

BUDOUCNOST NÁBOŽENSTVÍ

Richard Rorty - Gianni Vattimo
Editor Santiago Zabala

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM 2007

Sein und Zeit,** Deweyho *Reconstruction in Philosophy* a Wittgensteinových *Philosophische Untersuchungen*.*** Všechny tyto antiesencialistické knihy obsahují výzvu, abychom se osvobodili od starořeckého rozlišování mezi zdánlivým a skutečným a mezi nutným a nahodilým.

Jedním z důsledků rozmachu antiesencialismu a historismu je bezstarostný přístup k tomu, co Lecky označil za „válku mezi vědou a teologií“. Vrstující tendence přijmout to, čemu Terry Pinkard říká „Hegelova doktrína socializovaného rozumu“, opustit to, co Habermas nazývá „subjektocentrický rozum“ a místo toho se soustředit na tzv. „komunikativní rozum“, oslabil sílu myšlenky, že vědecká přesvědčení se tvoří racionálně, zatímco náboženská přesvědčení nikoli. Antipozitivistický duch post-kulmovské filosofie vědy se kombinuje s pracemi post-heideggerovských teologů, a intelektuálové díky tomu snadněji přijímají tvrzení Williama Jamese, že přírodní vědy a náboženství spolu nemusejí soupeřit.

V důsledku tohoto vývoje už není termín „ateista“ tak populární jako kdysi. Filosofové, kteří nechodí do kostela, dnes už necítí takovou nutnost o sobě říkat, že věří, že žádný Bůh neexistuje. Používají spíše jiná slovní spojení, například označení „nábožensky nemuzikální“, s nímž přišel Max Weber. Člověk může postrádat hudební sluch v oblasti náboženství, podobně jako ho může zanechávat chladným krása hudby. Lidé, kteří zjišťují, že jim úplně chybí schopnost zajímat se o otázku, zda Bůh existuje, nemají právo pohrdat lidmi, kteří v existenci Boha vášnivě věří, nebo lidmi, kteří jeho existenci stejně vášnivě popírají. A stejně tak žádná z posledně jmenovaných kategorií nemá právo pohrdat lidmi, kterým tento spor připadá zbytečný.

Filosofové má v tomto ohledu s hudbou a náboženstvím společné rysy. Mnozí studenti – ti, kteří odcházejí od poslední zkoušky ze základů filosofie skálopevně rozhodnutí, že už v životě nebudou s žádnými filosofickými semináři ztrácet čas, a kteří

Antiklerikalismus a ateismus

Richard Rorty

Historici zabývající se intelektuálním vývojem možná jednou řeknou, že 20. století bylo stoletem, kdy přestali filosofové pokládat špatné otázky – otázky typu „Co skutečně existuje?“, „Jaký je rozsah lidského poznání a jaká jsou jeho omezení?“ a „Jak je jazyk propojen se skutečností?“. Tyto otázky vycházejí z předpokladu, že filosofie může být ahistorická. Jíž předem v sobě zahrnují nesprávnou představu, že zkoumáním našeho současného konání nám může dopomoci k pochopení „struktury“ veškerého možného lidského konání.

„Struktura“ je jen jiné označení pro „podstatu“, „esenci“. Nejdůležitější hnutí ve filosofii 20. století byla antiesencialistická. Tato hnutí kritizují ambice svých předchůdců, pozitivistmu a fenomenologie, jež se pokoušely dělat to, o co se snažili už Platon a Aristotelés – oddělit proměnlivé od trvale reálného, nahodilé od skutečně nutného. K příkladům tohoto kritického pohledu z nedávné minulosti patří mimo jiné Jacques Derrida se svou knihou *Marges de la philosophie** a Bas van Fraassen se svým dílem *The Empirical Stance*. Tyto knihy staví na odkazu Heideggerova

* Pozn. překl.: Část tohoto textu vyšla v překladu Miroslava Petříčka Jr. ve sborníku *Texty k dekonstrukci*, Bratislava 1993.

