitářská výhrada“ nemusí představovat jen subjektivní zvlášť toho, kdo něco „odhaluje“; to, že něco není formulováno jako všeobecně přístupný argument, neznamená, že to není pravda.

V současnosti by „výhrada elitáře“ nemohla znamenat vytváření „přikázání“, která ostatní musejí poslouchat a nemají možnost odvolání. Měla by spíše znamenat, že jestliže je něco řečeno, a má to povahu „odhalení“ – tj. není to „všeobecně přístupné“, není to z nějakého důvodu otevřeno dialogu, pak se ponechá výhrada, že by to i přesto mohlo být pravdivé. Jinak hrozí, že se společnost a filosofie bude uzavírat něčemu, co potenciálně může být pravda nebo bude setrvávat v kolektivním bludu.

³³⁶ Op. cit., Adorno, *Gesellschaft*. In: Adorno, *Soziologische Schriften I*, 18.

Filosofie dialogu a imanentní cesta kritiky, která je bezezbytku dialogická, jakkoli na jedné straně zabraňuje elitářství, na straně druhé hrozí uvíznout v pasti, kterou by bylo možno označit za obranu stávajících předsudků. Tato cesta nedovoluje prorážet meze sdílených předsudků právě proto, že podmínku sdílení staví jako konstitutivní pro to, co lze vůbec považovat za pravdu. Musí-li to, co vstupuje do debaty, být formulováno ve všeobecně přístupném jazyce, jak prosazuje Habermas, pak se všeobecně přístupný jazyk stává nepřekročitelnou hranicí předsudků: vše, co může být v dialogu absorbováno, totiž musí nejprve přijmout podobu tohoto jazyka. Co když ale má být nějak zpochybněn tento jazyk sám?

Přesně tímto způsobem jsou u Habermase z filosofie i z veřejné debaty vyloučeny některé potenciální pravdy. Lze si bez problémů představit, že některá z variant náboženského zjevení je pravdivá – jakým způsobem ale může taková „pravda“ proniknout do prostoru dialogu, který transcendentní povahu takové pravdy vždy nejprve přemění na imanenci v podobě jazyka? Na cestě vstupu náboženství do dialogu stojí nepřekročitelné překážky: náboženský člověk, který přijde s tvrzením o existenci Boží, zjistí, že při překladu jeho tvrzení do „všeobecně přístupného“ jazyka zmizel „Bůh“, který byl přeměněn na „jazyk“. Jeho tvrzení nedisponuje žádným způsobem, jak se dostat do okruhu tvrzení, která by bylo možno brát jako relevantní.

To ale není pouze případ tvrzení o Boží existenci. Ještě Adorno stál rozpolcený před paradoxem nemožnosti a nutnosti nesmrtelnosti – a tvrdil, že v případě absolutní povahy lidské smrtelnosti „by vše bylo ničím“. Jakým způsobem má tento výrok možnost se dostat do debaty, která by byla ve filosofii nebo ve veřejné sféře považována za relevantní? Taková cesta může být mimořádně obtížná – u Habermase vede k tomu, že je registrována jako existující a následně agnosticky odsunuta stranou. Toto odsunutí stranou ale není nějak neutrální – v praxi Habermas postupuje tak, že absolutní povahu smrtelnosti předpokládá, tj. *de facto* se přiklání k negaci Adornova výroku. Kritická teorie, která odstraňuje všechny stopy „odhalování“ se tak ocitá v situaci, kdy mnohé výroky nárokové platnosti jsou systematicky odsouvány stranou a brány, „jako kdyby“ nebyly pravdivé, a to bez jakékoli možnosti, jak svůj pravdivostní nárok moci uplatňovat.

Sekularizační pohyb s ontologickými konotacemi

Proměny transcendence: od ontologické transcendence k řečové transcendenci

Když Inge Münz-Koenen hodnotí Adornovu utopii, tvrdí, že Adorno přichází s „téměř mystickým ocenění utopického jako imaginárního místa „zcela Jiného“;³³⁷ transcendence, kterou podle ní Adorno hledá, je pak právě onou negativní eschatologií kořenící v judeokřesťanském kontextu. Naše úvahy navazující na Seela tento obraz poopravily jako neúplný: Adorno nachází „střípky“ vykoupení v tomto světě a sestavuje z nich v zásadě pozitivní obraz realizované kontemplanace. Mezi současným stavem věcí a vykoupením tak vzniká napětí, v němž Adorno hledá transcendenci.

Adornovu transcendenci je v zásadě možno označit za ontologii: jedná se o „vykupitelskou ontologii“,³³⁸ v níž jsou věci rozepjaty mezi svým „nyní“ a svým „ještě ne“, a Adorno vzhlíží k onomu „ještě ne“. Adornovy teologické výhrady navíc znamenají, že jeho ontologické pojetí transcendence vyžaduje „stopu“ transcendence metafyzické; jinak by se Adorno obával, že transcendentní síla není dostatečná: pro minulé ztracené životy by už žádná transcendence neexistovala. Jen „stopa“ metafyziky u Adorna zajišťuje, že se jeho filosofie nepropadá do beznaděje. Adornovu transcendenci proto nelze označit za „imanentní“; spíše se jedná o ontologickou transcendenci plné realizace mesianistických střípků s metafyzicko-teologickou výhradou.

U Habermase se transcendence proměňuje. Habermas hovoří o „transcendenci zevnitř“: „Teorie komunikativního jednání detranscendentalizuje Kantovy ideje rozumu, přičemž objasňuje vydařené řečové dorozumění v pojmech diskurzivní výměny nároků na platnost, které jsou sice vznášeny lokálně, ale nárokují platnost překračující všechny kontexty.“³³⁹ V přijímání nároků na platnost, které transcendentují kontexty, dochází k „distancujícímu sebezpřekročení“,³⁴⁰ které tvoří habermasovskou transcendenci. Habermas tedy spoléhá na transcendenci, k níž dochází v průběhu „diskurzivní výměny nároků na platnost“, tedy v diskusi. Člověk vstupující do diskuse s druhým člověkem je touto diskusí „decentrován“, jeho náhled je změněn tím, že přijímá nenásilnou sílu

³³⁷ Münz-Koenen, *Konstruktion des Nirgendwo*, 143.

³³⁸ Op. cit. Kaufmann, *Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology*, 154.

³³⁹ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 127.

³⁴⁰ Tamtéž, 127.

lepšího argumentu. V tomto procesu Habermas hledá transcending sílu.³⁴¹ Ontologickou rovinu tedy Habermas opouští a namísto toho sestupuje do konkrétnosti komunikativního procesu, díky němuž podle něho k transcendenci dochází. Ontologicky založené hledání transcendence se tak mění v procesuálně-řečovou transcendenci.

Stejně jako je opouštěna rovina ontologická, je opouštěna i rovina metafyzická, která u Adorna byla přítomna negativně ve formě jeho eschatologie a pozitivně ve formě teologických výhrad. Habermasova transcendence neřeší otázky po absolutnu a namísto toho se přimyká k transcendenci nacházející se striktně v „tomto světě“. Tím se současně transcendence mění ze silné ve slabou, takže dochází ke změně významu samotného pojmu „transcendence“: zatímco Adornova „silná“ transcendence nakonec hledá „vykoupění“, Habermasova slabá transcendence se spokojí s hledáním „sebepřekračující“ změny názoru, díky němuž lze dojít konsensu.

Od mystického realismu k realismu pragmatickému

Adornovu filosofii je možno chápat jako kritiku konstituující subjektivity. Vztah subjektu ke světu je možno chápat jako násilný v kontextu nadvlády principu sebezáchovy. Ovšem právě tím, že se Adorno takto zásadně vymezuje vůči konstituující subjektivitě, znamená, že jí v mnohém zůstává zavázán.³⁴²

Předmětem Habermasovy kritiky je zde mimo jiné to, že Adorno ve světle novějšího vývoje filosofie nedokáže přesvědčivě zachytit fakt, že lidé (subjekty) nestojí ve světě strnule proti předmětům (objektům), nýbrž nacházejí se vždy již ve světě. Adornova filosofie nepojímá vztah subjektu a objektu přiměřeně. Za správnější než kognitivně-

³⁴¹ U obou typů transcendence můžeme hledat jak celospolečenský, tak osobní rozměr. U Adorna jsou realizovaná „kontemplace“ a vydařená mezilidská interakce jakožto „mesianistický střípek“ předobrazy celospolečenského „vykoupění“; „vykoupění“ ovšem není záležitostí především osobní, ale celospolečenskou. Teprve v rámci „vykoupěné“ společnosti je možno najít i vykoupěné jedince. Obdobnou strukturu je možno nalézt i u Habermase: jakkoli je sebepřekročení v rámci diskuse záležitostí jednotlivce nacházejícího se v situaci diskurzu, to, jestli k tomuto sebepřekročení bude nebo nebude docházet, je rovněž záležitostí celospolečenské situace: ve chvíli, kdy se systémové imperativy prosazují tak silně, že postupně „kolonizují“ žitý svět, bude „sebepřekročení“ ohroženo.

³⁴² Právě tento moment Habermas kritizuje a hovoří o přechodu od filosofie vědomí k filosofii jazyka. Habermas, *Theorie des kommunikativen Denkens, Band I*, 530. Radikálním přechodem k jazyku je Wellmerova interpretace Adorna. Wellmer se domnívá, že Adorno svým „uvíznutím“ ve filosofii subjektu opominul pojímá násilí subjektu na objektu nesprávně – protože význam v jazyce není uzavřený, nýbrž je to nikdy neuzavřené pravidlo. Problém je v tomto pojetí problémem nesprávného porozumění jazyka a jde o to, jak navodit lepší jazykovou praxi. Wellmer, *K dialektice moderny a postmoderny. Kritika rozumu po Adornovi*. Taková interpretace je, domnívám se, nesprávná. To, že Adornova filosofie jazyka potřebuje konfrontaci s novými pojetími, o tom není sporu. Avšak násilí, kterého se subjekt na objektu dopouští, nelze „odčarovat“ tím, že se přikloníme k jiné filosofii jazyka. Adornovo přesvědčení, že násilí kořeně hlouběji než jen v jazyce a že jazyk toto násilí jen odráží, je dle mého názoru dále nosné.

instrumentální pojetí Adornovo Habermas považuje pojetí komunikativní racionality: „Pro ni není paradigmatický vztah osamělého subjektu k něčemu objektivnímu ve světě, co může být představeno a manipulováno, nýbrž intersubjektívni vztah, do kterého subjekty schopné řeči a jednání vstupují, když se chtějí o něčem dorozumět.“³⁴³

Tímto obratem k řeči je opuštěna koncepce antropologicky založené viny člověka vůči světu, která následně musí být „vykoupena“, a „vina“ – je-li vůbec ještě možné tento pojem použít – je situována do rozštěpu mezi strategickým jednáním, které koření v imperativěch ekonomického či byrokratického systému, a jednáním, které se orientuje na dorozumění. Analýza se tak vzdaluje antropologicky založené filosofii dějin a zakládá se „střízlivěji“ či „slaběji“ v protikladu dvou typů racionality, z nichž jedna zůstává „vinou neposkvvrněna“. To Habermasovi umožňuje opustit Adornův pesimismus i jeho celkovou pochybnost o možnostech existence nenásilného rozumu vůbec.

Přitom se mění nejen pojetí „viny“, nýbrž se komplexněji proměňuje celý vztah subjektu a objektu. Mění se poněkud asociologický Adornův předpoklad o světě, který jako by existoval nezávisle na subjektu a subjektem byl následně znásilňován, a do hry vstupuje rovněž intersubjektívni struktura sdíleného sociálního a řečového světa. U Adorna zdá se, přetrvává jednoduchá duální struktura objektivní-subjektívni, která je u Habermase nahrazována sofistikovanějším modelem.

O jaký model se jedná? U Habermase nalezneme více pojmů „světa“. Nadále u něho existuje svět „objektivní“ (svět nezávisle existujících předmětů) i svět „subjektívni“ (svět vnitřních prožitků), nacházíme u něho ale i svět žitý (*Lebenswelt*) a svět běžný (*Alltagswelt*).

Pojem „sdíleného světa nezávisle existujících objektů“, tedy v posledku předpoklad „objektivního světa“, který nacházíme i u Adorna, Habermas nedrží jakožto čistý realismus, nýbrž pragmaticky jakožto „idealizující performativní předpoklad komunikativního jednání“.³⁴⁴ Pro Habermase nadále existuje předpoklad, že existuje vnější svět, k němuž se sice vztahujeme řečí, z níž nemůžeme „vyskočit“ do nějakého poznávacího bezprostředna, který je ale orientujícím vodítkem ve smyslu snahy o dosažení pravdy. To znamená, že u Habermase nevede objev „pouze“ intersubjektívni struktury jazyka a sociálního světa k tomu, že by byl opuštěn pojem objektivního světa.

³⁴³ Habermas, *Theorie des kommunikativen Denkens, Band I*, 530.

³⁴⁴ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 28.

Ten zůstává zachován, i když „pouze“ v pragmatickém slova smyslu: jako nutný předpoklad snahy na něčem se dorozumět.

Adornův realismus, který je založen na předpokladu nezávislého světa, vůči němuž se nedostatečné pojmové poznání z podstaty proviňuje, je zde oslaben pragmatizací, která už se nesoustředí na „vinu“ páchané na předmětu, nýbrž na to, jakých podmínek je třeba dosáhnout, aby bylo možno se vůbec dorozumět. Zatímco Adornův realismus je téměř „mystický“ – vnoříme-li se do reality na nás nezávislého předmětu, pootevřenou se nám brány nikdy nedosažitelného objektivního poznání, Habermasův realismus je pragmatický: předpoklad na nás nezávislého předmětu potřebujeme, abychom se mohli s ostatními o čemkoli ve světě dorozumět.³⁴⁵

Úvahy k mystickému a pragmatickému realismu

Habermasově kritice Adornova pojetí realismu, které se nedokáže adekvátně vypořádat s problémem intersubjektivní řečové konstituce světa, nezbyvá než přitakat. Ze sociologického hlediska nelze neproblematicky uchopit svět jako existující nezávisle na člověku; o tom nás přesvědčují barvitá líčení „sociální konstrukce reality“ navazující na Husserlův pojem žitého světa. Adornův mystický realismus, měl-li by být inspirací i pro současnou sociologii, filosofii či teologii, by musel projít „obratem k jazyku“ a odpovědět na otázku, jak je možná existence na člověku nezávislého sociálního světa, jestliže člověk tento svět sám konstruuje.

Tím se současně posouvá i otázka po vině, kterou lidské obecné pojmy páchají na individuální povaze věcí a lidí. Otázka by nadále nemohla být položena tak jako u Adorna, totiž jak prolomit násilí, které konstituující subjektivita páchá na nezávislém světě. Konstitutivní subjektivita se totiž ukazuje jako sociologický fakt. Muselo by tedy být rozlišeno mezi různými způsoby konstituování žitého světa. Mystický realismus by se musel vyrovnat s intersubjektivní konstitucí reality.

To by nemuselo být nemožné – vždyť Adornův pojem kontemplanace v sobě zahrnuje jak *kenosis*, vyprázdnění subjektu, tak přenos subjektivního na objekt, bez něhož nelze

³⁴⁵ Termín „mystický realismus“ existuje v odlišném významu u Nikolaje Alexandroviče Berďajeva. Berďajev, *Decadentism and Mystical Realism*, přístupné online: http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1907_138_4.html (rev.: 13. 2. 2017). Ve vztahu k Adornovi ho používám ve specifickém smyslu – netýká se „reálnosti“ a „existence“ metafyzických a posvátných entit jako u Berďajeva, nýbrž způsobu, kterým existují profánní věci. Existují tím způsobem, že je jsme schopni poznat v kontemplativním ponoru do nich.

dosáhnout objektivitu. Jak říká Honneth, pro Adorna jsou subjektivní pocity, které objekt vyvolává v subjektu, nepostradatelné pro myšlení objektivitu.³⁴⁶ Subjekt se na jednu stranu stahuje, na druhou stranu sám sebe plně promítá do objektu. Právě v tomto promítnutí by bylo v adornovském typu teorie zřejmě nutno hledat onu konstituci žitého světa, o níž se hovoří ve filosofii a sociologii v návaznosti na Husserla. Adornovský typ teorie by přitom otázku konstituce žitého světa měl nadále centrovat okolo otázky násilnosti a nenásilnosti takové konstituce. Subjekt by mohl být násilný nebo nenásilný vůči světu, který sám vytváří.

To by koneckonců obnovovalo aktualitu kontemplace jako poznávacího nástroje. Za předpokladu, že svět je koneckonců vytvářen intersubjektivně, může být kontemplace daleko silněji zdůvodněným poznávacím nástrojem, než jak tomu bylo u Adorna. Adorno mohl sice tvrdit, že subjekt je současně objektem, a tudíž jeho subjektivní dojmy jsou rovněž objektivní³⁴⁷ – a mohl mít v určitém ohledu pravdu, přece jen se ale nebylo lze zbavit dojmu, že se jedná o řečnické cvičení a hrátky s pojmy, které pouze vratce podkládají Adornovu tendenci stavět subjektivní zkušenost jako objektivní. Nárokovat „objektivní“ poznání skrze „subjektivní“ vhléd je zřejmě skutečně až příliš blízko tomu, co Habermas na Adornovi kritizuje jako spoléhání se na „perspektivu Božího oka“.³⁴⁸ Jestliže tato tendence má mít nějaký argumentovatelný podklad, je zřejmě třeba jeho filosofii učinit filosofií žitého světa. Subjektivní vhléd do intersubjektivně konstituovaného žitého světa je totiž daleko lépe obhajitelný než subjektivní vhléd do objektivního světa, jak se snaží svoji koncepci poznání hájit Adorno.

Od jednoty objektivní reality k rozrůznění „realit“

Jak Adorno, tak Habermas předpokládají existenci objektivní reality; sama tato realita ale u Adorna i Habermase vykazuje odlišné charakteristiky. Adorno uchopuje objektivní realitu mystizujícím způsobem: má za to, že realita je v zásadě pojmově neproniknutelná, avšak v ponoru do subjektivní zkušenosti světa lze získat relevantní poznání. Toto poznání je však stále v zásadě nemožné: i když je možno např. zažít „muzikální absolutno“,³⁴⁹ pojmové přenesení takového poznání nemůže být adekvátní.

³⁴⁶ Honneth, *Patologie rozumu*, 107.

³⁴⁷ To Adorno rozvádí v eseji *Zu Subjekt und Objekt*. In: Adorno, *Philosophie und Gesellschaft*, 74-93.

³⁴⁸ Habermas, *Postmetaphysical thinking*, 144.

³⁴⁹ Mluvíme-li o theologickém či náboženském prvku u Adorna, je třeba zmínit také estetickou (zejména hudební) stránku tohoto Adornova směřování. Např. Steinberg hovoří o „hudebním absolutnu“ u Adorna

Filosofie se přesto snaží objektivní realitu zachytit, a tam, kde pojmy i poznání narážejí na své hranice, pouze se snaží poukázat nad sebe či za sebe. To znamená, že objektivní realita má u Adorna jakoby „zakouzlenou“ povahu, není nějak jednoduchá, plochá nebo pojmově zachytitelná, daleko spíše je „hluboká“ a otevírající se pouze tehdy, nepřichází-li poznávající násilným způsobem. Adornův objektivní svět pak permanentně vykračuje směrem samostatnému k charakteru věcného světa: věcem je u Adorna přiznáván stejný etický status jako lidem v tom smyslu, že jsou pojímány jako účely o sobě.³⁵⁰ Tento jejich samostatný charakter ale není pouze etický; s ním koreluje status ontologický, který se Adorno pokouší vyjádřit pomocí metafor jako „věc se otevírá“³⁵¹ nebo „díla hovoří“,³⁵² kde použití činného rodu jako by naznačovalo, že věc je čímsi více než pasivní věcí, což jsem výše označil jako „autonomii věcí“.

