

Posudek na opravenou dizertační práci Karla Hlaváčka

## Od Adorna k Habermasovi. Studie ke vztahu kritické teorie a náboženství

Tento posudek navazuje na posudek předchozí, jenž se týkal první podoby této práce. V předkládaném posudku proto pouze reaguji na nově vložené pasáže a opravená vyjádření, jež jsou odezvou mých připomínek a komentářů z předchozího posudku.

V pozn. 1 autor předložil propracovanější argumentaci ve prospěch teze o postsekularizačním společenském trendu. Souhlasím s tím, že vymezíme-li postsekularitu jako změnu pohledu na náboženství, jak to činí Habermas, lze skutečně tvrdit, že v tomto ohledu žijeme v postsekulární společnosti. Autor pak rozlišuje dva fenomény, jednak pokles vlivu tradičních institucionalizovaných forem náboženství, který podporuje tezi o pokračující sekularizaci ve smyslu úbytku institucionalizovaných věřících („zabydlených“), a fenomén privatizace náboženství vyznačující se chápáním náboženství jako náboženské zkušenosti spojený s tzv. hledačstvím. Zde se autor opírá mj. o Charlese Taylora. Jsou tu dvě vymezení postsekularity. První vymezení je Habermasovo vymezení postsekularity uvedené výše, druhé je tak řečeno obsahové – týká se existence náboženského hledačství jako trendu dostatečně sociálně výrazného, že můžeme hovořit o celém charakteru společnosti, tj. o společnosti „postsekulární“. Zatímco s prvním vymezením souhlasím, jak jsem uvedl, u druhého vymezení musím klást otázku, jaký *společenský* vliv a *společenskou* viditelnost má toto privatizované náboženství, není-li vázané na instituce, jež by ve společnosti vyjadřovaly tento postoj. Náboženské hledačství jistě existuje, ale vidím zde jistý paradox: náboženství mělo větší společenskou viditelnost v sekulární společnosti než v „postsekulární“ společnosti, předpokládáme-li, že institucionalizované formy víry měly větší zastoupení v sekulární společnosti, než je mají v dnešní postsekulární společnosti a že institucionalizované podoby víry jsou nositelkou větší viditelnosti a společenského vlivu než formy individualizované.

Autor v nových vysvětlujících komentářích, viz pozn. 116, 117, 124, činí potřebný rozdíl mezi svou interpretací existenciálních motivů a tím, co lze nalézt u Adorna. Předkladatel ve svých úvahách vychází z jistého teologického předpokladu, že bezútěšnost spojenou s perspektivou lidské konečnosti je natolik existenciálně vypjatá, že tento postoj je dlouhodobě neúnosný. Tím přechází k náboženskému postoji, který kritizovali i někteří teologové dvacátého století, jako byl Bultmann. V širších filosofických souřadnicích tuto kritiku nalezneme už u Nietzscheho, který poukazoval na to, že se lidské existenci připiše určitá nedostatečnost, zde je to nemohoucnost vydržet život bez perspektivy absolutní spravedlnosti a osobní nesmrtnosti. Z této nedostatečnosti se pak vyvozuje potřebnost přijetí náboženského rozvrhu života. Jak na to upozorňoval Nietzsche, tento postup lze chápat jako připoutání člověka ke kultuře slabosti či nedostatečnosti. Náboženství se tak stává legitimizačním deficitů lidské existence. Tuto kritiku nelze podceňovat, neboť ukazuje na to, že náboženský rozměr života se pro moderního člověka přitakávajícímu své konečnosti stane nadbytečnou veličinou a bude interpretován právě jako pouhá forma útěchy vedle jiných prostředků, jak zmírnit pocit nedostatečnosti a slabosti. V této myšlenkové linii by se dalo pokračovat ještě

dlouho. Uvádím je zde jako podnět k zamyšlení pro autora, který ve své práci usiluje o doplnění Adorna v tomto náboženském smyslu, resp. o vystoupení z adornovské dialektiky směrem k přijetí dialekticky nezprostředkované náboženské perspektivy. V tomto bodě by stálo za to více přihlédnout k diskusi mezi Adornem a Tillichem, kterou předkladatel sice zmiňuje, ale dále s ní nepracuje (viz pozn. 124).

K Adornově pojetí rozumu je třeba ještě uvést, že Adorno spatřuje prvky neidentického už v samotné konstituci rozumu, jež je pojímána tak, že rozum vzniká ve vztahu k určitým historickým a přírodním souvislostem, jako je pud sebezáchovy. Tyto podmínky jeho vzniku nejsou „racionální“, tj. nejsou výsledkem rozumového rozvrhu. Druhým aspektem je Adornova snaha myslet to, co nelze myslet pojmově, jak to čteme v jeho *Negativní dialektice*. Adornova koncepce rozumu usiluje o to, prostřednictvím pojmů „nastřelovat“ to, co pojmům uniká. Viz jeho důraz na estetiku. Zde jen ukazuji na to, že Adorno překračuje jisté limity osvícenského či racionalistického pojetí rozumu.

Autor během obhajoby bude mít příležitost vyjádřit se i k dalším bodům mého předchozího posudku, na něž již předběžně reagoval v korespondenci se mnou. Jsou to body, v nichž kladu otázky týkající se legitimizace kreacionismu a tzv. post-pravdy na základě postsekularismu. Tyto otázky však přesahují zadání předložené práce, a proto jejich uspokojivé zodpovězení nepovažuji za rozhodující.

V Praze dne 4. 9. 2017  
Hauser, Ph.D.

doc. Mgr. Michael