** Pozn. překl.: *Bytí a čas*, český vydalo v r. 2002 nakladatelství OIKOYMENH, překlad Ivan Chvartk.

*** Pozn. překl.: *Filosofická zkoumání*, český vydalo v r. 1993 nakladatelství Filosofova, překlad J. Pechar.

nedokážou pochopit, jak někdo může podobně nesmysly brát vážně – jsou filosoficky nemuzikální. Někteří filosofové stále ještě považují tento přístup k oboru, jemuž zasvětili celý svůj život, za vyjádření intelektuálního či dokonce mravního nedostatku doryččné osoby. Většina filozofů se však už dnes spokojuje s tím, že nadschopností brát filosofické otázky vážně jen mávne rukou, protože už jim to z hlediska hodnocení intelektu či charakteru onoho člověka nepřipadá o nic důležitější, než schopnost či neschopnost číst krásnou literaturu, pochopit matematické souvislosti nebo se naučit cizí jazyk.

Zvyšující se toleranci vůči lidem, kteří jako nepodstatné odsouvají stranou otázky, jež se dříve považovaly za vrcholně důležité, někteří ztotožňují s „estetickým“ přístupem. Toto označení se těší zvláštní oblibě u těch, kdo takovou toleranci považují za něco špatného a v jejím šíření vidí příznak nebezpečně duchovní choroby („skepticismu“, „relativismu“ či něčeho podobně děsivého). Nicméně výraz „estetický“ v těchto kontextech vychází ze standardního kantovského dělení na kognitivní, morální a estetické. Toto rozlišení je samo o sobě jedním z hlavních terčů kritiky ze strany antiesencialistického, historistického filosofického myšlení.

Kantovci se domnívají, že když se vzdáme naděje na to, abychom v nějaké otázce dosáhli všeobecné shody, konsensu, označili jsme ji „pouze za záležitost vkusu“. Tato definice ovšem připadá antiesencialistickým filosofům mylná, stejně jako kantovská myšlenka, že jednat racionálně znamená postupovat na základě určitých pravidel. Filosofové, kteří nevěří, že taková pravidla existují, odmítají kantovské rozškrtulkování, a místo toho se ptají, do jakého kontextu je nejlépe postavit konkrétní přesvědčení, jednáni či knihy pro určité konkrétní účely. Ve chvíli, kdy kantovskou trichotomii odmítneme, přestávají díla teologů, jako jsou Bultmann nebo Tillich, působit jako omezení „kognitivních“ náboženských tezí na teze „pouze“ estetické.

V této nové atmosféře filosofického přesvědčení se od profesoru filosofie už neočekává, že poskytnou odpovědi na otázky, jimiž se zabývali Kant a Hegel: Jak se dá světonázor přírodních věd

skloubit s komplexem náboženských a mravních představ, které byly pro evropskou civilizaci tak důležité? Víme, jak se dá skloubit fyzika s chemií a chemie s biologií, jenže tento postup se pro hledání syčících ploch mezi uměním a morálkou, mezi politikou a právní vědou či mezi náboženstvím a přírodními vědami nehodí. Všechny tyto sféry kultury se neustále prostupují a vzájemně na sebe působí. Nemí třeba vytvářet organizační tabulku, jenně na sebe působí. Není třeba provázet organizaci „pohled Božího oka“ na potřebu pokoušet se získat ahistorický „pohled Božího oka“ na souvislosti mezi všemi oblastmi lidské činnosti. Můžeme se pusit do omezenějšího úkolu, který Hegel nazval „myslet naši dobu“.

Vzhledem ke všem těmto změnách nikoho neudiví, že pokusem označovat sami sebe slovem „ateista“ podléhají jen dva druhy filozofů. K prvnímu druhu patří ti, kteří se stále ještě domnívají, že víra v cosi božského je empirickou hypotézou a že moderní věda nám poskytla lepší vysvětlení jevů, jež se dříve vysvětlovaly prostřednictvím Boha. Filosofové tohoto druhu vždy potěší, když nějaký bezelstný přírodní vědec přijde s tvrzením, že ten který vědecký objev s sebou přináší důkaz o pravdivosti teismu, protože jeho tvrzení mohou snadno uvést na pravou míru. Jednoduše vytáhnou z rukávu argumenty, že jakýkoli konkrétní empirický stav věci je pro existenci bytosti stojící mimo prostor a čas zcela irrelevantní, tedy podobné argumenty, jakých používali v 18. století Hume a Kant proti přírodním teologům.