Jinak je tomu u Habermase, u něhož objektivní realita doznává pragmatizující proměny čerpající z analytické filosofie: realita je pro Habermase horizont toho, „co je tak a tak“ (*what is the case*).³⁵³ Zde se jedná o realitu objektů, stavů a procesů, k nimž se vztahujeme pomocí výroků, které nárokují pravdivost. Realita „se skládá z čehokoli, co lze reprezentovat v pravdivém výroku“.³⁵⁴ To je zásadní posun v důzrech: realita se u Habermase stává sumou objektů a jejich vztahů, přičemž se vytrácí ontologizující prvek „zakouzlení“. Realita je u Habermase v první řadě intelektuálním konstruktem vytvořeným pro účely potřeb dorozumění: k realitě se vztahujeme pomocí výroků, které nárokují pravdivost. Oblast objektivní reality tak doznává základní proměnu v tom, že odkládá svůj „neprůhledný“ charakter a definuje se naopak jako oblast, která je založena svou „průhledností“, tím, že lze reprezentovat v pravdivém výroku.³⁵⁵

a tvrdí, že „hudba se stává pro kritickou teorii paradigmatickým“. M. P. Steinberg, *Adorno. The Musical Absolute*, in: *New German Critique*, 56, 1992, str. 41. Také Morris hovoří o tom, že hlavní silou, která má podle Adorna moc otrást subjektivitou je negativní síla umění. Morris, *Rethinking The Communicative Turn*, 199. Tento motiv by zasluhoval hlubší pozornost než mu věnuje tato práce.

³⁵⁰ Jak říká Seel, když hovoří o Adornově etice, jež spočívá v tom, že druhé nesmíme pojímat jako prostředky, nýbrž jako účely o sobě: „V jeho [Adornově] způsobu čtení se toto netýká jen vztahů mezi lidmi, nýbrž i vztahů lidí a věcí.“ Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*, 33. K tomu podotýká i Habermas, že představa smíření u Adorna zahrnuje „interakce člověka s přírodou, zvířaty, rostlinami a minerály“. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I*, 510.

³⁵¹ Op. cit., Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle II*, 14.

³⁵² Op. cit., Adorno, *Estetická teorie*, 168.

³⁵³ Habermas, *Between Naturalism and religion*, 32.

³⁵⁴ Tamtéž, 33.

³⁵⁵ Nutno přitom dodat, že „pravda“ u Habermase není doslovnou „objektivní pravdou“, „pravda“ je pouze regulativní koncept vztahující se ke konceptu reality, naše výroky v doslovném slova smyslu nenárokují pravdu, nýbrž pouze „racionální přijatelnost“. Habermas v návaznosti na C. S. Peirce rozlišuje na „svět“ a „realitu“. Realita je totalita toho, co „může být vyjádřeno v pravdivém výroku“, svět je

Stejně jako je opuštěn „zakouzlený“ charakter reality, je opuštěna i její „moralizace“, kdy realita u Adorna jakoby sama „křičí“, že nechce být znásilňována.³⁵⁶ S morálkou Habermas samozřejmě nadále počítá, ale přesouvá ji do samostatné oblasti nároků na platnost: morální výroky nenárokují platnost v tomtéž smyslu jako to, „co je tak a tak“, nenárokují „pravdivost“, nýbrž „morální správnost“. Výroky o objektivní realitě jsou „deskriptivní“, zatímco nároky na morální správnost se opírají o legitimizující pozadí sociálního světa: „spočívají na předpokládané platnosti normy, která je jejich základem“.³⁵⁷ To současně znamená, že nárok na správnost nemusí být platný univerzálně, nýbrž pouze v rámci nějaké partikulární sociální skupiny/komunity/společnosti.³⁵⁸ Pro Adorna je etický náboj součástí objektivní reality; Habermas ho přesouvá do samostatné oblasti, od objektivní reality odlišné.

Zásadního posunu ale doznává status objektivního světa u Habermasova třetího nároku na platnost, a sice na vnitřní opravdovost či upřímnost. Pro Habermase se nárok na pravdivost vztahuje k objektivnímu světu, nárok na morální správnost k sociálnímu světu a nárok na vnitřní opravdovost se týká vnitřního či subjektivního světa. Přitom je subjektivní svět pojímán jako „totalita toho, co se neobjevuje v objektivním světě, ani to není uznáno platným nebo intersubjektivně uznaným v sociálním světě.“³⁵⁹ Jedná se o „mé“ soukromé zkušenosti, které nejsou „veřejně přístupné“, k nimž mám „já“ privilegovaný přístup. Nárok na vnitřní opravdovost mají proto odlišný status od nároků sdílených intersubjektivně: jsou sice v komunikaci předpokládány, ale nikoli ve smyslu

totalitou „objektů, k nimž se vztahují tyto výroky“. Habermas, *Between Naturalism and religion*, 32. K „realitě“ se vztahují výroky o tom, že něco nějak je, „svět“ se skládá z objektů. Svět je tedy pro Habermase, pokud toto rozlišení chápů správně, původně ontologickým předpokladem, který byl zeslaben do předpokladu formálně-pragmatického. Předpoklad světa znamená podmínku možnosti toho, abychom vůbec byli schopni pronášet výroky, které se k něčemu vztahují: aby se výroky mohly vztahovat k objektům, musí tyto objekty existovat. Realita má naopak původně epistemologické konotace, které Habermas zeslabuje do „regulativní ideje“, která má sloužit jako garance možnosti orientace k pravdě. Jak říká Habermas, „rozdíl mezi pravdou a racionální přijatelností v určitém smyslu nahrazuje rozdíl mezi věcmi o sobě a jevy.“ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 34.

³⁵⁶ To neznamená, že bychom se podle Habermase mohli k realitě chovat jakkoli. Avšak morální imperativ není součástí reality samé jako u Adorna; daleko spíše se o morálních otázkách rozhoduje zevnitř sociálně-historického kontextu.

³⁵⁷ Habermas, *Between Naturalism and religion*, 47.

³⁵⁸ Pro Habermase nicméně existují také univerzalizovatelné morální výroky; ty předpokládají zaujetí zahrnující perspektivy „my“ ze strany účastníků a mohou vyústit v nárok na morální správnost, který je univerzální. Na tomto rozdílu, totiž rozdílu mezi partikulárními „etikami“ a otázkami, které se sice netýkají objektivního světa předmětů, ale přesto přicházejí s univerzálním nárokem na platnost, staví Habermas ospravedlnění své filosofie, která ponechává prostor partikulárních „etik“ volný a věnuje se budování všeobecně přijatelné, univerzální teorie, jež odhlíží od mnohých obsahových elementů, aby pouze stanovila předpoklady a pravidla, kterými lze dospět k dorozumění.

³⁵⁹ Habermas, *Between Naturalism and religion*, 47.

reference k objektivnímu světu. Spíše se jedná o upřímnost při vyjadřování osobních preferencí/pocitů/záměrů atp.

To je zásadní změna oproti Adornovi, který se snaží o udržení „jednoty“ objektivní reality, do níž nakonec sdružuje všechny tři Habermasovy nároky na platnost: realita pro něho vznáší morální nárok, který patří k jejím objektivním charakteristikám, a zjištění, že tomu tak je, je u Adorna vedeno z jeho subjektivního zkušenostního světa, přičemž subjektivní charakteristiky, jichž poznávající subjekt v aktu poznání plně využívá, lze u Adorna rovněž považovat za rysy objektivní reality.³⁶⁰ Takovou snahu vyslovit se k objektivnímu světu ze soukromého světa, k němuž ostatní nemají přístup, chápe Habermas jako subjektivismus, jako *cosi, co* nemůže vznášet stejný nárok na platnost jako reference k objektu ve vnějším světě.

Od naturalismu s teologickou výhradou k měkkému naturalismu

Existence nezávislých struktur objektivního světa se jak u Adorna, tak u Habermase pojí s předpokladem naturalismu. U Adorna se ale nejedná o „čistý“ naturalismus; i on sám tvrdí, že jeho pozice chce kritizovat jak supernaturalistické, tak naturalistické postoje.³⁶¹ V praxi je Adornův naturalismus narušován právě jeho „teologií“, která v sobě obsahuje představu osvobození od nadvlády první i druhé přírody nad člověkem.

Povaha naturalismu se u Habermase proměňuje. Habermas na jednu stranu opouští teologický aspekt debaty, a při tvorbě svého pojetí naturalismu se snaží především si vymezit prostor vůči náboženství na jedné straně a tvrdému vědeckému naturalismu na straně druhé – odtud ostatně název klíčové Habermasovy publikace let nultých: „mezi naturalismem a náboženstvím“.³⁶²

Vůči náboženství se Habermas odtahuje, jak již bylo rozebráno výše, pro jeho neprůhlednost, od „tvrdého“ naturalismu pak pro jeho neudržitelnost. Zabsolutizovaný naturalismus má totiž tendenci popřít žitý svět: „Osoba by se v rámci... naturalistického

³⁶⁰ Je zřetelné, že Adornův subjektivismus není absolutní. Adorno už svojí účastí na některých empirických výzkumů uznává nutnost „vnější“ realitu zkoumat i pomocí „vnějších“ metod. Stejně tak se neodvažuje vystavět komplexní pozitivní etiku, jakkoli u něho nakonec lze objevit pozitivní etický princip. To znamená, že Adornova tendence vypovídat o objektivním světě z nitra subjektivní zkušenosti má hranice; jejich přesnější určení by zajisté bylo zajímavým námětem dalšího výzkumu.

³⁶¹ Brittain, *Adorno and Theology*, 2.

³⁶² Habermas, *Between Naturalism and religion*, 34.

popisu nemohla znovu poznat ani jako osoba vůbec, ani jako individuální osoba (jako „ona sama“). Monistický přírodovědný popis zde má svoji hranici.“³⁶³

Jde o to, že v rámci žitého světa člověk zaujímá performativní postoj, v němž je žitý svět, který současně neodpovídá objektivnímu světu, předpokládán jako něco, co vůbec předchází každodennímu životu, interakcím atp. – včetně vykonávání vědeckého výzkumu. Vědecký výzkum tedy sice věci popisuje objektivizujícím způsobem, ale za jeho horizontem je mu smysl udělován právě z horizontu žitého světa, z něhož a pro nějž je tento výzkum konán. Snaha o plnou sebeobjektivizaci, o pohled na člověka jako na předmět, který je zde pouze nějak objektivně, přitom hrozí „vymazat“ žitý svět. Z hlediska objektivního pozorování se totiž celá intersubjektivní struktura našeho lidského světa může jevit jako kolektivní iluze, jako něco, co už nelze sjednotit s pohledem vědce. Např. lidské „já“ tak může být nahlíženo jako iluze, která pouze slouží určitým svébytným účelům.³⁶⁴

Právě proti tomuto typu postoje se Habermas staví svým „měkkým naturalismem“, který sice nepředpokládá žádnou „neprůhlednou“ teologickou strukturu/bytí atp., ale současně odmítá následovat přírodovědný monismus, který by mohl znamenat zhroucení žitého světa. O „tvrdém naturalismu“ Habermas prohlašuje: „Scientistická víra, že věda nahradí osobní sebeporozumění, není věda, ale špatná filosofie“.³⁶⁵

Zde, zdá se, Habermas v této chvíli svou opozicí vůči tvrdému naturalismu souzní s Adornem. Adorno s Horkheimerem tvrdili, že „osvícenství...ztotožňuje živé s neživým, stejně jako mýtus ztotožňuje neživé s živým.“³⁶⁶ To, že mýtus ztotožňuje neživé s živým, by Habermas mohl popsat jako výše zmíněnou předmoderní projekci žitého světa do světa objektivního; ztotožnění živého s neživým pak jako snahu ustavit

³⁶³ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 49.

³⁶⁴ Známe jsou v tomto směru teorie „sobeckého genu“ a „sobeckého memu“. Pro ty je lidské „já“ iluzí, která sobeckému genu nebo sobeckému memu slouží k reprodukci sebe sama. Habermas má pravdu v tom, že takové teorie jsou absurdní, protože vědec, který takovouto teorii předkládá, po pracovní době odejde z kanceláře a nadále se pokládá za svébytné „já“, což ovšem představuje kognitivní dizonanci a s tím spojenou intelektuální nedůslednost. Přitom intelektuální důslednost by v tomto případě vedla jednoznačně do oblasti duševní nemoci.

³⁶⁵ Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 118. Do této oblasti spadají absurdní filosofie „sobeckého genu“ a „sobeckého memu“, které podporuje např. Richard Dawkins. Pokud by člověk chápal sebe sama v rámci běžných interakcí jako vehikl genů, popř. memů, bylo by třeba urgentně využít služeb nejbližšího psychiatrického zařízení (neboť tyto teorie považují samu identitu „já“ za iluzi, což by zřejmě vedlo ke znemožnění interakcí a dezintegraci osobnosti), popř. dokonce policie (geny se mohou chtít rozmnožovat, to ale nemusí být případ kolemjdoucích osob).

³⁶⁶ Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, 28.

vědecký objektivizující monismus, v jehož pohledu se již lidé nemohou rozpoznat jako osoby.

Mezi Adornovým a Habermasovým postojem přesto existuje rozdíl: zatímco Adornův postoj má odvozenou povahu, protože u Adorna je i v této oblasti prvotní zkušenost (kterou následně interpretuje tak, že není v souladu ani s naturalismem ani se supernaturalismem), u Habermase má naturalismus spíše povahu teoretického předpokladu; Habermas předpokládá, že realita je přiměřeně vykládána naturalisticky založenými vědami. Přitom jeho forma naturalistického realismu z naturalismu neposkytuje „východ“: „Stojím za ne-vědeckým či měkkým naturalismem. Podle této koncepce jsou „reálné“ jen takové stavy, které mohou být reprezentovány v pravdivém výroku.“³⁶⁷ To ale znamená, že „realita“, kterou Habermas předpokládá, je realitou výlučně naturalistického charakteru, což oproti Adornově realitě realitu Habermasovu zásadním způsobem uzavírá vůči náboženství. Náboženský (a tedy ne-naturalistický) výrok totiž u Habermase nespadá do oblasti „pravdivého“, protože to, k čemu se vztahuje, nenáleží sféře „reality“.

Světónázorové aspekty

Metodologický ateismus a světónázor

Chápat kritickou teorii jako vyjasňování osobní zkušenosti, jež může vést až k formulaci teorie společnosti, v sobě, jak již bylo ukázáno výše, zachovává prvek „odhalování“.³⁶⁸ To spolu s tím, že Adorno využívá náboženský slovník, znamená, že Adornova kritická teorie v sobě nese prorockou kvalitu.³⁶⁹ Jakkoli se Adorno za proroka, pokud autorovi tohoto textu známo, neprohlašoval, tento charakter jeho filosofie může pozornému pozorovateli uniknout jen těžko. Toho si ostatně všímá i Habermas, který v kontextu vymezování se vůči starším typům filosofie jako je filosofie Heideggerova, Jasperova, Blochova, Gehlenova nebo Adornova říká: „Filosofové se dnes nemohou zdržovat v oblasti proroků a mudrců“, protože „filosofie je dnes také

³⁶⁷ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 153.

³⁶⁸ Viz podkapitulu „Kontemplace jako stopa odhalování“ v první kapitole.

³⁶⁹ Např. Walzer vykresluje souvislost mezi proroky a kritickou teorií jako velmi úzkou. Walzer, *Interpretace a sociální kritika*, 75-83. Tento motiv je dle mě třeba pochopit jako nosný: nejen, že proroci byli předchůdci dnešní sociální kritiky, ale dnešní kritická teorie je současnou formou existence proroků. To, že se osvícenští proroci legitimizují i ideálem vědy, neznamená, že to nadále nejsou proroci. Určitou provokativnost identifikace proroka a kritického teoretika je dle mého názoru třeba dát do souvislosti s tím, co dále popisují jako „sekularismus“, tj. naturalizované vědomí nadřazenosti sekulárního nad náboženským. Toto vědomí je třeba přezkoumávat a problematizovat (viz dále).

vědeckou disciplínou“ a „kdo neprojde sítím profesionální kritiky, upadne právem do podezření z šarlatánství.“³⁷⁰ V praxi je pro Habermase jedním z obsahových požadavků, které je třeba splnit, aby se nejednalo o „šarlatánství“, metodologický agnosticismus/ateismus.³⁷¹

Metodologický agnosticismus/ateismus znamená aplikaci principu *etsi Deus non daretur* na filosofickou a vědeckou práci; pracuje se s předpokladem „jako by Bůh neexistoval“. Tento předpoklad v sobě nicméně nemá nést světonázorový aspekt, jedná se pouze o metodologický předpoklad, který slouží právě tomu, aby se filosofie a věda mohly z oblasti světonázoru stáhnout. Je nicméně možno poměrně jednoduše ukázat, že tato představa o metodologickém agnosticismu/ateismu je nepřesná: metodologický předpoklad ve skutečnosti permanentně „sklouzává“ na světonázorovou úroveň a zřejmě ze světonázorové úrovně sám už vychází. Pro tuto práci je centrálnější první z těchto dvou tvrzení; pokusím se ho tudíž vysvětlit podrobněji.

Ke „sklouzávání“ metodologického přístupu na světonázorovou úroveň dochází pravděpodobně následujícím způsobem: filosofie či věda vycházejí z toho, že nemohou přijmout obsahy deklarovaných náboženských pravd, protože jsou pro ně neprůhledné, odsunují je tedy agnosticky stranou s tím, že pravdivé být sice mohou, avšak v rámci filosofie a vědy takovou pravdivost nelze ani vyvrátit, ani dokázat. Vůči potenciálním náboženským pravdám se tedy chtějí postavit agnosticky: odsunout je stranou s tím, že mohou být jak pravdivé, tak nepravdivé.

Agnostický přístup takto ale v praxi nefunguje: jestliže jsou náboženské „pravdy“ odsunuty stranou, znamená to faktický předpoklad, že nadále bude všechno fungovat, „jako kdyby“ byly nepravdivé, tj. předpokládá se, že pravdivé nejsou. Výrok „jako by Bůh neexistoval“ má být platný pouze pro oblast vědy – ta pak není „agnostickou“, nýbrž „ateistickou“. Jestliže se tedy někdy hovoří o „metodologickém agnosticismu“, je tento název zavádějící; daleko výstižnější by bylo hovořit o „metodologickém ateismu“, protože rámec vědecké práce není agnostický, nýbrž ateistický.³⁷²

³⁷⁰ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 7.

³⁷¹ Viz Habermas, *A Reply to My Critics*. In: Calhoun, C., Mendieta, E., Van Antwerpen, J., *Habermas and Religion*, 639-646.

³⁷² Habermas ve svém případě někdy hovoří o „kombinaci metodologického ateismu a agnosticismu“. Habermas, *A Reply to My Critics*. In: Calhoun, C., Mendieta, E., Van Antwerpen, J., *Habermas and*

To lze ukázat právě na předpokladu naturalistického charakteru „světa“ a „reality“, který přijímá Habermas. Svět je pro Habermase horizontem nezávisle existujících objektů (pragmatizovaný ontologický předpoklad), realita je horizontem toho, k čemu lze vztahovat výroky s nárokem na pravdivost (pragmatizovaný epistemologický předpoklad) – a oba tyto předpoklady jsou zasazeny do naturalistického rámce: jako „reálné“ mohou vystupovat pouze výroky, které jsou naturalistického rázu. Naturalistický svět není striktně vzato světem agnostickým, ale ateistickým, protože teismus vůbec nespadá do toho, co je vůbec chápáno jako „realita“. V analogickém smyslu lze pochybovat o možnosti agnostického postoje vůbec.³⁷³

Prostor rozumu je u Habermase definován pomocí všeobecné přístupnosti výroků, s nimiž diskutující přichází. Tato přístupnost je pojata jako okruh výroků, které se nacházejí v prostoru naturalistického porozumění světu, vycházejícího ze současné podoby empirických věd, takže to, co vůbec může být považováno za „pravdu“, je apriorně chápáno naturalisticky. Jakýkoli supernaturalistický tak může být předem vyřazen jako nespádající do oblasti filosofie a nemající nárok na platnost; nárok na platnost si může osvojit pouze v procesu překladu, v němž je sekularizován, tj. zbaven supernaturalistického obsahu. To znamená praktické vyloučení náboženských obsahů z filosofie; nejedná se tedy o neutrální agnosticismus, ale spíše o metodický předpoklad ateismu.