Souhlasím s Humem a Kantem, že představa „empirického důkazu“ je v diskusích o Bohu irrelevantní,¹ nicméně to se dá říci i o ateismu a teismu. Prezident Bush měl pravdu, když v řeči, kterou si chtěl naklonit křesťanské fundamentalisty, řekl, že „ateismus je víra“, protože „se nedá ani potvrdit, ani vyvrátit argumenty či důkazy“. Totéž však pochopitelně platí i o teismu. Ani ti, kdo hlásají existenci Boha, ani ti, kdo ji popírají, nemohou hodnověrně tvrdit, že jejich názor je založen na nějakém důkazu. Religiozita v moderním západním světě nemá s vysvětlováním specifických pozorovatelných fenoménů nic společného.

Existuje však i jiný druh filozofa, který sám sebe označuje za ateistu. Sem patří ti, kdo používají termín „ateismus“ nepřesně

jako synonymum pro „antiklerikalismus“. Dnes je mi líto, že jsem kdysi popisoval své vlastní stanovisko prostřednictvím prvního z těchto výrazů a nepoužil jsem raději ten druhý. Neboť antiklerikalismus není postoj epistemologický ani metafyzický, ale politický. Je to názor, že církevní instituce, přes všechny své dobré stránky – přes veškeré pohodlí, které poskytují lidem potřebným a zoufalým – jsou pro zdraví demokratických společností škodlivé.² Filosofové, kteří tvrdí, že ateismus je na rozdíl od teismu podložen důkazem, by řekli, že náboženská víra je iracionální, naproti tomu sekularisté, jako jsem já, se spokojí s tvrzením, že je politicky nebezpečná. Podle našeho názoru se proti náboženství nedá nic namítat, dokud zůstává soukromou otázkou – dokud se církevní instituce nezačnou pokoušet shromáždit své věrné na základě nějakých politických cílů, a dokud se věřící i nevěřící shodnou na tom, že se budou přidržovat politiky „žít a nechat žít“.

Někteří zastánci tohoto názoru, k nimž se řadím i já, nebyli vychováni v náboženském duchu a k náboženské tradici si nikdy nevypracovali žádnou vazbu. Právě my o sobě říkáme, že jsme „nábožensky nemuzikální“. Naopak jiní, například významný současný italský filosof Gianni Vattimo, prostřednictvím svého filosofického vzdělání i zkušenosti argumentují, že by bylo rozumné, aby se vrátila religiozita, jaká panovala v dobách jejich mládí. Tuto myšlenku rozvádí Vattimo ve své působivé a originální knize *Credere di credere*.³ Jeho odpověď na otázku „Věříte teď znovu v Boha?“ vyznívá zhruba v tomto smyslu: Zjišťuji, že jsem stále zbožnější, takže předpokládám, že v Boha pravděpodobně věřím. Já se však domnívám, že by bylo přesnější, kdyby Vattimo řekl: Jsem čím dál tím zbožnější, takže docházím k tomu, co mnozí lidé nazývají vírou v Boha, nejsem si však jist, jestli slovo „víra“ správně vystihuje to, co cítím.

Takováto pozmeněná formulace by vzala v úvahu rozšířené přesvědčení, že pokud je nějaká víra pravá, měli by ji sdílet všichni. Vattimo si ovšem nemyslí, že by všichni lidé měli být teisté, James odděluje Vattimo otázky „Mám právo být zbožný?“ a „Měl by každý věřit, že existuje Bůh?“. Pouze tehdy, když člověk záro-

ven přijme známou humovsko-kantovskou kritiku přirozené teologie a odmítne pozitivistické tvrzení, že úspěchy moderní vědy v oblasti vysvětlování různých jevů udělaly z víry v Boha něco iracionálního, bude se přiklánět k názoru, že zbožnost není slovem „víra“ vyjádřena právě nejšťastněji. A tak bychom měli Vattimův pokus vyjmutout náboženství z epistemické arény, z arény, kde v našich očích musí náboženství čelit útokům ze strany přírodních věd, uvítat.