U metodologického ateismu nicméně metodologický agnosticismus svůj „skluz“ nekončí, nýbrž plynule pokračuje do oblasti světonázorového agnosticizmu či ateismu.

Religion, 639. Nikoli však důsledně; jindy hovoří i o „metodologickém ateismu“, Habermas, *A Reply to My Critics*. In: Calhoun, C., Mendieta, E., Van Antwerpen, J., *Habermas and Religion*, 645.

³⁷³ Habermas o zmíněném problému ví, domnívám se, že se mu ho ale nedaří přesvědčivě řešit. O agnosticizmu říká: „Tím, že agnostik nechává soudy týkající se pravdivostních nároků věřících nerozhodnuty, vyjadřuje svoji neschopnost porozumět formě diskurzu.“ Habermas. *A Reply to My Critics*. In: Calhoun, C., Mendieta, E., Van Antwerpen, J., *Habermas and Religion*, 622. Habermas zde hovoří o tom, že agnostik nechává pravdivostní nárok nerozhodnutý. To je ovšem v životní praxi, k níž se náboženské výroky vztahují, nemožné. Zde je možné se pouze chovat „jako kdyby“ byly pravdivé („sklouznutí“ k pozici věřícího), nebo „jako kdyby“ byly nepravdivé („sklouznutí“ do pozice nevěřícího). Agnosticismus se v doslovném smyslu jeví jako nemožná pozice; to se ukáže, jakmile si představíme „absolutní agnosticismus“, který by znamenal, že člověk si odmítne postavit světonázor, protože nedokáže zhodnotit pravdivostní nároky obsahů, z nichž světonázor sestává. Výsledkem by musela být neschopnost významové orientace a praktická neschopnost činu. Vzhledem k tomu, že lidský život je orientován prakticky a musí činit, je teoretická otázka po pravdivostních obsazích vždy druhotná – a pozice „nerozhodnutelnosti“ zůstává vždy jen teoretickou, protože by znamenala znemožnění praxe. Z tohoto úhlu pohledu se Habermasovo stažení filosofie z mnohých oblastí života jeví jako povel k iracionalismu – člověk si totiž světonázor, etiku atp. sestavuje nevyhnutelně, a jestliže nebude mít nástroje, které by mu umožnily racionální reflexi těchto obsahů (humanitní vědy), právě pak budou názory lidí v největším nebezpečí iracionality.

Lidé nemohou žít bez světonázoru; „metodologický“ ateismus může být udržitelný např. pro stát jakožto neosobní instituci, nikoli ale pro jednotlivce a jeho život. Život nelze žít „metodologicky“, „prozatímně“, „s výhradou“, „nanečisto“; život je lidmi žit, jako by byl „opravdový“. A pro účely tohoto „opravdového života“ si lidé budují orientační systém, který sociologie vědění nazývá světonázorem.³⁷⁴ Světonázor je přitom logicky stavěn z těch stavebních kamenů, které má daný člověk k dispozici, nikoli z těch, které k dispozici nemá. A jestliže má někdo k dispozici ateistickou filosofii, která jakožto jeho povolání vyplňuje velkou část jeho intelektuálního života, pak tento ateismus neustále tenduje k emancipaci z „metodologické“ pozice na pozici světonázorovou.³⁷⁵

Lidské myšlení má tendenci k tomu, odstraňovat uvědomělé kognitivní disonance. Jestliže se tedy u člověka nachází na jedné straně ateistická filosofie či věda, která je hlavní náplní intelektuálního života, na druhé straně pak náboženské vyznání, lidská mysl, která si epistemický dualismus a s ním spojenou kognitivní disonanci uvědomí, bude tendovat k nalezení vzájemného *modu vivendi*. Ten může spočívat v odmítnutí metodologického ateismu, v odmítnutí náboženského vyznání, popř. ve snaze o nalezení složitějšího zdůvodnění, které by ospravedlňovalo, že filosofie a věda mají být ateistické, zatímco „opravdový“ život ateismus odmítá.³⁷⁶

Z výše řečeného vyplývá hypotéza, že i když je možné hledat zdůvodnění epistemického dualismu mezi náboženským životem a ateistickou vědou, přesto nalezneme u filosofů a vědců tendenci ke korelaci mezi jejich přesvědčením metodologickým a přesvědčením existenciálním. Z toho, že metodologické přesvědčení filosofa či vědce musí být ve většině případů ateistické, vyplývá, že bychom měli u filosofů a vědců nalézt větší procento lidí agnostického či ateistického směřování, než je tomu u zbytku populace. Tuto hypotézu se zdají potvrzovat empirické údaje, podle

³⁷⁴ Viz např. Luckmann, *Die unsichtbare Religion*.

³⁷⁵ Taylor v tomto smyslu hovoří o mechanismech „uzavírání“ imanentního rámce vůči alternativním výkladovým rámcům. Popsaný „skluz“ metodologického agnosticizmu do světonázorového ateismu je jedním z takových uzavíracích mechanismů. Jedná se přitom o velice rafinovanou variantu uzavírání imanentního rámce: sama sebe totiž neustále ospravedlňuje referencemi k údajné neutralitě nebo ke svému metodologickému charakteru, což zastírá způsob jejího fungování.

³⁷⁶ Klasickou cestu zde představuje snaha oddělit „vědění“ a „víru“ s následným tvrzením, že věda se zabývá vědění a náboženství „vírou“, přičemž metodologický ateismus zůstává „neutrální“ v tom smyslu, že se zdržuje výroků o pravdivosti víry, nebo v tom smyslu, že se nepřidružuje k nějakým politickým či náboženským hnutím, ale zkoumá realitu nezávisle na nich. Tato intelektuální konstrukce byla historicky velice úspěšná jakožto odsvětlení problémů, které nábožensky smýšlející člověk mohl mít s přijetím metodologického ateismu, ve světle analýzy souvislosti mezi světonázorem a metodologickým ateismem ale musí být ještě jednou přezkoumána.

nichž je intelektuální a akademická vrstva obyvatel jedinou globálně sekularizovanou vrstvou světového obyvatelstva.³⁷⁷ Metodologické „jako by bylo“ zřejmě systematicky „klouže“ ke světonázorovému „je“.

Zrcadlení této hypotézy lze nalézt i v Habermasově díle. Habermas předpokládá, že obsahem vystupování filosofů-vědců bude zřejmě do budoucna obsahovat šíření „vědeckého světonázoru“: „Při vystupování vůči široké veřejnosti možná brzy namísto reprezentativních osob nastoupí syntetický vědecký obraz světa...“.³⁷⁸ Ovšem vzhledem k tomu, že „syntetický vědecký obraz světa“ by vůbec neměl existovat, protože věda zastává pouze metodologický ateismus a chce se z prostoru světonázoru stáhnout, se jedná o paradoxní prohlášení, jež se zdá potvrzovat naši hypotézu o metodologickém ateismu, který sklouzává až k propagaci ateistického/agnostického světonázoru.³⁷⁹

Pojetí filosofie a empirických věd, které se stává propagací agnosticizmu/ateismu, je sice pochopitelné a logické z hlediska ateismu, popř. agnosticizmu, avšak v žádném případě není nějak „neutrální“ vůči nábožensky orientovaným humanitním vědcům. Jejich osobní zázemí, tj. způsob, kterým je vybudován jejich světonázor, může vypadat jinak než u agnostiků a ateistů. Jestliže je např. přítomna subjektivní zkušenost, kterou daný člověk interpretuje „supernaturalisticky“, mohou se předpoklady filosofie a souvisejících empirických humanitních věd jevit bez nadsázky jako propagace mylného světonázoru, navíc zakrytá sofistickým pláštíkem světonázorové neutrality.³⁸⁰

³⁷⁷ „...existuje jistá vrstva (byť poměrně úzká) lidí vzdělaných v západním duchu – intelektuálů, chcete-li – jež se zdají naplňovat předpovědi sekularizační teorie... Náboženská horlivost zbytu světa je naopak právě tak prudká, jako byla kdy předtím, ba možná ještě větší.“ Berger, P., *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, s. 29- 30. V českém kontextu tomu může být jinak – jelikož je většinové prostředí prostředím do velké míry nenáboženským, může vědecká intelektuální činnost umožňovat vyšší míru distance od nenáboženských světonázorů, a tak vést vyšší míře nábožensky aktivních lidí. Jedná se nicméně pouze o hypotézu, kterou by bylo nutno empiricky podložit.

³⁷⁸ Habermas, *Kritik der Vernunft*, 36.

³⁷⁹ V tomto smyslu je třeba dát za pravdu starosti Honnetha, který se obává „normalizace intelektuála“ a dává ji do souvislosti s tím, že „od intelektuálů nemůžeme očekávat, že budou klást otázky, které jdou za to, co je možné veřejně vyslovit“. Honneth, *Patologie rozumu*, 253. V této souvislosti v sobě Habermasovo vymezení prostoru relevantních argumentů skrývá právě formální vymezení „normalizace intelektuála“, který už nemůže přijít s žádným názorem, který by radikálně narušoval prostor všeobecně sdílených předpokladů.

³⁸⁰ Výše byl nastíněn „skluz“, kterým se metodologický agnosticizmus stává metodologickým ateismem a následně ateistickým světonázorem. Jedná se nicméně jen o jeden způsob pohledu na věc, o to, jak předpoklad metodologického agnosticizmu může sloužit k upevnění světonázorového ateismu. Jiným pohledem by nicméně bylo pojmout linku vývoje zcela opačně: na počátku „vývoje“ stojí ateistický/agnostický světonázor, který sám sebe pro vědecké účely zeslabuje na metodologický agnosticizmus. Metodologický ateismus ovlivňuje světonázorový ateismus a naopak.

Pohyb od Adorna k Habermasovi je v tomto smyslu pohybem od individualisticky samorostlé filosofie s prorockým podtónem, která představuje kritiku naturalistických i supernaturalistických postojů, směrem k naturalismu, který je všeobecně sdílen ve vědecké obci a obsahuje tendenci stát se propagací agnostického/ateistického světonázoru.³⁸¹

Od korelace filosofie a života ke korelaci filosofie a státu?

Habermas by nicméně mohl namítnout, že jeho filosofie se nenachází v korelaci s jeho světonázorem, nýbrž s postojem liberálního státu: předkládá teorii liberálního demokratického státu, nikoli teorii agnosticky vedeného života. Ideálu dorozumění, který na mikroúrovni může znamenat snahu dorozumět se o něčem ve světě s jediným jednotlivcem, odpovídá na makroúrovni složitá struktura demokratického uspořádání, která je institucionálním uspořádáním sloužícím dorozumění všech občanů pro účely politické akce.

Tomu odpovídá i Habermasovo pojetí vztahu filosofie a náboženské víry, které koreluje se vztahem státu a náboženské víry. K úloze státu v této souvislosti Habermas říká, že jeho úkolem je „zůstat neutrálním mezi soupeřícími světonázory“;³⁸² takovým má být, aby mohla být garantována svoboda náboženského vyznání. Stejně úlohy se pak chce zhostit Habermasova filosofie: stejně jako stát poskytuje neutrální prostor pro různá náboženská vyznání, Habermas se snaží vymezit prostor, ve kterém se mohou různě smýšlející občané pohybovat, filosoficky. Z tohoto úhlu pohledu chce Habermasova filosofie odstoupit od jednotlivých světonázorů a náboženství a formálně vymezit prostor a pravidla toho, kde a jakým způsobem se světonázory a náboženská vyznání spolu mají setkávat.

To představuje zásadní posun vzhledem k Adornovi. Ani Adorno nevěřil, že by filosofie byla schopna poskytnout celek světonázoru – když např. Habermas hovoří o tom, že filosofie se ve jménu své neutrality vůči soupeřícím světonázorům chce stáhnout z oblasti etiky, a nadále se bude zabývat pouze otázkami spravedlnosti, pak ve skepsi

³⁸¹ Autor této práce nechce tvrdit, že na omezeném prostoru této podkapitoly skutečně věrohodně prokázal souvislost mezi sekulárními humanitními vědami a sekulárním světonázorem. Takové prokazování, pokud by mělo být chápáno jako „vědecké“, by se mohlo stát samostatnou dizertační prací (resp. i obsáhlejším projektem) a překračuje horizont této práce. „Metodologie“ této práce, která je subjektivistická, zůstává u toho, co se z hlediska empirického prokazování musí jevit jako fragment; na daném poli nemá k dispozici více možností. Jedná se o načrtnutí směru, kterým mohou jít „postsekulární“ výzkumy.

³⁸² Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 128.

vůči možnosti filosofické etiky navazuje na Adorna, který rovněž nechtěl předkládat vizi hodnotného života, ale pouze „reflexe z života porušeného“.³⁸³ U Adorna ale není prvotní korelace mezi rolí filosofie a rolí státu, jako prvotní zde figuruje korelace filosofie a života. Adornova filosofie není filosofií státu, který má garantovat prostor občanského dorozumění, nýbrž filosofií života, který tváří v tvář svému tragickému narušení nemůže jinak než hledat vykoupení.

Tento posun, posun od korelace mezi filosofií a životem ke korelaci mezi filosofií a státem, je zřejmě jedním ze základních příčin proměny vztahu k náboženství: zatímco život řeší vztah k náboženství přímo a s existenciálními důsledky, pro stát se jedná o teoretickou otázku po způsobu garance neutrálního prostoru různým náboženským vyznáním. To je přitom přesně onen posun, k němuž od Adorna k Habermasovi dochází, totiž posun od náboženského prvku, který nacházíme „uvnitř“ Adornovy filosofie, k náboženství, které je situováno „vně“ filosofie Habermasovy.

Problém Adornovy filosofie přitom spočívá v tom, že je sice *de facto* náboženskou filosofií života a jeho vnitřní kvality, avšak nekontrolovaně tenduje k přerůstání do politické roviny; Adornova „eschatologie“ je interpretovatelná i jako nerefektovaný přenos nábožensky absolutizované naděje života na úroveň státu, resp. společnosti jako celku – což je právě předmětem kritiky od Habermase přes Seela až po Žižeka. V určitém smyslu je přitom tato kritika oprávněná, a to natolik, nakolik Adorno skutečně tento nevědomý přenos činí a ocitá se ve slepé uličce nerealizovatelného vykoupení, které by ale vši silou chtěl realizovat.

Problém Habermasovy filosofie je jiný: jeho myšlení, které v první řadě chce reflektovat úroveň státu, se – jak bylo nastíněno výše – nedokáže zabránit, aby metodologický ateismus nepřerůstal v nenáboženský světonázor. Stát sice skutečně má za úkol – nakolik je to možné – garantovat prostor pro různé světonázory, pro filosofii může ale být takový úkol vzhledem k výše identifikovaným „přenosům“ na úroveň světonázoru nemožný.

Kritická teorie by proto měla odmítnout jak neproblematický přenos filosoficky vyjádřené náboženské naděje na úroveň politickou/státní, jako by taková naděje mohla být politicky realizována, tak neproblematický přenos údajně neutrálního

³⁸³ Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 9. Je nicméně sporné, jestli Adorno nakonec přece jen určitou pozitivní vizi nepředložil – viz analýzu Adornova principu „kontemplace“.

metodologického agnosticizmu na úroveň svetonázorovou. Cesta by mohla ležet ve vědomém a důsledném rozlišení na rovinu náboženskou (korelující s životem) a úroveň politickou (korelující se státem); je přitom zřetelné, že tyto dvě roviny se nadále budou ovlivňovat – toto ovlivňování by ale nadále mělo být předmětem reflektovaného přístupu a nemělo by být zamlžováno tvrzeními o svetonázorové neutralitě. Kritická teorie může být jak filosofií života, tak filosofií státu; musí se však vybudovat dvoustupňově a osvětlit způsoby, kterými se tyto dva stupně ovlivňují. Oddělení filosofie a vědy od svetonázoru nezajistí pouhé formální prohlášení; vzhledem k tomu, že lidé svetonázor budují nutně, lze předpokládat, že filosofie a věda budou svetonázorovou roli hrát vždy, ať už se budou zaklínat údajnou neutralitou jakkoli.

Otázka diskriminace nábožensky založených občanů: od plošného odsudku k tiché diskriminaci

Adornova filosofie si s otázkou, zda nábožensky založené občany nediskriminuje, příliš hlavu neláme. Adorno se domnívá, že víra ve zjevení je za stávajících podmínek iracionální, a tím pro něho tato otázka víceméně končí. Přichází přitom se svérázným konceptem překladu: sekularizační projekt, v němž má být každý jeden teologický obsah stažen do tohoto světa, má být proveden jednostranně ze strany „rozumu“, tj. ze strany Adornovy filosofie samé. Jinak je tomu u Habermase, pro něhož se stává jednou z centrálních otázek: jestliže jsou náboženství považována za iracionální, nepředstavuje to diskriminaci nábožensky založených občanů? Na tuto otázku Habermas odpovídá jednoznačně kladně a staví se za uznání potenciální racionality náboženství.

Proměny ale doznává i koncept překladu: z jednostranné akce „rozumu“ se stává kooperativním projektem „rozumu“ a „víry“. I zde se Habermas na rozdíl od Adorna táže: jestliže jsou nábožensky orientovaní občané „nuceni“ k tomu, aby náboženské výroky překládali, není již tento požadavek požadavkem diskriminačním? Tato otázka je, domnívám se, na místě. Habermas ji řeší právě návrhem, aby k překladům docházelo kooperativně: „Od sekulárních občanů může být očekáváno, aby ukázali otevřenost možným racionálním obsahům náboženských příspěvků a podíleli se na kooperativním úsilí překladu těchto obsahů z náboženských idiomů do všeobecně srozumitelného jazyka“.³⁸⁴

³⁸⁴ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 5.

Přes tuto snahu problém vyřešit ale Habermasova koncepce překladu obsahuje zásadní problém. Krokem správným směrem bezesporu je připuštění možnosti, že náboženská přesvědčení nemusí být plošně iracionální, avšak požadavek překladu v sobě stále nese diskriminaci.

To je zřetelné zejména v oblasti humanitních věd, které v Habermasově pojetí přijímají naturalistický realismus ve smyslu jeho „měkkého naturalismu“. Jestliže je ovšem nábožensky založený občan současně humanitním vědcem, může logicky považovat vyloučení svého náboženského názoru z oblasti, kterou lze vůbec považovat za pravdu, za diskriminační. Faktické přidružení se k disciplínám, které neustále tendují k tomu, propagovat naturalistický světonázor, může být vnímáno jako tiché potírání náboženské svobody maskované sofistikovanými konstrukcemi „světonázorové neutrality“ a „metodologického ateismu“. Jak jsme totiž nastínili výše, metodologický ateismus, s nímž Habermas přichází, není neutrální, nýbrž se zdá upevňovat nenáboženské světonázory.

Tento problém je, domnívám se, nanejvýš aktuální. Měla by být vážně položena otázka, do jaké míry současná naturalistická podoba humanitních věd vyžaduje od nábožensky orientovaných občanů jakýsi *doublethink*. Je samozřejmě možné, že humanitní vědec přijme habermasovské vykreslení hranice mezi „vědění“ a „vírou“, a bude tak považovat vytlačení náboženského názoru do oblasti privátního vyznání víry za logické a správné, protože jakožto humanitní vědec se zabývá tvorbou „vědění“, zatímco teprve jako nábožensky založený občan může mít, popřípadě i hlásat svá vyznání víry.

Požadavek přijetí metodologického agnosticizmu přesto představuje principiální problém. První součástí tohoto problému tvoří výše nastíněná tendence metodického agnosticizmu k „emancipaci“ na světonázor, druhým problémem je inherentní „totalitní“ nárok náboženských tradic, který systematicky tenduje k rušení jakýchkoli dualismů ve jménu nastolení monismu, v němž „víra“ má hrát ústřední místo. Jestliže např. Ježíš prohlašuje známé „já jsem cesta, pravda a život“, pak v takovém výroku je obsažen konflikt, protože na druhé straně nacházíme Habermasovo tvrzení, že Ježíšův výrok se

vůbec nenachází v oblasti „pravdy“, nýbrž „víry“, zatímco pravda je vlastnost naturalisticky vymezeného prostoru výroků.³⁸⁵

Tato tendence k „monismu“ byla v tomto textu již zmíněna – byla vykreslena pomocí biblického protikladu „milovat“ a „nenávidět“. Takový protiklad může být křesťansky založeným humanitním vědcem zcela logicky vyložen tak, že „milovat“ má evangelium, a „nenávidět“ vše ostatní. Jestliže poté humanitní věda přichází s požadavkem naturalismu, jeví se logicky být na straně „nenávidět“. To, o čem je řeč, může být nejlépe viditelné na příkladu nábožensky orientovaných myslitelů, jejichž dílo odmítá výše zmíněný dualismus i naturalistické vymezení humanitních věd, a to právě ve jménu své víry. Na tomto místě si lze pouze zkusmo představit, jak by na Habermasovy požadavky reagoval Sören Kierkegaard – a nelze chovat vůbec žádné pochybnosti o tom, že Habermasův požadavek by byl doslova a do písmene „nenáviděn“. Kierkegaard, který neznal nic jiného, než „křesťanské poznání“, by proti Habermasovu požadavku možná neargumentoval, ale spíše, jak bylo jeho zvykem, by ho napadl: „Křesťansky vzato je to jen vtip a domýšlivost.“³⁸⁶

Habermas by mohl namítnout, že pokud chce nábožensky orientovaný občan pěstovat nábožensky orientovaný typ poznání, má k dispozici teologickou tradici. Habermasovým přístupem ale není diskriminován jen tradičně náboženský typ myšlení, který může sama sebe zařadit do teologické tradice, nýbrž vůbec všechny typy myšlení, které odmítají dělení a „vědění“ a „víru“, jak ho předkládá Habermas, a stavějí se za méně restriktivní pojetí humanitního vědění.³⁸⁷ Takovým myslitelem je i Adorno, podle něhož by pro jeho filosofii předpoklad naturalismu a s ním spojená absolutní povaha

³⁸⁵ Zde není řeč o otázkách typu zavedení kreacionismu do výuky. Takové snahy jsou výsadou předmoderních typů náboženské víry; autor této práce zaujímá naproti tomu „postsekulární“ postoj, který prošel sekularitou, a tudíž nemůže jednoduše ignorovat vědu a její zjištění. Daleko spíše mám na mysli to, že stávající humanitní vědy s výjimkou teologie (jak je vymezuje např. Habermas) jsou „uzavřeny“ v naturalistickém chápání světa, v jehož rámci jsou pak teprve vymezeny pojmy jako „poznání“, „vědění“, „realita“, „pravda“ atp. To znamená, že za pravdu nebo za realitu mohou být považovány jen takové názory, které s naturalismem světonázorově souzní. Je ovšem otázkou, zda lze hledání pravdy do této míry omezovat apriorními světonázorovými rámci. Odlišný světonázorový rámec by nesměl znamenat popírání vědeckých teorií ve jménu předmoderních typů víry, nýbrž odlišný interpretační rámec pro tyto teorie. Je otázkou, zda vůbec existuje nějaký dobrý důvod, který by bylo možno postavit proti alternativním (např. teistickým) předpokladům v humanitních vědách. Takové předpoklady totiž v zásadě nemusí být v rozporu s kritickým duchem vědy nebo jejím empirickým založením – spíše by to, co by bylo empiricky zjištěno, bylo zahrnováno do širšího okruhu smyslu, v jehož rámci by teprve bylo interpretováno.

³⁸⁶ Kierkegaard, *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, 120.

³⁸⁷ Z velkých filosofů 20. století, které by Habermasovo vymezení prostoru filosofie „vyloučilo“, tj. zakázalo by jejich typ myšlení, který by se současně nemohl utíkat pod křídla teologie, můžeme kromě Adorna jmenovat Benjamina, Jasperse, Heideggera nebo Derridu.

smrti znamenala, že by si jeho myšlení muselo „setnout hlavu“.³⁸⁸ Přitom by samozřejmě naprosto odmítl, že by se mohl „rozdvíjet“ a metodologicky předpokládat absolutní povahu smrti, zatímco soukromě si může věřit, čemu chce. Lze předpokládat, že Adorno by na požadavek metodologického předpokladu absolutní povahy smrti reagoval podobně nesnášenlivě jako Kierkegaard – to by sice nepředstavovalo relevantní argument, ale odpovídalo by to závažnosti útoku na jeho myšlení, které by bylo *de facto* znemožněno.

Jakkoli Habermas přichází oproti Adornovi s výrazným vstřícným krokem vůči náboženství (ztrácí se plošné prohlášení za iracionální i monologický pojem překladu), ani nadále nedokáže náboženství vymezit patřičný prostor, čímž se nadále dopouští jeho diskriminace, což bylo ukázáno na příkladu humanitních věd. Bylo-li by přijato Habermasovo vymezení, náboženské typy humanitního myšlení by vůbec nebyly možné – alespoň ne v rámci humanitních věd. Habermasova koncepce vyžaduje obětování nábožensky orientovaného myšlení na oltáři vědy, což představuje diskriminaci nábožensky orientovaných občanů a současně výrazné ochuzení myšlení.

Filosofie v singuláru?

Výše zmíněný Habermasův naturalistický postoj by nemusel být problematický, kdyby netrpěl neduhem, který je v německé filosofii běžný a má svůj kořen už ve filosofii Hegelově a jejím totalizujícím nároku. Čteme-li jak Adorna, tak Habermase, setkáváme se u nich s pojmem filosofie a myšlení v singuláru. Jak Adorno, tak Habermas, hovoří-li o své filosofii, hovoří současně o filosofii a myšlení vůbec. Adorno např. říká hned v první větě *Negativní dialektiky*: „Filosofie, která se kdysi zdála být překonána, se drží při životě, neboť okamžik její realizace byl promeškán.“³⁸⁹ přičemž následně postuluje úmysl přiklonit se k projektu sebekritiky filosofie; neustále přitom ale zaměňuje pojem svojí filosofie s filosofií obecně. Honneth k tomu trefně poznamenává: „Proč by měl z historické skutečnosti, že jeden filosofický projekt, levicový hegelianismus, při pokusu o praktické uskutečnění rozumu selhal, plynout pro filosofii jako takovou, že se v budoucnu bude muset omezovat na pouhou sebekritiku?“³⁹⁰

Tento nešvar, u Adorna tak razantní, se v mírnější podobě reprodukuje i u Habermase. Jeho pojmy filosofie, myšlení, poznání a vědění neustále tendují k tomu, stát se

³⁸⁸ Op. cit. Adorno, *Negative Dialektik*, 393.

³⁸⁹ Adorno, *Negative Dialektik*, 13.

³⁹⁰ Honneth, *Patologie rozumu*, 108-109.

singulárním projektem a vyloučit tak všechny ostatní; Habermasova snaha o nakreslení hranic mezi věděním a vírou je pochopitelná jako vymezení prostoru věděním vůbec. To je nejzřetelnější právě v kontextu vztahu k náboženství, když např. varuje před „filosofií, která se blouznivě snaží překročit metodickou hranici mezi věděním a vírou.“³⁹¹ Habermas se snaží nakreslit hranice, jejichž konstrukci sice chápe jako falibilní, a tedy kritizovatelnou, avšak výsledek svého úsilí současně chápe univerzalisticky: vznáší nárok na platnost, který transcenduje všechny kontexty. Snaží se vymežit prostor filosofie jako takové.³⁹²

Postup, který směřuje od metodologického agnosticizmu ohledně potenciálních náboženských pravd směrem k postulátu naturalistického realismu jako operačního prostoru filosofie, který má současně hrát roli prostoru poznání v singuláru, obsahuje v kombinaci těchto faktorů nesnášenlivost vůči náboženství a vůbec všemu, co se do vymezeného prostoru nevejde. To znamená oproti Adornovi faktický posun k uzavřenosti vůči náboženství. Adorno sice rovněž prezentuje svoji filosofii v singuláru, avšak tím, že filosofii vymezuje volněji jako prostor pojmového vyjasňování nevyjasnitelného, skýtá systematicky možnost „prorazit hranice“ naturalistického realismu, který se u Habermase stal „neprůstředným“.

K debatě o (post)sekularismu³⁹³

Předporozumění, s nímž Habermas provádí svůj „postsekulární obrát“, v sobě, jak již bylo zmíněno, obsahuje představu, že představuje reflexivní rekonfiguraci filosofie tak, aby tato dokázala odpovědět na výzvu přetrvávající existence náboženských komunit; na výzvu, kterou představuje skutečnost, že náboženská víra se nezdá vymírat, nýbrž že představuje současnou podobu lidského ducha. Touto reflexivní rekonfigurací má být

³⁹¹ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 32.

³⁹² Ještě závažnější důsledky má Habermasovo vymezení prostoru, v němž lze ještě relevantně diskutovat, pro humanitní vědy, které v zásadě vymezuje jako empirické. V rámci filosofie se totiž ještě s Habermem lze přit, v rámci empiricky vymezených humanitních věd již není možné ani to – je možné jen automatické přijetí diskriminujícího naturalismu, anebo přijetí vyloučení z prostoru „vědecké“ diskuse. Lze si ostatně jen představit, že by např. v ekonomii někdo přišel s teistickým předpokladem – směšnost, kterou taková představa vyvolává, spojená s výše rozvedeným poznatkem o diskriminaci, která je v předpokladu naturalismu skryta pro určité typy myšlení, dokumentuje omezenost současné podoby věd o člověku. Perspektiva, na jejímž základě tuto omezenost kritizují, přitom nemusí být spojena pouze s přijetím dogmat a předpokladů nějaké náboženské ortodoxie. Daleko spíše mi jde o svobodu myšlení, která je svobodou od jakékoli ortodoxie, ať již náboženské, nebo vědecké.

³⁹³ Kapitola je rozpracováním článku *Von Adorno zu Habermas: Vom Säkularismus zum Postsäkularismus*, který se aktuálně nachází v druhém kole recenzního řízení časopisu *Philosophisches Jahrbuch*. Užití závorek u pojmu (post)sekularismus má zabránit nadužívání pojmu neustálým opakováním „sekularismus a postsekularismus“ – má zahrnovat oba pojmy najednou.

Habermasovo „postmetafyzické myšlení“, které jsme analyzovali výše. Jaký výsledek Habermasova snaha přináší? Jak ji celkově zhodnotit v porovnání s myšlením Adornovým?

Aby bylo možno zjistit, zda je Habermasovo pozdní dílo „postsekulární“ i z úhlu pohledu, který zaujímá tato práce (a je zajisté zřetelné, že z jejího úhlu se jedná o navýsost problematické předporozumění), je třeba zasadit do kontextu širší akademické debaty o „postsekularismu“ či „postsekularitě“.³⁹⁴

Debata o (post)sekularitě jako „proces vyrovnání“³⁹⁵

Akademická debata o (post)sekularitě by neměla být vnímána ve smyslu diskusí o návratu náboženství do světa: oprávněná je zřejmě teze, podle níž se náboženství vrací spíše do debat akademiků, v nichž, na rozdíl od zbytku světa, stálo dlouhou dobu ve stínu.³⁹⁶ Nejedná se o návrat bohů, nýbrž spíše o návrat zájmu o bohy mezi akademiky.³⁹⁷ Důvodem pro to je zřejmě mimo jiné akademické podlehnutí svůdnosti tzv. „sekularizační teze“, podle níž spolu s modernizací dochází k oslabování náboženství – náboženství tedy mizí (faktická rovina) a je možná dokonce správné, pokud mizí (programatická rovina).³⁹⁸ Debata o (post)sekularitě je proto třeba chápat

³⁹⁴ Casanova nabízí možnost pojímat sekularismus (*secularism*) jako určitou ideologii, zatímco sekularitu (*the secular*) jako „základní moderní epistemickou kategorii... , která postuluje existenci sféry reality, jež je odlišná od té náboženské“. Casanova, J., *The Secular, Secularizations, Secularisms*, in: Calhoun, C. Jürgensmeyer, M., Van Antwerpen, J., *Rethinking Secularism*, Oxford, New York, Oxford University Press 2011, s. 54. Zatímco je samozřejmě logické hovořit o (post)sekularismu jako o ideologii (přípona „-ismus“ je zde více než návodná), v užití tohoto pojmu nacházím i nemalé nebezpečí, a to nebezpečí zjednodušeného pejorativního nálepkování. Nicméně v pojmu sekularismu, jak ho chápu (a jak ho chápe i Casanova), je negativní konotace beztoho obsažena. Je tak nutno vnímat ostře spornost užití pojmu ideologie, to ale zřejmě není důvodem pro to, aby nebyl v mezích určité opatrnosti užit. Casanovův návrh pojímat „sekularitu“ jako epistemickou kategorii pak nepovažuji za dostatečný. Tento pojem by totiž měl pokrýt oba německé významy (*das Säkulare, Säkularität*), tj. jak epistemickou kategorii, tak období, které je na tuto epistemickou kategorii vázáno. Ostatně i v českém jazyce pojem „(post)sekularita“ navozuje rovněž představu určité doby. Navíc je pojem (post)sekularity v mnoha textech využíván ve smyslu obecniny, která potenciálně zahrnuje všechny možné významy (post)sekulárních fenoménů. Navrhují proto používat pojem „(post)sekularita“ jako takovouto obecninu, která může zahrnovat epistemickou kategorii, ideologii či filosofický názor nebo časové období. V tomto smyslu se budu nadále věnovat zejména „(post)sekularismu“, tj. určitému filosofickému názoru.

³⁹⁵ Pojetí postsekularismu předložené v této práci zahrnuje využití sekulárních kategorií – např. debata o „vyrovnání“ je debatou o zrušení diskriminace. Tendence pojímat nerovnost jako diskriminaci ale má svůj původ v moderní době a lze ji tak považovat za sekulární (jakkoli sama koření v původně náboženském porozumění rovnosti lidí před Bohem). To je ale plně legitimní věc, protože postsekularita logicky přijímá i sekulární inspirace; nemá být jejich popřením.

³⁹⁶ Výjimku zde samozřejmě představuje akademický obor teologie.

³⁹⁷ Reder, Schmidt, *Habermas and Religion*. In: Habermas, et al. *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*, 2.

³⁹⁸ Existuje více variant odpovědí na to, proč bylo náboženství v oblasti vědy a filosofie dlouho upozadováno; hovoří se např. o roli kolapsu strukturalismu, celkovém ústupu konzervativismu z akademické sféry, o ústupu zájmu o náboženství jako o průvodním jevu celkového poklesu role

v první řadě jako snahu akademiků – kteří patří mezi jedinou globálně sekularizovanou vrstvu³⁹⁹ – vzít náboženství znovu vážně poté, co je sekularizační teze zpochybňována jak na své faktické, tak na své programatické rovině.⁴⁰⁰ Tematizace (post)sekularity je tedy v první řadě jakýmsi návratem náboženství do akademické sféry.

Základní osu debaty v tomto smyslu zřejmě tvoří nová vstřícnost či alespoň tolerance vůči náboženství ze strany agnostických či ateistických filosofů; např. Richard Rorty slevil ze svého „ateismu“ na „antiklerikalismus“; tezi o celkové iracionalitě náboženství pak na skromnější tezi o politické nebezpečnosti náboženství.⁴⁰¹ Ještě daleko tolerantněji se nicméně projevuje ve chvíli, kdy diskutuje s nábožensky orientovaným filosofem Gianni Vattimem (a nezaměřuje se na náboženství coby církve), kdy základní rozdíl mezi Vattimem a sebou situuje do „neodůvodněné vděčnosti“ Vattima a vlastní „neodůvodněné naděje“, tj. vytrácí se absolutní dělení mezi „vírou“ a „rozumem“.⁴⁰² Rorty se domnívá, že spolu s postmoderní kritikou rozumu už rozum nemá prostředky k silné kritice náboženské víry, a tak mu koneckonců ani nezbyvá, než být vůči ní nadále daleko tolerantnější. To Rorty tvrdí přes to, že zůstává nábožensky nemuzikálním a antiklerikálním myslitelem. Směrem k oslabení rozumu v oblasti kritiky náboženství vykročil jiným – výše zanalyzovaným – způsobem i Jürgen Habermas.

Na druhé straně „barikády“ nacházíme výrazné nábožensky orientované autory, kteří využívají nově otevřený prostor ke snaze o získání nového prostoru pro náboženství a víru. Snad nejprominentnějším z těchto autorů je Charles Taylor, jehož *opus magnum*

sociálních a humanitních věd na univerzitách či o nenáboženském sebechápání akademiků, kteří pak neprojevují zájem o náboženství jako výzkumné téma. Okeja, *Postsäkularismus. Zur Extrapolation eines theoretischen Konzepts*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, 197.

³⁹⁹ „...existuje jistá vrstva (byť poměrně úzká) lidí vzdělaných v západním duchu – intelektuálů, chcete-li – jež se zdají naplňovat předpovědi sekularizační teorie... Náboženská horlivost zbytu světa je naopak právě tak prudká, jako byla kdy předtím, ba možná ještě větší.“ Op. cit, Berger, *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, 29- 30.

⁴⁰⁰ V této souvislosti se nabízí hypotéza, zda teze o sekularizaci nepředstavovala do velké míry projekci akademických intelektuálů na zbytek světa, průnik subjektivních pocitů do údajně objektivní sféry výzkumu, a její opouštění pak postupné poznávání a stahování této projekce. Tato hypotéza se jeví být zcela logická: „racionální“ intelektuálové možná jen těžko chápou ty složky lidského života, které se racionálně nějakým způsobem vymykají - a jsou v těchto oblastech schopni zaslepených předsudků. V tomto smyslu by „nábožensky muzikální“ intelektuálové jako byli Pascal, Kierkegaard, Nietzsche nebo Benjamin jako okrajové zjevy racionální modernity představovali jakousi „avantgardu“, která díky své „muzikalitě“ dokázala hlouběji chápat určité aspekty lidského života než „nábožensky nemuzikální“ autoři.

⁴⁰¹ Rorty, R., *Ateismus a antiklerikalismus*. In: Rorty, Vattimo, Zabala, *Budoucnost náboženství*, 37-38.

⁴⁰² Tamtéž, 44.

Sekulární věk je možno číst jako mimořádně rozpracovanou, sofistikovanou (a únavně dlouhou) obhajobu náboženské víry, a to skrze rozkrývání kontingentních podmínek víry a nevíry, které *de facto* představuje vyvracení předsudků sekulárního prostředí vůči náboženství. Taylor se naprosto očividně snaží o „vyrovnání“, o jakýsi symetrický postoj vůči náboženské víře a sekulárnímu rozumu, pozornějšímu čtenáři nicméně neujde, že v textu vyjadřuje pochybnost o schopnosti imanentního rámce adekvátně uchopit naši zkušenost i vyřešit problémy, před nimiž současný západní svět stojí.⁴⁰³

Taylor je nicméně ještě velice umírněným kritikem sekulárního prostředí západní modernity. Další výrazný autor, americký filosof náboženství John D. Caputo, hovoří o tom, že sekulární rozum ze systematických důvodů tenduje k tomu, stát se „pošetilým“.⁴⁰⁴ Proto by podle Caputa měl rozum být pochopen rozumněji, a to ve smyslu zarámování rozumu kontextem křesťanských ctností víry, lásky a naděje; to pak má umožnit „filosofii“ ve smyslu navazujícím jak na antiku (láska k moudrosti), tak předmoderní křesťanství (rozumové odůvodnění víry) a sekulární modernu (odstranění pověr a diskriminací). Caputo chce umožnit myšlení coby hledání moudrosti za pomoci rozumu skrze víru, aniž by bylo nutno upadat do předmoderního autoritářství.⁴⁰⁵ Odsudek sekulárního rozumu jako „pošetilého“ zde ukazuje na radikálnější postoj jeho autora.