Podobné pokusy samozřejmě nejsou mým novým. Kantův návrh, abychom se dívali na Boha spíše jako na posulát čistého praktického rozumu než jako na vysvětlení empirických jevů, umožnil myslitelům, jako byl Schleiermacher, aby vybudovali to, co Nancy Frankenbergová nazývá „teologií symbolických forem“. Navíc to povzbudilo myslitele, jako byli Kierkegaard, Barth a Lévinas, aby z Boha udělali cosi zcela jiného – cosi, co stojí nejen mimo dosah důkazů a argumentů, ale i mimo dosah diskurzivního myšlení.

Vattimova důležitost spočívá v tom, že obě tyto nepřilíš šťastné post-kantovské iniciativy odmítá. Nepřijímá pokus spojit náboženství s pravdou, nepoužívá ani pojmy „symbolická“ nebo „emocionální“, „metafyzická“ či „morální“ pravda. Nevyhovuje mu ani to, co nazývá (podle mého názoru terminem poněkud zavádějícím) „existencialistická teologie“ – tedy snaha udělat ze zbožnosti záležitost zachrany člověka před hříchem skrze nevy-světlitelnou milost božstva, jež je zcela jiné než člověk. Jeho teologie je výslovně určena těm, které nazývá „polověřícími“, lidem, o nichž se svatý Pavel vyjádřil jako o „vlažných ve víře“ – lidem, kteří chodí do kostela jenom na svatby, křtiny a pohřby (Vattimo, *Belief*, s. 69; viz pozn. 3).

Vattimo se od slov listu Římanům, jež měl nejraději Karl Barth, odvrací a redukuje křesťanskou zvěst na tu pasáž ze sv. Pavla, která se teší největší oblibě u většiny lidí: 13. kapitolu z 1. listu Korintským. Vělevení, inkarnace, pro něj znamená, že se Bůh vzal veškeré své moci i autority, ale také své jinakosti. Vělevení bylo aktem *kenosis*, aktem, jímž Bůh vše předal lidským bytostem. To umožňuje Vattimovi přijít s jeho nejpřekvapivějším a nejdůležitě-

tějším tvrzením, že totiž „sekularizace ... je základním rysem autentického náboženského prožitku“ (s. 21).

I Hegel chápal dějiny lidstva jako něco, co spěje k vtělení Duchu, a jejich obětní oltať jako kříž. Odmítal však odložit stranou pravdu a na její místo postavit lásku. A tak proměnil dějiny lidstva v dramatické vyprávění, které dosáhne vrcholu v epistemickém stavu absolutního poznání. Podle Vattimoa naopak dějiny lidstva žádou vnitřní dynamiku ani inherentní teologii nemají; nejsou žádným velkým dramatem, je zde pouze nádře, že zvrteží lásku. Vattimo se domnívá, že pokud budeme brát dějiny lidstva tak vážně jako Hegel, a přitom budeme odmítat zasadit je do epistemologického či metafyzického kontextu, můžeme zabránit, aby se kyvadlo houvalo sem a tam mezi militantě pozitivistickým ateismem a symbolistickým či existencialistickým obhajobami teismu. Podotýká k tomu: „(Jen) díky tomu, že zanikla metavyprávění, objevila filosofie znovu přijatelnost náboženství, a může proto přistupovat k náboženské potřebě společného vědomí nezávisle, mimo rámec osvícenské kritiky.“⁴ Vattimo chce pohřbit problémem koexistence přírodních věd s dědicovým křesťanstvím tak, že nebude Krista ztotožňovat ani s pravdou, ani s mocí, ale pouze s láskou.

Vattimův argument je ilustrací způsobu, jakým jsou linie myšlení odvozené od Nietzscheho a Heideggera propojeny s těmi, které vycházejí z Jamese a Deweyho. Neboť tyto dvě intelektuální tradice mají společnou myšlenku, že hledání pravdy a poznání není nic více a nic méně než hledání intersubjektivní shody. Epistemická aréna je veřejným prostorem, prostorem, z něž náboženství může ustoupit a z něž by ustoupit mělo.⁵ Uvědomit si, skutečnou podstatu náboženství, je to prostě jedno z mravních ponaučení, která se dají odvodit z dějin Evropy a Ameriky.