Je jen logické, že po otevření debaty se v ní někdy projevují nábožensky orientovaní autoři se vsutku mimořádnou asertivitou. Vyhrocenou útočností debaty ze strany

⁴⁰³ Způsob výkladu Taylorova díla by samozřejmě zaslužil daleko podrobnější rozbor. To, že Taylor chce směřovat k symetrickému přístupu k životu, který se celkově situuje do imanentního rámce, i k životu, který vyznává náboženskou transcenci, se ukazuje v jeho snaze vyvracet předsudky vůči náboženské transcenci a analyzovat kořeny těchto předsudků. Pohledy, které zásadním způsobem vylučují a kritizují náboženství, tak Taylor analyzuje jako "zkreslení": jako situaci, kdy „něčí pohled je zastřen či zastíněn mocným obrazem, který zabraňuje spatřit důležité aspekty skutečnosti“. Taylor, Ch., *Sekulární věk*, 247. Sám pak hovoří o tom, že imanentní rámec „umožňuje obě čtení“, tj. imanentní i transcendentní. Taylor, *Sekulární věk*, 247. Taylorovy pochyby o schopnosti přístupů založených v imanenci uchopit popsat naši zkušenost i řešit problémy nacházíme např. v jeho pojednání o násilí, kde souvislost náboženství a násilí klade jako nedokonalost stávajících forem náboženství a překonání násilí asociuje s obratem k transcenci: „... To by ale mohlo znamenat, že jediný způsob, jak zcela uniknout pužení k násilí, spočívá v určitém obratu k transcenci, to je v upřímné lásce k dobru za životem“. Taylor, Ch., *Sekulární věk*, s. 401.

⁴⁰⁴ Caputo, *Truth. Philosophy in Transit*, 22.

⁴⁰⁵ Caputo tento přístup k rozumu načrtává v kapitole nazvané příznačně „Modernita a zatmění pravdy“, Caputo, *Philosophy in Transit*, 21-48. Caputova tvrzení je nutno chápat specificky, nejedná se totiž o konzervativního autora, nýbrž o liberálního derridovského postmodernistu. To nicméně radikalitu jeho tvrzení neumenšuje: jeho snahou je v posledku vytvořit kontext, ve kterém by rozum teprve mohl být rozumný, a tento kontext je chápán nábožensky. Takový přístup v posledku popírá onen základní předpoklad, na nějž spoléhají autoři typu Habermase, totiž existenci prostoru nábožensky neutrálního rozumu.

některých nábožensky orientovaných autorů lze zřejmě připsat jakémusi „zpětnému efektu“, pocitu diskriminace, který ve chvíli uvolnění prosakuje na povrch.⁴⁰⁶ Do této kategorie patří např. John Milbank se svým hnutím *Radikální ortodoxie*. Tento teolog a filosof neváhá charakterizovat své základní teze takto: „Sekulární modernita tvoří svoji perverzní teologii; opozice rozumu a víry je příznakem moderního rozkladu; všechno myšlení, které vynechává Boha, se nakonec ukazuje jako nihilistické; materiální a časová říše těla, pohlaví, umění a společenskosti, které si sekularita údajně cení, může být skutečně vyzdvižena teprve svou účastí na transcendenci“.⁴⁰⁷ V Milbankově bojovném tónu si nelze nevšimnout určité „pomstychtivosti“ – jako by se zadostiučiněním vracel modernitě políček, kterým byla náboženská víra označena za iracionální.

V tomto smyslu je možné vnímat současnou debatu jako jakýsi proces „vyrovnání“, ve kterém sekulárně založené disciplíny přistupují na diskusi s náboženskou vírou a snaží se korigovat určitou diskriminaci náboženských názorů, ke které bezesporu docházelo a zřejmě ještě dochází. Náboženské názory pak vstupují do uvolněného prostoru s obnoveným sebevědomím a razancí.⁴⁰⁸

Pohlédnout na současnou debatu o postsekularismu takto s sebou nese nárok konkrétněji rozpracovat, v čem spočíval mylný sekularistický předpoklad,⁴⁰⁹ jež je nyní nutno vyrovnávat, a v jakém smyslu dochází k vyrovnání. V první řadě je nutno se zeptat: byl tu vůbec nějaký předpoklad? Zdá se nicméně, že zásadní autoři účastníci se debaty o postsekularismu implicitně či explicitně existenci moderního předpokladu vůči náboženství uznávají.⁴¹⁰ Takový předpoklad stojí nutně nejen za snahami o dobytí

⁴⁰⁶ O mimořádné obtížnosti života nábožensky orientovaného člověka v sekulárním akademickém prostředí se zmiňuje např. Charles Taylor, když zmiňuje, že minimálně od doby Webera čelí náboženství nařčení z intelektuální nepoctivosti: „Je to důsledek hegemonie tohoto výkladu [podle kterého imanence nepřipouští nic dalšího], zejména v intelektuálním a akademickém prostředí“ Taylor, *Sekulární věk*, 246.

⁴⁰⁷ Milbank, Pickstock, Ward. (ed). *Radical Orthodoxy. A New Theology*, i.

⁴⁰⁸ V této souvislosti je možné upozornit na to, kde taková diskriminace může kořenit, co se týká akademického prostředí – naprostá většina akademických disciplín je založena na „metodologickém ateismu“, předpokladu *etsi Deus non daretur*, který může být nábožensky orientovanými autory považován za diskriminační. V diskusích o postsekularitě je ostatně také napadán. Jedna z nejostřejších verzí nábožensky orientovaného názoru v tomto směru zní, že „každá disciplína musí být rámována teologickou perspektivou“, přičemž teologie nechce nic menšího než „znovu dobýt svět situováním jeho starostí a aktivit do teologického rámce“ (Milbank, Pickstock, Ward, G. (ed). *Radical Orthodoxy. A New Theology*, 1).

⁴⁰⁹ Pojem předpokladu využívám v Gadamerově smyslu, tj. předpoklad může být i správný.

⁴¹⁰ Hlasitou výjimku představují autoři typu Richarda Dawkinse. Dawkins nicméně neargumentuje na úrovni, která by ho dokázala zařadit jako relevantní figuru současné filosofie – jedná se spíše o populární

nového prostoru pro náboženství a víru ze strany nábožensky orientovaných autorů, ale i za stahováním se z prostoru silné racionální kritiky náboženství u sekulárních filosofů jako je Rorty nebo Habermas. Jestliže totiž tyto filosofové opouštějí kritiku náboženství, uznávají tím její neoprávněnost – a v posledku i předsudečnost.

U Rortyho i Habermase se opouštění pozic kritiky děje skrze reflexi hranic rozumu: rozum je podle nich slabší, než si filosofové mysleli dříve, a tak se nemůže odvážit tak velikášské mise jako je kritika iracionality náboženství. Podle těchto sekulárních autorů tedy předsudek vůči náboženství spočíval v nedostatečné reflexi možností rozumu. Habermas např. dnes tvrdí, že ve sporu o racionalitu náboženství obhájuje „Hegelovu tezi, podle níž hlavní světová náboženství patří k dějinám rozumu samého.“ A pokračuje: „Kdo může tvrdit, že neobsahují zakódované sémantické potenciály, které by mohly inspirovat, jestliže by byly přeloženy do racionálního diskurzu a jejich obsah uvolněn?“⁴¹¹

Nábožensky orientovaní autoři existenci předsudků vůči náboženství často zmiňují daleko otevřeněji. Charles Taylor např. hovoří o tendencích imanentního (sekulárního) rámce – který ani sám o sobě není neutrální, protože člověka posouvá automaticky směrem k nevíře – se skrze různé mechanismy (např. určitou epistemologii či určitou etiku) vůči náboženské víře nadále uzavírat. Zde se nejedná o nic jiného než o analýzu skrytých antináboženských předsudků.⁴¹² Nejexplicitněji to opět vyjadřuje bojovně naladěný Milbank, podle něhož nadvláda sekularismu vytvořila současný materialistický svět, jenž je „bezduchý, agresivní, okázale přezíravý a nihilistický“.⁴¹³ Všechny tyto nelichotivé přívlastky, kterými Milbank „fackuje“ sekulární modernitu, jsou v posledku založeny na předpokladu, že modernita stojí na falešném předsudku (pro Milbanka je tímto předsudkem materialismus), který, kromě toho, že způsobuje její „bezduchost“, je ještě ke všemu „agresivní“ a „prezíravý“.

literaturu založenou na vědeckém fundamentalismu, který i sekulární Habermas odmítá s tím, že se nejedná o vědu, ale o „špatnou filosofii“. Habermas, *Budoucnost lidské přirozenosti*, 118.

⁴¹¹ Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 6-7. To je samozřejmě podstatný rozdíl např. ještě v porovnání s jeho předchůdcem Theodorem W. Adornem, který zastával názor, že víra ve zjevení je „obětí intelektu“ (Adorno). Z pozice Habermase tedy Adorno choval předsudek vůči náboženství, a to právě na základě příliš silného konceptu rozumu – jen díky tomu se Adorno mohl rozhodnout přisvojit si „racionální“ obsahy náboženství a ty „iracionální“ vyřadit. To ovšem pro Habermase není než přetížením rozumu a nakonec nutně i předsudkem vůči náboženství.

⁴¹² Taylor neváhá z předsudečného čtení imanentního rámce obvinít Maxe Webera, který „s posměchem hovořil o těch, kdo věří tváří v tvář „odkouzlení“, že musí učinit „Opfer des Intellekts“ (obětování intelektu)“. Taylor, *Sekulární věk*, 246.

⁴¹³ Milbank, Pickstock, Ward (ed.). *Radical Orthodoxy. A New Theology*, 1.

Jestliže spolu se všemi výše uvedenými autory uznáme, že sekulární modernita v sobě chovala určitý falešný předsudek vůči náboženství, je jen věcí jednoduché implikace usoudit, že takový předsudek nutně ústil i v diskriminaci nábožensky orientovaných občanů.⁴¹⁴ Proces vyrovnání, kterým současná diskuse o postsekularitě je, lze proto pojímat i jako proces vyrovnání diskriminací, které plynuly z předpokladu, že náboženství je iracionální.⁴¹⁵ Pokusem o příspěvek k možnému postupnému vyrovnání takové diskriminace je ostatně i tento text, který se pokouší poukázat na neoprávněné antináboženské momenty jak u Adorna, tak u Habermase.

V čem tedy spočívá onen předsudek sekulární modernity vůči náboženství? Jasně to v úzké návaznosti na Taylora vyjadřuje José Casanova, podle něhož se v sekulární modernitě vytvořila ideologie sekularismu spočívající v tom, že „být sekulární není zažíváno jako existenciální volba, kterou moderní individua nebo moderní společnosti podstupují, ale spíše jako přirozený následek stávání se moderním“.⁴¹⁶ Sekularistický předsudek spočívá podle Casanovy v „eurocentrickém sekularizačním příběhu“, který postuluje „univerzální proces společenského pokroku jako pohybu od „víry“ k „nevěře“ a od tradičních „náboženství“ k moderní „sekularitě“.⁴¹⁷ Tyto příběhy působí podle Casanovy jako „nekritické a nereflexivní ideologie v tom smyslu, že neberou v úvahu, ano, maskují, partikulární a kontingentní historicitu procesu [sekularizace]...“.⁴¹⁸

⁴¹⁴ Tento závěr jako by byl sice tiše, ale mimořádně silně obsažen v typu reakce Jürgena Habermase na teroristické útoky v New Yorku v roce 2001. Právě tyto útoky totiž zahájily postsekulární přelom v Habermasově myšlení; reakcí na tragické násilí ze strany Habermase ale byla paradoxně v první řadě výzva k dialogu – jako by si Habermas uvědomoval, že naturalizovaný předpoklad iracionality náboženství, který objevíme i v jeho raném díle, vylučuje nábožensky orientované občany z veřejné diskuse, což znemožňuje řešit problémy dialogicky a zvyšuje pravděpodobnost tragických násilností.

⁴¹⁵ Náboženští myslitelé se nicméně snaží kritiky náboženství rovněž vzít vážně a hledat podoby náboženství „za“ těmito kritikami – ve stávající debatě nejsou kritiky náboženství brány jednoduše pouze jako mylné předsudky, ale i jako cenné podněty pro náboženskou víru. Např. přední český zástupce postsekulárního myšlení Tomáš Halík vytrvale a často opakuje, že náboženská víra by měla být vděčná svým racionalistickým kritikům, kteří postihli některé její úpadkové formy; toho podle něho mohou využít „hlubší“ podoby náboženské víry, aby se poučily a nepropadly stejným chybám. Viz např. Halík, *Dotkni se ran. Spiritualita nelhostejnosti*, 12. „Vyrovnávání“ zde pak probíhá jakoby obousměrně: na jednu stranu náboženští autoři uznávají, že na racionalistických kritikách „něco bylo“, na druhou stranu sekulární autoři uznávají, že racionalistické kritiky byly příliš silné na to, aby byly nadále udržitelné.

⁴¹⁶ Casanova, *The Secular, Secularizations, Secularisms*. In: Calhoun, Jürgensmeyer, Van Antwerpen, *Rethinking Secularism*, 60.

⁴¹⁷ Tamtéž, 63.

⁴¹⁸ Tamtéž, 56. Casanova tedy v návaznosti na Taylora pojímá sekularizaci jako kontingentní proces. TO je rozdíl oproti výše podrobně analyzovanému Habermasovi, který spoléhá na to, že historický vývoj v sobě obsahuje prvek učení. Podle Habermase tedy nejde o kontingentní vývoj, dějiny jsou pro něho spíše výsledkem reflexivního a adaptivního přístupu k problémům, které bylo třeba řešit. Zde také zřejmě koření to, co bylo výše v textu analyzováno jako „stín“ antináboženského přístupu u Habermase: jestliže byla sekularizace procesem učení, pak je sekulární společnost v nějakém smyslu pokročilejší než společnost sakrální. Tato práce k tomuto sporu nechce zaujímat jasný postoj – staví se spíše za možnost,

Sekularistický předsudek tedy lze v návaznosti na Casanovu pojmut jako ideologii či názor, který je založen na výše zmíněném naturalizovaném příběhu o pokroku modernizace jakožto pohybu od víry k nevíře. Je-li tomu tak, pak druhou stranou mince sekularismu je nutně domněnka, že náboženství je v nějakém smyslu méněcenné – intelektuálně (je iracionální či ideologické), psychologicky (je neurotické, je projekcí), sociologicky (vymírá), politicky (je nebezpečné a vede k násilí a válkám), dějinně (je zastaralé a přebytečné) atp. Je totiž správné být moderní a špatné do stadia modernosti nedospět; a stadium premodernity představuje právě ona méněcenná náboženská víra. To pak znamená, že zastánce sekularismu má dojem, že jakmile se od náboženství osvobodíme, budeme svobodní (nebo alespoň svobodnější než jsme byli).⁴¹⁹

Debata o postsekularitě z tohoto úhlu pohledu spočívá v první řadě v denaturalizaci sekularismu: ten je vynášen na světlo a znovu pojmenováván. Tím je sekularismu znemožňováno, aby zůstal samozřejmý. Denaturalizaci ale nelze nějak jednoznačně oddělit od kritiky: již otevřené pojmenování a tematizace něčeho jako problému totiž znamená první krok kritiky; důvodem denaturalizace sekularismu je právě jeho kritika. Není tomu tedy tak, že by nejprve byl identifikován problém, a pak teprve přišlo řešení (kritika). Ve smyslu heideggerovského a gaddamerovského hermeneutického kruhu je denaturalizace už způsobena dosud nejasným tušením nutnosti kritiky. Kritika tak nenásleduje až po pojmenování problému, nýbrž mu předchází. Nejen tedy, že je zpochybňována samozřejmost volby nenáboženského přesvědčení, ale je zpochybňována oprávněnost sekularismu po obsahové rovině.

Kritika sekularismu přitom může jít velice daleko, až do roviny nejzazších předpokladů. Jedním z takových bodů je předpoklad existence sekulární nenáboženské sféry. Zatímco ve středověku bylo „sekulární“ chápáno nikoli v protikladu vůči náboženskému, ale spíše jen jako to, co existovalo mimo explicitní sféru klášterů a zasvěceného života (tj. i kněz jako styčná postava mezi zasvěceným životem a světem mohl být „sekulární“), Casanova ukazuje, jak se „sekulární“ postupně emancipovalo až do podoby, kdy se osvobodilo od „náboženského“, takže už v posledku ani netvoří symetrický párový

že vývoj může být složitý a vícedimenzionální, a „pokrok“ v jedné oblasti může být doprovázen „regresí“ v oblasti jiné.

⁴¹⁹ Snažit se odhalit názor o méněcennosti náboženství jako „ideologii“ neznamená a nesmí znamenat, že by se smetly ze stolu diskuse o nebezpečných aspektech náboženství. Debata by proto neměla sklouznout do nálepkování cizích názorů jako „ideologie“; spíše by se měla držet na věčné rovině. Sekulární strana by nicméně měla nálepku „sekularismus“ sama reflektovat a zbavit se momentů, ve kterých by užitím tohoto pojmu v hanlivém významu byla „nálepkována“ oprávněně.

pojem, ale spíše samostatnou a na ničem dalším nezávislou sféru.⁴²⁰ Právě tato podoba západní sekularity je ale tím, co může (a také je) v debatě o postsekularitě napadáno: tedy sama opozice mezi „sekulárním“ a „náboženským“.⁴²¹

K pojmu (post)sekularismu

Jedním ze základních předpokladů sekularismu je tedy základní rozdíl mezi náboženským a nenáboženským, náboženským a sekulárním, vírou a rozumem. Tento rys položila jako definiční znak sekularismu Johansenová, která se domnívá, že „postsekularita se vždy vztahuje k situaci, v níž jsme vykročili za sekularitu, a sekularita v jejím jádře spočívá v oddělení náboženského a nenáboženského“.⁴²² Tento rys lze zřejmě skutečně chápat jako „jádro“ sekularity. Vždyť právě toto oddělení je základní charakteristikou sekulárního myšlení (a sekulárních institucí) a právě toto oddělení bylo vždy pro náboženství mimořádně „obtížné“, protože náboženství tendovalo (a tenduje) k tomu, oddělenost těchto sfér zpochybňovat.⁴²³ V návaznosti na Johansenovou je tedy možno (post)sekularitu pojmut jako záležitost hranice mezi náboženským a nenáboženským. Je-li oddělení mezi náboženským a nenáboženským, vírou a rozumem, jasné a zásadní, máme co dělat se sekularitou; pokud je toto oddělení nějakým způsobem reflexivně zpochybňováno, jedná se o postsekulární přístup.

Sekulární oddělení náboženského a nenáboženského, aby mohlo být označeno za „sekularismus“, musí nicméně dle mého názoru současně splňovat charakteristiky zmíněné výše v návaznosti na Casanovu: rozdíl mezi náboženským a nenáboženským je naturalizován a má podobu nadřazenosti oblasti nenáboženského nad náboženským, tedy sekularity nad náboženstvím, rozumu nad vírou. Pokud bychom akceptovali pojetí Johansenové – že totiž postsekularita znamená vykročení za sekularitu ve smyslu

⁴²⁰ Casanova, *Die Erschließung des Postsäkularen: Drei Bedeutungen von „säkular“ und deren mögliche Transzendenz*. In: Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Postsäkularismus. Zur Definition eines umstrittenen Begriffs*, 10-13.

⁴²¹ Typickým příkladem takového zpochybnění jsou výše zmínění autoři John D. Caputo nebo John Milbank. I Caputo jako méně radikální z obou autorů staví jasnou opozici typu „buď náboženský“, anebo „pokleslý“: „...skutečným protikladem náboženské osoby je sobecký a zbabělý skrbník, spratek bez lásky, který nezná žádné vyšší potěšení než kontemplaci svého vlastního zevnějšku, průměrný člověk, který nemá energii na to, aby miloval cokoli kromě vlatních úspor.“ Caputo, *On Religion. Thinking in Action*, 3. Caputo náboženství dává do souvislosti s láskou k něčemu vyššímu než je člověk sám, nikoli s církevní příslušností. To v důsledku znamená zrušení klasické opozice mezi náboženským a nenáboženským. Milbank pak usiluje výslovně o „znovudobyť světa“ teologií tím, že by vše bylo znovu zahrnuto do teologického rámce, což by představovalo zrušení sekularity v dnešním pojetí vůbec. Milbank, Pickstock, Ward, G. (ed). *Radical Orthodoxy. A New Theology*, 1.