Vattimo tvrdí, že „teď, když karteziánské (a hegelovské) myšlení opsalo parabolu svého vrhu, nemá už smysl stavět proti sobě víru a rozum do tak ostrého protikladu“ (s. 87). Pod pojmy karteziánského a hegelovského myšlení Vattimo rozumí víceméně totéž, co měl Heidegger na mysli, když mluvil o „ontoteologii“. Tento termín neoznačuje jen tradiční teologii a metafyziku, ale ta-

ké pozitivismus a (pokud nejde o pokus nasměrovat filosofii na bezpečnou stezku vědy) fenomenologii. Vattimo souhlasí s Heideggerem, že „metafyzika objektivitvity kulminuje v myšlení, které ztotožňuje pravdu bytí s vypočítatelným, měřitelným a bezesporu manipulovatelným předmětem vědotechniky“ (s. 30). Když totiž ztotožníme racionalitu se snahou o všeobecnou intersubjektivní shodu a pravdu s výsledkem této snahy, a když budeme zároveň tvrdit, že by před takovou snahou nemělo nic dosát přednost, vytlačíme náboženství nejen z veřejného života, ale také ze života intelektuálního. Stane se tak proto, že z přírodních věd uděláme paradigma racionality a pravdy. O náboženství pak budeme muset uvažovat buď jako o neúspěšné konkurenci empirického bádání, nebo jako o „pouhém“ prostředku emocionální satisfakce.

Abychom náboženství uchránili před „ontoteologií“, neměli bychom touhu po univerzální intersubjektivní shodě považovat za nic víc než za jednu z mnoha lidských potřeb, a to za potřebu, která automaticky nepřebíje všechny ostatní. Právě tuto doktrínu sdílějí Nietzsche a Heidegger s Jamesem a Deweym. Všichni čtyři tito antikarteziánci mají zásadní námítky proti pejorativnímu používání slova „pouze“ ve výrazech, jako jsou „pouze soukromý“, „pouze literární“, „pouze estetický“ či „pouze emocionální“. Všichni čtyři nacházejí důvody, proč na místo kantovského rozlišování mezi kognitivním a nekognitivním dosadit rozlišování mezi uspokojením veřejných potřeb a uspokojením soukromých, a proč trvat na tom, že na uspokojování soukromých potřeb se žádné omezující „pouze“ nevztahuje. Všichni čtyři tito filosofové, má-li-li použít termíny, jimiž Vattimo popisuje Heideggera, se snaží „opustit horizont myšlení, které je nepřitelem svobody a dějinnosti existence“ (s. 31).

Pokud se přidržíme tohoto horizontu myšlení a budeme epistemologii a metafyziku nadále považovat za první filosofii, budeme trvat na tom, že veškerá naše tvrzení by měla mít kognitivní obsah. Tvrzení takový obsah má, pokud je zachyceno v tom, čemu říká současný americký filosof Robert Brandom „hra na hledání a nacházení důvodů“. Nicméně říci, že náboženství by se mělo stát soukromou záležitostí, že by se mělo „privatizovat“, by bylo

totéž jako tvrdit, že nábožensky cítící lidé mají z jistých příčin právo se z této hry vymanit. Že mají právo svá tvrzení vypojit ze sítě společensky přijatelných závěrů, které podávají ospravedlnění vzniku těchto tvrzení a odvozují z nich praktické důsledky.

Zdá se, že Vattimo se takové „privatizace“ náboženství snaží docílit, když označuje sekularizaci evropské kultury za naplnění příslibu inkarnace, vtělení, pokládaného za *kenosis*, za naplnění příslibu, že Bůh nám vše předá. Čím sekulárnějším a méně hierokratickým se Západ stává, tím lépe naplňuje slib evangelia, že Bůh v nás už nebude vidět své služebníky, ale přátele. „Podstata [Křesťanského] zjevení,“ píše Vattimo, „je zredukována na křesťanskou lásku, vše ostatní je ponecháno ne-konečnosti nejrůznějších historických zkušeností“ (s. 77).

Tento výklad podstaty křesťanství – výklad, v němž jsou sebevypřázdnění Boha a snaha člověka považovat lásku za jediný zákon dvojí stranou téže mince – umožňuje Vattimovi vidět ve všech těch velkých demystifikátorech Západu od Koperníka a Newtona přes Darwina, Nietzscheho a Freuda muže vykonávající dílo lásky. Tito muži podle jeho slov „čtou znamení doby a nemají k dispozici nic jiného než příkázání lásky“ (s. 66). Jsou to Kristovi následovníci v tom smyslu, že „i Kristus sám srhává masky a ... demystifikace, již započal ... je smyslem samotných dějin spásy“ (s. 66).