⁴²² Johansen, *Post-secular Sociology. Modes, Possibilities, Challenges*, 10.

⁴²³ To je dáno už výše zmíněnými historickými souvislostmi, kdy i „sekulární“ původně znamenalo „náboženské ve světě“, tj. náboženské objímalo i sekulární sféru.

zpochybnění hranice mezi náboženským a nenáboženským – i pojetí Casanovy – že totiž postsekularita znamená zpochybnění naturalizované nadřazenosti sekulární sféry, pak postsekularismus jakožto filosofický názor spočívá v tom, že je nějakým způsobem zpochybňována naturalizovaná hranice mezi nadřazeným nenáboženským a podřadným náboženským.⁴²⁴

Sekularismus tedy navrhuji pojmut jako názor, který ustavuje hranice mezi náboženským a nenáboženským, sekulárním a náboženským, rozumem a vírou, a nese s sebou automatický předpoklad, že strana náboženství a víry je nějak méněcenná. Postsekularismus pak znamená problematizaci hranice mezi rozumem a vírou, popř. problematizaci nadřazenosti nenáboženské sféry. Postsekularismus je tedy možné pojmut jako široký názorový a diskusní prostor, ve kterém je nějakým způsobem tematizována a zpochybňována nadřazenost nenáboženské sféry, popř. jasný a zřetelný rozdíl mezi náboženským a nenáboženským.

Sekularistická hranice přitom stojí u základů institucionálního i intelektuálního uspořádání západních moderních společností; s ní souvisí např. oddělení metodologicky ateistické vědy a filosofie od náboženských vyznání nebo oddělení empirických faktů od víry, oddělení sekulárního státu jako neutrálního garanta náboženských svobod od náboženství jako takových, oddělení sekulární veřejné sféry a náboženských obsahů, oddělení veřejného a privátního, oddělení objektivního a subjektivního atp. Často lze jen obtížně tvrdit, že za zmíněným uspořádáním nestojí domněnka, že náboženská víra je méněcenná či nebezpečná. Vždyť jak lze argumentovat např. ve prospěch metodologického ateismu vědy a filosofie, ne-li tím, že náboženství je v nějakém smyslu kognitivně méněcenné? Nebo jak lze argumentovat ve prospěch oddělení privátního náboženského vyznání a veřejných záležitostí, ne-li přesvědčením, že náboženství ve veřejné sféře může být nebezpečné? Položení takových otázek přitom neznamená automatické zpochybnění jejich nároku na platnost, nýbrž spíše snahu o jejich opětovné kritické promyšlení.

Skutečnost, že západní sekulární modernita se zdá obsahovat předsudek vůči náboženství skutečně hluboce, neznamená ale jen potřebu vskutku hloubkové reflexe

⁴²⁴ V rámci západní modernity je tím, co je typicky považováno za nenáboženské, rozum. V posledku tedy jde o vztah mezi rozumem a vírou. Sekularismem ve filosofii by byl názor, podle něhož existuje sféra neutrálního či objektivního rozumu, který je jednak jasně oddělitelný od víry, jednak v nějakém smyslu nadřazen náboženské oblasti.

sekulární modernity – je rovněž třeba se vyvarovat automatického „škatulkování“ jakéhokoli protináboženského názoru pod hanlivou nálepkou ideologie „sekularismu“. To by nakonec neznamenal nic jiného než jen obrácení znamének v rámci boje falešných předsudků a pokračování v úporném intelektuálním ignoranství. Institucionální uspořádání západní modernity má své důvody, které nelze odvracet nějakým nálepkováním. Spíše musí jít o to, že skrze opětovnou tematizaci vztahu rozumu a víry se věc vyjeví jako problém, který není dořešen, který je třeba brát vážně a u něhož už nevystačíme s automatizovanými předsudky o iracionalitě či jiné méněcennosti náboženství. Časový prostor, ve kterém se zahájením takové diskuse ocitáme, navrhuji nazvat postsekularitou; jeho názorovou stránku pak postsekularismem.

Nutno poznamenat, že postsekularismus jakožto kritika sekularistického rozdílu mezi náboženským a nenáboženským je vlastní klíčovým aktérům debaty o postsekularismu včetně těch sekulárních. Jestliže Jürgen Habermas jako jeden z nejhlasitějších a nejvlivnějších obhájců sekulárního rozumu v současnosti vypracovává program dialogu rozumu a víry, pak tím prvním, co kritizuje, aby vůbec mohl uznat náboženství jako partnera k dialogu, je předpoklad iracionality náboženství, a to, s čím přichází, je dialogické otevírání hraničního přechodu mezi rozumem a vírou. Postsekulární zpochybnění sekularistických předsudků je tedy vlastní i sekulární podobě postsekularity.

Od Adorna k Habermasovi: od sekularismu k postsekularismu?

Pokud přijmeme definici, podle které sekularismus může být uchopen jako striktní oddělení náboženského a nenáboženského s následným prohlášením náboženské oblasti za méněcennou, a postsekularismus je zpochybněním rozdílu mezi náboženským a nenáboženským či nadřazeného statusu nenáboženské sféry, je zřejmé, že na explicitní úrovni došlo ve vývoji myšlení frankfurtské školy k výraznému postsekulárnímu posunu. Zatímco Adorno otevřeně prohlašoval náboženství za iracionální, Habermas se posouvá k uznání jejich potenciální racionality. Program překladu, který Adorno zavádí jako jednostranné sekularizační přisvojení náboženských obsahů ze strany rozumu, Habermas uchopuje jako kooperativní projekt. Oba autoři se explicitně snaží víru a rozum oddělit, avšak status obou oblastí je u nich odlišný. Adorno se otevřeně staví za méněcennost oblasti víry, zatímco Habermas se takovou méněcennost snaží odmítnout.

Celý tento text nicméně má být poukazem k tomu, nakolik je tento explicitní postsekulární posun spojen se silnou ambivalencí. Adorno sice mohl pronášet silné výroky o iracionalitě zjevení, jeho kritickou teorii je ale možno pochopit jako „náboženskou“, a to v zásadě znemožňuje Adornovo dílo klasifikovat jako „sekularistické“. Současně představuje Habermasovo dílo oproti dílu Adornovu důslednou sekularizační tendenci, což vzbuzuje pochybnosti o tom, zda Habermas přichází s „postsekulárním“, nebo se „sekulárním“ obratem.

Adorno na explicitní rovině staví jasnou hranici mezi nadřazeným nenáboženským rozumem a méněcennou (iracionální) náboženskou vírou, která se nachází mezi racionální reflexí vlastní zkušenosti a přijetím heteronomních náboženských pravd. Je ovšem skutečně otázkou, zda takovou hranice lze vytyčovat jako obecnou hranici mezi sekularitou a náboženstvím. Zde je Adorno vyhroceně „sekularistický“, jeho silný odsudek iracionality náboženství je příkladem sekularismu v negativním smyslu *par excellence*. Jedná se právě o tento prvek Adornova myšlení, který Habermas právem opouští svým „postsekulárním obratem“. Rozum by měl nadále uznávat, že není tak „silný“, aby dokázal proniknout celkem fenoménu náboženství a klasifikovat ho z hlediska jeho údajné racionality či iracionality.

Klasifikaci Adornova díla jako „sekularistického“ navzdory jeho odsuzování náboženské víry výrazně ztěžuje to, že Adornova filosofie je pochopitelná i jako specifická „teologie“. V praxi je Adorno sám silně „náboženský“ – jeho kontemplativní vnoření do věci, v němž se údajně děje poznání, je mystizující; pojmy jako „vykoupení“ a „zmrtvýchvstání těla“ se spojují ve faktickou eschatologii; teologická výhrada nemožnosti absolutní povahy smrti a požadavku absolutní spravedlnosti představují skutečné přesahy do oblasti teologie a vlastně i na okraj oblasti oné údajně „heteronomní“ víry. Pochopili-li bychom pak např. Adornovu kritiku sociálních věd v rámci *Positivismusstreitu* jako kritiku ryze sekulárních podob poznání, které představují redukcionismus v tom smyslu, že nejsou schopny zařadit do svého uvažování teologizující momenty jako „vykoupení“, zjišťujeme, že z tohoto úhlu pohledu stojí Adorno náhle „na druhé straně barikády“; náhle se jeví jako kritik ryze sekulárních podob ducha a zastánce širšího pohledu na lidskou realitu, která do ní

dokáže začlenit i teologické motivy.⁴²⁵ Z tohoto úhlu pohledu má náhle „náboženská“ sféra nad sférou „nenáboženskou“ „navrch“, což v žádném případě není „sekularistická“ figura.⁴²⁶

Adornovo dílo lze nicméně jen obtížně chápat jako „postsekulární“. To vychází už z Adornova plošného explicitního odsudku náboženství. Avšak díky tomu, že se Adorno pohybuje v nejasné hraniční oblasti mezi náboženským a nenáboženským, přičemž náboženské motivy jsou oceňovány jako nosné a nadále využívány, není jeho dílo ani ryze „sekulární“. Daleko spíše se jedná o paradoxní „náboženský sekularismus“, tj. filosofii, která na jednu stranu sekularistickým způsobem kritizuje náboženství, na druhou stranu ho oceňuje a na něj navazuje, a to mimořádně úzkým způsobem.

Habermas přináší postsekulární předěl v tom smyslu, že odstraňuje explicitní odsudek náboženské sféry jako méněcenné. Habermas se ve svém „vědomí toho, co chybí“, snaží identifikovat i slabiny sekulárního rozumu vůči náboženské víře, a v tomto pohybu směrem k uznání silných stránek náboženské víry se jeví být jeho přednost. Ani tento posun ovšem není nějak jednoznačný – u Habermase stále nacházíme prvky „sekularismu“, a to např. když prohlašuje rituál za „rané stadium vývoje ducha“ (zatímco sekulární myšlení je pokročilejší), náboženské světonázory za nepřístupné neomezenému diskurzivnímu přezkušování (zatímco sekulární světonázory jsou přezkušování přístupné) atp.

Tyto „stíny“ sekularismu, které spočívají v prosvítání méněcennosti náboženské sféry pro sekulární rozum, ale nejsou hlavní překážkou toho, aby Habermasovo pozdní dílo mohlo být označeno za postsekulární. Tím je jeho tendence zkonstruovat jasnou hranici mezi „sekulárním“ a náboženským“, což tato práce chápe jako jeden z definičních znaků sekularismu.⁴²⁷ Habermasův postsekularismus spočívá pouze ve snaze

⁴²⁵ Jako kritiku sekulárního rozumu chápe Adornovu filosofii Hent De Vries. De Vries, *Minimal Theologies. Critiques of Secular Reason in Adorno & Lévinas*.

⁴²⁶ Problémem zde může být právě pojem „náboženství“. Oddělení Adornovy filosofie od náboženství umožňuje pojem náboženství, který ho ztotožňuje s tradičními podobami křesťanství a judaismu. Tento textu chtěl poukázat k tomu, že ani v tomto pojetí náboženství není Adorna od náboženství snadné oddělit. Je ovšem otázkou, zda nemohou být užitečné i jiné pojmy „náboženství“. Pokud bychom např. přijali Caputovu charakterizaci, kdy „náboženství“ znamená milovat něco jiného než sám sebe, stojíme náhle před zcela jinou otázkou. Takovéto radikální posuny ve významu pojmu náboženství považují za cenné už kvůli tomu, nakolik mohou pomoci narušit naturalizovanou sekularistickou hranici mezi náboženským a nenáboženským.

⁴²⁷ Tuto opozici u Habermase nacházíme jako rozdíl mezi „vírou“ a „vědění“. V této souvislosti se nabízí myšlenka, podle níž je falešnou orientací exkluzivní zaměření na nedostatečně kontextualizované „vědění“; položena by měla být otázka, zda vůbec existuje nějaké z kontextu vytržené „vědění o sobě“,

vyrovnávat status náboženské a nenáboženské oblasti, záměr upevnit hranice mezi náboženstvím a sekulární sférou je nicméně sekulární, ne-li přímo sekularistický.

Ve snaze o toto vyhranění Habermas opouští hraniční oblast mezi náboženským a nenáboženským, kde se zdržoval Adorno: „kontemplace“ se mění v argumentaci ve „všeobecně přístupném jazyce“, „vykoupení“ se mění na „dorozumění“, teologické výhrady jsou agnosticky opuštěny. Takový posun rozhodně není posunem „postsekulárním“ směrem: jedná se naopak o sekularizující posun. U Adorna nenacházíme sekulární jádro jeho kritické teorie; právě jeho základní východiska se nacházejí v bezprostřední blízkosti k náboženství. Habermas nicméně vypracovává jádro kritické teorie, které má být striktně sekulární.

Měla-li by Habermasova filosofie klasifikována z hlediska pojmu (post)sekularismu, mohl by být přílehlavý termín „postsekulární sekularismus“, kdy „postsekulární“ odkazuje na Habermasovu snahu vyrovnat status náboženského a nenáboženského a „sekularismus“ ukazuje k sekulárnímu jádru jeho teorie a pozůstatkům přesvědčení o méněcennosti náboženského. Posun od Adorna k Habermasovi se tak nejvíce jeví být „postsekulárním obratem“, nýbrž ambivalentním přechodem od „náboženského sekularismu“ k „postsekulárnímu sekularismu“.

Závěr

Předložený text chtěl poukázat na spornost pojetí, podle kterého Habermas v pozdní fázi svého díla provádí v tradici kritické teorie „postsekulární obrat“. Abych tuto tezi doložil, předložil jsem analýzu vývoje vztahu k náboženství od Adorna k Habermasovi. Výsledkem je teze, podle níž nedochází k postsekulárnímu obratu, nýbrž k ambivalentnímu posunu od „náboženského sekularismu“ k „postsekulárnímu sekularismu“.

které by pak stálo v opozici vůči „víře“. Např. u Adorna „vědění o sobě“ neexistuje, samo vědění zde má silnou etickou podmínku, že se totiž subjekt musí zbavit permanentního sklonu znásilňovat realitu. Běžná etika vědění, jak ji klasicky známe např. od Maxe Webera, směřuje jen zpět k poznávání samému – spočívá v tom, že vědění musí splňovat formální kritéria vědeckého vědění; dostát těmto měřítkům je pak etikou vědce. Toto schéma přijímá i Habermas. Adornova etická podmínka poznání je nicméně „silná“ v tom smyslu, že se v první řadě jedná o nenásilný etický vztah k subjektu a teprve v druhé řadě o vztah poznávací. Tím je vědění eticky kontextualizováno; už se nemluví o nějakém „vědění o sobě“, o nějakém „what is the case“, nýbrž se postupně vyjevuje jeho kontextualita. Sekularismus možná spočívá v tom, že „vědění“ není kontextualizováno; kontextualizace „vědění“ by pak byla postsekulárním projektem.

Adornova filosofie je „sekularismem“, protože explicitně odkazuje náboženství do sféry iracionality. Je ale náboženským sekularismem, protože navzdory tomu je sama na náboženství navázána natolik úzce, že od něho vůbec není oddělitelná; „náboženské“ motivy tvoří samotné jádro Adornovy filosofie.

Adornova filosofie nezačíná u otázky po teoretickém poznání nebo u otázky po tom, jak věci jsou, nýbrž u vědomí viny a snahy o její odčinění: „...jen to a nic jiného nutí k filosofii“.⁴²⁸ Právě tento výchozí moment Adornovy kritické teorie, v němž jednoznačně dominuje praktická filosofie, je tím, co Adorna zpočátku pouze nenápadně přesouvá do blízkosti náboženství. Vina pro Adorna není v první řadě otázkou teoretickou, vina je faktum, kterým se vyznačuje život jako takový, když už jen tím, že existuje, „olupuje jiné o dech“.⁴²⁹ Filosofie má být konsekventní snahou vinu odčinit.

Vina, kterou se život vyznačuje, má u Adorna antropologickou povahu. To Adorno popisuje jako narušení vztahu subjektu a objektu: subjektivita se vyznačuje pudem k životu (*leibhafter Drang*), jehož druhou stranou je strach o přežití, a s tím související touha se věci zmocnit (*Drang zum Objekt*), která se v jednání nebo i pojmovém uchopení projevuje jako znásilnění věci (*Schändung*). Toto nasměrování lidského života, tendující k uchopování věci jako nástrojů pro své účely, je přítomno prakticky v každém jednání – např. při nákupu masa je „instrumentalizován“ prodavač a zvíře; zvíře dokonce v tom silném smyslu, že je zabito. Instrumentální povaha lidského života u Adorna je zřejmě pojímatelná jako určitá obdoba „dědičného hříchu“ v křesťanské teologii, alespoň pokud by dědičný hřích byl interpretován jako prosazování vlastní (z)vůle, které je u člověka přítomné antropologicky.⁴³⁰

S instrumentalitou je u Adorna spojeno násilí a dějiny jsou dějinami zacházení s tímto násilím. Dialektika osvícenství spočívá v tom, že se sice podařilo odstranit nadvládu „první přírody“, kdy měl člověk strach před všemocnou přírodou, ale člověku nadále vládne „druhá příroda“, zkamenělé společenské poměry, které kladou násilnou instrumentální souvislost (např. ve formě kapitalistického trhu) jako základní organizační rámeček společnosti.

⁴²⁸ Adorno. *Negative Dialektik*, 355.

⁴²⁹ Tamtéž.

⁴³⁰ Viz také pokapitolu „Kontemplace jako vykoupení viny“.

Právě ona antropologická hloubka, v níž Adorno vidí kořeny viny lidského života, ho přivádí čím dál blíže teologii. Je-li člověk nasměrován instrumentálně „od přirozenosti“ a nese-li s sebou instrumentalita násilí a vinu, pak v „tomto světě“ nelze vinu odčinit: ta „se reprodukuje neustále“.⁴³¹ Odčinení viny pak může být dosaženo pouze absolutní negací instrumentality; tu Adorno nachází v principu „kontemplace“, která tvoří zamlčené jádro jeho filosofie.

S objasněním centrální role kontemplace u Adorna přišel až frankfurtský teoretik Martin Seel, který v souvislosti s ní hovoří o „pozitivním centru“ Adornovy filosofie.⁴³² Jakkoli se Seel oprávněně staví proti tomu, že by Adornova negativní dialektika byla ryze negativní, dle mé interpretace neznamena existence pozitivního gravitačního jádra negativní dialektiky, že nezůstává zachován negativní smysl kritiky; ten je nadále možno klást do návaznosti ke kritice idolatrie, která byla vždy obsažena v ideji judeokřesťanského Boha a k níž Adorno směřuje pomocí přijetí judaistického „zákazu zobrazování“.⁴³³ Zákaz zobrazování se pouze neukazuje jako absolutní: je sice natolik přísný, že nedovoluje tradiční zobrazení milujícího Boha-otce, což Adorna snad nejvýrazněji odděluje od judeokřesťanské tradice, přesto v sobě chová benjaminovské „mesianistické střípky“, z nichž je následně složen princip kontemplace.

Ten spočívá v dlouhém kontemplativním pohledu na věc, před kterým se věci teprve otevírají ve smyslu umožnění správného poznání a ve kterém už subjekt nepřistupuje k objektu tak, že by ho pouze „prznil“⁴³⁴ jako vojáci ženy v dobytém městě. Kontemplace je u Adorna jednak subjektivistickým epistemologickým principem, jednak etickým vztahem subjektu a objektu, který překonává instrumentalitu a s ní spojené násilí. V tomto smyslu se jedná o etickou podmínku pravdivého poznání, která spočívá ve vyprázdnění subjektu od instrumentality, od tendence věc využít k vlastnímu účelu. Teprve takovému pohledu, který se osvobodil od svého násilí, se u Adorna „věci otevírají“,⁴³⁵ teprve potom je lze adekvátně poznávat. „Kontemplace“ má být

⁴³¹ Adorno. *Negative Dialektik*, 355.