Přát se, zda tohle je „legitímní“ či „platná“ verze katolictví či křesťanství, by znamenalo pokládat zcela nesprávnou otázku. Pojem „legitimita“ se nedá aplikovat na to, co Vattimo či kdokoli z nás ve své izolovanosti podniká. Kdybychom se pokoušeli tento pojem aplikovat, naznačovali bychom tím, že člověk nemá právo chodit do kostela na svatby, křtiny a pohřby svých příbuzných, pokud neuznává autoritu církevních institucí rozhodovat o tom, kdo je považován za křesťana a kdo ne, nebo že člověk nemá právo nazývat se židem, pokud provádí tento rituál a nikoli jiný.

Myšlenkový proud, který já i Vattimo sledujeme, mohou shrnout následovně: Válka mezi náboženstvím a vědou vedená v 18. a 19. století byla souperením dvou institucí, které si obě dělaly nárok na kulturní nadvládu. Jak pro náboženství tak pro vědu

bylo dobře, že věda v této válce zvítězila. Pravda a vědění jsou totiž záležitostí společenské spolupráce a věda nám poskytuje prostředky, abychom uskutečňovali lepší kooperativní společenské projekty než dříve. Pokud usilujeme o společenskou spolupráci, nepotřebujeme nic jiného než spojení vědy a zdravého rozumu dnešní doby. Pokud ovšem chceme něco jiného, pak je náboženství vyčleněné z epistemické arény, náboženství, jež pokládá sportem a ateismu za nezajímavý, možná přesně to, co naší izolovanosti vyhovuje.

Možná ano, možná ne. Stále ještě existuje velký rozdíl mezi lidmi, jako jsem já, a lidmi, jako je Vattimo. Když uvážíme, že on byl vychován jako katolík a já nebyl vychováván v duchu žádného náboženství, není na tom nic divného. Pouze pokud je člověk přesvědčen, že náboženské touhy nějakým způsobem předcházejí kulturu, že jsou „zásadní pro lidskou přirozenost“, nebude se mu chtít tu záležitost nechat jen tak být – nebude se mu chtít náboženství plně „privatizovat“ tím, že by je nechal, aby se osvobodilo od požadavku univerzality.

Nicméně pokud se člověk vzdá myšlenky, že hledání pravdy nebo hledání Boha je „napevno zadřátováno“ v hardware všech lidských organismů, a pokud připustí, že obě tato hledání jsou součástí kulturního formování, bude „privatizace“ náboženství působit jako něco přirozeného a správného. Lidé jako Vattimo se přestanou domnívat, že můj nedostatek náboženského citění je projevem vulgarity, a lidé jako já se přestanou domnívat, že náboženské citění našich protivníků je projevem zbabelosti. A abychom zdůvodnili, proč se odmítáme nechat zatáhnout do podobných záštitplných výkladů, můžeme oba citovat 13. kapitolu 1. listu Korintským.

Rozdílnost mých a Vattimových názorů vyplývá z toho, že Vattimo je schopen pokládat za posvátnou nějakou minulou událost, a z mého pocitu, že svatost přebývá jediné v nějaké ideální budoucnosti. Vattimo považuje za rozhodující událost, od níž se naše současné snahy odvíjejí, totiž Boží rozhodnutí přestat být naším pánem a stát se naším přítelem. Jeho chápání posvátného je spojeno se vzpomínkou na onu událost a na osobu, která ji ztěles-

ňuje. Mé chápání posvátného, pokud vůbec nějaké mám, je spole-
jeno s nadějí, že jednoho dne, v některém z nadcházejících tisící-
letí, budou mi vzdálení potomci žít v globální civilizaci, v níž
bude do značné míry jediným zákonem láska. V takové společ-
nosti bude komunikace mezi lidmi osvobozená od jakékoli nad-
vlády, třída a kasta budou neznámé pojmy, hierarchie bude věci
časově omezené pragmatické příhodnosti, moc bude bez zbytků
záležitosti svobodné dohody vzdělaných a kultivovaných voličů.