⁴³² Seel, *Adornos Philosophie der Kontemplation*.

⁴³³ Viz kapitolu o Adornově filosofii, podkapitolu „První četba: Adornova sekulární teologie“.

⁴³⁴ Op. cit. Adorno, *Minima Moralia, Reflexe z porušeného života*, 89.

⁴³⁵ Op. cit., Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle II*, 14.

anerkennende Erkenntnis, poznáním, které respektuje. Vina, kterou se život vyznačuje, má být vykoupena realizovanou kontemplací.⁴³⁶

Protože je ale instrumentální povaha lidského života přítomna neustále, a s ní i násilí a vina, tenduje Adorno k tomu, „kontemplaci“ absolutizovat. To nicméně vede ke znemožnění praxe, protože téměř jakákoli praxe od nastoupení do tramvaje přes zažívání oběda až po „pravou revoluci“ je instrumentální. Adorno se tak dostává ke zvláštnímu paradoxu neuskutečnitelné revoluce, k níž se na jedné straně upíná, na druhou stranu ji ale odmítá. To vedlo Adornovy interprety – včetně Seela, Habermase, Honnetha nebo Žižeka – k odmítnutí kontemplanace jako absolutizovaného principu a hledání „praktičtějších“ základů kritiky.

Tato práce se pokusila předložit odlišný přístup, a sice druh „postsekulárního“ čtení: představila kontemplanaci jako obsahovou náplň Adornovy „eschatologie“, jako nauku o posledních věcech s kořeny v judeokřesťanském kontextu, jako ideál podobný Izajášovu vidění, ve kterém „vlk bude pobývat s beránkem, levhart s kůzlem odpočívat“,⁴³⁷ což by teprve představovalo odčinění viny, kterou s sebou život nese.⁴³⁸ Smysl Adornovy kontemplanace, jak tvrdím, nemá být hledán v „pozemské“ realizaci tohoto principu; daleko spíše by měla být uchopena jako teologický motiv, který „není z tohoto světa“ a jehož nosnost spočívá v tom, že pouze absolutizovaná – a tedy nerealizovatelná, „eschatologizovaná“ – kontemplanace může sloužit jako horizont odčinění viny, po které Adornova filosofie touží.

Adornovu kontemplanaci tedy uchopuji jako „eschatologii“ a tvrdím, že je nosným teologickým momentem jeho díla a možnou inspirací pro postsekulární myšlení. Taková interpretace se může běžnému sekulárnímu pochopení Adorna poněkud přičít; a je třeba otevřeně říci, že naznačená interpretace se „hluboce přiklání“ na stranu teologizujícího pochopení, i když Adorno ve skutečnosti aporeticky balancuje na hranici mezi sekulárním a teologickým. Tváří v tvář běžnosti a reálné převaze interpretací

⁴³⁶ Je zajímavé, že kontemplanace jako by se nevešla do klasického osvícenského protikladu heteronomní-autonomní. Ten se náhle jeví jako nedostatečný a vyvstává třetí typ lidského přístupu k věcem: kontemplanativní přístup respektující autonomii věcí. U Adorna se aktivní subjekt prosazující svoji autonomii odhaluje jako násilnický. Subjektu tak nestačí být „autonomní“, naopak se musí od „autonomie“ v určitém smyslu vyprázdnit, aby mohl stanout v respektu před autonomií věcí.

⁴³⁷ *Bible*, Iz 11, 6.

⁴³⁸ Jak říká Adorno: „Ve správném stavu by všechno bylo tak jako v židovském theologúmenon, jen maličko jiné než to je, ale ani trochu si nelze představit, jaké by to potom bylo.“ Op. cit., Adorno, *Negative Dialektik*, 292.

sekulárních je nicméně taková interpretace potřeba už proto, aby položila závaží na druhou stranu vah a umožnila vyváženější četbu Adorna. Současně jsem v práci doložil, že zmíněné motivy – včetně tendence k eschatologizaci kontemplanace – v Adornově díle skutečně obsaženy jsou a že ho zásadním způsobem formují.

Adorno nejen užíval náboženské pojmy jako je „vykoupení“ (*Erlösung*), „zmrtvýchvstání těla“ (*Auferstehung des Fleisches*) nebo zákaz zobrazování (*Bilderverbot*), aby je využil pro sekulární marxistické účely, jak se domnívá většina interpretů. Adorno skutečně přesahuje do oblasti teologie – to je nejzřetelnější v případě jeho „teologických výhrad“, které spočívají v odmítnutí absolutní povahy lidské smrti a požadavku absolutní spravedlnosti. Adorno tyto teologické výhrady formuluje v souvislosti s tragédií holocaustu a tvrdí, že „bez nich by vše bylo ničím“ a „i poslední stopy pravdy by pohltila absolutní smrt“⁴³⁹ a myšlení by si bez nich muselo „setnout hlavu“.⁴⁴⁰ Adorno sice nikdy plně nepřijal pozitivní teologické motivy, avšak v radikální formulaci teologických výhrad jednoznačně vykročil za hranice materialistické, ateistické či naturalistické filosofie. Adorno sice zůstává věrný i „ateistické výhradě“, která mu nedovoluje přijmout náboženskou víru jakožto heteronomní, přesto ale opouští prostor naturalismu či materialismu. V tomto smyslu má pravdu Hent De Vries, který hovoří o tom, že u Adorna nacházíme „stopu Jiného“ v teologickém smyslu a Adornovo dílo je pochopitelné doslovně jako „minimální teologie“.

Teologické výhrady, které jsou nejzřetelnějším Adornovým přesahem do teologie, přitom obsahově korelují s jeho touhou po odčinění viny, a tudíž se jejich teologický obsah přenáší i na ostatní pojmy včetně „vykoupení“, „kontemplanace“ atp. Povaha smrti nemůže být absolutní, protože by nebylo možno „vykoupit vinu“, kterou se život provinil na již zemřelých.⁴⁴¹ Je otázkou, nakolik právě zde Adorno vykročil až za hranice toho, co by sám měl tendenci označit za „heteronomní víru“; avšak on sám tvrdí, že se nejedná o náběh k přijetí nějakých heteronomních náboženských pravd, nýbrž o pojmovou artikulaci „zkušenosti“,⁴⁴² vůči níž chtěl vždy zůstat otevřen.

⁴³⁹ Op. cit. Adorno, *Negative Dialektik*, 362.

⁴⁴⁰ Tamtéž, 393.

⁴⁴¹ De Vries, *Minimal Theologies*.

⁴⁴² Op. cit. Adorno, *Negative Dialektik*, 393.

Vezmeme-li vážně, že by teologická výhrada mohla být formulací zkušenosti, která má obecnější platnost, bylo by možno tuto Adornovu intuici rozvádět směrem ke zkoumání implicitních obsahů přítomných jako podmínky možnosti konstituce žitého světa. Je možné, že „teologická výhrada“ je teoretickou formulací obsahu, který je implicitně přítomný v každém lidském životě, který je vůči životu nasměrován pozitivně. Cosi jako víra, že povaha smrti není absolutní, je možná implicitně přítomna v každém životě, který směřuje k rozkvětu a nikoli k sebedestrukci; takový obsah ale může být za normálních okolností teoretizující racionalitě skryt – a tak na „povrchu“ můžeme teoretizovat, jak chceme, zatímco hloubková „zkušenost“ ukazuje cosi zcela jiného. Tímto způsobem by se některé náboženské obsahy vracely zpět do současného myšlení nikoli jako „metafyzické přízraky“, nýbrž jako záležitost vážící se nerozlučně k žitému světu, do jehož analýzy se současné myšlení stahuje.⁴⁴³

Celkově je, domnívám se, Adornovo dílo poukazem k tomu, že teologická stránka může být součástí kritické teorie a vystupovat jako její nedílná a prospěšná součást. Co je nicméně nutno opustit, je nedokonalé rozlišení „eschatologické“ roviny a roviny „tohoto světa“, které u Adorna nacházíme a které ho zavádí do slepých uliček snahy realizovat nerealizovatelné a souvisejícího balancování na okraji pesimismu a beznaděje. Je třeba důsledně rozlišit úroveň kritické teorie, která je politicky realizovatelná, a tu část, která může být nepostradatelná pro myšlení, které chce myslet konsekventně, ale která není politicky realizovatelná.

S takovým rozlišením přišel Habermas, který rozeznává dvě úrovně utopie: „realistickou“ utopii lidských práv, která může být politicky realizována, a „tichou“ utopii dorozumění, jež orientuje celé jeho dílo, kterou ale Habermas odmítá nazývat utopií a skrývá ji do idealizujících podmínek komunikativního jednání. Habermas oproti Adornovi odbourává jeho explicitní sekularistický předpoklad, který tvrdí, že náboženství je iracionální, a snaží se vypracovat projekt dialogické kooperace s náboženstvím za účelem „vyléčení“ neduhů modernity. Tam, kde Adornův projekt převodu teologického do profánního vyzníval jako jednostranné a monologické převzetí náboženství ze strany rozumu, přichází Habermas se snahou uznat náboženství jako rovnocenného partnera dialogu, a to dokonce s tím, že se rozum od náboženské víry může v některých oblastech učit. Habermas v tomto smyslu provádí otevřenou a

⁴⁴³ Viz kapitolu „Theodor W. Adorno: filosofie, nebo teologie?“, podkapitolu „Úvahy k teologické výhradě. Proč je absolutní spravedlnost nepostradatelná?“.

zajímavou analýzu slabin sekulárního rozumu, kterou nazývá „vědomí toho, co chybí“. Tyto „chybějící“ obsahy pak potenciálně mohou být ze zdrojů náboženství doplněny – ať už se jedná o nedostatečně důstojné sekulární zacházení se smrtí, možnou závažnost Adornovy „teologické výhrady“, posílení chybějících zdrojů solidarity nebo dalších možných inspirací a přínosů.

Aby náboženství mohla vstoupit se sekulárním rozumem a světem do diskuse, musí se vyrovnat s tím, že nárok na jejich epistemickou nadřazenost v pluralitním prostředí nemůže být plně přijat; sekulární rozum se zase musí zbavit předsudku, podle něhož jsou náboženství iracionální. Pak může dojít k potenciálně plodnému dialogu, v němž mohou být náboženské obsahy přeloženy do „všeobecně přístupného jazyka“ a obohacovat debatu, ať už oborovou filosofickou, nebo obecně veřejnou.

Habermasův program je nicméně spíše programem snahy o otevřenost než programem, který by byl přirovnatelný k rozumu stojícímu u dveří víry s prosíkem: Habermas vidí, že sekulární sféře mnohé chybí, nepředpokládá ale automaticky, že náboženství bude představovat jakousi „záchranu“. Spíše se snaží ve své dialogické filosofii reflexivně uvolnit prostor pro náboženství, které překvapivě i nadále zůstává aktuální podobou lidského ducha, a otevřít se možným inspiracím z jeho strany.

Habermasův projekt se nicméně vyznačuje vícero neduhů: v uznání potenciální racionality náboženství se stále zrcadlí zbytky přesvědčení, podle něhož je náboženství nějak archaické, zastaralé, zvláštní, nedostatečně racionální a hodné podezření. Koncept překladu pak nedovoluje zásadním náboženským obsahům vejít do racionálního diskurzu; např. „Bůh“ by v procesu překladu musel být přeměněn na „jazyk“, což ukazuje limity Habermasova dialogického programu. Habermasův postsekulární program tak ve svojí faktické identifikaci racionality a sekularity stále zůstává sekularismem, jedná se o „postsekulární sekularismus“.

Zatímco při analýze Adorna jsme „náboženství“ či „teologii“ nacházeli přímo v jádru jeho díla, u Habermase se náboženství a teologie objevují výhradně vně jeho filosofie, což naznačuje zásadní přelom ve vztahu kritické teorie k náboženství. Oproti Adornově „teologii“ Habermasova filosofie představuje důslednou sekularizační tendenci, která se projevuje jako posun náboženství ze středu na okraj, „zevnitř“ „ven“. Z obsahového hlediska se antropologicky založená vina života, která u Adorna narušuje „racionální“

vztah subjektu a objektu, oslabuje v narušení komunikativní racionality systémovými imperativy vyžadujícími strategické jednání, „kontemplativní eschatologie“ se pak proměňuje na sekulární utopii dorozumění. Z hlediska epistemologického Habermas opouští mystizující epistemologický princip kontemplativního vnoření se do předmětu a vyslovuje se pro argumentaci ve vymezeném prostoru „všeobecně přístupného“ jazyka. Z hlediska ontologického Habermas opouští „mystický realismus“, který počítal s autonomní objektivní realitou, co níž je třeba kontemplativně pronikat, a staví se za „realismus pragmatický“, jenž objektivní realitu staví jako souhrn toho, „co je tak a tak“.

Kořeny sekularizujícího trendu u Habermase přitom zřejmě leží právě v pragmatizaci kritické teorie, které už nemá jít odčinění antropologicky založené viny, nýbrž o dosažení dorozumění. Na úrovni epistemologické je tak sekularizační posun pochopitelný jako pragmatizace pojmu pravdy. Zatímco pro Adorna pravda vzhází z kontemplativního vnímání – z čehož pak vznikají enigmatická vyjádření typu „díla hovoří jako víly v pohádkách“,⁴⁴⁴ která si nicméně nárokují pravdivost –, Habermas pravdu a další nároky na platnost (na morální správnost a na vnitřní opravdovost) orientuje podle pragmatického ideálu dorozumění: pro vznik poznání je přijatelné pouze to, co projde sítí intersubjektivní sdělitelnosti, ať už se jedná o výrok o objektivní realitě a jejích faktech nebo o argument týkající se sociálně sdílených norem. Rozdíl spočívá v tom, že Adorno se pokoušel pravdu především „vnímat“, Habermas se jí pokouší především „sdělit“.

V tomto posunu se mění povaha toho, co může vznášet nárok na platnost, což lze ukázat na proměnách vztahu k jazyku a transcendenci. Zatímco Adornova filosofie je neustálým hledáním „transcendence jazyka“, který nikdy nestačí na zachycení komplexní zkušenosti, Habermasova filosofie, která centrem všeho činí dorozumění, je čistou imanencí „všeobecně přístupného“ jazyka. Adornova snaha vyjít pomocí jazyka nad jazyk nakonec ústí až do zformování ideálu „nezobrazitelného vykoupení“ a do formulace teologických výhrad, které transcendentují jakoukoli imanentní transcendenci, Habermas se namísto toho spoléhá na ryze imanentní transcendenci nenásilné síly argumentu. Tím se transcendence, která chtěla nejen překročit jazyk, proměnila na

⁴⁴⁴ Op. cit., Adorno, *Estetická teorie*, 168.

transcendenci vlastního názoru pomocí otevřenosti vůči argumentaci, popř. pomocí přijetí perspektivy „dobré pro všechny“ namísto „dobré pro mě“.

Adorno v posledku hledá transcendenci ontologicky: současný stav – „to, co pouze je“ – je transcendován tím, čím by věci být mohly. Na ontologické skutečnosti tohoto „mohly“ pak Adorno tvrdohlavě trvá, a tím se nakonec ocitá až v bezprostřední blízkosti metafyzického typu naděje na absolutní spravedlnost. Habermas zcela mění typ hledání transcendence: místo „vykupitelské ontologie“ přichází s procesuálně-jazykovou transcendencí odehrávající se v diskurzu, který je přístupný nenásilné síle argumentu.

Stejně jako se pragmatizací mění model, podle něhož má být formováno poznání (od projasňování individuální zkušenosti ve vždy nedostatečných pojmech k dialogické pojmové intersubjektivitě), mění se i předpoklady o tom, jak vůbec vypadá realita, která má být poznávána. Zatímco Adorno nakonec postuloval jako ideál „zanoření se“ do reality tak, „aby v ní [subjekt] podle ideálu zmizel“,⁴⁴⁵ což předpokládá vícevrstevnatou, hlubokou realitu, do níž se musí empaticky pronikat, Habermas předpokládá realitu jako souhrn objektů, stavů a procesů, jako souhrn toho, „co je tak a tak“. K této objektivní realitě, která se už nejeví jako vícevrstevnatá, ale spíše jako plochá, pak Habermas připočítává druhou oblast, v níž lidé mohou dosáhnout konsensu na určitých normách. Namísto jednotné hluboké reality, do níž je třeba až mystizujícím způsobem proniknout, je tak předpokládána rozdvojená oblast faktů, které se snažíme popsat, a oblast norem, na nichž je třeba se shodnout. Jednotícím prvkem reality, jak ji předpokládá Habermas, je opět její pragmatizace: realita je souhrnem toho, co je relevantní pro řešení praktických problémů, ať už je to shoda na podobě objektivní reality nebo shoda na normách. Namísto Adornova „mystického realismu“ je předpokládán „realismus pragmatický“.

Realita „mystického realismu“ se přitom chová odlišně od reality „realismu pragmatického“. Věci u Adorna „hovoří jako víly v pohádkách“, u Habermase „jsou diskurzivně objasňovány“. Věc se tak u Habermase dostává z aktiva do pasiva; zatímco u Adorna „vědec“ nic nečiní, ale pouze se připravuje koncentrací na to, až se mu „věc otevře“,⁴⁴⁶ u Habermase věci v tomto smyslu aktivitu neuchopují. Realita tedy nemá

⁴⁴⁵ Op. cit., Adorno, *Anmerkungen zum philosophischen Denken*. In: Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle II*, 14.

⁴⁴⁶ Tamtéž.

tentýž status jako u Adorna; s mírnou nadsázkou můžeme hovořit o přechodu od čekání filosofa/vědce na to, až ho realita „osloví“, ke snaze aktivně dospět k pragmatickému dorozumění na určitých normách a na popisu toho, „co je tak a tak“.

Dialogická pragmatizace pravdy a reality a související posun k jazykové imanenci jsou tedy zřejmě nejhlubším kořenem sekularizačního trendu, který nastolil vývoj od Adorna k Habermasovi. Adornova náboženská filosofie náboženství se tím u Habermase mění v nenáboženskou filosofii vedle náboženství.

Habermas svůj sekularizačně-pragmatizující posun zdůvodňuje na argumentační bázi – Adornova filosofie je prý „neprůhledná“, zůstává uvězněna v „nemožnosti“ vlastního projektu, odvolává se na rozum, ale její centrum leží mimo oblast jasně zachytitelnou pojmy, tedy mimo oblast racionality. Tyto námitky proti Adornově filosofii jsou relevantní, avšak pouze tehdy, přijmeme-li jako měřítko hodnocení Habermasovu pragmatizaci. Habermasova kritika Adornova projektu se v zásadě netýká věci samé, ale spíše okolností jako je ona „nemožnost“ či „neprůhlednost“, které odporují tomu, jak se dnes chápe „věda“. „Neprůhlednost“ koneckonců ale nemusí znamenat nepravdivost, „nemožnost“ praktické realizace s nepravdivostí rovněž nesouvisí, částečně mimojazykový charakter odporuje projektu racionality jen tehdy, asociujeme-li rozum výhradně s bezvýhradnou intersubjektivní jazykovou sdělitelností.

Namítnout něco, co by se týkalo věci samé – totiž zpochybnit to, že by v instrumentálním zaměření života skrývalo násilí vůči věci a s tím spojená vina atp. – by ale mohlo být podstatně obtížnější. Domnívám se, že zde rovněž lze do velké míry využít intersubjektivitu: jelikož jsme všichni lidé, stačí vnitřně přezkoumat logiku našich vlastních mezilidských interakcí a porovnat je s logikou Adornových vývodů. Těžko samozřejmě říci, jaký by byl výsledek takového přezkoumání, lze se ale domnívat, že už to, že se Adorno stal součástí sociologického a filosofického kánonu, znamená intersubjektivní shodu na tom, že jeho vývody jsou v nějakém ohledu platné – a to bez ohledu na to, nakolik lze Adornovo směřování prakticky realizovat nebo nakolik může být to, co říkal, neprůhledné.