Nemám ponětí, jak by taková společnost mohla vzniknout. Je
to, dalo by se říci, záhada. Tato záhada se, podobně jako záhada
Božího vtělení, týká toho, že začne existovat láska, jež bude laskavá,
trpělivá a všechno překoná. Trináctá kapitola 1. listu sv. Pavla Ko-
rintským je text stejně užitečný pro nábožensky založené lidi, jako
je Vattimo, jejichž chápání toho, co přesahuje naši současnou situa-
ci, je propojeno s pocitem důvěry a závislosti, i pro lidi, jako jsem
já, kteří nábožensky založení nejsou a pro něž toto chápání pra-
mení prostě z naděje v lepší budoucnost lidstva. Rozdíl mezi tě-
mito dvěma druhy lidí vyplývá z rozdílu mezi neodvoditelnou
vděčností a neodvoditelnou nadějí. Není to záležitost nesluči-
telných přesvědčení o tom, co existuje a co ne.

POZNÁMKY

1. O tomto bodě jsem podrobněji psal v esaji o Williamu Jame-
sovi „The Will to Believe“: „Religious Faith, Intellectual Res-
ponsibility, and Romance“, který byl zahrnut v mé knize *Phi-
losophy and Social Hope* (New York: Penguin, 1999). Viz též
mou stať „Pragmatism as Romantic Polytheism“, v *The Revival
of Pragmatism*, ed. Morris Dickstein (Durham, N. C.: Duke
University Press, 1998), s. 21–36.

2. My antiklerikalisté se samozřejmě v politice přikláníme k le-
vici a máme i další důvod doufat, že institucionalizované nábo-
ženství konečně vymizí. Domníváme se, že soustředění se na
nadpozemské sféry je nebezpečné, protože, jak tvrdil John

Dewey, „lidé nikdy plně nevyužili schopnosti, které mají, aby
v životě podporovali dobro, protože čekali, až jakási mocnost
vně jich samých i vně přírody, práci, za niž nesli odpovědnost,
udělá za ně“ („A Common Faith“, v *Later Works of John Dewey*,
díl 9 [Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois Uni-
versity Press, 1986], s. 31.)

3. Tato práce vyšla v angličtině pod názvem *Belief*, překlad Luca
D'Isanto a David Webb (Stanford, Calif.: Stanford University
Press, 1999). Citáty z Vattimo, u nichž následují čísla stránek
v závorkách, pocházejí z této knihy.

4. Vattimo, „The Trace of the Trace“, v *Religion: Cultural Memory
in the Present*, ed. Jacques Derrida and Gianni Vattimo, angl.
překl. David Webb (Stanford, Calif.: Stanford University
Press, 1998), s. 84.

5. Otázka, zda je tento ústup žádoucí, se podstatně liší od otázky
v kantovském stylu: „Je náboženské přesvědčení kognitivní či
nekognitivní?“ Mé rozlišení mezi epistemickou arénou a tím,
co leží mimo ni, není založeno na rozdílu mezi lidskými
schopnostmi, ani na teorii o tom, jak je lidská mysl uvedena
do vztahu s realitou. Je to rozdíl mezi tématy, u nichž máme
právo požadovat všeobecnou shodu, a tématy ostatními. Která
témata to jsou – co by v epistemické aréně být mělo, a co ne –
je záležitostí kulturní politiky. Před obdobím, jež Jonathan
Israel nazývá „radikálním osvícenstvím“, se mělo za to, že ná-
boženství patří do oné první skupiny témat. Díky třem stům
padesátí letům kulturně-politické činnosti už tomu tak není.
Více se o vztahu teologie a kulturní politiky dočtete v mém
esaji „Cultural politics and the Question of the Existence of
God“, v *Radical Interpretation in Religion*, ed. Nancy Franken-
berry (New York: Cambridge University Press, 2002),
s. 53–77.

Tuto otázku nelze zrotožňovat ani s otázkou, zda by měly být
zbožné hlasy slyšet na veřejném fóru, kde občané rokují o po-

ČÁST PRVNÍ

litických otázkách. Tímto posledním tématem se intenzivně zabývali Stephen Carter, Robert Audi, Nicholas Wolterstorff a mnozí další. Tuto debatu komentují ve své stati „Religion in the Public Square: A Reconsideration“, *Journal of Religious Ethics* 31, č. 1 (jaro 2003), s. 141–149.

ČÁST DRUHÁ