Z hlediska této práce se tedy nejedná se o posun od „horší“ filosofie k „lepší“ ve smyslu optimálnějšího vyřešení problémů, které kritická teorie řeší. Daleko spíše se jedná o posun v charakteru měřítek, jimž má kritická teorie podléhat. Habermasova kritická

teorie je daleko spíše odpovědí na jinak položenou otázku než „překonáním“ adornovského typu kritiky. Posun od Adorna k Habermasovi by proto neměl být argumentován tak, jak to činí Habermas – totiž že Adorno v posledku obětoval racionalitu a Habermas se k ní opět obrací –, nýbrž tak, že Habermasovi jde o určitý typ pragmaticky orientovaného vědění, a tudíž Adornovu teologizující úroveň úvah nepotřebuje. To neznámá, že by Habermasova teorie nebyla přínosná, neznámá to ale ani to, že by teologizující sféra nepředstavovala relevantní typ vědění.

Vývoj od Adorna k Habermasovi se – z hlediska této práce – ukazuje jako vývoj, v němž bylo něco získáno a něco jiného ztraceno. Získán byl explicitní postsekularismus, který chce překonat svůj předsudek o méněcennosti náboženství, důraz na druhého jako partnera dialogu či rozlišení na realizovatelnou a nerealizovatelnou úroveň utopie. Ztracena byla citlivost pro jiný než pragmatický rozměr lidské reality, odvaha spolehnout se na vlastní zkušenost i v případech, ve kterých ji není možné jednoznačně sdělit, stejně jako vztah k náboženství, který se k němu nestaví jako k čemusi bytostně cizímu, co se nachází vně nás, nýbrž jako k čemusi, uvnitř čeho se sami pohybujeme.

Snad nejdůležitější věcí, která byla ztracena, je ale světonázorová otevřenost kritické teorie. Adorno chtěl zůstat otevřený zkušenosti a v souvislosti s tím kritizovat jak naturalismus, tak supernaturalismus.⁴⁴⁷ Jinak je tomu u Habermase, který v rámci své pragmatizace pravdy a reality přijímá naturalismus jako základní předpoklad a podmínku relevance vyřčeného racionálního argumentu. Prohlásíme-li ale spolu s Habermasovou pragmatizací realitu za naturalisticky pojatý okruh věcí a norem, o nichž se lze pro praktické účely dorozumět, a poznání za proces objasňování tohoto okruhu věcí a norem, právě jsme vymezili prostor „vědění“, vůči němuž pak postavíme „víru“, která do takto postaveného modelu reality a poznání jaksi „nepasuje“. Ve chvíli, kdy následně tento model reality prohlásíme za „přirozený“ (a konotace s „přirozeností“ věcí se u „naturalismu“ zbavíme jen těžko) a postavíme ho do protikladu s modelem reality „supernaturalistickým“ (tedy „nadpřirozeným“), právě jsme se zřejmě dopracovali jádra Habermasova „sekularismu“. „Nadpřirozené“ se totiž do

⁴⁴⁷ Srov. Brittain, *Adorno and Theology*, 2.

„přirozeného“ naturalistického rámce nemůže vejít, a tak je vlastně vyloučeno *apriori*.⁴⁴⁸

To, na co by se proto mělo pohlížet s obzvláštním podezřením, je Habermasova tendence vymezit prostor relevantního racionálního výroku vůbec, která vylučuje vše, co do daného prostoru nespadá, včetně výroků „supernaturalistických“. Je totiž snadné vytvořit logický řetěz typu „filosofii a vědě jde o racionalitu a vědění – racionalita a vědění je toto a toto – tamto a ono je filosoficky a vědecky irelevantní“, obtížnější už může být přijetí odpovědnosti za vše, co jsme takto potlačili. Některé typy poznání se totiž takto mohou snadno dostat za hranici onoho údajného „vědění“ – přijetí Habermasova vymezení by vyloučilo nejen explicitně náboženské filosofie jako např. tu Kierkegaardovu, ale i filosofii Adornovu, Jaspersovu, Heideggerovu, nebo Derridovu.⁴⁴⁹ Není to příliš vysoká cena za stanovování hranic racionality?

Stačí nakreslit hranici dostatečně reduktivně, a – jak říká Adorno – část reality „se stává zdáním“, kterou můžeme už jen „odkázat do básnictví“. Je to právě tento charakter osvícenského myšlení, který „vybízí ke zrušení bohů a kvalit“,⁴⁵⁰ a to ještě u Habermasovy filosofie, která vymezuje prostor relevantního vědění sekulárně a naturalisticky, a tak ze sféry humanitního myšlení efektivně vymetá všechny bohy, kteří jsou nadále vytlačeni do zóny teologie.⁴⁵¹

Habermas sice staví svůj naturalismus jako „metodologický“ v tom smyslu, že se týká pouze filosofie a věd, nikoli světonázoru, a tak je náboženská víra možná „vedle nich“, avšak toto metodologické omezení je tváří v tvář možným souvislostem mezi metodologií a světonázorem navýsost podezřelé: koneckonců i Habermas nakonec hovoří o „vědeckém světonázoru“, který vědci budou na veřejnosti propagovat.⁴⁵²

⁴⁴⁸ Domnívám se, že opozice mezi „naturalismem“ a „supernaturalismem“ by měla být zcela opuštěna, protože představuje uzurpování pojmu přirozenosti ze strany naturalismu. Vzhledem k tomu, že „přirozenost“ věcí je otázkou, kterou lze definitivně rozřešit pouze těžko, je takové přivlastnění neobhajitelné. Opuštění pojmu „naturalismu“ by ale samozřejmě mělo své důsledky: pro „vědecké“ přístupy by už nebylo možné legitimizovat se „přirozeným“ pohledem na svět, pohledem, který se soustředí na „poznání“ „přirozeného“ světa a opouští proto hypotézy o „nadpřirozeném“. Obhajoba zůstávání u světa, který byl dříve označován za „naturalistický“, by musela probíhat spíše pragmaticky: pomocí stanovení pragmatického výzkumného zájmu, který se neobhazuje soustředěním na „poznání“, v jehož jménu opomíjí „víru“, nýbrž spíše se soustředí na poznání určitého typu, a jiný typ opomíjí.

⁴⁴⁹ Habermas, *Postmetaphysical thinking*, 37.

⁴⁵⁰ Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, 21.

⁴⁵¹ Tam by se ovšem museli podřídit oficiálním věroukám, což by pro Jasperse, Heideggera, Adorna ani Derridu nebylo přijatelné.

⁴⁵² Viz komparativní kapitolu, podkapitulu „světonázorové aspekty“.

Propagace „vědeckého světónázoru“, kterou Habermas nakonec přiznává, je ale paradoxní – věda i filosofie se přece měly ze sféry světónázoru stáhnout – a není ničím více než tautologií: to, co bylo na začátku vyloučeno z pojmu „reality“, „poznání“ a nakonec i „přirozenosti“, je na konci jako „ne-reálné“, „ne-poznatelné“ a „ne-přirozené“ (resp. nadpřirozené) vyloučeno, a to původně s přezíravostí, jejíž přímé vyjádření nacházíme ještě u Adorna (když odsuzuje náboženskou víru jako „iracionální“), dnes s nedůvěrou, kterou vidíme u Habermase (když hovoří o „neprůhlednosti“, „archaických formách rozvoje ducha“ atp.).

Habermasova pragmatizace reality a poznání může zřejmě být velice prospěšná pro účely reflexe úlohy státu, nikoli ovšem pro účely vymezení prostoru „vědění“ obecně. Z toho, že stát má hrát roli garanta relativně neutrálního prostoru, ve kterém se mohou střetávat různé světónázory, neplyne, že korelativní roli si musí uzurpovat filosofie na poli vědění. Právě v této záměně role filosofie a státu spočívá jediná zásadní Habermasova chyba: proti jeho pragmatizaci kritické teorie nelze nic zásadního namítat, dokud by chtěla hrát roli partikulárního myšlenkového proudu. Jakmile se ale staví do role „filosofie v singuláru“ a dohlížitele nad „veřejným prostorem“ myšlení, hrozí se stát drábem, který myšlení pronásleduje.

Tomu odpovídá i Habermasovo sebechápání, kdy svoji filosofii označuje za „hlídače racionality“ (*Hüterin der Rationalität*).⁴⁵³ Zde je Habermasovo myšlení pomýlené: humanitní vědy jsou místem, které se nemusí bát iracionality, protože jsou definované racionalitou. Humanitním vědcům nehrozí propadnutí do iracionality, hrozí jim uvíznutí v odtrženém abstraktním rozumu, který na náboženské naděje pohlíží s nechápavě pozdviženým obočím, i když v nevědomí toho stejného abstraktního rozumu mohou tyto obsahy nadále přežívat. Náboženské naděje v lidech zůstávají, ať už jsou filosoficky reflektovány nebo ne. Jestliže je z filosofie a humanitních věd odstraníme, právě tehdy se vystavíme skutečnému nebezpečí: hrozbě nereflektovaného náboženství, které, nekorigované rozumem, se může propadnout do iracionality. Chtějí-li humanitní vědy strážit racionalitu, měly by nabídnout relevantní reflexi jevu náboženství nejen „zvnějšku“, ale i „zevnitř“, nikoli náboženství ze svého středu vytlačovat.

Náboženství je třeba kultivovat rozumem, a to je jedním z úkolů humanitních věd. Zrušme možnost této kultivace, a vykročili jsme ve jménu vědy a racionality směrem

⁴⁵³ Habermas, *Kritik der Vernunft*, 16.

k iracionalismu. Jak říká Adorno, „mínění, že bez striktního omezení na konstatování faktů a počet pravděpodobnosti by zůstal poznávající duch příliš citlivý na šarlatánství a pověry, připravuje vyprahlou půdu pro dychtivé přijetí šarlatánství a pověr“.⁴⁵⁴ Habermas sice nazastává žádný radikální redukcionismus, redukcionistický moment, který může vést k iracionálnímu návratu potlačeného, ale zůstává přítomen i u něho.

Adornova filosofie není propadem do iracionality, jak v otevřenějších chvílích naznačuje Habermas; je naopak velikým výkonem racionality, která dokázala popsat dílčí část náboženského života, a to vědomí viny a naděje na vykoupení, které zůstávají ukryty i v nitru sekulární modernity. Tím, že tento typ myšlení jako iracionální implicitně či explicitně omezíme či zakážeme, právě tehdy se vystavujeme největšímu nebezpečí. To znamená především výzvu k otevřenosti: prostor vědecky relevantního výroku není třeba konstruovat *apriori*, spíše je třeba zaujmout postoj otevřenosti vůči tomu, co přichází z prostoru, který jsme předem „nezreglementovali“.

Vývoj frankfurtského myšlení, zde naznačený na příkladu Adorna a Habermase, se vyznačuje zásadním sekularizačním pohybem. K jádru původní kritické teorie, které ve specifických variacích nalezneme i u Horkheimera nebo Benjamina, ale patří složité a diferencované zacházení s náboženstvím a teologií. Předložená práce měla být poukazem k tomu, že na toto jádro by bylo možno navázat i jiným způsobem, než jak to činí Habermas nebo Honneth, způsobem, který nebude nábožensko-teologický prvek vynechávat, nýbrž ho znovu promyslí a pokusí do sebe včlenit.

⁴⁵⁴ Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, 12.

Abstract

In this text, the relation of critical theory and religion is analysed, comparing Jürgen Habermas's late philosophy with the philosophy of his predecessor Theodor W. Adorno. The question I ask is: What changes has the relation of critical theory and religion undergone in the transition from Adorno's thinking to that of his successor? As I try to answer this question, I develop a specific understanding of Adorno's philosophy as a "contemplative eschatology", and perform an in-depth study of how, why, and with what consequences it has changed to a frame oriented towards reaching understanding. In so doing, I point out the ambivalence which the turn towards understanding breeds, and suggest the religious motives discovered in Adorno's work deserve further attention.

Použitá literatura:

Adams, N. *Habermas and Theology*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006.

Adorno, T. W. *Aesthetic theory*. London, New York: Continuum, 2002.

Adorno, T. W. *Estetická teorie*. Praha: Panglos, 1997.

Adorno, T. W. *Gesellschaft*. In: Adorno, *Soziologische Schriften I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Adorno, T. W. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. Frankfurt am Main: Sumrkamp, 2003.

Adorno, T. W. *Minima Moralia. Reflexe z porušeného života*, Praha: Academia 2009.

Adorno, T. W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1951.

Adorno, T. W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

Adorno, T. W. *Philosophie und Gesellschaft*. Stuttgart: Reclam 2010.

Adorno T. W. (ed.). *Positivismusstreit*. Neuwied: Luchterland, 1970.

Adorno, T. W. *Stichworte. Kritische Modelle II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969.

Adorno, T. W. *Vermischte Schriften II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Adorno, T. W. *Sociologie a empirický výzkum*. In: Adorno, Habermas, Friedeburg. *Dialektika a sociologie*. Praha: Svoboda, 1967.

Adorno, T. W. *Žargon authenticity*. Praha : Academia, 2015.

Adorno, T. W., Horkheimer, M. *Dialektika osvícenství*. Oikoymenh: Praha, 2009.

- Benedikt XVI. *Enzyklika Spe Salvi*, dostupné online: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html, rev.: 19. 4. 2016.
- Berďajev, N. A. *Decadentism and Mystical Realism*, přístupné online: http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1907_138_4.html (rev.: 13. 2. 2017).
- Berger P. *Invitation to Sociology. A Humanistic Perspective*. Harmondsworth: Pelican Books, 1966.
- Berger, P. *Rumour of Angels, Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Harmondsworth: Pelican Books, 1971.
- Berger, P. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal, 1997.
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2009.
- Brittain, Ch. C. *Adorno and Theology*, London, New York: T&T Clark International, 2010.
- Calhoun, C. Mendieta, E., Van Antwerpen, J. *Habermas and Religion*. Cambridge, Malden: Polity, 2013.
- Caputo, J. D. *On Religion. Thinking in Action*. London, New York: Routledge, 2001.
- Caputo, J. D. *Truth. Philosophy in Transit*. London: Penguin Books, 2013.
- Červenková, D. *Náboženství jako teologický fenomén*. Červený Kostelec: Pavel Melvart, 2013.
- De Vries, H. *Minimal Theologies, Critiques of Secular Reason in Adorno&Lévinas*, Baltimore, London: The John Hopkins University Press, 2005.
- Finlayson, J. G., *Habermas: A Very Short Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005.
- Fraserová, N., Honneth, A. *Prerozdělování, nebo uznání?* Praha: Filosofía, 2004.
- Fujda, Milan. *Proč nestudovat náboženství. K sociologickému uspořádání skutečnosti*. In: *Sociální studia*, 2013 (3), 10, 13-43.
- Habermaier, R. T. W. *Adorno: Die Rettung des Individuellen*. In: Speck, J (Hrsg.). *Grundprobleme der grossen Philosophen: Philosophie der Gegenwart IV*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Habermas, J. (et al.). *An Awareness of What Is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge, Malden: Polity, 2010.
- Habermas, J. *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*. Cambridge, Malden: Polity, 2008.
- Habermas, J. *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenicé?* Praha: Filosofía, 2003.
- Habermas, J. *Glaube und Wissen. Friedenspreisrede des deutschen Buchhandels*, 2001. Dostupné online: http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf (rev.: 15. 2. 2017).

- Habermas, J. *K ustavení Evropy*. Praha: Filosofia, 2013.
- Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*. Berlin: Suhrkamp, 2012.
- Habermas, J. *Philosophische Texte: Studienausgabe in fünf Bänden, Band V. Kritik der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Habermas, J. *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Habermas, J. *Postmetaphysical Thinking*, Boston: Massachusetts Institute of Technology, 1992.
- Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns, Band I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- Habermas, J. Ratzinger, J., *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*, Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.
- Halík, T. *Dotkni se ran. Spiritualita nelhostejnosti*, Praha: Lidové noviny, 2008.
- Halík, T. *Prolínání světů. Nová náboženství?*, 2006. Přístupno online: <http://www.ceskatelevize.cz/porady/10084714986-prolinani-svetu/306298380050017-prolinani-svetu-nova-nabozenstvi/> (rev.: 16. 2. 2017).
- Halík, T. *Stromu zbývá naděje. Krize jako šance*, Praha: Lidové noviny, 2009.
- Hammond, G. B. Tillich, *Adorno and the Debate about Existentialism*. In: Laval Théologique et philosophique, 1991 (3), 47, 343-355.
- Harrington, A. *Habermas and the Post-Secular Society*. In: European Journal of Social Theory, 2007 (4), 10, 543-560.
- Hauser, M. *Adorno: Moderna a negativita*, Filosofia: Praha, 2005.
- Honneth, A. *Patologie rozumu. Dějiny a současnost kritické teorie*. Praha: Filosofia, 2011.
- Hrubec, M. a kol. *Kritická teorie společnosti. Český kontext*. Praha: Filosofia, 2013.
- Jay, M. *Adorno*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Johansen, B. S. *Post-secular Sociology. Modes, Possibilities, Challenges*. In: *Approaching Religion*, 2013 (1), 3, 4-15.
- Junker-Kenny, M., *Habermas and Theology*. New York, London: T&T Clark International, 2011.
- Luckmann, T. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.
- Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.). *Kritische Theorie und Religion*, Frankfurt am Main 1997.
- Lutz-Bachmann, M. (Hrsg.). *Postsäkularismus. Zur Definition eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main, Campus Verlag 2015.
- Morris, M. *Rethinking The Communicative Turn. Adorno, Habermas and the Problem of Communicative Freedom*. New York: State University of New York Press, 2001.

- Houseman, T. *Auschwitz as Eschaton: Adorno's Negative Rewriting of the Messianic in Critical Theory*. In: *Millenium: Journal of International Studies*, 2013 (1), 42, 155–176.
- Mendes-Flohr, P. R. *To Brush History against the Grain: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch*. In: *Journal of the American Academy of Religion*, 1983 (4), 51, 631–650.
- Kaufmann, D. *Beyond Use, within Reason: Adorno, Benjamin and the Question of Theology*, In: *New German Critique*, 2001, 83, 151-173.
- Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.
- Liedke, U. *Zerbrechliche Wahrheit. Theologische Studien zu Adornos Metaphysik*. Würzburg, Echter Verlag, 2002.
- Martinson, M. *Ontology of Hell. Reflections on Theodor W. Adorno's reception of Sören Kierkegaard*. *Literature&Theology*, 2014 (1), 28, 45-62.
- McLennan, G. *Towards Postsecular Sociology?* *Sociology*, 2007 (5), 41, 857-870.
- Milbank, J., Pickstock, C., Ward, G. (ed). *Radical Orthodoxy. A New Theology*. London and New York: Routledge, 1999.
- Münz-Koenen, Inge. *Konstruktion des Nirgendwo. Die Diskursivität utopischen Denkens bei Bloch, Adorno, Habermas*. Berlin: Akademie Verlag, 1997.
- Norris, P. Inglehart, R. *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2011.
- Pritchard, E. A. *Bilderverbot Meets Body in Theodor W. Adornos Inverse Theology*. In: *The Harvard Theological Review*, 2002 (3), 95, 291-318.
- Pritchard, E. A. *Seriously, What Does „Taking Religion Seriously“ Mean?* In: *Journal of the American Academy of Religion*, 2010 (4), 78, 1087-1111.
- Rorty, R. Vattimo, G. *Budoucnost náboženství*. Praha: Karolinum, 2011.
- Seel, M. *Adornos Philosophie der Kontemplation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004.
- Steinberg, M. P. *Adorno. The Musical Absolute*. In: *New German Critique*, 1992, 56, 151-173.
- Smidt, T. M., Pitchmann, A. (Hrsg). *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 2014.
- Taylor, C., *Sekulární věk*. Praha: Filosofia, 2013.
- Waggoner, M. *Giving up the Good. Adorno, Kierkegaard, and the Critique of Political Culture*, In: *Journal for Cultural and Religious Theory*, 6, 2005 (2), 63-83.
- Wellmer, A. *K dialektice moderny a postmoderny: kritika rozumu po Adornovi*, Praha: Česko-německý fond budoucnosti, 2005.
- Žižek, S., Hauser, M. *Humanismus nestačí*. Praha: Filosofia, 2008.